

## OS DIREITOS DA NATUREZA DESDE O PENSAMENTO CRÍTICO LATINO-AMERICANO<sup>12</sup>

Ramiro Ávila Santamaría<sup>3</sup>

**RESUMO:** O artigo situa o pensamento crítico no pensamento e na cultura latino-americana. Dentro desta perspectiva, busca ajudar a compreender um pouco dos sistemas jurídicos boliviano e equatoriano, sobretudo, no que diz respeito a expressões como “colonialismo” e “harmonia com a natureza”. Por fim, verifica se a matriz tradicional continua prevalecendo nos casos relativos aos direitos da natureza e como a teoria crítica pode contribuir.

**Palavras-Chave:** pensamento crítico; latino-americano; direitos da natureza; sistemas jurídicos andinos.

**RESÚMEN:** El artículo ubica el pensamiento crítico en el pensamiento y en la cultura latino-americana. Con esta perspectiva, busca ayudar a comprender un poco de los sistemas jurídicos boliviano y ecuatoriano, sobre todo, en lo que se refiere a expresiones como “colonialismo” y “armonía con la naturaleza”. Finalmente, verifica si la matriz tradicional continúa prevaleciendo en los casos relativos a los derechos de la naturaleza y como la teoría crítica puede contribuir.

**Palabras clave:** pensamiento crítico; latino-americano; derechos de la naturaleza; sistemas jurídicos andinos.

### 1. Introdução

Os sistemas jurídicos equatoriano e boliviano reconheceram formalmente os direitos da natureza e da Mãe Terra. Sua compreensão e aplicação adequada não podem ser encontradas na teoria tradicional do direito nem na cultura jurídica imperante. Por isso é importante recorrer a

---

<sup>1</sup> Artigo recebido e aceito para publicação em maio de 2017.

<sup>2</sup> Tradução do original em espanhol para o português por Bianca Rodrigues Toledo e Pablo Ronaldo Gadea de Souza: Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense (PPGDC-UFF) e bolsistas CAPES. Revisão da tradução por Enzo Bello: Doutor em Direito pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Estágio de Pós-Doutorado em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor Adjunto IV da Faculdade de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenador do Núcleo de Estudos e Projetos Habitacionais e Urbanos (NEPHU) - UFF. Editor-chefe da Revista Culturas Jurídicas ([www.culturasjuridicas.uff.br](http://www.culturasjuridicas.uff.br)). Professor do Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Estácio de Sá (UNESA). Consultor da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior (CAPES).

<sup>3</sup> Professor e Coordenador do Programa de Mestrado e Especialização Superior em Direito Penal na *Universidad Andina Simón Bolívar*, Sede Ecuador (UASB-E). Doutor em Sociologia Jurídica pela *Universidad del País Vasco - Instituto Internacional de Sociología Jurídica Oñati -España*. Mestre em Sociologia Jurídica pela *Columbia Law School*, New York. Doutor em Direito pela *Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, Facultad de Jurisprudencia, Quito, Ecuador.

outras fontes teóricas que nos ajudem a encontrar o significado profundo deste reconhecimento constitucional. Neste ensaio explora-se uma dessas fontes: o pensamento crítico latino-americano. Ao lado do pensamento crítico recorre-se a outras fontes que ajudam essa compreensão: a literatura em particular e, em menor medida, o cinema e a pintura.

O estudo está dividido em quatro partes. Na primeira se encontra o pensamento crítico dentro do contexto do pensamento latino-americano; coloca-se particular ênfase nos estudos culturais latino-americanos porque ajudam a compreender algumas palavras que aparecem nos sistemas jurídicos andinos, como “colonialismo” e “harmonia com a natureza”. Na segunda parte se expõe a matriz teórica hegemônica, no tópico denominado “dualismo radical”, sob a premissa que esta matriz impera também no direito e impede o pleno reconhecimento dos fundamentos e das potencialidades dos direitos da natureza. Na terceira parte se expõe o paradigma contrário, que denominado “dualidade harmônica”, que é uma das formas de abordar pensamentos e teorias contra hegemônicas e que contribuem para romper os esquemas tradicionais e poder compreender de forma distinta os direitos da natureza. Finalmente, expõe-se a regulação constitucional e legal referente aos direitos da natureza, constata-se através dos poucos casos judicializados no Equador que segue imperando a matriz tradicional e se expõe brevemente as potencialidades de uma teoria crítica para resolver e aplicar os direitos da natureza de forma distinta.

O pensamento crítico, como afirmo no texto, não é um atributo da América Latina, tampouco os estudos culturais são os únicos nem os melhores para compreender os direitos da natureza. Há também pensamento crítico e contra hegemônico nos países centrais e há um pensamento muito conservador e colonialista na América Latina. Simplesmente exploro e relaciono áreas de pensamento que são necessárias para dialogar com a teoria jurídica. Nos outros tópicos recolhe-se o que tem sido conhecido como filosofia indígena andina, desde as vozes das pessoas indígenas para fundamentar não somente os direitos da natureza, mas também o *Sumak Kawsay*.

## **2. O pensamento crítico e a crítica latino-americana**

### **2.1. O pensamento crítico**

O Direito pouco dialogou com outras ciências. As explicações podem ser várias. Uma delas, a mais próxima, é a recepção da Teoria Pura do Direito de Kelsen, na qual se propunha a

autonomia do direito como conhecimento científico (o Direito não era moral, não era ciência social, muito menos ciência natural), ainda que na sua origem esteve profundamente ligado à filosofia, à teologia e também às ciências sociais. Outra tem a ver com nossa cultura jurídica, que tende a ser burocrática e inquisitiva, que tem como objeto exclusivo de estudo a norma estatal válida (AVILA SANTAMARÍA, 2012, p. 281) e se baseia numa concepção do direito liberal, privatista, individualista e centrada na propriedade (WOLKMER, 2012b, 7). O certo é que o Direito e os juristas temos sido autorreferenciais e autossuficientes (LUHMANN, 2005, p. 93). Enquanto nas universidades se seguia ensinando o Código Civil e publicavam-se livros sobre o sentido das palavras em qualquer lei, na política, nas artes, no pensamento crítico e o desenvolvimento de outras ciências nos ultrapassava. Nos anos sessenta até os oitenta, por exemplo, enquanto dentro da aula nas faculdades de Direito e dos tribunais de justiça, estudava-se e aplicava-se a lei; fora da aula e das salas dos tribunais, as pessoas e os povos se mobilizavam para lutar por melhores condições de vida e outras tantas pessoas pensavam forte e faziam crítica sócio-política.

Por pensamento crítico entendi aquela forma de pensar diferente da dominante, que busca alternativas para uma vida plena e sem exclusão, e que aspira envolver a perspectiva do excluído. Ou, como diz o professor brasileiro Wolkmer, o pensamento crítico “é um profundo exercício reflexivo de questionar o que está normatizado e oficialmente consagrado (no plano do conhecimento, do discurso e do procedimento prático) em uma dada formação social, e a possibilidade de conceber outras formas não alienantes, diferenciadas e pluralistas de prática. Entende-se, portanto, que o “pensamento crítico” é a formulação “teórico-prática” consistente em buscar pedagogicamente outra direção ou outro referencial epistemológico que responda às contradições estruturais da presente modernidade” (WOLKMER, 2012, p. 8).

O pensamento crítico é muito prolífico no mundo inteiro. Do pensamento crítico, gostaria de abordar com especial ênfase o latino-americano e o que me ajuda a compreender a relação entre natureza e ser humano. Não quero afirmar, e seria absurdo, que a crítica é exclusiva da periferia e que existe um pensamento hegemônico monolítico. A tradição ocidental crítica é riquíssima e não pode ser descartada. Na Europa existiram muitas lutas de emancipação, muitas experiências e muitas reflexões que merecem ser consideradas e levadas em conta. Gostaria de esclarecer que quando se fale de pensamento hegemônico não se está falando de pensamento único e excludente. É hegemônico na medida que suas premissas são difundidas

majoritariamente, são assumidas e sustentam uma forma de vida dominante. No pensamento hegemônico, a natureza é objeto e está sob dominação do ser humano. Se fosse o contrário, seria inexplicável o trato absolutamente depredador do ser humano à natureza.

No que diz respeito à natureza, o pensamento ocidental produziu importantes estudos críticos sobre a relação entre natureza e ser humano. Como negar, como nos lembra Ospina, que a visão e a práxis sobre o domínio do ser humano sobre a natureza sendo hegemônica não é a única no pensamento ocidental. Atualmente, há uma tendência a estudar as relações e as transformações que existem na natureza e no ser humano. Essas interrelações correspondem ao que Ospina chama de “uma leitura alternativa”, que redefine a abordagem e o objeto de estudo das ciências sociais (OSPINA, 2007, 13). Nessa leitura alternativa, por exemplo, o darwinismo não necessariamente significaria uma interpretação que concluía que o ser humano é o ser vivo mais desenvolvido, senão simplesmente aquele que tem diferentes formas de adaptação ao meio em que vive.

Além disso, como se poderia negar as manifestações de harmonia, interrelações e até reverência que se encontram no pensamento ocidental em tendências como o romantismo na música<sup>4</sup> e na poesia<sup>5</sup>, a ecologia radical e o ecofeminismo<sup>6</sup>, as teorias de desenvolvimento decrescente<sup>7</sup>, o comunismo neomarxista<sup>8</sup>, os estudos ambientais contemporâneos. Para exemplificar uma destas últimas contribuições, comento brevemente sobre um dos autores que mais tem ajudado a sustentar a natureza como sujeito. James Lovelock, cientista inglês, que estudou a atmosfera e o clima, considerou que a terra é como qualquer outro organismo vivo, que existe, cuida de si mesmo, supera qualquer dificuldade que lhe impeça a vida e possivelmente

---

<sup>4</sup> Na música, talvez o trabalho mais representativo dessa admiração e interrelação da natureza com o ser humano seja a Sexta Sinfonia de Beethoven em F major (Op. 68), conhecida como "A Pastoral", na qual, de acordo com o próprio compositor, há mais sentimentos do que descrição. A sinfonia tem cinco movimentos, cujos títulos falam por si mesmos: "Despertar de sentimentos felizes com a chegada do campo", "Cena junto ao riacho", "Reunião alegre de camponeses", "Trovão", "Tempestade" e "Alegria e sentimentos de ação de graças após a tempestade". De fato, todo o período clássico no romantismo musical tem vínculos estreitos com a natureza. Apenas para mencionar mais alguns trabalhos: "A Fantástica Sinfonia" de Berlioz, "La Trucha" de Schumann.

<sup>5</sup> "O menor tendão nas minhas mãos está envergonhado de toda a maquinaria moderna / uma vaca pastando com uma cabeça dobrada supera em beleza todas as estátuas / e um rato é um milagre suficiente para converter seis trilhões de infelizes", Walt Whitman. *Canto a Mí Mesmo*. Disponível em: <http://www.battalettras.com/docs/cantoamimismo.pdf>. Acesso em 4 de junho de 2014.

<sup>6</sup> Ver: ADAMS, Carol J.; GRUEN, Lori. **Ecofeminism**. Feminist Intersections with other Animals & The Earth. US: Boombury, 2014.

<sup>7</sup> Ver: LATOUCHE, Serge. **Farewell to Growth**. Cambridge: Polity Press, 2009.

<sup>8</sup> Ver: HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Commonwealth**. USA, 2009; ZIZEK, Slavoj; DOUZINAS, Costas. **The idea of communism**. London: Verso, 2010; BADIOU, Alain. **The communist hypothesis**. London: Verso, 2008.

também morra. A ciência que se encarrega do estudo da terra como ser vivo chama-se “geofisiologia”, que é uma ciência que tem por objeto a medicina global e que considera a saúde de todos os ecossistemas interligados (LAWRENCE, 1990, 173). Lovelock considera que a vida do planeta depende tanto da terra como dos seres humanos. Somos agora como organismos que produzem doenças e, para manter a vida como conhecemos, Gaia nos necessita (2009, 28).

Outra entrada importante, que pelo momento se enuncia resumidamente e que penso desenvolver mais adiante, é a do pensamento indígena em geral e do pensamento andino em particular. A voz das pessoas que convivem respeitosamente com a natureza é importante e materializa outras formas de vida distintas da hegemônica. Estou convencido que sem estas vozes e saberes, não é possível compreender integralmente os direitos da natureza e a utopia andina.

## 2.2 A crítica latino-americana

A América Latina tem também uma riqueza enorme em pensamento crítico e em práticas de resistência. Por sua extensão, se enunciará o pensamento crítico do século XX<sup>9</sup> e serão abordados os estudos que contribuem para compreender de melhor forma os progressos constitucionais andinos. Na América Latina encontram-se duas linhas críticas demarcadas. Entendo que podem existir outras classificações mais precisas e estou consciente da arbitrariedade de toda classificação, atrevo-me a dividi-las em duas com o único ânimo de agrupá-las de alguma maneira: a filosofia e a práxis marxista, e os estudos culturais latino-americanos.

O pensamento marxista é por essência um pensamento crítico, sem dúvida o mais importante do século passado, e que teve (e tem) repercussões importantes em termos de lutas sociais e de reformas institucionais. A recepção latino-americana teve suas particularidades e muito variadas manifestações, que vão desde a filosofia, a economia, a literatura, a história, até a música e as artes, passando pela revolução e a guerra de guerrilhas.

---

<sup>9</sup> No século XIX, os primeiros pensadores que tentam criar um pensamento emancipatório são certamente Bolívar e Martín; Mas o precursor de um pensamento latino-americano é Juan Bautista Alberdi, que discutiu pela primeira vez a necessidade de uma filosofia dos povos do ser americano que seja adequada às demandas locais e nacionais, construídas a partir do ser latino-americano, que tem que Seja social e político em seu objeto. No entanto, seu pensamento foi atravessado pela idéia de "barbárie nativa" e a reprodução de idéias européias "civilizadoras" (Wolkmer 2013: 5).

Um dos nossos primeiros pensadores marxistas é José Carlos Mariátegui (1894-1930), que conseguiu combinar a noção de luta de classes com a construção da nação, ainda que nunca tenha incluído a possibilidade da destruição do capital e que se considere que sua recepção econômica do marxismo foi insuficiente; no entanto, Mariátegui pensou na ideia de dar vida ao socialismo indo-americano (QUIJANO, 1982, p. 103). Nos anos vinte foram fundados os partidos comunistas e os socialistas, incluídas reformas constitucionais que inserem os direitos sociais e se iniciaram lutas populares importantes. Nos anos trinta temos um movimento importante na pintura e na literatura que foi conhecido como indigenismo. O olhar dirigiu-se ao indígena, foram denunciadas sua discriminação e suas fatais condições de vida. Nos anos cinquenta temos os primeiros encontros entre o poder político e os povos. Esta forma particular de fazer política tem sido conhecida como populismo. Nos anos sessenta, movidos pelas lutas e pelos êxitos da reforma agrária de Jacobo Arbenz na Guatemala (1954) e a Revolução Cubana (1959), as tendências políticas de esquerda mais radicais pegam em armas: a guerra de guerrilhas. A reação não se fez esperar. Por um lado, com a influência e o financiamento norte-americano, que reproduz a Guerra Fria em nosso continente, instituem-se governos ditatoriais e se desenvolve a teoria do “inimigo interno”. De mão com essa luta armada, temos importantes desenvolvimentos teóricos: a teologia da libertação<sup>10</sup>, a pedagogia do oprimido<sup>11</sup> e a música protesto<sup>12</sup>. A ideia central destes movimentos era lutar contra a pobreza, a dominação, a acumulação de riqueza, o imperialismo e a exploração ao pobre. Em resumo, a luta de classes do marxismo levada à esfera cultural, política e à disputa pelo poder. Todas estas lutas foram por reivindicações políticas e sociais, mas não foram epistêmicas; isto é, não trataram de alterar a forma como se produzia o conhecimento.

Nos anos 70, desenvolve-se o que se conhece como “a filosofia latino-americana da história”, uma derivação importante da linha marxista, que teve como seus melhores representantes Leopoldo Zea e Arturo Roig, que questionam a filosofia e a academia por estarem afastadas da realidade, e dão origem ao que foi conhecido como “filosofia da libertação”

---

<sup>10</sup> Talvez os pensadores mais importantes sejam Leonardo Boff e Gustavo Gutierrez. BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. Ensaios sobre eclesiologia militante. Brasil: Sal Terrae, 1983; GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. Lima, 1971.

<sup>11</sup> Ver: FREIRE, Paulo. **A pedagogia do oprimido**. México: Siglo XXI, 1970.

<sup>12</sup> A música de protesto através de suas mensagens transmitidas por letras, idéias e reflexões relacionadas à mudança radical e ao apoio à revolução. Cantores como Víctor Jara e grupos como Quilapayun, Intillimani e Sabia Nueva criaram verdadeiros hinos que foram cantados pela juventude revolucionária.

(MORA, 2013, p. 24). Ambos dedicam-se ao estudo da história das ideias latino-americanas, sob critérios sequenciais e evolucionistas. Por seu turno, Zea manteve a ideia da “consciência latino-americana”, que procura o fortalecimento do estado, a soberania nacional e a identidade cultural. A revolução mexicana, o peronismo, a revolução cubana são sintomas desta consciência. Roig, por outro lado, apropria-se da concepção moderna da história desenvolvida por Hegel, e pretende demonstrar que na América Latina temos história própria; também Roig assume o imperativo kantiano de que ninguém pode ser um meio para os fins de outros; neste sentido, o sujeito latino-americano não pode ser um meio para fins alheios. O não ter fins próprios ou ser utilizado como meio impedem ao sujeito latino-americano sua libertação (MORA, 2013, p. 42). Na interpretação marxista da história, com importantes contribuições em nível andino, e que analisa a história como processos sociais e não como atos individuais, sem dúvida temos Enrique Ayala Mora.<sup>13</sup>

Paralelamente se desenvolve a teoria da dependência, que tem relação com o discurso do desenvolvimento em relação ao que ficou conhecido como Terceiro Mundo. A ideia era modernizar os estados latino-americanos para incorporar-nos competitivamente ao mercado mundial. Há uma confiança na ciência e na tecnologia. A CEPAL, em tempos de Raúl Prebisch, questionou as relações entre o “centro” e a “periferia” por serem assimétricas e as relações comerciais injustas. O desenvolvimento nacional e independente garantiria à população uma melhor qualidade de vida e seria a forma de combater a pobreza. Esta teoria junto com a pedagogia e a teologia da libertação, segundo Castro Gómez, ficou esterilizada em sua produtividade e não logrou produzir os efeitos esperados (2011, p. 17).

Nos anos 90, os estudos culturais latino-americanos<sup>14</sup> “levaram a crítica até as últimas consequências” (MORA, 2012, p. 11). Encontramos duas tendências, que Mora chama de gerações (p. 143). A primeira geração na qual encontramos, entre outros, os trabalhos de Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, Orlando Fals Borda e Darcy Ribeiro. Nesta fase, a atenção se coloca na modernidade ocidental que foi assimilada e transformada na nossa região,

---

<sup>13</sup> Ver em quinze volumes AYALA MORA, Enrique. **Nueva historia del Ecuador**. Corporación Editora Nacional e Universidad Andina Simón Bolívar; e AYALA MORA, Enrique. **La historia de la América Andina**. Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar.

<sup>14</sup> O objeto de estudo e até mesmo a denominação de "estudos culturais" não foram isentos de críticas, comentários e debates. Por um lado, a versão culturalista que vem da Academia Norteamericana (*Cultural Studies*), onde podem surgir tensões ideológicas e até hegemônicas; por outro lado, a compreensão como uma convergência entre projetos intelectuais, comunidades interpretativas, disciplinas, que estimulem práticas teóricas e intelectuais alternativas, e que escute as vozes dos tradicionalmente oprimidos e marginalizados (WALSH, 2003, p. 14). Nesta segunda eu me inscrevo e assim a entendo.



criando sujeitos com identidades “híbridas” ou mestiças. A proposta é buscar em um mundo globalizado uma democracia cultural e também uma subjetividade própria. Na segunda geração encontramos pensadores como Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Enrique Dussel e Walter Dignolo; dentro deste período permito-me incluir Boaventura de Sousa Santos que, ainda que não seja da América Latina, tem pesquisado e teorizado desde o Sul; e destaque Bolívar Echeverría e Jaime Breilh, que desenvolveram suas obras desde o marxismo e os estudos culturais. A ideia central é a de “colonialidade” do saber, do ser e do poder, e o resgate das formas de saber, pensar e resistir que foram silenciadas ou marginalizadas pelo pensamento hegemônico ocidental. A proposta deste grupo, que detalharemos mais tarde, será “descolonizar” o saber, o ser, o poder e a natureza. Por ser esta última a proposta que mais se aproxima ao que poderia ser a luta contra a “colonização” que propõem a Constituição da Bolívia e do Equador, será utilizada como um dos marcos conceituais importantes para entender a utopia andina.

Nos últimos anos, e a partir da expedição das constituições do Equador (2008) e da Bolívia, deveria ser acrescentado um pensamento crítico diretamente relacionado com os direitos da natureza e o bem-viver, que coletarão contribuições da ecologia política, do pensamento indígena, do direito internacional dos direitos humanos e do ativismo dos movimentos sociais, que promoverão uma alternativa ao desenvolvimento com base no extrativismo e no capitalismo moderno. Pela primeira vez, e de maneira ainda excepcional, os juristas começam a integrar categorias como a colonialidade, a *Pachamama* e o *Sumak Kawsay* nas suas análises teóricas, através da noção de pluralismo jurídico.<sup>15</sup>

No fundo, se algo sintetiza a proposta crítica latino-americana é que outro mundo é possível e o é porque resiste e existe.

Sabemos que existem múltiplas formas de ver a realidade e as teorias nos ajudam a compreendê-las. Ainda que nem a realidade nem a teoria possam nem devam ser reduzidas a simples categorias, por razões expositivas se falará de duas visões contrapostas, que nos ajudam a entender o problema epistemológico relacionado com a natureza que a perspectiva crítica desenvolveu. Uma dessas visões, a que reduz e é hegemônica, chamarei de “dualismo radical” e a

---

<sup>15</sup> A partir da Constituição de Montecristi publicaram-se obras dedicadas exclusivamente ao estudo da natureza como titular de direitos. Na série "O debate constituinte" (Editorial Abya Yala) e "A Natureza com direitos" (Instituto Editorial de Estudos Ecológicos do Terceiro Mundo), podem ser encontrados os antecedentes que motivaram o reconhecimento da natureza como sujeito de direitos, bem como a fundamentos filosóficos, ecológicos, jurídicos e políticos para o seu estabelecimento normativo.



outra, que é diversa, será abordada desde o pensamento crítico latino-americano, e a chamarei de “dualidade harmônica”.

### 3. O dualismo radical

Em 17 de janeiro de 2014 ocorreu em Quito a Primeira Sessão do Tribunal Ético pelos Direitos da Natureza.<sup>16</sup> Na abertura, uma líder dos Estados Unidos, Casey Camp-Horinek, indígena Ponca de Oklahoma, começou afirmando que ela se sentia profundamente vinculada com a natureza e lhe bastava, como prova, respirar. Falava com calma e podia-se escutar sua respiração. O ar entra no seu corpo e lhe dá vida, deste modo ela se sentia, em cada respiro, vinculada com a terra. Ao mesmo tempo eu me dava conta que simplesmente não tinha consciência desse vínculo. Melhor ainda, eu podia visualizar graficamente na minha mente a separação da atmosfera com a terra, e sentia, ao contrário de Casey, que vivia a separação do ar com meu corpo.

O dualismo é a separação de algo, que normal e naturalmente está unido, em dois elementos diferentes e opostos. Por exemplo, a água é composta por duas partículas de hidrogênio e uma de oxigênio (H<sub>2</sub>O), os seres humanos são homens ou mulheres (apesar de terem todos os hormônios femininos e masculinos), o corpo humano não é ar nem água (apesar de que, sem água ou ar, não pudésemos ser um corpo vivo), o ser humano não é macaco (apesar de compartilhar o mesmo código genético), o norte não é o sul (embora não haja limites naturais), o preto e o branco, o bom e o mal, o verdadeiro e o falso. A separação na cultura hegemônica, apesar de ser uma ficção, que é apenas em nossa mente, tornou-se uma realidade, que é conspirada em mapas, formas de organização social e comportamentos. Ou seja, a separação racionalizou, vivemos e sentimos.

Alcançar este resultado não foi fácil e respondeu a um processo sustentado. O que faz uma pessoa ocidental (como eu) viver o dualismo radical e não está ciente da integralidade (como Casey Camp)? A dupla experiência do mundo é o resultado da confluência de vários pilares: a

---

<sup>16</sup> Tribunal Ético dos Direitos da Natureza. Disponível em: <http://therightsofnature.org/rights-of-nature-laws/tribunal-accepts-8-cases/>. Acesso em 17 de fevereiro de 2014.

modernidade ocidental hegemônica, o racionalismo científico e a colonialidade<sup>17</sup>. Em cada um desses pilares, como veremos em detalhes, ele separa (diferenciação), é valorizado (hierarquia) e o poder é exercido (dominação).

### 3.1 A modernidade ocidental hegemônica

Uma metáfora para a modernidade é encontrada no livro *Robinson Crusoe*, escrito por Daniel Defoe e publicado em 1719. Na novela, Robinson é um marinheiro que se afasta da Inglaterra em uma expedição para a África. A viagem está frustrada porque ele é capturado por piratas, depois lançado e finalmente acaba em uma expedição ao Brasil. O navio é naufragado e Robinson é o único sobrevivente. Ele chega em uma ilha e não encontra habitantes. Ele tem somente as ferramentas que consegue recuperar do barco e sua cultura. Robinson os confronta com a natureza e consegue adaptá-lo às suas necessidades. Ele descobre que não é o único habitante. Olha para uma tribo indígena canibal que vive no lugar e olha para sua selvageria com consternação. Sem os índios sabendo disso, os declara inimigos. Resgate uma das pessoas que deveria ser morta e recebê-la. Ele o chama sexta-feira e ensina-lhe tudo o que sabe. Finalmente, Robinson é resgatado e retorna à Europa.

O romance reflete o processo histórico da modernidade e também as características do ser humano moderno. Por um lado, ele recria a conquista. O europeu chega a uma terra de "ninguém" e imediatamente se considera proprietário. As ferramentas também o ajudam a dominar a natureza, que em primeiro lugar é adversa, mas é facilmente gerenciável com racionalidade e ferramentas. Por outro lado, Robinson é um ser individualista, competitivo e dominador. Ele mora sozinho e isso não é problema. Ele pode resolver todas as desvantagens e faz isso de forma eficiente. Finalmente, é superior não só à natureza, mas também aos habitantes originais da ilha, que considera desde o início como uma ameaça e também como inimigos. A sexta-feira é o exemplo do colonizado. Ele não tem nada para ensinar a Robinson, que, por sua vez, transmite a linguagem, a racionalidade, deslumbra com suas histórias da Europa, sua riqueza e sua civilidade, o transforma no cristianismo. Robinson nunca cai e confia no progresso, que é a ideia de um

---

<sup>17</sup> Sobre os pilares nos quais se sustenta a modernidade, podem haver vários critérios. Por exemplo, Catalina León argumenta que existem três: a ciência moderna, a ética profana e a arte (2013, p. 18). Há outros que incluem a economia capitalista e o estado nacional.

futuro cada vez melhor. Assim como Robinson enfrenta a ilha em face da natureza e dos índios, enfrenta a Europa contra a América Latina e a África. Os colonos coletivamente fazem o que faz Robinson individualmente.

Meu primeiro contato com a noção de modernidade ocorreu há muitos anos quando comecei como professor de história universal em uma escola em Quito. A história, de acordo com o texto que ele usou, foi dividida em várias etapas. Um deles era a modernidade, que começou no século XV, com a queda do Império Romano do Oriente até o presente. Sem consciência, ele ensinou uma perspectiva sobre a história. A história foi um acúmulo de datas, de atores poderosos (quase sempre reis e grandes guerreiros) e de marcos históricos. Nesta perspectiva, havia duas abordagens claras. A história do mundo era apenas e exclusivamente a história da Europa (o eurocentrismo) e a história da Europa era a das classes dominantes.<sup>18</sup> Ou seja, nesta história eram invisíveis, não eram atores, nem protagonistas, pessoas e povos não europeus, nem os europeus sem posses, que passaram por um sistema evidente de exploração.<sup>19</sup> Nessa história, a modernidade precisava de três ingredientes: Roma, Grécia e Cristianismo (MIGNOLO, 2007, p. 98). E foi construído com o Renascimento, a Reforma Protestante e a Revolução Francesa. Em um capítulo marginal, e como um fenômeno neutro e até quase salvador, o feito da descoberta da América foi contado e apenas da perspectiva do conquistador (MIGNOLO, 2007, p. 16). Esta história é hegemônica porque é uma versão que tem prevalência e é ocidental porque conta a história daqueles que têm o poder de impor. Se a América Latina quis fazer parte da história, teve que ser colonizada e dominada. Eu não acho que também tive escolha. Como afirma Echeverría, a colonização nos encontrou despreparados, "travados nas costas", impostas pela força e impediram outra alternativa de historicidade (2011b, p. 233). É por isso que essa maneira de entender a modernidade se chamará ocidental e a modernidade "é o nome do processo histórico no qual a Europa iniciou o caminho da hegemonia. O lado escuro é a colonialidade" (MIGNOLO, 2007, p. 18). A modernidade é entendida, nas palavras de Echeverría, como "um projeto civilizacional específico da história européia" (2011, p. 58) ou, visto do poder hegemônico local,

---

<sup>18</sup> "Os verdadeiros cidadãos olhavam por cima do ombro para o campo circundante com o desprezo que o vivo e o sábio sentem pelo forte, o lento, o ignorante e o estúpido" (HOBSBAWM, 1997, p. 19).

<sup>19</sup> "O trabalhador era explorado e empobrecido pelo rico, que se tornava mais rico enquanto o pobre se tornava mais pobre. E que o pobre sofria porque o rico se beneficiava. O mecanismo social da sociedade burguesa era profundamente cruel, injusto e desumano" (HOBSBAWM, 1997, p. 214).

"como a direção da história cujo propósito e modelo era a Europa" (MIGNOLO, 2007, p. 30). Muitos anos depois percebi que havia outras perspectivas sobre a história.

Para o pensamento crítico latino-americano, a história é escrita da perspectiva dos povos conquistados e colonizados, do lado invisível e não contado pela história hegemônica, da história dos oprimidos e das vítimas de excessos de poder. Nesta perspectiva, a história destaca outros fatos, atores e marcos. A modernidade tem dois rostos, o único, o hegemônico, que é a versão dos conquistadores e o outro, que é o lado escuro, que reúne o olhar do Condenado e marginalizado. A América é inseparável da idéia da modernidade.

O filósofo argentino Enrique Dussel tem sido uma das pessoas que desmistificou a história hegemônica eurocêntrica. Entre os mitos: a Europa é o berço da civilização, a modernidade começa com o renascimento, os europeus são civilizados e os índios americanos são bárbaros.

A Europa é uma invenção da modernidade, começando com a apropriação da Grécia e Roma (DUSSEL, 2000, p. 63). Quando os gregos e os romanos tiveram seu apogeu, não sabiam que eram europeus porque a Europa como a conhecemos agora não existia. Além disso, o conhecimento dessas culturas é a cultura acumulada que agora seria localizada como oriental e africana. Essa influência será negada e aparecerá como se tudo fosse inventado na Europa. Então, o berço da "civilização" é encontrado na própria humanidade, sem referente geográfico, mas se tivermos de localizá-los seria certamente o que agora conhecemos como África e Ásia.

A modernidade começa com a descoberta da América, que é o evento mais importante para a história da humanidade porque o planeta se tornará o lugar de uma única história mundial. Além disso, a descoberta da América "completou definitivamente sua figura para o Homem e transmitiu a medida da finitude dentro do universo infinito" (ECHEVERRÍA, 2011, p. 145). A Espanha será a primeira nação moderna e os Estados Unidos entrarão na modernidade dominada, explorada, disfarçada e negada, vítima da violência da conquista (DUSSEL, 2000, p. 71). O mundo é globalizado, o capitalismo encontra as condições para desenvolver e o Sul será colonizado (DUSSEL, 2000, p. 66). No século XVIII, pode-se distinguir a segunda modernidade (que a história hegemônica pode chamar de "história contemporânea"), que aprofunda o horizonte aberto no século XV e que se baseia na iluminação e na revolução industrial (DUSSEL, 2000, p. 67).

O encontro entre a Europa e a América Latina do século XV (que não foi o primeiro contato, mas o primeiro colonizador de encontro) criou o mito da civilização europeia e da barbárie americana. A medida para valorizar o "outro" não-europeu será a racionalidade europeia. O europeu embarca em cidades, chega em caravelas, com armaduras, armas de fogo e cavalos, tem livros, uma religião monoteísta institucionalizada e escreve sua história. Ao aterrissar na América, você encontrará nativos, edifícios e aldeias de pedra e lama com telhados de palha, canoas, lanças, tradição oral e elogios da natureza. O europeu será superior e o não-europeu inferior, bárbaro e primitivo. A Europa olha para a América o que foi há milhares de anos, e sua história será o que teríamos que seguir e replicar. O entendimento europeu será o pretexto para nos conquistar e nos civilizar. Impor essa ideia seria um objetivo a atingir. Começaram a conquistar o território e acabaram impondo a cultura: linguagem, religião, arquitetura, arte, educação, mestiçagem. Para os índios, a modernidade tem sido a transformação mais radical em seu modo de vida, que "criou dúvidas, incertezas e desestabilizou identidades arcaicas e identidades tradicionais e, ao mesmo tempo, forçou os tradicionais a buscar estratégias em outras identidades. Reafirmação do humano para compensar o atraso em frente ao impulso modernizador" (LEÓN, 2013, p. 80). Em alguns casos, os nativos acabariam se tornando povos de uma minoria de idade, que teriam que ser mestiços e amadurecer aprendendo com os europeus; Em outros casos, pessoas subjugadas que nunca poderiam ser como os europeus.

A América Latina inaugura a modernidade de forma violenta e traumática. O objetivo era impor ao mundo indígena o desejo de superar a tradição e ser reconhecido como moderno. Começa com a conquista, que significa morte, exploração, conversão forçada aos índios e intenso extrativismo à natureza. Continua com uma modernidade barroca, caracterizada por mestiças étnicas e culturais. Encontramos uma modernidade republicano-nacional e uma globalização neoliberal moderna (LEÓN, 2013, p. 83). Em todos esses momentos houve resistência, luta e degradação da natureza. O curioso sobre a nossa região é que essas modernidades são simultâneas, atuais e constituem identidades modernas (ECHEVERRÍA, 2011, p. 36 e 96).

A modernidade hegemônica em seu aspecto epistêmico opta pelo racionalismo científico como uma forma exclusiva de conhecimento, o capitalismo como forma de relacionamento humano e a colonização como forma de exercício de poder. Poderíamos adicionar algumas características mais, como o humanismo racista e classista, o patriarcalismo e o imperialismo (LEÓN, 2013, p. 111), que atualmente existem na modernidade, mas que não são características

exclusivas da modernidade. De acordo com Arturo Escobar, no plano social, a modernidade é caracterizada pela existência de instituições como o Estado-nação e a burocratização da vida cotidiana baseada no conhecimento especializado. No nível cultural, singulariza-se por orientações como a crença no progresso contínuo, a racionalização da cultura e os princípios de individuação e universalização. E na esfera econômica, caracteriza-se por suas ligações com várias formas de capitalismo, incluindo o socialismo de estado como forma de modernidade (2005, p. 48).

A mentalidade colonial dos conquistadores permaneceu nos crioulos (BORDA, 1971, p. 21). Como diz Echeverría, eles “se descobrirão pondo em pé uma Europa que nunca existiu antes deles, uma Europa diferente, latino-americana” (2011, p. 82). Daí que o projeto de modernidade inconclusa e de conquista inacabada ainda seja um fato (ECHEVERRÍA, 2011b, p. 233), o que permite que o sistema hegemônico se recrie, dê esperança e que continue se reproduzindo, racionalizando e interpretando de acordo com os cânones da modernidade hegemônica (WOLKMER, 2012b, p. 8).

### **3.2 O racionalismo científico**

Em 1632, o artista holandês Rembrandt pintou o quadro "A Lição de Anatomia" (Figura 1), considerado como uma obra-prima que condensa todo o saber do século XVII (MASQUELET, 2014). O quadro trata de uma dissecação de um corpo humano por parte de um professor cirurgião, na qual compartilha uma aula de anatomia com seus colegas e ensina os estudantes. Nesse quadro, no centro e como protagonistas, estão o professor Nicolaes Tulp, que é o único que usa um chapéu preto, o que lhe outorga um grau superior no quadro. E um cadáver, que pertence a um criminoso que foi enforcado naquele mesmo dia, e do qual emana a luminosidade do quadro. A luz do corpo morto desvanece pelas sombras que cobrem os pés, e que evocam o maleável do mesmo. O cenário é um anfiteatro, onde ocorriam essas lições, e cercam o corpo pessoas de igual condição social (o que se depreende pelas vestimentas e aparências físicas, e que certamente são burguesas da época), que observam e escutam com atenção. Eles estão em perfeita simetria e nenhum deles disputa o protagonismo do professor. No canto inferior esquerdo do quadro (à direita do observador) se pode apreciar um livro aberto (possivelmente um tratado de anatomia), que de alguma forma direciona a ação. O professor tem



a vista voltada adiante e seguramente está se dirigindo a uma audiência maior de estudantes, que não são vistos na pintura. Tulp tem na sua mão direita algumas pinças, o antebraço do cadáver foi aberto, certamente para revelar a sua estrutura e possivelmente o movimento da mão, que é precisamente o que ele está ensinando. A pintura de Rembrandt tem movimento, que se reflete nos olhares, nas mãos e no arranjo de corpos vivos em contraste com o cadáver. E revela o comportamento humano, por um lado, a ansiedade diante de um cadáver e, por outro lado, o interesse em conhecê-lo.



Figura 1 - VAN RIJN, Rembrandt Harmenszoon. "A Lição de Anatomia do Dr. Tulp". 1632, Óleo sobre tela.

O quadro é uma imagem sobre o racionalismo científico da modernidade. O conhecimento está no livro e no professor, que são os principais atores no processo de aprendizagem. Os estudantes são meramente receptores passivos e tão secundários que sequer aparecem. O anfiteatro é um espaço público, no qual profissionais e estudantes são apenas homens e todos brancos. O ambiente é certamente patriarcal e eurocêntrico. O quadro reflete as hierarquias típicas da modernidade. No centro e com o chapéu, o protagonista, que certamente é



quem pôde pagar pela pintura, e lhe seguem em segundo plano os colegas, em terceiro plano os estudantes, invisíveis, e em quarto lugar, o que pode ser despedaçado: o criminoso. No quadro se destaca a relação sujeito-objeto. O assunto que aprende e o objeto que é apreendido. O sujeito ator e o objeto inerte, o que observa e é observado (o corpo inclusive tem os olhos fechados). Não há possibilidade de que os alunos, o cadáver ou o objeto observado "ensinem" algo ao professor. O método é o empírico. A ciência é feita com instrumentos, com ferramentas, que por sua vez são produtos da racionalidade. Neste caso se trata de uma pinça e, com certeza, utilizou antes um bisturi. É necessário abrir, entrar (invadir), explorar, medir, anotar, fechar, destruir e sair. O resultado da investigação, então, deve ser publicado. Certamente o professor corrigirá o livro de anatomia e publicará outro livro, que iluminará outro tipo de anatomia. O que não está escrito, não existe. Finalmente, o movimento é importante no contexto histórico: é preciso se mover para ensinar, a Terra se move em torno do sol, é preciso se mover para conquistar.

No ano de 1637, cinco anos após ter pintado "A Lição de Anatomia", aparece o livro "O discurso do método" escrito por Rene Descartes. Descartes ressalta o cultivo da razão como compromisso pessoal e como forma de progresso de uma sociedade (1983, p. 67). Sua obsessão é a busca da verdade e do método para consegui-la. Nessa busca, rejeita a cultura, a tradição, a diversidade e a emotividade: "Aprendi a não acreditar no costume. E então me libertei gradualmente de muitos erros que podem ofuscar nossa luz natural e nos tornam menos capazes de ouvir a voz da razão" (p. 50). Já encontramos a linearidade da história, que mais tarde seria desenvolvida por Hegel e alimentaria o imaginário de Hobbes: "os povos que estiveram primeiro [são] selvagens e que gradualmente se tornaram civilizados" (p. 54), entendendo estes apenas quando eles usam completamente a razão. Entre os selvagens, põe os "chineses e canibais" e entre os racionais os "franceses e alemães" (p. 57). O método cartesiano tem quatro elementos fundamentais: só aceitar como verdadeiro o que pode se pode conhecer evidentemente e, sem dúvida, apenas o evidente pode ser captado pela razão e ser considerado verdadeiro (p. 78); "dividir em tantas partes quanto fosse possível" (p. 59); ordenar o pensamento do mais simples ao mais complexo; e fazer enumerações completas. Finalmente, encontra "o primeiro princípio da filosofia que buscava. Esta verdade: penso, logo existo" (p. 72). A essência completa do ser humano é pensar e separará o ser humano em diversos elementos. "A alma, pela qual eu sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo" (p. 72). Descartes usa, para explicar a diferença entre corpo e alma, a metáfora do piloto (alma) de um navio (corpo). Essa compreensão da razão é

usada como um fator de distinção entre seres humanos e outros seres: "sendo ela a única coisa que nos faz homens e nos distingue dos animais" (p. 44). Os animais são somente corpo, não têm alma nem razão. Pelo método científico, temos o respeito e a obediência "às leis e costumes do meu país, conservando a religião" (p. 63). A natureza, para Descartes, é uma criação perfeita de Deus. Consequentemente, tem leis que se cumprem com exatidão. O papel do investigador é observar, descrever, dividir, classificar, duvidar até encontrar a verdade. Se bem que este princípio permitirá romper com o monopólio da produção da verdade por parte da igreja, invisibilizará outras formas de produzi-la. Descartes aplica seu método para descrever a terra, as plantas, os animais, o ser humano, o corpo, o coração, as artérias, o sangue. Não é de admirar que ele acabe pensando que a criação é como uma máquina e a melhor metáfora é o relógio: "As regras da mecânica são as mesmas da natureza" (p. 91). Assim como o relógio é composto por rodas e molas, e mede o tempo, o corpo e a terra são constituídos por elementos e têm uma função predeterminada. A visão mecanicista do mundo e da natureza implicará que as leis eternas que regem a natureza sejam suscetíveis de serem formuladas matematicamente pela razão humana (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 168).

Ou seja, surge a ideia de classificação e hierarquia que, de acordo com os filósofos da América Latina, será tão questionável: ser humano e natureza, o ser humano pode ser bárbaro ou civilizado, o ser humano não é animal. "O Terceiro Mundo foi equiparado ao estado de "natureza", equivalência que se mantém ainda hoje, isto é, que foi separada da indústria e da ciência do progresso que colocaram no Primeiro Mundo a cabeça no imaginário sobre a evolução do mundo" (MIGNOLO, 2007, p. 104). A partir de então, a racionalidade ocidental levou ao extremo a ideia do dualismo. "Divida e conhecerás", parece ser a chave. O processo de pesquisa científica baseia-se na separação. As separações são múltiplas. A primeira separação evidente é a do sujeito que investiga e o objeto investigado. A imagem do laboratório é um bom exemplo. Em um espaço asséptico, fechado, o pesquisador tem todas as ferramentas para manipular o objeto investigado; ou seja, o tipo de anatomia de Rembrandt. Todos os cientistas se distanciam, se separam, para conhecer o objeto de estudo: o antropólogo cultural observa os primitivos longe de seu lugar de origem, o sociólogo faz números e explica os fenômenos sociais sem pisar em um bairro marginal. O "distanciamento" é condição do conhecimento científico.

A segunda separação é metodológica. A investigação se faz dividindo-se. Intervém-se, desintegra-se, isola-se os elementos do todo o investigado. O enfoque é reducionista e consiste

“em explicar mais domínios da realidade em termos de unidades de componentes e interpretar as partes individuais de uma totalidade que explicam o conjunto” (BREILH, 2010, p. 37). Ao produzir o conhecimento, a ciência descobre, conquista e ocupa (ECHEVERRÍA, 2011, p. 105). A separação também ocorre em abstrato, conceitualmente, por exemplo, o cérebro tem dois compartimentos, que não se confundem, que são separáveis e isoláveis (VATTIMO, 1985, p. 35). A ciência se baseia na quantificação, nos números, na centralidade da matemática. Toda representação da vida se traduz em números. O que não pode ser quantificado é irrelevante.

A terceira e última separação se produz com o resultado da investigação. Com esta, o cientista define, caracteriza e classifica. Então, pela racionalidade científica individualizamos os objetos e sabemos, por exemplo, o que é um mamífero, o ar, o sangue, uma democracia, um direito, um átomo, um pobre, um país desenvolvido. Um exemplo claro de classificação foi a noção de bárbaros e civilizados. Para Bartolomé de las Casas, bárbaros eram aqueles que tinham comportamentos estranhos, não tinham língua, não tinham um sistema básico de governabilidade ou eram infiéis ou pagãos (MIGNOLO, 2007, p. 43). Com esta classificação subordinavam os mouros, os turcos e os indígenas americanos.

O mesmo acontece na teoria do direito. O jurista, sujeito, se distingue da lei, que é seu objeto de estudo. Em termos metodológicos, o jurista analisa, associa, separa a norma jurídica do sistema e de outras famílias normativas; então, olha o artigo da lei e distingue o direito civil do penal, do constitucional, o público do privado. Finalmente, o direito também se separa das outras ciências sociais e também da realidade.

O conhecimento precisa de objetividade, e para isso requeria um observador neutro com um olhar imparcial e asséptico (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 42); um meio que é o método científico; um objeto, que era tudo o que poderia ser submetido; e um resultado que era a "verdade". O regime de verdade exigia provas que demonstravam a superioridade do branco, crioulo e rico: alfabeto, escrita, ciência e poder estatal (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 192).

O dualismo "radical" tem várias características: cria identidade, os elementos são opostos e fatalmente contraditórios, cada elemento é valorado de forma diferenciada e, finalmente, ao se estabelecer a hierarquia de valores, produz-se um ato de dominação.

Começamos explicando o princípio de identidade. Cada objeto é idêntico a si mesmo ( $x$  é  $x$ ) e a afirmação de um elemento implica a negação do outro ( $x$  não é  $y$ ). Todos os seres e objetos temos uma identidade particular e estamos teoricamente isolados. O cosmos é diferente de um

átomo, um animal de uma pedra, uma montanha de um rio, um africano de um europeu. O uso da categoria de gênero nos ajuda a entender a separação, valorização e dominação dos opostos. Uma vez que temos elementos com identidade, o próximo passo é separar: homens e mulheres. Então, valorar. O feminino é valorado socialmente como negativo e o masculino como positivo; por exemplo, o sensível, o concreto, o irracional, o terno, o emocional que são atribuídos às mulheres não são valorizados em espaços públicos e são um defeito; enquanto o racional, o abstrato, a força que são atribuídos aos homens são valorados como algo positivo (WILLIANS, 2009, p. 280). O mito de Eva é outro exemplo, Eva representa a tentação, a sedução, a queda do homem; enquanto Adão representa a obediência, a criação principal de Deus (SALGADO, 2009, p. 167). O mesmo pode ser dito dos países subdesenvolvidos (negativo) e dos países desenvolvidos (positivo). Finalmente, o juízo de valor determina relações de dominação e exclusão; no caso das mulheres, suas características culturalmente atribuídas são negativas, o que ocorre de forma semelhante à valoração que os colonizadores fizeram com os colonizados.

A racionalidade científica criou outra dualidade não menos importante: o saber e a ignorância. A ciência era a única forma válida, objetiva e universal de criar e ter conhecimento. Santos considera que o caminho do conhecimento na modernidade é do ponto A ao ponto B, que é passar da ignorância e do caos ao conhecimento e à ordem (SANTOS, 2003, p. 31). O ponto A é de partida, de zero, e o ponto B, é de chegada. Uma criança pré-escolar, assim como a América Latina, está no ponto A e temos que chegar ao B, que é onde estão os profissionais e os países centrais. O conhecimento de A é invisível, descartável e desprezível. É mais, é ignorância, que significa ausência de conhecimento, "falta de ciência, de letras e notícias".<sup>20</sup> Há um elemento mais, intimamente ligado à noção econômica de progresso e desenvolvimento, que merece destaque: a passagem do ponto A ao ponto B é feita no tempo e no tempo linear. Mignolo considera que é o "alento vital" do pensamento ocidental (2007, 75). O tempo avança em linha reta e para a frente. Da invenção da pedra à da bomba atômica, do subdesenvolvimento ao do desenvolvimento e do progresso.

Santiago Castro Gómez demonstra a forma como o racionalismo europeu foi historicamente estabelecido em nossa região, através de três dispositivos: o estado metropolitano, as missões e as elites crioulas. O objetivo era eliminar as muitas formas de saber vigentes nas populações indígenas e substituí-las por uma forma única e verdadeira de conhecer o mundo, que

---

<sup>20</sup> <http://lema.rae.es/drae/?val=ignorancia>. Acesso em 12 de maio de 2014.

é a racionalidade científica e técnica (2010, 16). Os pensadores crioulos e os indígenas, de acordo com a visão europeia, não tinham um lugar próprio de enunciação.

Esta abordagem tem implicações com a concepção da natureza. Mignolo diz que, no século XVI, a novidade e a exuberância da natureza provocaram duas reações. Uma, até o século XVIII, na qual se disse que para se conhecer a natureza deveria se conhecer o criador. A oposição nesta compreensão era entre criador e criação, que não deixava de ser um entendimento que revela a dominação. A outra compreensão era racional. Francis Bacon considerava que "a natureza é uma força que os homens deviam conquistar e dominar: aqui aparece a oposição entre o homem e a natureza" (MIGNOLO, 2007, p. 21), que também encontramos claramente no pensamento cartesiano. Os termos da oposição são cultura e natureza.

A respeito, Pablo Ospina (2007) faz uma interessante revisão bibliográfica sobre a abordagem da antropologia e da geografia sobre a relação entre a natureza e o ser humano. Poder-se-ia constatar que a separação entre cultura e natureza, na antropologia, começa desde suas origens com Levi-Strauss, que considerava que o universal corresponde à ordem natural e o cultural ao particular. Ao primeiro, intimamente ligado à ideia do determinismo biológico, chama de "naturalismo". A diferença entre um primata e um ser humano é encontrada na cultura. Tanto os animais como os seres humanos precisamos de alimentos, acasalamentos e defesa para a sobrevivência, mas a diferença é que nós humanos resolvemos essas necessidades com a cultura. Ospina reconhece que no pensamento ocidental há uma relação entre a natureza e o ser humano, mas também admite que a leitura do darwinismo social tem um aspecto político e ideológico em que o individualismo e a competência são imagens que refletem o liberalismo econômico e a sobrevivência nos mercados, e que "enfrentamos agora a desnaturalização do mundo". Ele também reconhece o fenômeno do eurocentrismo ao impor, por exemplo, as concepções europeias sobre relações genealógicas a todos os povos do mundo.

No caso da geografia, parte-se do estudo do espaço físico e das diferenças entre as superfícies da Terra, isolando absolutamente o ser humano da natureza. A ideia original era que quanto mais primitiva fosse uma sociedade, maior a influência do meio ambiente na vida humana; e, vice-versa, quanto mais "desenvolvida" uma sociedade, maior o controle e a influência do ser humano na natureza e menos importância tinha para a geografia. "Ao estudar muito marginalmente as sociedades modernas, industriais e tecnologicamente complexas, fechou seus olhos para a importância das influências dessa relação que iam no sentido inverso"

(OSPINA, 2007, p. 13). O que resulta evidente é que, no pensamento hegemônico, mesmo nas ciências sociais, "a separação da natureza e da cultura em categorias diferenciadas é o resultado de vários séculos de história intelectual" (OSPINA, 2007, p. 16). A visão sobre a natureza, a partir da geografia, é desprovida de assombro e é uma visão objetificante, é mais um dado, sujeito a estritas normas de medição, território despojado de significado transcendental e liso, onde não há lugar para o mito, a fantasia e a imaginação (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 235). Na modernidade, obviamente, há mitos e fantasias, mas alguns estão relegados à religião e não serão considerados válidos para a racionalidade científica.

Pelo dualismo, ademais, os filósofos separaram teoricamente e em abstrato o ser humano do animal e o ser humano da natureza. Nesses casos, considerou-se que o ser humano não era animal, tampouco era natureza. Além disso, de acordo com Kant, o ser humano é livre frente à natureza, "por isso se identifica a razão com o reino da liberdade, e a natureza com o da necessidade" (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 38; LEÓN, 2013, p. 18). Ou seja, quanto menos se domina a natureza, menos racional, menos livre e menos humano. Os animais vivem por necessidade e sobrevivência, não são livres. O ser humano racional é superior e, portanto, pode dominar a natureza. A forma dual de pensamento se converteu na forma de ver o mundo: natureza e cultura, ciência e sociedade, desenvolvimento e primitivismo, civilização e barbárie, evangelismo e paganismo. Além disso, a América Latina foi imaginada nos termos dessa oposição e não apenas pelos europeus, mas também pelos nossos crioulos. "Os intelectuais crioulos do século XIX usaram o paradigma "civilização" versus "natureza" para descrever a elite crioula em oposição à "barbárie" dos indígenas da América do Sul" (MIGNOLO, 2007, p. 21).

No paradigma dominante, a natureza é um material passivo no qual os seres humanos se desenvolvem (LANDER, 2000, p. 48). A natureza não age, é passiva, eterna, reversível. A natureza é uma suposição, um contexto, um espaço inerte no qual ocorrem os eventos históricos, um recurso natural inesgotável e destinado a ser usado pelo humano. O racional é abstrato e a natureza é concreta. O salto a ser dado é do concreto ao abstrato, do primitivo à civilização, do campo à cidade, da relação terra-comida, trabalho mecânico e rotineiro, ao estado e aos direitos (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 48; SANTOS, 2003, p. 67).

A natureza se isola, se descontextualiza, se separa em milhões de elementos que, em abstrato, não têm relações entre si. A natureza se reifica, se mede e se objetifica. Santos apresenta o exemplo da medição da velocidade da queda (SANTOS, 2003, p. 69). Corto uma maçã de uma

árvore, meço o peso, levo-a a um laboratório, ponho-a em um ponto de queda, solto-a, calculo matematicamente e faço ciência. O ser humano acaba com a física formulando leis para a natureza, e dá a sensação de que existe ordem e estabilidade. O conhecimento é utilitário e funcional. A natureza é "material inerte, dócil e vazio, ao qual a atividade humana e inventiva humanas, moldando-o à sua vontade, dotam de realidade e preenchem de significação" (ECHEVERRÍA, 2011, p. 29).

A categoria moderna que plasma a separação entre ser humano e natureza é chamada de "humanismo", que é "a tendência do ser humano de inventar uma idéia de si mesmo como medida de todas as coisas" (ECHEVERRÍA, 2011, p. 103), o que leva a uma "antropolatria" ou a um "antropocentrismo exagerado" (ECHEVERRÍA, 2011, p. 150). O ser humano inventará as medidas para compreender todas as coisas e definirá a realidade a partir da sua maneira particular de ver o mundo. O ser humano se afirma frente ao "outro", que será a natureza, que estará aí apenas para realizar sua atividade de apropriação. A natureza é uma coleção de coisas úteis para a produção, que dão suporte ao trabalho humano, serão valoradas no mercado e, secundariamente, terão um valor de uso para o desfrute.

Um exemplo em que podemos apreciar essa separação entre natureza e ser humano está na medicina, evocada por Echeverría, quando menciona a relação entre medicina e corpo (2010, p. 21). Primeiro, se distingue o médico do curandeiro (xamã). O médico é um intelectual, um cientista, tem discurso e o segundo é um prático. O médico olha de longe os corpos dos pacientes, julga (diagnostica) e impõe medidas para melhorar a saúde (prescreve), o curandeiro pergunta, aproxima-se do corpo, toca-o e o "limpa". O médico, que não se envolve socialmente com o paciente, pode saber o que acontece com a pessoa apenas inspecionando e lendo os dados de um laboratório; em vez disso, o curandeiro é parte da comunidade e não separa o corpo da pessoa e da sociedade. Além disso, a medicina será uma das áreas onde a racionalidade é demonstrada. A doença deixa de ser um destino que se aceita com resignação para ser uma disfunção que pode ser corrigida pela ciência médica. No plano do poder, ademais, o diagnóstico médico estará associado a tecnologias de conhecimento e controle populacional e terá uma significação econômica (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 145).

O mundo e a natureza são como uma máquina (SANTOS, 2003, p. 70). A imagem da máquina será muito útil para o pensamento moderno e para a compreensão da atitude humana contra a natureza. O ser humano venceu a natureza e o símbolo foi a ferrovia no início do século



XX (HOBSBAWM, 1997, p. 52). Por um lado, as distâncias deixam de ser percebidas através do corpo do animal (com o trem e o carro que substituem o cavalo e o burro como meios de transporte) e a geografia é transferível sem senti-lo; por outro lado, a máquina é percebida como algo exterior à natureza, que, no trabalho diário, parece não tocá-la nem precisar dela. A indústria e a máquina são um mundo fechado separado da paisagem (CASTRO-GÓMEZ, 2009, p. 72). O avião será o triunfo da humanidade moderna sobre as forças da natureza: o ser humano não tem limites frente às adversidades da natureza (CASTRO-GÓMEZ, 2009, p. 88). Em termos de beleza, outro exemplo, as pessoas que nascem "feias" podem até alterá-la através de produtos artificiais e até mesmo intervenções cirúrgicas. A água, que é encontrada e tirada da natureza, será mediada pela máquina e se tornará um produto industrial, sujeito a um processo racional de limpeza de germes e bactérias" (CASTRO-GÓMEZ, 2009, p. 183).

A máquina e a tecnologia inverteram, pois, radicalmente a relação entre ser humano e natureza. A natureza foi subordinada à técnica, que permitiu superar o sentimento de escassez pela falta de recursos e pela hostilidade em relação à presença humana. Esta inversão Echeverría chamou de "revolução histórica" (2010, p. 27) e também "o drama histórico concreto do nosso tempo" (2010, p. 44). Com essa relação veio a abundância e um modelo de mercado dominado pela acumulação de capital. Isso produziu dois resultados excludentes: aumentou a eficácia da vida natural humana e, ao mesmo tempo, sacrificou-a ao negar sua autonomia. O sacrifício pela exploração intensiva da natureza será imenso. Começa uma decadência dos valores supremos e estes se invertem. Não só a "corrupção" será "virtude" ou a "mentira" será "verdade", mas se inverte o próprio modo de valorar (2010, p. 29), que exploraremos mais tarde.

Pablo Dávalos afirma que a separação da natureza chega a extremos tais como atualmente se produz alimentos para os carros (biocombustíveis) e não para os seres humanos, e que a separação se manifesta em outros âmbitos da vida. Com a ética quando "um consumidor diante de uma mercadoria nunca pensa nos demais, mas em si mesmo" (2014, p. 139). Com a história e a cultura próprias dos povos, quando lhes esvaziam de conteúdos. "Os mercados não apoiam a diversidade humana" (p. 139). Com a mesma economia, que cria a idéia da escassez e da economia como solução para a pobreza, quando "a pobreza era uma manifestação social e histórica da exploração" (p. 140). Nenhuma sociedade resolveu a pobreza ou a exploração com o desenvolvimento. O excedente social é privatizado e a escassez se torna um argumento de controle político que garante a privatização da riqueza social. Finalmente, separa as pessoas e seu

saber popular. "A liberdade dos mercados implica cárceres, persecução, terrorismo de Estado, torturas, genocídios, impunidade. O crescimento econômico é violento por natureza" (p. 141).

Em suma, o racionalismo refletido na ciência e na produção de uma "verdade" aceitável, deslocou, invisibilizou e, em alguns casos, aniquilou outras formas de conhecimento.

### 3.3 A colonialidade

A *Tempestade* tem sido um livro reiteradamente invocado como uma metáfora para explicar as relações de dominação e que pode servir para representar o modo como opera a colonialidade. É a história de Próspero, duque legítimo de Milão, cujo trono foi usurpado por Antônio, seu irmão. Este, com a ajuda do rei de Nápoles, ordena que Próspero seja deixado em um pequeno barco à deriva junto com sua filha Miranda. Próspero e sua filha, depois de terem passado uma noite em uma tempestade, chegaram a uma ilha. Caliban e Ariel habitam a ilha. A relação de Próspero com eles interessa mais do que a relação de Próspero com Antônio, que parece ser a ideia central da obra de Shakespeare. Caliban se considera o dono da ilha porque nasceu nela e também seus antepassados. Sua mãe era uma bruxa poderosa, "que dominava a lua, causava o fluxo e o refluxo" (SHAKESPEARE, p. 52). Ariel foi enfeitiçado pela mãe de Caliban, Sycorax, que já morreu, e ele permaneceu prisioneiro em uma árvore por doze anos.

Próspero é o colonizador, o europeu que chega a outras terras que não lhe pertencem. Calibán representa o colonizado, cujos títulos de propriedade e sua própria palavra não importam: "esta ilha é minha por minha mãe Sycorax e você a tirou de mim. Quando vieste, me acariciavas e me prestavas muita atenção. Então eu te amei e mostrei as riquezas da ilha, as fontes, os poços de sal, o deserto e o fértil. Eu era meu próprio rei; e tu me colocas na pedra dura e me negas o resto da ilha" (p. 12). Caliban é escravo, infame, "um monte da terra", que faz todos os trabalhos úteis para a sobrevivência de Próspero, como cortar e acender a lenha e obter alimentos. Assim o trata Próspero: "Saia já, escravo venenoso, gerado pelo diabo. Escravo do Arcipreste, que responde ao chicote e não à bondade! Sendo um lixo, te tratarei humanamente, e te alojei na minha cela até que pretendeste forçar a honra da minha filha" (p. 12). Segundo Próspero, Caliban é "um demônio, um diabo nato, cuja natureza não admite educação, e em quem o esforço que tomei humanamente era inútil, estéril. À medida que seu corpo enfeia com a idade, sua alma se corrompe. Vou alimentá-los até que uivem" (p. 44). Da mesma forma, Miranda, a filha de

Prospero, trata Caliban com desprezo: "Odioso escravo, em quem não deixa marca a bondade e cabe todo o mal! Me davas lástima, me esforcei em ensinarte a falar e a cada hora te ensinei algo novo. Selvagem, quando tu não sabias o que pensavas e balbucias como um bruto, eu te dava as palavras para expressar ideias. Mas, apesar de que aprendeste, teu sangue vil repugnava uma alma nova. Por isso te encerraram merecidamente nesta rocha" (p. 12). Ou seja, Caliban, como qualquer humano ou população colonizada não tem linguagem, não tem história, não tem civilidade. Ariel, por outro lado, representará o ser que tem direito a ser emancipado.

A atitude é repetida quando os náufragos chegam à ilha. Um deles diz: "existe um monstro de ilha de quatro patas que, aparentemente, tem febre. Onde diabos terá aprendido nossa língua? Mesmo que seja por isso, vou lhe dar algum alívio. Se conseguiu curá-lo e domesticá-lo, e volto a Nápoles com ele, será um presente para qualquer imperador. Se consigo curá-lo e domá-lo, não cobrarei muito por ele" (p. 27). Ele dá a Caliban uma bebida, que o faz se sentir bem, e imediatamente submete: "Se não são espíritos, eles são seres superiores. Este é um grande Deus e carrega licor celestial. Vou curvar-me perante Ele" (p. 28). Então eles até o forçam a beijar a Bíblia (pense-se na relação de Atahualpa com o padre que o obriga a respeitar a Bíblia e até mesmo o batizam antes de sua morte). Outro náufrago diz: "Que monstro estúpido! Será bobo o monstro! (p. 28) Caliban está ciente de subjugação e usurpação e planeja com os náufragos tomar a ilha e sonha com "liberdade, festa!" (p. 29) e tem outra forma de percepção que de alguma forma é harmoniosa com a natureza: "A ilha está cheia de sons e músicas suaves que deleitam e não prejudicam. Às vezes soa no meu ouvido a vibração de mil instrumentos, e outras são vozes que, se eu acordar após um longo sono, novamente me fazem dormir. E, ao sonhar, as nuvens se abrem mostrando riquezas ao ponto de chover em mim, então acordo e choro para continuar sonhando" (p. 35). Essa evocação lembrará maneiras diferentes de perceber a mesma realidade que não está relacionada à de ver a natureza como um recurso natural ou riqueza.

Do mesmo olhar do autor, Caliban nasceu para ser subjugado. A um dos náufragos promete, se mata Próspero: "Eu serei teu eterno lambe pés" (p. 44). Próspero descobre o complô e repreende Caliban: "E tão deformado em sua conduta como estás em sua figura. Vá para a minha cela. Se esperas meu perdão, deixe-a bem arrumada". "Sim, o farei", diz Caliban, "e serei mais sensato, e pedirei clemência". Ariel, por sua vez, faz trabalhos como condição de ser liberado. Depois de cumpri-los, Próspero lhe promete: "tu poderás desfrutar do ar em liberdade. Entretanto, venha e sirva-me" (p. 45). Ariel o trata como um igual, inclusive chega a dizer "Meu Ariel da

alma” e lhe diz que sentirá sua falta. Não sabemos se Próspero teve misericórdia com Caliban. Seu assunto não está resolvido. O que está claro é que ele quer voltar ao seu reino e termina pedindo ao público incentivo: "não fiquei enfeitado na ilha, e deste encanto liberte-me com vosso aplauso" (p. 54). O destino de Caliban, como na época foi o da sexta-feira de Crusoé, tanto para Próspero como para Shakespeare, é indiferente.

Começamos por esclarecer dois termos importantes: colonialismo e colonialidade. O colonialismo não é o mesmo que a colonialidade. O colonialismo se limita à relação política em que um Estado tem soberania sobre um povo ou nação. O Estado soberano tem autoridade para impor suas normas e também tem o manejo territorial. O colonialismo se refere a períodos e lugares específicos de domínio imperial (MIGNOLO, 2007, p. 33; GUERRERO, 2010, p. 25; CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 44). O colonialismo começou com a conquista e a colonização no século XV, e podemos dizer que o Equador foi colônia da Coroa Espanhola. A invasão de Próspero na ilha de Caliban é colonialismo. A colonialidade, por outro lado, é um novo padrão de poder, que denota a estrutura de dominação social, que não tem precedentes na história e tem uma dimensão cognitiva. É novo porque na conquista se produz a construção do "outro" mediante a categoria "raça". As identidades vão sendo construídas sob este conceito e a primeira que aparece é "índio", como ser humano inferior, o qual deve ser evangelizado; ao mesmo tempo se cria a noção de brancura, que é um propósito que se associará com a concentração privada de capital econômico, social e cultural (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 88). Ademais, a noção de "índio" invisibilizou centenas de identidades e "degradou uma diversidade de povos e identidades ao anonimato coletivo" (RIVERA, 1993, p. 36). No debate entre Las Casas e Sepúlveda se refletem as inquietudes que apresentaram na conquista. Diante do diferente, o óbvio era que os seres encontrados não eram iguais. Não se sabia, e tinha que ser debatido, se os índios eram humanos ou animais. No final se reconhece a humanidade dos indígenas, mas subordinada. Na história de Shakespeare, o exercício do poder por Próspero, que aproveita todas as riquezas da ilha que lhe mostra Caliban, a quem golpeia e encarcera quando tenta algo que é considerado inaceitável para sua classe social (seduzir Miranda); Miranda, que ensina em seu idioma sem se importar com a língua falada por Caliban; e Esteban, que dá licor e promete uma vida melhor a Caliban, em troca de ter sua força, é a colonialidade.

A colonialidade, para Mignolo, "consiste em desvelar a lógica encoberta que impõe o controle, a dominação e a exploração, uma lógica escondida atrás do discurso da salvação, do

progresso, da modernização e do bem comum" (2007, p. 32). Em "A Tempestade" parece que, da perspectiva de Próspero, a vida de Caliban é menos animal e selvagem desde sua chegada. A colonialidade pressupõe a ilusão da simetria entre culturas e, na realidade, é baseada na desigualdade e na produção sistemática da dor do marginalizado (LEÓN, 2013, p. 170).

A colonialidade do poder e a modernidade, que começam com a relação entre a Espanha e a América, expandem em escala mundial. Os dispositivos para colonizar a vida são múltiplos. Os instrumentos gerais por excelência da colonialidade são a ciência, a religião, o direito estatal e seus mecanismos de coerção (SANTOS, 2003, p. 44). Com estes, o Estado e o mercado tiveram primazia, e se invisibilizou a natureza e a comunidade (SANTOS, 2003, p. 61). No século XIX foram os símbolos pátrios, os manuais de urbanidade, as cartilhas de alfabetização, as políticas de saúde e sempre as leis (LEÓN, 2013, p. 68). Atualmente, no século 21, são a internet, a publicidade, a televisão. Como chamar a incorporação desses pilares na vida? Ideologia é um conceito particularmente relevante. Outro conceito é o de alienação. Outro conceito interessante é o desenvolvido por Catalina León, que é o de consciência reificadora, que é "a manifestação da necessidade de ser reconhecida como tal por outra consciência" (2013, p. 54), o que facilita e naturaliza a sujeição. Temos, então, duas consciências, a hegemônica que reifica e a subalterna que é reificada. O resultado é que "conscientemente" se aceita a dependência. Os dispositivos para reificar a consciência acabam por endossar tanto a exploração ao ser humano como o extrativismo à natureza, em função de interesses particulares. O certo é que sem a construção do outro e a incorporação desse discurso no *habitus* dos dominados, o poder sobre as colônias teria sido impossível (LEÓN, 2013, p. 213). Este *habitus* é o que Echeverría chama dos *ethos* frente à modernidade capitalista, que explicamos mais adiante.

A colonialidade opera em quatro domínios da experiência humana: o econômico através da apropriação da terra, a exploração da terra e o controle das finanças; o político, que é o controle da autoridade e do exercício da dominação; o social, que é o controle do gênero e da sexualidade; e o epistêmico, que é o controle do conhecimento e da subjetividade. Estes domínios mudaram de titulares e sofreram mudanças superficiais (MIGNOLO, 2007, p. 36). Ao longo da história da modernidade encontramos todos esses domínios, tal como aparecem em "A Tempestade". Próspero se apropria das riquezas da ilha; exerce tal poder sobre essa terra que, inclusive, permite castigar com chicote e confinamento seu habitante aborígine; o patriarcado e o racismo impedem uma relação que parecia óbvia em uma ilha com três habitantes: um pai e uma

filha nobres e um Caliban "selvagem" por se apaixonar por Miranda é brutalmente reprimido por Próspero. Finalmente, o conhecimento de Caliban só será ouvido por ser útil quando mostra as riquezas e os segredos da ilha que servem a Prospero para sobreviver, e completamente invisibilizado quando não interessa, como resulta a linguagem, o passado e as crenças de Caliban.

O crioulo hispanoamericano lutou pela independência política, mas não lutou contra a colonialidade, "os hábitos coloniais estavam na epiderme dos sujeitos e internalizados em cada uma das práticas da vida cotidiana" (LEÓN, 2013, p. 45). A independência foi um projeto conservador, que manteve o sistema cultural e político herdado da Espanha, mas sem Espanha nem Portugal. Não há, portanto, ruptura com a colonialidade. Até hoje em dia as aberturas democráticas não passaram de recriações do colonialismo interno ou do pacto colonial para as populações historicamente excluídas e segregadas (LEÓN, 2013, p. 188).

A colonialidade enfatiza a continuidade dos tempos coloniais na modernidade. As formas de dominação tornaram-se mais complexas, mas as estruturas de dominação entre o centro e a periferia permanecem intactas. Uma das ideias centrais é que, enquanto o lugar da enunciação continue sendo a modernidade hegemônica ocidental, dificilmente se pode pensar em alternativas possíveis. Não há soluções claras e específicas, mas se abre a possibilidade de buscas contínuas. A colonialidade e a modernidade são duas faces da mesma moeda. Não pode haver modernidade sem colonialidade.

Outra dimensão da colonialidade é a colonização do ser, que "consiste em gerar a ideia de que certos povos não fazem parte da história, que não são seres. Assim, enterradas sob a história europeia do descobrimento estão as histórias, as experiências e os relatos conceituais silenciados daqueles que ficaram fora da categoria de seres humanos, de atores históricos e de seres racionais" (MIGNOLO, 2007, p. 30). O efeito da colonização do ser foi o despojo dos "dons que os povos tinham para oferecer aos outros e, paradoxalmente, o resultado foi que o colonizador exigiu um agradecimento por arrebatá-lo o que não lhe pertencia" (LEÓN, 2013, p. 118). Por outro lado, a colonialidade é um instrumento político que impossibilita o desenvolvimento da cultura dos povos dominados. Desta forma, as diferenças são "naturalizadas" e as formas de dominação são escondidas. Então, são produzidas três representações ocidentais do "outro", o indígena e o mestiço pobre: a dissolução do outro pelo "eu espanhol", a incorporação do outro ao eu e a desestabilização do eu pelo outro (LEÓN, 2013, p. 214).

Finalmente, Catherine Walsh acrescenta às já conhecidas colonialidades do ser, saber e poder: a colonialidade da natureza. Walsh argumenta que o dualismo cartesiano levou a se descartar "a relação milenar entre seres, plantas e animais, bem como entre eles, os mundos espirituais e ancestrais (como seres também vivos). De fato, esta colonialidade da natureza tentou apagar e eliminar a relacionalidade que é a base da vida, da cosmologia e do pensamento em muitas comunidades indígenas e afros de Abya Yala e América Latina" (2007, p. 106).

A colonialidade é um conceito relativamente novo. Este conceito ajudou, como vimos, a criticar a modernidade ocidental, o pensamento crítico europeu e até o pensamento latino-americano. Sem esse conceito, a crítica latino-americana se tornaria limitada e presa ao pensamento hegemônico. A visão marxista e todas as suas derivações não podiam deixar de ser um olhar europeu, típico dos dominadores, e não pôde incluir a visão que têm os povos sobre si mesmos. A filosofia também é feita por trás de outros pensamentos, como a dos povos indígenas, afrodescendentes ou coletividades tradicionalmente marginalizadas. As propostas eram modernizadoras e não alternativas à modernidade. Assim, pensadores críticos como Leopoldo Zea consideraram que "a cultura pré-colombiana carece do sentido vital que tinha para o indígena" (LEÓN, 2013, p. 35) e é tão distante de nós, mestiços, como o são as culturas asiáticas. Ou seja, a matriz colonial permanecia e o objetivo era levar a cabo os ideais de civilização ocidental (MORA, 2013, p. 58). Assim, por exemplo, Roig e Zea não disputam a noção de história, progresso ou modernidade, mas a originalidade e exclusividade europeia. Por outro lado, é notável o silêncio nos escritos de Roig sobre as memórias, tradições, saberes e experiências de todos os sujeitos marginalizados ou excluídos. Em suma, a Europa continua a ser o lugar da enunciação de conhecimento e se lê a América Latina como se fosse a Europa. Por outro lado, a teoria da dependência, de igual modo, se bem criticou as relações injustas de comércio e contribuiu para explicar o atraso dos países latino-americanos (MORA, 2013, p. 97), deixou intacto o paradigma da modernidade capitalista. A proposta para muitos pensadores era industrializar, substituir as importações, fortalecer o Estado e, em suma, desenvolver-se dentro do capitalismo. A dominação colonial e a exclusão de economias não capitalistas não foram levadas em conta em absoluto na modernidade.

A proposta frente à colonialidade é conhecida como descolonialidade, que implica uma forma de ser, de saber e de exercer o poder distinta da hegemônica. A cultura ocidental europeia tem vários limites evidentes. Ao separar, hierarquizar e dominar, "não conseguiu projetar uma



radical abertura intercultural" (LEÓN, 2013, p. 19), tem uma visão única, que é a eurocêntrica. Por isso, trata-se de ressignificar a modernidade.

#### 4. A dualidade harmônica

A primeira tentação que tive, ao intitular este tópico, era chamá-lo de "monismo". A ideia no monismo é que a natureza e o ser humano fazem parte de uma mesma essência. A primeira evidência é que o ser humano é um animal, que não se distingue essencialmente de outros seres vivos: seu organismo é semelhante ao de qualquer mamífero e as funções para se manter e reproduzir sua vida são similares às de qualquer outro animal. A diferença está na forma como cumprir coletivamente essas funções, mas isso se aplica a qualquer espécie animal. A segunda evidência é que o ser humano não pode viver sem a natureza e, como matéria, seu corpo está integrado com a natureza tanto na vida como na morte.

O ser humano faz o mesmo que qualquer outro animal, mas "como se ele estivesse fazendo outra coisa ao mesmo tempo, algo que lhe importava mais"<sup>21</sup>, e também cumpre de forma imperfeita a função vital do animal; para satisfazer a fome, por exemplo, dá-lhe forma, cor e sabor diferentes daqueles que naturalmente poderiam lhe satisfazer; na atividade procriadora, o ser humano nem sempre respeita as datas da correspondente pulsão instintiva, a refuncionalizou radicalmente, convertendo-a em um instrumento de si mesmo. A forma natural é automática, perfeita, fria; a forma humana do natural é, no entanto, livre, imperfeita e dramática. O ser humano acabará vivendo esta forma dual e conflitiva (é animal, mas o esconderá) que se desenvolverá no domínio da cultura e na submissão do animal (ECHEVERRÍA, 2011, p. 131-132).

Então, se bem somos parte da natureza, podemos nos distinguir e temos diferenças. Ou seja, existe dualidade, mas isso não significa necessariamente diferenças radicais e identidades excludentes. Quem melhor explica essa diferença é Leonardo Boff. Para o brasileiro, "o dualismo vê os pares como realidades justapostas, sem relação entre si. Separa o que, em concreto, sempre vai junto. Pensa: o esquerdo ou o direito, o masculino ou o feminino. A dualidade, pelo contrário, coloca um *e* onde o dualismo coloca um *ou*. Vê os pares como os dois lados do mesmo corpo,

---

<sup>21</sup> Por exemplo, na atividade de procriação, o ser humano nem sempre respeita as datas do movimento instintivo correspondente, retificando-a radicalmente, transformando-a em instrumento de si próprio.

como dimensões da mesma complexidade” (BOFF, 2006, p. 45). Separar, por exemplo, mente e corpo “é o mesmo que cortar uma laranja em dois e chamar abacate uma parte e manga a outra” (BETTO, 1999, p. 92). O sistema de interrelações entre os seres vivos é complexo, tem muitas partes e estas se interrelacionam, dando origem a um sistema dinâmico. O olhar é diferente. Apreciemos os principais paradigmas do pensamento hegemônico à luz do pensamento crítico.

#### 4.1. A modernidade barroca

Existe uma modernidade hegemônica, que descrevemos, e outras formas alternativas de viver a modernidade, que podem ser sintetizadas em duas. Alguns que consideram que existem formas não modernas de vivências, que poderiam ser encontradas entre duas visões: os pré-modernos, que reivindicam formas de vida arcaicas, e os pós-modernos, que consideram que a modernidade está sendo esgotada e que estão emergindo diferentes formas de convivência; outros que afirmam existirem modernidades subalternas e simultâneas.

Quanto aos primeiros, como o movimento katarista boliviano da década de 1970 (RIVERA, 1993, p. 41), que acreditam no retorno ao modo de vida pré-hispânico, hoje em dia parece um evento pouco provável. Como afirma Ayala Mora, “o passado já passou e não retorna. Não podemos mais vivê-lo” (2014, p. 15). Rivera argumenta que, após a conquista, o genocídio e a colonização, “a derrota material não poderia ser revertida” e têm a marca da experiência colonial até os dias de hoje; por um lado, incorporaram a sujeição de trabalho, tributária e religiosa, por outro lado serão preservados os “territórios” étnicos descentralizados nos quais serão preservadas tradições pré-hispânicas (1993, p. 40). Os indígenas são cultural e irremediavelmente mestiços e modernos. Mesmo nos povos isolados foram encontradas na ponta de suas lanças embalagens plásticas de doces, latas de atum em suas cabanas e também fio de *nylon*. Quanto ao pós-modernismo, embora o “post” sugira o fim da modernidade, é difícil pensar que saímos da modernidade. Além disso, o início de outra época parece não poder ser adequadamente descrito sem cair nas características típicas do modernismo tardio (CASTRO-GÓMEZ, 2011, p. 32). Prefiro pensar que existem outras formas de modernidade e que são simultâneas, que é a que exploraremos com o pensamento de Echeverría.

Ambas as maneiras de entender as alternativas à modernidade concordam em que esta está em crise. A modernidade está em crise porque atinge exatamente o oposto do que propõe. Por

exemplo, o grande *slogan* da modernidade é "liberdade, igualdade e fraternidade" e o que foi alcançado é um mundo com controle, exclusão e com fascismo e *apartheid* social (SANTOS, 2009, p. 560). A modernidade baseia-se na prática da afirmação como a destruição do negado; por exemplo, a opressão é negada e a liberdade é afirmada; no entanto, durante toda a modernidade, foi afirmada na prática ao mesmo tempo a opressão através da escravidão, a servidão e as precárias condições de trabalho; e o mesmo podemos dizer do discurso dos direitos humanos, cidadania, soberania, democracia e muito mais. Nesta prática Echeverría encontra a crise da modernidade. A modernidade ensina a viver o progresso como anulação do tempo, o território como eliminação do espaço, a técnica como aniquilação do acaso, a natureza para o homem como substituto do extra humano (2011, p. 14).

Para entender outras formas de vivência da modernidade, é conveniente visitar um dos eixos centrais do pensamento de Bolívar Echeverría, que é o dos quatro *ethos* da modernidade capitalista. O *ethos* é uma vontade que se manifesta na vida humana e que conforma sua base substancial; é uso, costume ou comportamento automático. É também uma resposta que permite superar as contradições insuportáveis de uma determinada situação. O *ethos* tem duas funções contraditórias. Ao mesmo tempo é uma morada ou abrigo, e também é um recurso ofensivo ou ativo (ECHEVERRÍA, 2011, p. 37). Ao ser morada, protege a existência humana; ao ser ativo, identifica subjetivamente a personalidade humana ou o modo de ser (2011, p. 89). Em outras palavras, o *ethos* faz "vivível" algo que não é (proteção) e caracteriza o sujeito (identidade). No mundo moderno, por exemplo, a vida é reprimida, explorada, derrotada e a idealização da vida e a possibilidade inclusive de restaurar a "forma natural" é a função do *ethos* (ECHEVERRÍA, 2011, p. 16). O *ethos* barroco é uma das quatro diferentes possibilidades oferecidas para viver dentro do capitalismo. Estas diferem entre si de acordo com o nível de reconhecimento e participação, ou desconhecimento e distanciamento, ante o capitalismo.

Segundo Echeverría, existem quatro formas de viver e enfrentar o capitalismo moderno. O *ethos* elementar é o realista, que consiste em uma atitude de identificação afirmativa e militante frente à acumulação de capital; afirma a eficácia e a bondade insuperável do mundo estabelecido e, nesse contexto, é impossível um mundo alternativo. O valor único e destacado é o valor de troca. Neste não há contradição entre o valor de troca e o valor de uso. O valor de troca prevalece e é considerado como sendo ao mesmo tempo valor de uso. Neste grupo, encontramos o pilar superior da população, que é um reduzido número de pessoas extremamente ricas que podem

viver todas e cada uma das promessas do capitalismo (PIKETTY, 2014, p. 182). Os 20% mais ricos da Terra consomem 82% dos bens da Terra e os 60% mais pobres consomem 5,8% desses bens. Resulta que a cifra favorece à população do centro hegemônico. Essa injustiça estrutural em escala mundial e reproduzida em nível local é fruto da modernidade (DUSSELL, 2000, p. 76). Considere-se, por exemplo, as estrelas do futebol, como o jogador Messi que ganha - somando sua remuneração como jogador de futebol e como garoto propaganda - aproximadamente dois milhões de dólares por mês, ele vive o *ethos* realista. Se quisesse, Messi poderia ter um avião privado, viajar sem limites para qualquer lugar do mundo, hospedar-se em hotéis de luxo, comer as iguarias mais exóticas e requintadas, vestir roupas de grandes *designers* de moda, ter carros de luxo e qualquer capricho poderia ser satisfeito.

O *ethos* romântico é a segunda forma de naturalizar o capitalismo; neste se confunde o valor, se considera como desejável o valor de troca quando se vive o valor de uso; o mundo "bom" e "natural" torna-se o inferno; sente-se nostalgia do mundo capitalista e se despreza o mundo "natural", a própria forma capitalista que reprime o valor de uso "é apresentada como uma metamorfose da mesma, como um episódio genuíno de seu acontecer histórico" (ECHEVERRÍA, 2011, p. 91). Neste *ethos*, pode-se aplicar o que Zizek considera ser o êxito da ideologia: "Uma ideologia se apodera nós realmente só quando não sentimos nenhuma oposição entre ela e a realidade. Quando a ideologia consegue determinar o modo de nossa experiência diária de realidade" (2005, p. 80). Aqui encontramos o ideal que move milhões de migrantes latino-americanos que se mudaram para o "norte" global em busca do "American dream" (sonho americano), e da realidade em que vivem. No documentário "Problemas Pessoais" (2002), de Manolo Sarmiento e Lisandra Rivera sobre a vida de vários migrantes na Espanha, podem ser vistos valores de uso diferentes dos promovidos pelo sonho capitalista. Por exemplo, a família, as formas de lazer, a habitação, a remuneração. A modernidade oferece a ideia de família biológica heterossexual feliz e os migrantes vivem em solidão, separados de seus filhos e esposas; a modernidade oferece pacotes de viagens e uma indústria do entretenimento para preencher quando você tem tempo de férias ou tempo livre fora do trabalho, e pode-se ver que, aos domingos, os migrantes se reúnem em um parque e reproduzem formas de lazer semelhantes às dos seus países de origem, como passear em um parque, comer e dançar na rua, jogar "ecua-voleibol"; a habitação dos sonhos é uma casa ou um departamento equipado com eletrodomésticos, iluminada, confortável, os migrantes, entretanto, alugam um quarto dividido

entre várias pessoas e se revezam na mesma cama só para dormir; a modernidade prega a liberdade para se escolher o trabalho e uma remuneração justa para atender às necessidades de uma pessoa, os migrantes só podem ter acesso a empregos marginais, como assistentes de cozinha ou cuidadores de idosos, e com salários abaixo do mínimo legal. Os migrantes vivem o *ethos* romântico. O valor de uso é diferente do valor de troca desejado. O valor de troca é o sonho que eles desejam alcançar e eles desprezam as formas comunitárias que deixaram no seu país de origem e tentam se reproduzir no país anfitrião. O ideal da modernidade capitalista não é questionado, mas é um ideal para ser alcançado através do sacrifício e do trabalho.

O *ethos* clássico está distanciado do ideal capitalista e também não se compromete, mas considera que o capitalismo é um desígnio negativo, inevitável e inapelável. O fato capitalista é vivido como algo dado e imutável (ECHEVERRÍA, 2011, p. 91). No conto de Gioconda Belli, *The Butterfly Workshop* (2004), a personagem principal, Odaer, é um sonhador que quer inventar algo novo que provoque prazer e inspiração ao ser observado. Durante o desenvolvimento de toda a história, Odaer enfrenta personagens que vivem o *ethos* clássico. O discurso é que nada pode ser mudado e que Odaer deve se conformar. Começa com a grande *designer* de todas as coisas, que o adverte que ele pode inventar qualquer coisa respeitando uma regra básica: não pode misturar o reino animal com o reino vegetal; ele é seguido pelos seus melhores amigos e companheiros de invenção, que o pedem que desista de procurar outras formas de criação e que não tem sentido fazê-lo. Então, em suas buscas em solidão, ele conhece o cachorro, que lhe diz que a vida pode ser mais calma se só se ocupar com algo tão simples como latir quando seu dono aparece; com o raio que diz que buscar a beleza pode ser algo tão efêmero como a vida de uma flor ou a vida de algo que pode ser queimado em um instante pelo raio. Em suma, tudo já criado é suficiente e não há possibilidade de criação. Todas as personagens estão resignadas à sua "realidade". O que caracteriza esse *ethos* é que não é compartilhado com o ideal nem com a realidade, mas não há alternativas. A vida é dura e injusta, mas não sobra mais que vivê-la. Mudar é impossível porque o sistema é mais forte que qualquer um.

O quarto modo de interiorizar o capitalismo é o barroco. Como o anterior, não aceita a modernidade capitalista e a mantém alienada, afirmando a "forma natural" da vida que existe paradoxalmente no mundo do capitalismo, e que este invisibiliza. Esta forma de resistência se reinventa informal ou furtivamente como qualidades de segundo grau (ECHEVERRÍA, 2011, p. 39). O *ethos* barroco resiste à proposta da modernidade capitalista, não afirma nem assume a

modernização em marcha, não sacrifica o valor de uso, mas não se revela à valorização do valor e se se revela é uma missão impossível. Procura uma saída diferente. Sem eliminar, transcende. Toma decisão por um terceiro excluído, uma fuga fora da realidade. "Escolher a terceira possibilidade, a que não tem lugar no mundo estabelecido, traz consigo um viver outro mundo dentro desse mundo, isto é, visto em sentido inverso, um colocar o mundo tal como existe de fato, entre parênteses" (ECHEVERRÍA, 2011, p. 176).

O barroco na arte significou ornamentalismo, como algo falso; extravagante como algo torcido ou artificial; ritualista, como algo esotérico ou tendencioso. Essas formas de vista sublinham os aspectos improdutivos, transgressores e repressivos da liberdade e das formas (ECHEVERRÍA, 2011, p. 42). O importante é que o barroco abre um conjunto de possibilidades e perspectivas, permite o desrespeito ao cânone hegemônico, mas também a sua revitalização, combina o conservadorismo com a inconformidade. Testa as formas convencionais e explora os extremos (ECHEVERRÍA, 2011, p. 94). No barroco se demonstra que "na América Latina o moderno nunca substituiu o tradicional: ambos estão tão intimamente ligados que é impossível saber onde começa um e o termina o outro" (CASTRO-GÓMEZ, 2011, p. 54).

O barroco, na colônia, representou uma forma de resistência e também de sobrevivência civilizatória. Os mestiços se viram diante de dois projetos impossíveis: a reconstrução da vida pré-hispânica e a reprodução da vida europeia. Não se pode fazer outra coisa, diz Echeverría, além de se reinventar a Europa e reinventar-se a si mesmos e a forma foi implementar o programa barroco (2011, p. 96). Nas palavras de Mignolo, no mesmo sentido, "nas colônias, o barroco foi uma expressão de protesto e de rebeldia que punha em evidência a consciência crítica dos deslocados da ordem social e econômica" (2007, p. 85). Segundo Echeverría, "a busca de uma sociedade justa, a erradicação da violência destrutiva, a conquista da 'paz perpétua' não estão dentro dos planos da modernidade capitalista" (2010, p. 117). Por sua vez, os indígenas que sobreviveram à colônia sofreram uma catástrofe, uma traição ao que era Abya Yala, e tiveram rebeldia e resistência. Ambas as lógicas reclamavam uma afirmação da vida. O preço que foi necessário pagar para manter a existência física foi a morte moral ou a renúncia a si mesmo. A estratégia consistia em não se submeter tampouco se rebelar ou, ao contrário, em submeter-se e rebelar-se ao mesmo tempo (ECHEVERRÍA, 2011, p. 181). O terceiro excluído é um salto a um terreno histórico diferente, no qual se poderia prefigurar um futuro possível, refundar-se, reconfigurar-se e responder a novas condições históricas. No entanto, "a atualidade do barroco

não está, sem dúvida, na capacidade de inspirar uma alternativa radical da ordem política à modernidade capitalista que se debate atualmente em uma crise profunda" (ECHEVERRÍA, 2011, p. 15). O barroco é encontrado nas interseções do capitalismo e da modernidade. Podem ser modernos, mas não capitalistas. É por isso que Echeverría afirma que "a vida civilizada pode permanecer moderna e ainda ser completamente diferente" (2011, p. 224).

Um romance que pode ajudar a compreender as teses de Echeverría é "O reino deste mundo". A personagem barroca por excelência é o protagonista: Ti Noel, que representa o *ethos* barroco, as inúmeras formas de resistência e a luta de pessoas e povos na América Latina. A outra personagem antípoda, que representa o *ethos* realista, é Monsieur Lenormand de Mezy, que é o patrono de Ti Noel.

Ti Noel é um haitiano negro, escravo, que sem sabê-lo ou quicá quer querê-lo, aprendeu de Mackandal, um lutador pela liberdade, vários ensinamentos destinados a desconfiar do dado, a resistir e a lutar por mundos diferentes: "Na África, o rei era guerreiro, caçador, juiz e sacerdote; sua preciosa semente engrossa a estirpe de heróis. Na França, na Espanha, por outro lado, o rei enviava seus generais para combaterem; era incompetente para resolver litígios, ele era repreendido por qualquer frade confessor, e quanto aos rins, ele não era mais que um príncipe fraco, incapaz de matar um veado" (CARPENTIER, 1983, p. 15); "todo mandinga ocultava um selvagem em potencial. Todos sonharam com o salto à montanha" (p. 24); "criar um grande império de negros livres em Santo Domingo" (p. 31); "quebrem a imagem do Deus dos brancos, que tem sede das nossas lágrimas; escutemos em nós mesmos o chamado da liberdade" (p. 56).

No barroco se apreciam fenômenos não aceitos como realidade ou não considerados como "verdade" pelas outras modernidades. Mackandal em sua época, os lutadores pela liberdade e Ti Noel poderiam se transformar em animais. "De noite, em suas barracas e moradias, os negros comunicavam, com grande regozijo, as mais raras notícias: uma iguana verde tinha aquecido suas costas no telhado do secador de tabaco; alguém tinha visto voar, ao meio dia, uma mariposa noturna; um cachorro grande, com pêlo eriçado, havia atravessado a casa, com toda velocidade, levando um pernil de veado... Todos sabiam que a iguana verde, a mariposa noturna, o cachorro desconhecido não eram senão simples disfarces. Dotado o poder de se transformar em animal..." (p. 34).

Na novela, a modernidade capitalista é representada por Monsieur Lenormand de Mezy, patrono de Ti Noel, que considera que a monarquia europeia, a escravidão e a produção intensiva



de açúcar são o melhor estado para cuidar e proteger os negros, desenvolver o Haiti e para manter a ordem e a paz. A liberdade dos negros e a eliminação da colônia eram consideradas como "divagações de idiotas utópicos" e levariam a uma anarquia total (p. 65). O mundo havia progredido e era notável, mas havia atrasos de primitivismo. O patrono, por exemplo, para progredir, "gostava cada vez mais de impor castigos corporais aos homens, especialmente quando os surpreendia fornicando fora do casamento" (p. 51).

Nesta modernidade colonial existem formas de vida e crenças não modernas realistas invisíveis para aqueles que exercem o poder. "Os escravos tinham, então, uma religião secreta que os encorajava e solidarizava em suas rebeldias. Talvez, durante anos, tenham observado as práticas dessa religião em seus próprios narizes, conversando com os tambores de "calendas", sem que ele suspeitasse. Mas por acaso uma pessoa culta poderia ter se preocupado com as crenças selvagens de pessoas que adoravam uma serpente?" (p. 66). Uma manifestação evidente de resistência é a prática do *Voodoo*: "os ouros do barroco, as cabeleiras humanas dos Cristos, o mistério dos confessionários sobrepostos com molduras, a lata dos dominicanos, os dragões esmagados pelos passos dos santos, o porco de San Antón, a cor quebrada de São Bento, as virgens negras, os San Jorge com coturnos e "juboncillos" de atores de tragédia francesa, os instrumentos pastorais tocados em noites de Páscoa, tinham uma força envolvente, um poder de sedução, por presenças, símbolos, atributos e sinais, semelhantes aos que vieram dos altares consagrados a Damballah, a Divina Serpente" (p. 71). Foi por isso que Ti Noel orou no ouvido de Mackandal: "Santiago, sou filho da guerra: Santiago, não vês que sou filho de guerra?" (p. 71). A prática da medicina era outra forma em que o *ethos* barroco se manifestava. No romance, diz-se que mesmo Paulina Bonaparte acreditava na cura não ocidental: "convencida do fracasso dos médicos, Paulina escutava então os conselhos de Soliman, que recomendava defumações de incenso, índigo, cascas de limão e orações que tinham poderes extraordinários" (p. 80).<sup>22</sup>

Ti Noel luta com seus poderes de transformação contra vários regimes: o colonial espanhol, o colonial francês, os crioulos, os negros aristocratas. Em todos encontra o mesmo, uma modernidade capitalista imbatível, em que o sistema é o mesmo, mas com diferentes faces e até cores: "Uma escravidão tão abominável como a que conheci na fazenda de Monsieur

---

<sup>22</sup> Castro Gómez afirma que na colônia, e eu menciono isso para constatar a crença de que o índio era bárbaro e não científico, havia curandeiros brancos a serviço de ordens religiosas, como os franciscanos que fabricavam misturas de estrume queimadas, tripas de ganso, estoque de galo velho cozido, sangue de cachorro, testículos de raposa, urina de adolescente, pênis de cervo e orelhas de rato (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 192).

Lenormand de Mezy. Pior ainda, uma vez que havia uma miséria infinita em ser espancada por um homem negro, tão preto como um, como um nariz tão chato como um; tão igual, tão mal nascido, tão marcado a ferro, possivelmente, como um” (p. 101).

Em um momento da novela, Ti Noel se rende à evidência de que a modernidade capitalista é invencível e decide usar seus poderes de transformação em animal para se tornar um ganso, pensando que essa era uma "sociedade" perfeita. "Os gansos eram gente de ordem, de fundamento e de sistema, cuja existência era estranha a toda sujeição de indivíduos a indivíduos da mesma espécie" (p. 150). No entanto, apesar de parecer ser ganso, ele foi rejeitado e excluído. Ti Noel compreendeu obscuramente que aquele repúdio dos gansos era um castigo por sua covardia. E ele decide voltar à luta. No *ethos* barroco existe a vivência da modernidade capitalista, que não se aceita, e o sonho da transformação que não se realiza: "o ancião começava a se desesperar diante desse inacabável renascer de correntes, esse renascimento de grilos, essa proliferação de misérias, que os mais resignados acabavam por aceitar como prova da inutilidade de toda rebeldia” (p. 147). “O homem sempre anseia por uma felicidade situada além da parcela que lhe é concedida. Mas a grandeza do homem está precisamente em querer melhorar o que é. Em se impor tarefas. No Reino dos Céus não há grandeza a conquistar, já que tudo lá é hierarquia estabelecida, incógnita despejada, existir sem termo, impossibilidade de sacrifício, repouso e deleite. Portanto, carregado de penas e tarefas, lindo em sua miséria, capaz de amar em meio a pragas, o homem só pode encontrar sua grandeza, sua máxima medida no Reino deste Mundo... O ancião lançou sua declaração de guerra aos novos amos” (p. 152).

Em suma, no seguinte quadro podem ser apreciadas as formas de vivência da modernidade. O colonizador vive o *ethos* realista; os negros haitianos que se sentem cuidados pelo colonizador e até aqueles que desejam ter a liberdade para viver como eles, convencidos da ideologia dominante, estariam no *ethos* romântico; Ti Noel quando decide se tornar ganso estaria na categoria de *ethos* clássico; finalmente, quando Ti Noel reconhece a herança de Mackandal, pratica *Voodoo* e usa seus poderes para se transformar, consciente que pode não transformar nada, vive o *ethos* barroco.

#### 4.2. O “senti pensar”

A história de Margarito Duarte, uma personagem de García Márquez descrita no conto “La Santa”, nos ajuda a retratar a relação entre o conhecimento do norte e do sul, e o que Santos denominaria de sociologia das ausências, que invisibiliza ou desvaloriza a experiência e o conhecimento do sul.

Margarito enviuvou quando sua filha nasceu. Anos depois, sua filha faleceu quando tinha sete anos. A história de Margarito se faz digna de ser contada quando ocorre a construção de uma represa hidroelétrica no seu povoado, ocupando parte de onde ficava o cemitério, obrigando que os restos mortais fossem transferidos para outro lugar. Margarito, como os outros habitantes do povoado, foram até o cemitério resgatar os restos de seus entes queridos. Diferentemente de todos os outros cadáveres feitos pó, o corpo morto da menina seguia intacto depois de 11 anos de ser enterrado. O povo a considerou santa e assim passou a tratá-la. Fizeram missas, rezas em sua homenagem, a veneraram e a colocaram em um altar. Tratava-se de um milagre. Mas era necessário oficializar o milagre e declarar que a menina era uma santa.

Com a ajuda de uma contribuição coletiva, Margarito viajou para Roma com o objetivo de conseguir a declaração oficial de sua santidade. Chegou à Europa com uma pequena maleta e o cadáver guardado em um estojo de violino. Margarito passou o resto de sua vida tratando com os Papas e de lhes convencer que a conservação intacta do cadáver é um milagre e que a menina é uma santa. Para o povoado e para Margarito, tratava-se claramente de um milagre, de um caso único e de uma santa. Para os europeus que aparecem no conto, ao contrário, trata-se de mais um cadáver. A “verdade” é evidente para os habitantes do povoado e simplesmente não é um feito para os europeus.

Três passagens do conto revelam as duas formas de se compreender a mesma realidade. Em uma, quando consegue a reunião com um padre que podia servir de mediador para chegar ao Papa, Margarito lhe conta a sua história. O padre pede para ver a evidência e Margarito lhe diz que não pôde trazê-la consigo porque o impediram na porta de entrada. O mais importante para Margarito é proibido para a Cúria. Em outra cena, quando tentam desvirtuar de que se trata de apenas mais um cadáver, comparando com os cadáveres de um museu de Palermo no qual haviam corpos intactos, Margarito falou:

*- Não é o mesmo caso. Estes se nota em seguida que estão mortos (p. 63);*

Finalmente, um italiano, Zavattini, que entende ser uma historia digna de ser filmada, buscando fazer uma representação de uma realidade, acaba desistindo da ideia:

- *Não serve para o cinema – disse – Ninguém acreditará* (p. 69);

Efetivamente, um grego, Lakis, afirmou que não crê no milagre e que o filme seria um fracasso. O maestro, golpeando a mesa, gritou:

- *Isso é o que mais me irrita nos estalinistas: não acreditam na realidade* (p. 71);

Morreram cinco Papas. Margarito, com o cadáver intacto de sua filha em um estojo de violoncelo, pregava sua verdade. Ninguém acreditou nele. Segundo García Márquez, ao contrário, havia dois santos: Margarito e sua filha. A história termina quando García Márquez, o narrador, encontra-se muitos anos depois com Margarito. O que estava fazendo? Seguia cumprindo, sem êxito, a tarefa designada por seu povoado de buscar reconhecimento europeu para algo que era óbvio em sua terra.

Para entender estas duas formas completamente distintas de ver uma realidade, recorremos ao pensamento crítico latino-americano, cuja função é desvelar as relações de poder, denunciar seus efeitos e visibilizar o que se oculta a partir do conhecimento hegemônico. A ciência, e isto já denunciava Aimé Césaire, em sua visão e análise da realidade, está atravessada por políticas relacionadas com o poder (LEÓN, 2013, p. 103).

O “penso, logo existo” implicou vários fenômenos. Um deles foi a separação do ser humano de Deus. O racionalismo, a fonte da soberba humana frente a outros seres vivos, deslocou Deus. “Deus como fundamento da ordem cósmica, deixa de existir; deixa de ser requerido como prova fidedigna de que a trans naturalização que separa o homem do animal é, na realidade, um pacto entre a comunidade, que sacrifica, e o Outro que concorda” (ECHEVERRÍA, 2011, p. 150). Colocou o “eu” (penso, logo existo) no lugar de Deus e este fenômeno é o que Mignolo chama de “egologia” (2007, p. 34). O conhecimento se desloca da fonte divina que, no direito é o jusnaturalismo teológico, e passa-se à confiança na razão. “Confirma o homem novo em sua qualidade de sujeito, fundamento e atividade autossuficiente, e o levando a consolidar-se e substancializar-se na qualidade de subjetividade pura” (ECHEVERRÍA, 2011, p. 151). Em “La Santa”, Margarito não existe porque não pensa, só tem fé e não pode explicar racionalmente o milagre de sua filha.

Outro fenômeno foi a separação entre seres humanos. Alguns pensam e outros não, ou pensam defeituosamente, e outros simplesmente não. Dois fenômenos se produzem a partir desta divisão: os que não pensam são incapazes e os que não são, são invisíveis. Os primeiros devem

ser tutelados e os segundos escravizados ou eliminados. As propostas são emancipação para os inferiorizados e libertação para os segundos. Impor a visão de superioridade da racionalidade onde havia selvagismo ou primitivismo era uma prioridade. A razão como centro do conhecimento (logocentrismo) significou, na prática, “desorganizar, violentar o entorno natural e vital, e colonizar o mundo do outro, sob o argumento e a confiança na razão como salvadora da escassez” (LEÓN, 2013, p. 169). No fundo, a ideia era dominar e, para tanto, razão, verdade e ciência impuseram seu domínio da subjetividade. Converteram-se as almas com a religião, as mentes com a ciência e se constrói um novo homem europeizado ou que aspira sê-lo (LEÓN, 2013, p. 229).

A ciência tem um núcleo irracional, que visibiliza o esvaziamento dos conteúdos de validade da razão, e que foram encobertos pela eficiência do poder (DUSSEL, 2000, p. 49). Por exemplo, ao criar o valor da liberdade, não lhe importou nem lhe pareceu irracional escravizar ou inventar a prisão como sanção. A racionalidade, ademais, tem cor: brancura étnica (LEÓN, 2013, p. 89), e também tem sexo: é masculino. Por outro lado, a irracionalidade se manifesta pela indiferença à dor produzida. Pode-se experimentar, encarcerar, exterminar sem que exista o mínimo sentimento de se estar fazendo algo incorreto. A evidência do drama desta irracionalidade é o avanço da ciência em tempos do fascismo nos anos trinta e quarenta na mesma Europa, e os milhões de mortos, feridos e removidos que gerou a Primeira, a Segunda Guerra Mundial e a Guerra Civil espanhola.

O investigar ou fazer ciência é um ato de poder. Quem tem poder decide o objeto a investigar, intervém sobre ele, o subjuga e o afeta fatalmente. O poder de nomear confere um poder desigual ao outro, que qualifica o outro e deixa a impressão da inferioridade. No caso de Margarito, ao não ter poder, não pode nomear o milagre de sua filha, que simplesmente não é reconhecido. No caso de cadáveres intactos europeus, que, segundo Margarito, estavam em piores condições, são expostos em um museu porque provocam admiração e são fenômenos explicáveis.

Mas não só isso, a racionalidade hegemônica invisibilizou, desperdiçou e destruiu outros saberes. Há muito tempo, por exemplo no mundo andino, se conhece pela experiência de vida e não pela razão, utiliza-se a emoção e a espiritualidade, como é o saber de Margarito e da comunidade de seu povoado. Por outro lado, a noção de ciência racional, objetiva, determinista e previsível, está agora sob suspeita por principio de indeterminação, que concebe a realidade como

descontínua, catastrófica, paradoxal e embasada na pequena narrativa (LEÓN, 2013, p. 201), sendo a verdade e o conhecimento sempre relativos e provisionais. Assistimos hoje a clausura da racionalidade científica hegemônica como a única forma de compreender o mundo.

O domínio da razão sobre a natureza é contraproducente. A razão ilustrada criou a ilusão de ter dominado a natureza. Nada mais distante que isso quando simplesmente vemos a fragilidade do ser humano frente a uma erupção vulcânica, um tsunami, uma epidemia ou um terremoto. O domínio sobre a natureza volta-se contra o sujeito dominante na medida em que termina reduzindo o “eu” em mero fundamento de domínio. “Se o sujeito demonstrou a necessidade de se emancipar das ataduras da natureza, a força do domínio culminou na submissão deste a ela” (LEÓN, 2013, p. 168). A secularização da razão, que implicou deixar de respeitar a natureza quando se acreditava que era Deusa, se manifesta na crise de representação da degradação da natureza resultante do progresso. “A relação com a natureza já não é de submissão do ser humano ao poder dela, mas de transformação e domínio sobre a natureza; circunstância que gerou um caos nas identidades ancestrais e tradicionais” (LEÓN, 2013, p. 79). Explorar a natureza não é visto como um ato irracional, apesar de que a sua destruição de forma violenta e intensa ameaça a sobrevivência do humano na Terra.

A separação da natureza gerou problemas profundos na vida humana. “A aventura da hominização ou ‘trans-naturalização’ da vida animal ao converter-se em vida humana. Uma aventura traumática, e nesse sentido inconcluso, repetida em inúmeras versões, de acordo com as circunstâncias, que deixa marcada para sempre na particularização do humano aquela série de experiências em que seu fundamento animal foi forçado a sobreviver de uma maneira, retirado de sua ordem e sua medida espontâneos: reprimido, por um lado, e excitado, por outro” (ECHEVERRÍA, 2011, p. 138).

Urge modificar o paradigma de conhecimento, baseado na razão monocultural, que posiciona o ser humano em um lugar onde reina o determinismo do científico, para passar a formas de conhecimento baseadas em concepções lógicas flexíveis ou, se se preferir, “irracionais” ou “sentir-pensares”, “na busca de um horizonte que acerte contas com seu passado, reivindique as esperanças do presente e construa expectativas para além das representações do Ocidente” (LEÓN, 2013, p. 242). Escutar, explicar e compreender a situação dos sujeitos atravessados pelo colonialismo, incluindo a natureza, que são geradores de múltiplos sentidos.

O dualismo, para o pensamento crítico latino-americano, não era uma categoria de análise neutra, tampouco era uma inocente e científica descrição. O dualismo é um dispositivo ideológico, em sua função negativa, que oculta realidades onde há opressão e, ao mesmo tempo, justifica realidades, cria sistemas de opressão. Ao invés de permitir descrição, para o pensamento crítico, o que fazia é legitimar sistemas de conhecimento e mundo injustos.

Nossos pensadores pretendem integrar os elementos divididos pelo pensamento dominante. Considera-se que há uma fissura fictícia ontológica entre razão e mundo, e nos fazem notar que esta separação não está presente em outras culturas (LANDER, 2000, p. 17).

Quando o ser humano não entendia a natureza, a venerava. Quando pretende conhecer a natureza e dominá-la, em todos os casos, se formos menos pretensiosos, nos daremos conta que não conhecemos a natureza nem a dominamos. Diante de uma catástrofe natural, não há previsões, não há diques, não há bombeiros nem salva-vidas. Simplesmente os humanos somos vulneráveis.

A crítica dos que estão à margem desestabiliza a modernidade dominante (LANDER, 2000, p. 51). Mignolo chama esta crítica de “pensamento fronteiro”, que é uma maneira diferente de pensar e que a teologia ocidental e o racionalismo científico não puderam controlar, e cujas manifestações foram suprimidas, demonizadas ou sua difusão foi impedida. “Contudo, não se matam as ideias: sobrevivem nos corpos, pois são parte da vida” (p. 35). O pensamento fronteiro foi a única condição possível para os povos indígenas. A partir dessa ideia, relacionando o conhecimento com o poder, Mignolo extrai a noção da “diferença colonial”, que é o diferencial de poder entre o conhecimento hegemônico/moderno e o contra hegemônico/colonial. O pensamento de fronteira deve ser entendido como descolonização do conhecimento (MIGNOLO, 2007, p. 80).

A modernidade, para o pensamento crítico latino-americano, tem duas caras e não somente a visão europeia. Uma cara, a de Robinson Crusoe, a dos Papas, de quem domina, e a outra, a de Viernes o a de Margarito, a de Ti Noel, a dominada, a explorada, a encoberta, a enganada, a das vítimas de um ato irracional (DUSSEL, 2000, p. 71).

Existe um filme que pode ajudar a retratar e sentir a crítica à modernidade, e a forma como se desvaloriza, deprecia e se invisibiliza o sentir e a crítica do ponto de vista do marginalizado. Em “*Hombre mirando a sudeste*” (SUBIELA, 1986), Rantés, um paciente de um hospital psiquiátrico, que dizia ser mensageiro de outro planeta com o qual se comunicava todos



os dias ao olhar para o sudeste (esta afirmação e este fato eram a única base para o qualificar como louco), questiona Dr. Julio Denis, seu psiquiatra, sobre quem é o louco, quem está dentro ou fora do hospital. O psiquiatra representa o saber ocidental moderno, que, com sua ciência, tem o poder de saber, observar, encarcerar, medicar e matar. Rantés é objeto, deve ser passivo, submeter-se às regras do hospital e aos ditames do psiquiatra. O primeiro é o centro e o outro a periferia. O primeiro é sujeito e nada tem a aprender com o “louco” e o outro é o objeto e nada tem a ensinar.

“Por que quer me curar?”, pergunta Rantés, quando está em um carro junto ao doutor e aprecia, no plano secundário, a miséria das ruas de Buenos Aires. O doutor lhe diz que se admitir que ele [Rantés] é um extraterrestre, o pirado seria ele [o doutor]. É mais fácil a mudança de espécie que a de consciência, afirma o louco para refletir o pensamento abismal que os separa.

Eu sou mais racional que vocês. Respondo aos estímulos. Sem alguém sofre, o consolo. Alguém pede ajuda, eu lhe dou. Por que acredita então que estou louco? Se alguém me olha, eu o olho. Se alguém fala comigo, o escuto. Vocês foram se tornando loucos com o tempo por não reconhecerem esses estímulos, simplesmente por os terem ignorado. Alguém morre e vocês o deixam morrer. Alguém pede ajuda e vocês olham para o outro lado. Alguém tem fome e vocês desperdiçam o que têm. Alguém morre de tristeza e vocês o traçam para não vê-lo. Alguém que sistematicamente adota essas condutas, que caminha entre as vítimas como se não estivessem lá, poderá vestir-se bem, poderá pagar seus impostos, ir à missa, mas não pode me negar que está doente. Sua realidade é espantosa, doutor. Por que não deixam de uma vez a hipocrisia e buscam a loucura deste lado, e parem de perseguir os tristes, os pobres de espírito, os que não compram porque não querem ou porque não podem toda essa merda que você me venderia de muito boa vontade, se pudesse, claro...

O médico escuta, talvez pela primeira vez, com atenção seu paciente (lembramos daquela imagem em que o médico escuta sentado com os pés no escritório, e Rantés lhe diz que com essa posição busca afastar-se para não se contagiar). Rantés está indignado, pela primeira vez furioso, abre a porta do carro e sai. Diante do questionamento, o médico prefere que Rantés desapareça, e até compara Rantés com Cristo e ele se compara com Pilatos, e pensa que acabariam da mesma forma. Efetivamente, para tirá-lo o delírio, o médico ordena tratamento mais severo, o drogam e Rantés vai se degradando pouco a pouco até que no final morre (ou é assassinado, dependendo de como se veja). Sem dúvida, a crítica e o saber de Rantés não contam e são eliminados: epistemicídio. No caso de Margarito, diferente em relação a Rantés, seu saber simplesmente não é considerado, é invisibilizado. Margarito tem fé e Rantés sente. Os Papas e psiquiatras racionalizam.

Voltando à reflexão de Santos: A, Margarito, Rantés, não é vazio, nulo, barbárie, ignorância. O saber de A é a ignorância de B e vice-versa. Não existe conhecimento melhor ou maior. Não é uma relação entre um objeto e um sujeito, mas entre dois sujeitos. O médico no caso de Rantés e os Papas no caso de Margarito têm o que Santos chamaria de razão indolente, porque é uma experiência limitada e que desperdiça (SANTOS, 2003, p. 44).

Em relação à racionalidade científica e à natureza, as ciências sociais, se se deseja evitar o eurocentrismo, devem fazer uma leitura alternativa e restituir a particularidade de cada cultura e estudá-la em seus próprios termos. “É em nossa situação histórica atual que devemos encontrar as pistas para uma nova leitura da relação entre a natureza e a sociedade” (OSPINA, 2007, p. 5). As razões, segundo Ospina, para fazer uma “leitura alternativa” à hegemônica, se encontram na abertura à pós-modernidade e na crise ambiental contemporânea. Se a modernidade, no capitalismo tardio considerou que desapareceu todo o vestígio de sociedades pré-capitalistas ou não capitalistas, o pós-modernismo abre novamente a possibilidade de outras relações e expressões não consideradas pela modernidade, como aquela interrelação entre ser humano e natureza. Por outro lado, estamos vivendo uma crise ambiental na qual as dependências e limites naturais da sociedade moderna estão no primeiro plano no debate político. Esta crise nos lembra que nem a natureza, nem o ser humano, alcançam uma autoridade soberana e que ambos estão interrelacionados (OSPINA, 2007, p. 16).

Diante dessas razões, Ospina propõe restituir a unidade de sociedade e natureza, da biologia e da cultura, sem cair no monismo naturalista nem no dualismo absolutista. “A indeterminação humana não provém de sua independência cultural frente ao mundo material. Não é necessário negar a natureza humana para lhe devolver sua liberdade. A indeterminação, ou seja, esse espaço estreito, mas verdadeiro de liberdade, provém também da nossa natureza biológica. Formamos parte da natureza, estamos irremediavelmente unidos a ela, não porque nos domine, ainda que nos ponha limites, mas porque nos faz livres” (OSPINA, 2007, p. 20).

Uma das propostas para abordar formas distintas de conhecimento é a que Escobar denomina hermenêutica pluritópica, que é uma epistemologia de fronteira, que faz possível o pensamento a partir de diferentes espaços e com atores subalternos (2005, p. 36); nesses espaços se criam múltiplas interpretações para a descolonização epistêmica, social e institucional (2005, p. 249). Nestas podemos encontrar modernidades como, por exemplo, sistemas tradicionais de produção não orientados à acumulação, mas somente à subsistência (2005, p. 49).

Outra proposta para conciliar a tradição que separa a natureza do ser humano vem do antropólogo Patricio Guerrero. Este propõe uma metodologia que denomina de “corazonar”. O “corazonar” é uma forma de conhecimento que nutre a razão de afetividade, com o objetivo de que descolonize o caráter perverso, conquistador e colonial que a primazia da razão teve (2010, p. 41). O desafio do “corazonar” é pensar a teoria, a economia, a política desde o coração e, dessa forma, descolonizar o saber e o ser. A proposta de Guerrero é tecer redes de conhecimento, que aprenda com o erro, da pluridiversidade, da sensibilidade, do afeto, que permita outras formas de sentir, dizer, fazer, “sentir pensar” e “corazonar” a vida (2010, p. 18). Essa forma de enxergar o conhecimento Guerrero chama de sabedoria (por oposição a epistemologia) insurgente, que permite visibilizar a matriz colonial, faz emergir sabedorias que foram marginalizadas e permite construir uma ordem civilizatória distinta (2010, p. 24).

Uma das características essenciais da perspectiva de Guerrero é que recorre ao saber ancestral indígena, em particular, o mito, como forma válida de conhecimento (2010, p. 167), que termina espontaneamente integrando a natureza no que ele chama de alteridade cósmica. A alteridade cósmica é o diálogo entre natureza e ser humano, que tem como horizonte a defesa da totalidade da vida em todas as suas formas (2010, p. 37). “Se não começarmos a olhar e considerar as árvores, as flores, os rios, os mares, os peixes, os animais, como esses outros de que depende nossa existência presente e futura, os depredamos, os contaminaremos, os converteremos em mera mercadoria para obter lucros a qualquer preço; somente um olhar de uma alteridade cósmica fará possível o encontro no amor e na ternura, entre os humanos e deles, com tudo que existe e no que se baseia a vida, e que forma parte da ordem cósmica das coisas” (2010, p. 163).

Ao se integrar outras formas de conhecimento, a oralidade cobra sentido. A cultura oral, diferentemente da escrita, “surge da experiência do encontro de uma pluralidade de pessoas que comparte os valores presentes no mundo da vida. Não existe sujeito privado. Ao contrário, o espaço público é constitutivo da cultura oral e não se define pela presença do Estado ou da organização econômica, mas pela festa religiosa que os reúne em torno da memória histórica e das tradições de um povo” (CASTRO-GÓMEZ, 2011, p. 48).

No conhecimento, para apresentar um exemplo simples, um indígena ou campesino diante de uma planta vêem similitudes com o mundo familiar e natural que os rodeia, fazendo com que utilizem nomes como “dente de leão”, “orelha de rato”, “pau de vela”, “língua de vaca”. De outro

lado, o botânico ocidental vê somente números, nomes em latim e figuras geométricas. O primeiro relaciona seu conhecimento com a natureza que o cerca, para o outro a natureza é um obstáculo epistemológico e tem que gerar conceitos abstratos. O mesmo acontecerá com as cores, os cheiros, os sabores e as demais formas de ver o mundo; os primeiros desde os sentidos e o coração, e os outros desde a assepsia (CASTRO GOMEZ, 2010, p. 215). Não se trata de desmerecer o conhecimento científico, mas de retirar-lhe seu lugar de exclusivo e excludente para produzir a “verdade”. Escobar nos apresenta um exemplo interessante. Na zona costeira colombiana, os afrocolombianos semeiam e cortam as árvores respeitando determinados ciclos e ritmos, tanto da água como da lua, valoram o mangue como fonte de vida. Quando se aproximam de pedir empréstimos a instituições bancárias, exigem-lhes um fiador. Eles, sem hesitar, indicam o mangue. Por certo, o fiador não é aceitado e até se considera irracional essa atitude (2005, p. 116).

### **4.3. A descolonialidade**

Se a colonização tinha relação com uma imposição política e um controle territorial de um país sobre outro, e a colonialidade implicava o controle e o domínio por qualquer meio, que podia incluir o político, o epistêmico e o cultural; então, a descolonização é a independência política e a descolonialidade implica a emancipação e a libertação epistêmica e a reconstrução radical de seres, do poder e do saber. Ou seja, um novo pensamento crítico, concebido e pensado a partir da experiência da colonialidade, desligado dos legados eurocêntricos, que têm sua origem no sul e que buscam a criação de mundos “outros” (WALSH, 2005, p. 24).

A descolonialidade é uma categoria conceitual que serve para desvelar as estruturas de dominação e que permite emergir experiências, saberes e outras formas de exercer o poder que não sejam opressivas. Categorias desenvolvidas no ocidente podem ser muito úteis, tais como a noção de ideologia, falsa consciência, alienação, mistificação, fetichismo ou o “*ethe*” da modernidade capitalista. A estas se deve somar a interculturalidade. Esta contribui para organizar a rearticulação da diferença colonial e de subjetividades políticas dos movimentos indígenas e afro, como também de seus pensamentos e de suas ações em relação ao problema da colonialidade (WALSH, 2005, p. 25). A interculturalidade e a descolonialidade são processos de construção de conhecimentos “outros”, práticas e poderes “outros”, formas distintas de pensar e

atuar interrelações e conflitos (MORA, 2013, p. 139). “O diálogo somente se iniciará quando a modernidade se descolonializar e se desfizer de sua mítica marcha para o futuro” (MIGNOLO, 2007, p. 24).

A descolonialidade é um projeto distinto da modernidade europeia. A confronta, denuncia, demanda e rompe com a modernidade hegemônica. A descolonialidade implica uma luta pela independência, pela justiça social, pelo resgate da cultura; é a possibilidade de outro pensamento, a busca de outra forma histórica de conhecer a realidade, que não pode ser senão a prática de libertação dos povos oprimidos (LÉON, 2013, p. 225). Na história que nos conta Reinaldo Arenas em seu romance “*El Portero*” podemos encontrar elementos de colonialidade e descolonialidade do poder, do ser e do saber.

Juan é um cubano, que fugiu de Cuba e se radicou em Nova Iorque. Depois de tentar trabalhar em vários lugares, consegue um trabalho como porteiro de um edifício em Manhattan. Juan tem uma sensibilidade especial e tem certeza de que o mundo merece ser alterado para ser habitável, e deve-se atravessar uma porta para chegar a um mundo melhor. Não sabe exatamente como e onde está essa porta. “Mas como seria essa porta? Porque, ainda que o importante não seja a porta em si, mas a determinação de cruzá-la e o que o aguardaria depois, a forma dessa porta influenciará as decisões que tomariam os que se aproximam dela.” (ARENAS, 2004, p. 147). Sabe, com certeza, que chegar a ela é um trabalho coletivo. Tenta por todos os meios falar com as pessoas do edifício para discutir sobre o tema, mas é inútil.

Todos os habitantes do edifício têm seus próprios ideais e não estão dispostos a escutar as propostas de seus vizinhos. Assim, Roy Friedman considera que a solução da humanidade é dar doces (ARENAS, 2004, p. 24). John Lockpez, um latino imigrante que mudou seu nome para ser mais aceito (Juan López), fundou uma igreja baseada no amor a Cristo mediante o contato amistoso e incessante. Segundo sua teoria, a solução dos problemas no mundo está em “estimular a felicidade no gênero através de uma comunicação fraternal” (idem, p. 35). Arthur Makadam acredita, depois de várias viagens pelo mundo e após ter tido múltiplas relações com mulheres de diversas características, que a finalidade do ser humano consiste “não em gozar, mas em fazer os outros gozarem”. O custo é muito alto e a mesma personagem reconhece as limitações de seu sonho: doenças, cansaço, juventude (idem, p. 56). Joseph Rozeman, dentista famoso em Nova Iorque, que havia aplicado inúmeras próteses em políticos e artistas famosos, estava convencido que “um belo sorriso pode não somente salvar seu futuro, mas o da humanidade inteira” (idem, p.

116). Não demoraria muito, Juan, o porteiro, se daria conta que chegar a essa solução não só se tratava de um tratamento caro como de mera propaganda. Mary Avilés é uma mulher que passou a vida tentando honestamente se suicidar, sob a consideração de que “não serei mais um neste concerto mecânico que não vai a lugar nenhum... deixei um mundo para trás que não somente não quero regressar como nem sequer recordar”.

O mundo parece não ter ouvido para a busca de uma porta por onde sair. Neste ponto do romance, sim, existe quem tenha a capacidade de perceber as forças emancipatórias de Juan: os animais dos inquilinos, que não são poucos e de grande variedade. Em uma cena similar à da *Revolução dos bichos* [George Orwell], os animais se convocam para discutir sua situação. O objetivo da reunião era que o porteiro escute aos animais, medite e logo se junte à sua luta. Os animais estavam dispostos não somente a discutir sobre a porta, mas também a encontrá-la e atravessá-la. Os inquilinos não a necessitam “porque nem sequer notaram que estão presos” (idem, p. 155). Cada animal que toma a palavra reconhece que existem duas situações em que os animais podem estar: domesticados ou exibidos em um zoológico, e ambas situações são realmente opressoras. O dilema é: viver como prisioneiros ou fugir? Se decidem fugir, para onde ir? E disso trata a discussão. A pomba reconhece que ter vivido em cativeiro lhe causa sérias limitações para raciocinar e atuar. Fugir significava expor-se a riscos imagináveis. Poderiam acabar, por exemplo, caçados, congelados e comidos pelo ser humano ou por outros animais. Reconhece que uma vez tentou fugir, mas não pôde se orientar e se perdeu. Não sabia se se dirigia a zonas quentes ou geladas. Sentiu tanto medo que teve que voltar ao cativeiro e quase não teve forças para fazê-lo. Adverte que efetivamente vivem em cativeiro, mas têm segurança. Teriam que pensar bem para atuar.

Quando lia o discurso da pomba, não podia deixar de pensar na introdução da nova edição de *Animal Liberation*, escrita por Peter Singer, na qual advertia os riscos que tinha o movimento a favor dos animais quando realizava ações sem muito pensar, tais como retirar os animais de um curral e deixá-los livres (2009). O resultado foi lamentável porque os animais estavam acostumados, antes desse acontecimento, a receber alimentos que não podiam obter por si mesmos. A morte seria inevitável. Por outro lado, o discurso da pomba é interessante porque não faz notar as limitações de nossa imaginação quando tratamos de pensar na utopia a partir da vivência e até a partir do aproveitamento do sistema capitalista, quando estamos em uma situação de privilégio. A pomba, em outras palavras, vive o típico *ethos clássico* de Echeverría.

Os animais começam a falar dos seus sonhos e imaginam a forma desse mundo ideal que, definitivamente, com exceção dos cães chihuahuas, não é viver em um departamento e suportar os caprichos de seres humanos (cortes de pelo, trajes que não necessitam, práticas sexuais aberrantes, comida insípida, carinhos cheios de solidão, que é o *valor de troca* de Echeverría). A pomba imagina copas de árvores, a tartaruga uma lagoa, a serpente pedras e terra, os ratos covas e espaços subterrâneos, os peixes o mar, o urso a neve, o macaco árvores gigantes como os baobabs. Parecia que o sonho era impossível de conciliar. Todos imaginavam um lugar distinto. Contudo, a cadela advertiu que todos os animais necessitam de água, vegetais e terra, e que seguramente tudo isso se encontrava no mundo, longe das cidades, que é o anseio do *valor de uso*, que explicaremos mais adiante.

Esse mundo deve ser com ou sem o ser humano? E nesse ponto a discussão tampouco foi pacífica. Alguns animais, com o rato, consideravam que se deve viver das imundices que o ser humano produz e que, portanto, deve-se tê-lo por perto. A serpente considerava que os seres humanos tinham dado evidências durante toda a história de que são seres que dominam e domesticam (tendo como prova a imagem que têm os humanos na bíblia e a origem do mal a partir de uma serpente), logo teriam que desaparecer ou viver muito longe deles. Inclusive, chega a imaginar a possibilidade de organizar um ataque animal às cidades. Os peixes, sob as mesmas premissas da violência que produz o ser humano, têm a esperança de que exista um dilúvio universal. A tartaruga, ao contrário, considera que o problema não é o ser humano, mas a violência e o ódio. Se os animais fizerem o mesmo que o humano, então entram no mesmo jogo da opressão e da dominação, e isso não teria muito sentido. Pensam, por outro lado, em Juan, o porteiro, um humano e como podem haver muitos como ele. O cachorro, por sua parte, reconhece que há humanos que lhes tratam com muito carinho e que longe dos humanos os animais não são nada. O coelho considera que existem muitas coisas em comum com os seres humanos, como ter medo e fazer buracos, como os que cavam os coelhos na terra ou fazem os humanos nos edifícios. Finalmente, falou a mosca. A mosca, que tinha consciência da leveza da vida, considerava que tinha que correr riscos na vida e que eram necessários para a plenitude e o gozo.

Ocorreram duas reuniões que tiveram finais fatais. Na primeira, os humanos do edifício acreditaram que o porteiro tentou roubar os animais domésticos dos inquilinos. Na segunda, quando constataram que o porteiro pretendia se comunicar com os animais, acreditaram que estava definitivamente louco. Na primeira não chamaram a polícia, mas na segunda lhe levaram a



um hospital psiquiátrico. No hospital, Juan tentou uma vez mais falar sobre a porta. Cada louco, tanto no hospital psiquiátrico como no edifício onde trabalhava, tinha seu tema e obsessão individual. Juan chegou a contar a história como a viveu e foi a constatação de sua loucura. Recebeu tratamento especializado e pouco a pouco o estavam matando. Algo parecido aconteceu com Rantés, de *El hombre que miraba al sudeste*.

No romance de Reinaldo Arenas, os animais não abandonam Juan. Em todo momento estão seguindo seus passos, até que um dia decidem “abrir a porta e cruzar”. Nesse dia libertam Juan e todos os animais recuperam sua liberdade e independência. Viajam para a costa oeste até encontrar o mar e logo se dirigem à linha equatorial. No caminho, todos os animais vão se reunindo e cada um vai encontrando seu lugar. Não sabemos o que acontece com o porteiro e com os animais. Mas, efetivamente, o mundo é um lugar para todos. “No final haveria uma porta...” (idem, p. 248).

Juan, porteiro, os animais, mascotes, são seres subalternos que não têm saber e que seu ser, saber e poder estão colonizados. O relato retrata que têm uma identidade, um saber que vê o mundo de forma distinta e que juntos podem exercer uma forma diferente de poder. Em suma, a história que conta e vive o Porteiro junto com os animais é a descolonização. O interessante do romance é que outorga um saber e viver diferenciado entre humanos e animais. De alguma maneira, pela sensibilidade distinta que tem Juan, pode se comunicar com os animais. Esta comunicação e a ruptura que objetiva com suas ações e suas pretensões é, a todas as luzes, uma loucura. Os sonhos e as sensibilidades dos animais e de Juan são elementos importantes para entender a colonialidade do ser, saber e poder.

Outra forma de descolonizar o ser, o saber e o poder é encontrada na conceitualização e vivência do que se conhece como valor de uso e valor de troca, que nos permite relacionar a noção de descolonialidade com a natureza. Recorrerei, mais uma vez, ao pensamento de Bolívar Echeverría (que nunca se encontrou na noção da descolonialidade, nem tampouco pretendeu fazer uma relação parecida com a que estou fazendo com os direitos da natureza). Echeverría resgata as noções de *valor* da tradição marxista. O valor de uso, que é a forma natural do mundo, o necessário, o desejável, o exigível, o desfrutável e o produtivo (idem, 2010, p. 65), demanda uma “racionalidade comunitária”. Quando o valor de uso predomina na relação ser humano e natureza, pressupõe uma relação de interdependência e é concreta, tangível e imediata. Existe “naturalidade” das formas sociais e das definições do *valor* que sempre são de uso (idem, 2010,

p. 156). O *valor de uso* pergunta sobre o "que" se deve produzir porque é necessário para a vida. Este valor e, em geral, o nível natural será na modernidade capitalista "um cenário demasiadamente próximo ao da animalidade; o tem por irracional e contraditório, vítima da magia e do absurdo, necessitado de uma repressão que o legitime nas vias da civilização" (idem, 2010, p. 88). Ou seja, nas relações humanas com a natureza a partir do pensamento hegemônico, quanto mais próximo ao *valor de uso*, menos "civilizados". O exemplo mais evidente e próximo para os países com floresta amazônica é o dos povos indígenas não contactados pelas culturas ocidentais hegemônicas e que vivem em isolamento "voluntário". As formas de se relacionar com a natureza é de *valor de uso* puro. Os povos são nômades, vivem da caça e da pesca, e só tomam da natureza o que necessitam estritamente para satisfazer suas necessidades concretas e imediatas de sobrevivência, nada mais e nada menos. Não tem, por exemplo em uma sociedade de caçadores, sentido matar dois animais se sabem que, porque não têm refrigerador ou uma forma de conservar os alimentos, um deles apodrecerá e que será inútil para satisfazer sua fome.

Por outro lado, o *valor de troca* pressupõe a dominação da natureza, tem valor econômico, que cristaliza a energia, a atividade de sujeição humana (*valor de uso* é nada, é passividade, não é produção). O *valor de troca* se pergunta quanto se produz em quantidade e em dinheiro. "Ser criador consiste em atribuir valor; todo o resto é secundário" (idem, 2010, p. 69). O valor de troca cria uma "natureza artificial" que será funcional para "satisfazer o pedido do progresso técnico administrativo pelo mercado capitalista" (2010, p. 72). O *valor de troca* requer indivíduos socializados como proprietários privados que têm uma racionalidade mercantil (2010, p. 87). A riqueza mais que um acúmulo de bens é uma soma de valores. O comportamento capitalista do mercado consiste em "tirar uma mais-valia comprando barato para vender caro", ou seja, a produção pela produção (2010, p. 112). A natureza é transformada pelo sujeito em um produto, que acaba "destruindo" a natureza e transformando-a de tal maneira que ela se faz irreconhecível (2010, p. 169); por exemplo, um escritório de madeira ou uma colher de pau não se parecem com, nem evocam uma árvore em um bosque. O ser humano converte-se em "um animal de voracidade sem limites, irremediavelmente insatisfeito e insaciável e, portanto, a natureza em um reservatório constitutivamente escasso, em uma simples massa de recursos não renováveis" (2010, p. 118). A relação com a natureza acaba sendo de produção (destruição) e consumo (2010, p. 172), tanto natureza como ser humano terminam tendo outra essência artificial ou "desnaturalizada", e o ser humano acaba produzindo e consumindo mais que bens,

significações (2010, p. 181). O ser humano se faz mais rico e não pensa necessariamente na sobrevivência, mas no mercado.

A transformação do *valor de uso* ao de *troca* começa com a consolidação das cidades burguesas, no século XIV na Europa, que se converteram em centros de poder e de culto, caracterizadas pelo intercâmbio mercantil. Nas cidades se vive apertado, mas se pensa de forma ampla. “O *valor de uso* tradicional e as formas sociais que se expressavam nele, recebiam de parte do mercado um impacto destrutivo que nunca poderá ser repostado na história da modernidade” (ECHEVERRÍA, 2011, p. 143). Na cidade deveria se abster de apreciar o *valor de uso* porque é um perigo para a alma. O homem novo burguês começa a explorar e consumir com voracidade o “repertório fascinante dos bens terrenos”. O ser humano da cidade inventará formas de produção e consumo totalmente distintas das locais, arcaicas e tradicionais.

As noções de *valor de uso* e de *troca* retratam processos civilizatórios para Echeverría. As culturas se distinguem não somente pelo idioma ou crenças, mas também pelo *valor de uso* de sua produção. Cada vez que se produz algo, manda-se uma mensagem civilizatória. No capitalismo o *valor de uso* está intrinsecamente destruído o escondido atrás do *valor de troca*. No capitalismo é o mesmo fazer-se rico e estar feliz. No *ethos* barroco, que explicamos anteriormente, é impossível ser feliz no capitalismo, primeiro porque é difícil ser rico e segundo porque existe um *valor de uso* subordinado. O exemplo é a água. A água de qualquer rio que cruza pela cidade moderna não é potável e, portanto, não tem *valor de uso*. Este fato, desvantajoso para os seres vivos que habitam ao redor do rio, é uma vantagem de mercado para os empresários. As empresas de água engarrafada se enriquecem fazendo potável a água que foi contaminada pelo ser humano e, por consequência, tem um evidente *valor de troca*. Destruir o *valor de uso* da água de um rio passa despercebido para o cidadão comum e tem sentido para o capitalismo e a acumulação (RODAS, 2013, p. 31).

O *valor de troca* dos bens se realizará às custas do sacrifício de seu *valor de uso*. O valor econômico da coisa distorce e danifica com o *valor de uso* da mesma (ECHEVERRÍA, 2010, p. 57). O processo “social-natural” de reprodução da vida humana se sujeita a um processo “social-artificial”. O valor abstrato mercantil das coisas, que é valorização do valor ou acumulação de capital, subordina sistematicamente o *valor de uso* e o sentido espontâneo da vida concreta (2010, p. 63).

Na modernidade capitalista, as formas sociais do *valor de uso*, que são formas econômicas naturais, serão consideradas como “trabalho improdutivo”. Atividades como a preparação de alimentos, os papéis de cuidado e até o trabalho político social organizativo podem realizar-se sem a intervenção do mercado e sem valorar em dinheiro cada atividade. No lugar disso, quando o processo valorizador do *valor* se efetua por consumo da força de trabalho e se objetiva, então estamos frente ao “trabalho produtivo”, que se retrata em grande medida através de exploração, ou seja, mais trabalho por pouco ou nenhum preço (BREIHL, 2010, p. 186).

As atividades conducentes à sobrevivência do ser humano, com a alimentação, a moradia, o vestuário, o descanso, a recreação, podem ter uma distorção pelo mercado, que criam um valor e um sentido artificial da vida. Então, os humanos nos alimentamos de comida de má qualidade, vivemos em um “gate community”, seguimos a moda e temos mais roupa que a necessária, descansamos em um colchão de couro e aproveitamos as férias em um *resort*. Em suma, o distanciamento da natureza produz um sistema de vida artificial, desnecessário, que distorce a essência própria do ser humano. Sem desconhecer que podem haver formas de vida digna distanciadas da natureza.

Echeverría considerará que a prepotência do ser humano sobre a natureza exige uma teoria radical (2010, p. 46). Por isso, esboçando uma saída, Echeverría deixa entrever a ideia de que “um verdadeiro socialismo é impensável sem uma ideia de economia completamente diferente da economia puramente mercantil, sem uma economia que seja capaz de privilegiar o *valor de uso* sobre o *valor de troca* e alheia, portanto, às exigências de progresso como crescimento do capital” (2010, p. 135). No mesmo sentido, para Santos, o princípio de regulamentação da comunidade e da natureza, que foi esquecido nos últimos 200 anos, é o pilar da emancipação (SANTOS, 2003, p. 82). O princípio básico é a solidariedade entre os seres e a reciprocidade com a natureza. Sua destruição acarreta a nossa. “Nossa subjetividade não se completa sem ela” (SANTOS, 2003, p. 90).

Na história de *El portero*, de Arenas, todos os inquilinos do edifício só entendem a vida desde a perspectiva do *valor de troca*. Por exemplo, o dentista que acreditava que a solução dos problemas do mundo era o sorriso, não pensava na alegria ou na felicidade que produz o sorriso, mas na possibilidade de vender seus serviços como dentista para enriquecer; ou seja, seu pensamento era um *slogan* e era parte da propaganda que lhe era indispensável para acumular. Por outro lado, quando se afirma que Juan e os animais tinham uma sensibilidade distinta,

tratava-se de sair do *valor de troca* – ser animais domésticos que ganham concursos ou são manipulados para preencher a solidão de seus donos -, para voltar ao *valor de uso* – que é aprender a ser animais sem a intermediação do humano mercantilizado, que se pode verificar no sonho de cada animal ao se imaginarem no mundo com relações naturais com a natureza e não artificiais com o ser humano.

Na vivência do *valor de troca* é impensável, a primeira vista, viver o *valor de uso*. A pomba se perderia, o cachorro não teria alimentos balanceados, o rato não teria os desperdícios para se alimentar. Na busca do sonho, a descolonialidade, cada animal, ao atravessar a porta, voltaria a encontrar sua essência e seu instinto animal natural, que é uma nova aprendizagem e, além disso, como fica claro no romance de Arenas, que deve ser coletiva.

#### 4.4. Direitos da natureza

Os direitos da natureza estão reconhecidos nos sistemas jurídicos equatoriano e boliviano. Apesar de seu reconhecimento, as visões sobre sua titularidade e as maneiras de exigir seu cumprimento seguem matizadas pelas duas visões analisadas. Estas duas visões são claramente manifestadas em um romance do escritor cubano Alejo Carpentier, *Los pasos perdidos*. O interessante da narrativa é que nos permite comparar o mundo moderno e o pré-hispânico. O narrador pertence à modernidade e faz uma descoberta pessoal (enquanto os outros realizam o típico descobrimento colonizador) da natureza. A viagem é realizada da cultura ocidental à natureza, do dualismo radical à dualidade harmônica, também permite verificar a complexa relação do *ethos barroco* com a modernidade capitalista e os *valores de uso e de troca*.

O narrador (não tem nome) recebe o convite para fazer uma viagem à Amazônia com o objetivo de conseguir uma coleção de instrumentos musicais autóctones. No princípio da viagem o narrador tem medo, sente-se preso, sequestrado, cúmplice de algo execrável (CARPENTIER, 1985, p. 108). Mas ao pensar nas possibilidades até aquele momento inimagináveis, se entusiasma. O que o entusiasma é a ideia de encontrar de forma imediata um vendedor de objetos curiosos de quem possa comprar a coleção de instrumentos musicais autóctones que buscava.

O grupo no qual o narrador se insere para viajar tem a mesma estrutura de uma empresa colonizadora do século XV. Yannes, que tem como única motivação a busca de diamantes ou tesouros, e que personifica o capitalismo, acabará perdido pela cobiça, miserável e sozinho (idem,

p. 229 e 251); o missionário, que está realmente convencido que a melhor forma de mudar o mundo é evangelizando; o adiantado, quem dirige a missão e será o fundador de cidades; e o resto das pessoas que contribuem para que a missão tenha êxito.

Vários elementos nos dão luzes sobre o humano moderno. O narrador é um ser racional. Todos os seus conhecimentos e percepções estão matizados pela sua capacidade de abstração. Desfilam nas primeiras páginas a forma como analisa a vida. Existe uma ênfase na arquitetura e na música. Cada um tem formas precisas, abstratas e calculáveis; ou seja, suscetíveis de serem medidas: o número e a nota musical. O desenho arquitetônico e a sinfonia podem ser manifestadas em um pedaço de papel. A razão, e as teorias que desenvolve, “quanto havia contribuído para me desorientar, levado por teorias aos mesmos labirintos intelectuais” (idem, p. 138). O mesmo acontece com outra instituição que ajuda a comparar o choque de culturas: o matrimônio. O matrimônio pode restringir-se a um contrato, que é um pedaço de papel. O narrador tem uma vida conjugal, da mesma forma que tem o resto de suas esferas de vida, como o trabalho, cheio de rotina e até burocrática. Os dias passam sem emoções fortes e até a atividade sexual tem uma rotina, um dia, uma postura e pouco prazer. E o que dizer das guerras, das revoluções, da política. A modernidade é, pois, intolerável (p. 139).

A viagem à selva começa. O narrador leva um dos símbolos mais importantes da cultura moderna ocidental, que vai perdendo seu sentido: o relógio, que mede o tempo. Pouco a pouco vai se transformando em um instrumento sem sentido e, conforme se adentra a natureza, encontrará outra forma de se localizar temporalmente, relacionada com os ciclos naturais, com a noite e o dia, com a chuva e a lua cheia. Deixará de se preocupar com a hora e começará a perceber “os distintos valores dos lapsos, a dilatação de algumas manhãs, a parcimoniosa elaboração do crepúsculo” (p. 242). A imagem que o narrador tem da natureza não é idealizada. A natureza é grande, tão generosa como inclemente: mata, se te pica um pernilongo, e te salva quando te oferece alimentos. Impressiona e aterroriza. Na viagem, o narrador sente angústia, incompreensão e até medo pela forma como, ao adentrar na natureza, esta se manifesta:

Da copa das árvores chovia sobre nós uma intolerável fuligem vegetal. Um empurrão da proa promoveu o súbito desabamento de um ninho de insetos, quebrado em uma avalanche de areia parda. Mas o que estava abaixo era talvez pior que as coisas que faziam sombra. Entre duas águas se mexiam grandes folhas esburacadas. Uma guerra surda se livrava nos fundos enraizados de ganchos barbudos, tudo parecia um nojento caminho complicado de cobras. Estalos inesperados, súbitas ondulações, bofetadas sobre a água, denunciavam uma fuga de seres invisíveis que deixavam para trás um rastro de fezes podres. Se adivinhava a aproximação de toda uma fauna rampante, de lodo eterno,

da esverdeada fermentação, debaixo daquelas águas escuras com cheiro azedo, como um lodo que foi amassado com vinagre e carniça (idem, p. 223).

O narrador descobre que seu mundo de modernidade é uma mentira e que a natureza não mente, cada ser vive em seu momento e está ali tal qual (p. 228). Também descobre o despertar dos sentidos e o valor do silêncio.

Depois de várias buscas, chegam ao lugar habitado por uma comunidade indígena. Cada um cumprirá sua aspiração desde sua lógica moderna, completamente distante e incompreensível para os seres que ali habitam ancestralmente: fundam a cidade “Santa Mónica de los Venados”, constroem a igreja e evangelizam, buscam tesouros e conseguem os instrumentos musicais. A missa, por exemplo, no meio da selva, parece ao narrador algo “absurdo e assustador” (p. 237).

Os indígenas, de acordo com o narrador, “que eu sempre havia visto através de relatos mais ou menos fantasiosos, considerando-os como seres situados à margem da existência real do homem, me pareciam, em seu âmbito, em seu meio, absolutamente donos de sua cultura. Nada era mais distante da sua realidade do que o absurdo conceito de selvagem” (p. 234). Tudo o que fazem, absolutamente tudo, tem sentido e é útil para a vivência no meio. As pessoas que vivem com a natureza, “têm direito de vida e de morte sobre nós, são os que têm o segredo dos alimentos e tóxicos, os que inventam as técnicas, são homens que usam a faca de pedra, o anzol de espinha e o dardo de osso.” Os iludidos fundadores e conquistadores, pensa o narrador, “somos intrusos, forasteiros ignorantes - metemos de pouca estadia - em uma cidade que nasce na aurora da História. Se o fogo que agora abanam as mulheres se apagasse subitamente, seríamos incapazes de acendê-lo novamente apenas com as nossas mãos” (p. 240).

Pouco tempo depois de chegar no lugar, exatamente quinze dias após ter saído da “modernidade”, consegue, mediante truque, os ansiados instrumentos autóctones. Mas descobre não somente a forma, mas também pode entender a origem e a essência da música. Apreende o instrumento e aprende a musicalidade, que não somente é o instrumento, mas também a natureza que a rodeia (p. 272). “Parecia-me que algo, dentro de mim, havia amadurecido enormemente, que ressoava na minha cabeça com a presente majestade de todas as suas vozes” (p. 236). O narrador está consciente que não vive no paraíso. Na natureza pura “existem doenças, repteis venenosos, insetos, feras que devoram; existem dias de inundação e dias de fome, e dias de impotência diante do braço que gangrena” (p. 256). Mas, ao comparar com a sua vida na cidade, considera que “os que no meio da natureza a consideram menos má, mais tratável, que os



espantos e sobressaltos, as crueldades frias, as ameaças sempre renovadas, do mundo de lá” (p. 256). Nas cidades há práticas sem relação com a tradição, não tem sentido as amêndoas do batismo, as luzes de natal, as grinaldas da fada, “se orgulham em conservar tradições de origem esquecida, reduzidas, na maioria das vezes, a um automatismo de um reflexo coletivo” (p. 308). No mundo indígena “não se reproduz gestos cujo significado se desconheça: a janta sobre a tumba, a purificação da moradia, a dança do mascarado, o ano de ervas, a responsabilidade da aliança, o baile do desafio, a percussão propiciadora.” (p. 308).

Pouco a pouco, o narrador vai se desvencilhando do que o prende à modernidade: o relógio, a roupa e as preocupações intelectuais (p. 261). “Eu também, como tantos outros, me deixei impressionar pela ideia de ‘regresso à ordem’, necessidade de pureza, de geometria, de assepsia, calando em mim todo canto que pugnara por levantar-se” (p. 280). “Não estou aqui para pensar. Não devo pensar. Antes tudo sentir e ver. E quando de ver se passa a enxergar, se acendem raras luzes e tudo cobra sua voz. Assim, descobri, imediatamente, que existe uma Dança das Árvores” (p. 270). E a vida é fácil e simples (p. 278). Ao mesmo tempo, também descobre o amor, distante de todas as exigências matrimoniais, que oferece paixão, a entrega desinteressada, e também autêntico suporte emocional e físico. O narrador tem uma vida plena (p. 293).

De repente, aparece um avião. O avião, igual a tantos outros, o estava procurando. Enquanto este experimentava sua vida natural, sua esposa havia armado uma história que havia chamado a atenção dos meios de comunicação: seu querido e inigualável marido havia se perdido na selva e ela, sozinha e desamparada, necessitava de sua presença e apoio. A ideia da casal e família feliz não podia acabar com a ausência e a perda, em lugares ocultos, do marido ideal. Mais um absurdo, pensará o narrador, “uma sociedade capaz de suportar friamente o espetáculo de certos subúrbios, com seus filhos amontoados em formas pré-definidas, mas que se sensibiliza e sofre pensando que um explorador pode ter se perdido” (p. 299).

Cinquenta e quatro séculos de história e centenas de minutos de viagem, separavam o narrador da modernidade e da cidade. O narrador decide voltar com a séria intenção de acabar com sua vida de moderno e regressar à selva definitivamente. Na cidade encontra-se outra vez com a mentira. A fantasia de um matrimônio que não é feliz, de um herói que não é, de um explorador que se perde. Em pouco tempo, toda a versão montada pela esposa se desfaz quando se descobre que o explorador teve um romance na selva. A história, com a qual poderia se enriquecer, perde seu valor. A esposa, como todo mundo, foi enganada todos eram o que não são.

A modernidade é uma mentira que todos querem crer. O narrador volta a ser o mesmo miserável que era antes de ir ao encontro da natureza. O narrador tenta voltar à natureza. Mas não pode. Não entende os caminhos, as entradas, as saídas. Porque a natureza muda e tudo se revela e se oculta. Não lhe resta mais que uma lembrança e sentir o inexplicável. “Eu vivo aqui, essa noite, de trânsito, recordando-me do porvir – do vasto país das utopias permitidas, das Icarías<sup>23</sup> possíveis. Porque minha viagem embaralhou, para mim, as noções de pretérito, presente, futuro” (p. 312).

*Los pasos perdidos* sintetiza as visões que analisamos. Por um lado, o narrador descobre o valor de uso da natureza e da existência; enquanto o resto enxerga a selva como uma grande mina de recursos, ou seja, aprecia seu *valor de troca*. O narrador chegar a *sentí pensar*, se dá conta que só saber lhe impede de gozar da natureza e também lhe impede de indignar-se diante de um miserável na cidade. Quando se encontram com os indígenas, podemos constatar a contemporaneidade de duas formas de vida existentes na mesma modernidade. O narrador e seguramente os povos indígenas colonizados, que já assistiram a sua primeira missa, acabaram sendo irremediavelmente barrocos. Finalmente, a natureza é viva, nutre, mata, dança, canta, e isto só é apreciado pelo narrador; para o resto é um espaço de ameaça e o sacrifício de penetrá-la somente tem sentido por causa da riqueza.

Os direitos da natureza foram reconhecidos pela Constituição equatoriana e por lei no sistema jurídico boliviano. Tanto o pensamento crítico latino-americano, os estudos ecologistas como a filosofia andina indígena, contribuem para entender o novo paradigma jurídico, que não tem precedente no constitucionalismo moderno. Ainda que as categorias jurídicas possam ajudar a compreender este direito, são absolutamente insuficientes, como se poderá apreciar quando analisemos os três casos que foram judicializados no Equador invocando os direitos da natureza. A razão jurídica requer nutrir-se do pensamento crítico latino-americano.

Como vimos, através de pensadores relevantes – Mignolo, Dussel, Quijano, Santos, Castro-Gómez, Walsh – e da literatura, o pensamento crítico latino-americano nos oferece conceitos fundamentais para dar conteúdo aos direitos da natureza: a descolonialidade, o "sentipensar", o valor de uso e o *ethos* barroco. Estes conceitos, a primeira vista, não têm ressonância jurídica, mas sem eles, os direitos da natureza correm o risco de serem interpretados de forma tradicional e podem ser desprovidos de seu conteúdo emancipador. A estes deve-se agregar novas

---

<sup>23</sup> Nota dos tradutores: Icaria, ilha grega.

reflexões aplicadas diretamente com a natureza, que se centraram em três aspectos. O primeiro tem a ver com os fundamentos e o trânsito ao paradigma biocêntrico no lugar do antropocêntrico, o que implica em uma mudança cultural profunda (ACOSTA, 2009, p. 15; AVILA, 2011, p. 202); o segundo passa pela visão dos povos indígenas e o resgate de sua valorização da *Pachamama* (PACARI, 2009, p. 34). O terceiro relaciona o reconhecimento da natureza com a crise do capitalismo global, o modelo de desenvolvimento alternativo e as políticas ambientais (GUDYNAS, 2009, p. 39; MURCIA, 2012; MARTÍNEZ, 2014; ACOSTA, 2009).

Vamos fazer uma breve revisão das normas constitucionais relacionadas com a natureza que, segundo Walsh, constituem o avanço mais transcendental da Constituição equatoriana (2009, p. 168).

A natureza aparece como sujeito no art. 10, quando se enumeram os sujeitos de direitos contidos na Constituição, que são, junto com a natureza, as pessoas, as comunidades, os povos, as nacionalidades e os coletivos. A natureza aparece relacionada com alguns direitos, como quando se menciona, nos direitos de liberdade, que a objeção de consciência não poderá menosprezar nem causar dano à natureza (art. 66.12), o direito de viver em harmonia com a natureza (art. 66.27). Mais especificamente, a natureza tem um capítulo exclusivo, que é o sétimo, no qual desenvolve o direito em três artigos. No art. 71 se estabelece a obrigação geral de respeito integral a sua existência, manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos. Nesse mesmo artigo se estabelecem a representação para a exigência de direitos, que é toda pessoa (*actio popularis*), os princípios de interpretação que são os mesmos que se utiliza para interpretar os direitos fundamentais, além de se estabelecer duas obrigações pontuais para o Estado. A primeira é de incentivar a proteção da natureza e a outra é a de promoção do respeito a todos os elementos que formam o ecossistema.

O segundo artigo, o art. 72, trata sobre o direito à restauração que deve ser entendido na mesma dimensão que o direito à reparação integral; ou seja, a natureza tem o direito a ter condições semelhantes às anteriores à violação de direitos (*restitutio in integris*), direito à satisfação (como retirar um acampamento de madeireiros), direito à reabilitação, direito a não repetição (erradicar as causas que provocam a violação) e direito à indenização quando não for possível a restituição dos direitos violados, que deve ser investida na mesma natureza e não destinada aos interesses meramente humanos.

A terceira norma, que consta no art. 73, estabelece alguns princípios importantes que podem ajudar a prevenir as violações dos direitos da natureza, tais como o princípio da precaução (em caso de dúvida ou falta de conhecimento sobre os efeitos de uma ação, é preferível não danificar que lamentar danos), a restrição de atividades que sejam nocivas para a natureza, a proteção do patrimônio genético. No art. 74 se estabelece a permissão de benefício do ambiente sempre que permitam o bem-viver, e se enfatiza a intangibilidade dos direitos da natureza ao se proibir os serviços ambientais suscetíveis de apropriação. O respeito aos direitos da natureza e o uso dos “recursos naturais” de forma racional e sustentável é uma responsabilidade cidadã (art. 83.6).

Como se pode interpretar os direitos da natureza e se considerar os aportes do pensamento crítico latino-americano?

Por interpretação contextual, entenderemos aquela forma de compreender as normas para maximizar o exercício de direitos, considerando como ponto de partida a realidade e a violação de direitos, e se busca o melhor direito disponível na pluralidade de fontes válidas para adaptar o direito aos fatos e proteger os titulares de direitos.

Em primeiro lugar, a interpretação contextual obriga a uma leitura de todas as normas relacionadas da Constituição e a relacioná-las. Nesse ponto, encontramos algumas normas fundamentais tanto no preâmbulo como no regime de desenvolvimento e o regime de bem-viver. No preâmbulo temos duas premissas importantes: a celebração da natureza, “a *Pachamama*, da qual somos parte e que é vital para nossa existência” e a ideia de que somos “herdeiros das lutas sociais de libertação frente a todas as formas de dominação e colonialismo”. Também dispõe que se expede a Constituição porque “decidimos construir uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza para alcançar o bem-viver, o *Sumak Kawsay*”. Estas normas nos remetem à ideia do “senti-pensar”, que é contrária às formas de conhecimento que dividem, e à descolonialidade.

No regime de desenvolvimento e o regime do bem-viver, segundo a Constituição, o Estado tem obrigações concretas e expressas: deve-se garantir “a convivência harmônica com a natureza” (art. 275); “recuperar e conservar a natureza”, que é um dos objetivos do regime de desenvolvimento (art. 276); garantir os direitos da natureza, sem a qual não pode haver bem-viver (art. 277); na parte do sistema econômico e da política econômica, estabelece-se que este reconhece ao ser humano como sujeito e fim, em harmonia com a natureza (art. 283); a política

econômica deve respeitar os limites biofísicos da natureza (art. 284.4); velar para que o endividamento público não afete a preservação da natureza (art. 290.2); proporcionar que as importações não afetem negativamente a natureza (art. 306); priorizar a conservação da natureza (art. 317); considerar que a água é um elemento vital para a natureza (art. 318); desestimular as formas de produção que atentem contra os direitos da natureza (art. 319); respeitar a natureza quando se desenvolver a ciência, tecnologia, inovação, saber ancestral (art. 385) e liberdade de criação (art. 387.4); proteger a natureza dos efeitos negativos dos desastres através da prevenção de risco e mitigação de desastres (art. 389); não comprometer em convênios ou acordos que incluam cláusulas que menosprezem os direitos da natureza (art. 403). Nessas normas temos a relação entre saberes que foram tradicionalmente excluídos e as formas de institucionalização dos direitos da natureza através de políticas públicas.

Em segundo lugar, na Constituição encontramos normas específicas sobre o direito ao meio ambiente saudável e a natureza. Ambos os direitos compartilham uma sessão completa na qual se reconhecem alguns princípios comuns (art. 395): modelo sustentável de desenvolvimento, transversalidade nas políticas de gestão ambiental, participação ativa e permanente das pessoas, comunidades e povos, aplicação favorável à proteção da natureza em caso de dúvida, exercício integral da tutela estatal e corresponsabilidade e a cidadania (art. 399).

Neste ponto, convém estabelecer algumas diferenças entre os direitos da natureza e os direitos do meio ambiente saudável. Os direitos da natureza e o direito ao meio ambiente saudável estão estreitamente vinculados. Poderia se dizer, em geral, que cada vez que se protegem os direitos da natureza também se protege o direito ao meio ambiente saudável, e vice-versa, quando se protege o meio ambiente também se protege a natureza. Contudo, existem algumas diferenças que convém destacar.

Por um lado, o objetivo de proteção nos direitos da natureza é a própria natureza, que inclui todo ser vivo em que se encontra, por certo, mas não exclusivamente, o humano. Ao contrário, no direito ao meio ambiente saudável, o sujeito é somente o ser humano e nos leva ao dualismo radical. Por outro lado, no direito da natureza pode existir tensão quando os interesses e os direitos dos humanos se opõem ou restringem os direitos da natureza, por exemplo, quando se decide explorar petróleo ou derrubar um bosque; diferentemente, no direito ao meio ambiente, como o ser humano é quem tem direitos, a proteção do meio ambiente tem sentido tanto quanto protege o ser humano; nesse sentido, explorar os “recursos” naturais e derrubar um bosque não

necessariamente significa uma violação de direitos desde isso que se faça de maneira sustentável. Se existe contradição entre o exercício de direitos da natureza e direitos dos seres humanos, não se pode resolver *prima facie* em favor de nenhum dos sujeitos. A resolução de um caso dependerá dos fatos e também, se houver restrição, das justificativas, tal como sucede quando colidem os direitos de dois seres humanos cujo exercício entre em tensão com os direitos de outras pessoas. Levar a sério os direitos da natureza implica considerá-la um sujeito tal como consideramos o ser humano, nem inferior nem superior, um sujeito que deve ser tratado em condições de igualdade e sem discriminação.

Em terceiro lugar, deve-se considerar o contexto internacional e regional. No cenário internacional, podem ser úteis todas as normas produzidas em relação ao meio ambiente, como aquelas normas do Rio de Janeiro ou as de mudança climática. No âmbito regional, os avanços de outros países ajudam. Por exemplo, ainda que a Constituição da Bolívia não chegue a reconhecer expressamente os direitos da natureza, mesmo dispendo sobre a “harmonia com a natureza” como princípio que guia as relações internacionais (art. 255, II, 7) e a organização econômica (art. 311, II, 3), convém considerar seus avanços normativos. Em 22 de abril de 2010, em Cochabamba, elaborou-se o primeiro projeto de Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra<sup>24</sup>, que foi apresentado para a consideração da Assembleia Geral das Nações Unidas. A Declaração tem três artigos.

No artigo primeiro são declaradas algumas características da Mãe Terra, que ajudam a dar alcance aos direitos da natureza. Afirma-se que a Mãe Terra (MT) é um ser vivo; a MT é uma comunidade única, indivisível e autorregulada, cada ser integra a MT, os direitos da MT são inalienáveis; a MT, igual a todos os seres que a habitam, é titular de direitos; em caso de dúvida entre os direitos dos seres que habitam a MT, se resolverá de maneira que mantenha a integridade, equilíbrio e saúde da MT. No artigo segundo se enumeram os direitos da MT: vida e existência, respeito, regeneração, identidade e integridade, a água como fonte de vida, ao ar limpo, à saúde integral, a estar livre de contaminação, a não ser alterada ou modificada a ponto de ameaçar sua integridade, a restauração plena. Cada ser vivo tem o direito a um lugar e a desempenhar seu papel para o funcionamento harmônico da MT. De igual modo, todo ser tem direito ao bem-estar e a viver livre de tortura. No artigo terceiro são enumeradas as obrigações dos seres humanos, incluídos os Estados, com a MT: atuar de acordo com os direitos, reconhecer

---

<sup>24</sup> <http://www.rightsofmotherearth.com/declaration/derechos-madre-tierra/>

e promover a aplicação desses direitos, aprender e atuar conforme o viver em harmonia, assegurar que o bem-estar humano contribua com o bem-estar da MT, defender e conservar a MT, restaurar ciclos, processos e equilíbrios vitais, promover restauração, empoderar para defender direitos da MT, prevenir que atividades humanas destruam ecossistemas, eliminar armas, promover práticas de respeito à MT, promover sistemas econômicos harmônicos com a MT.

Todas estas normas relacionadas diretamente com a *Pachamama*, a natureza ou a Mãe Terra só cobram sentido se temos uma distinta matriz epistemológica, e nesse ponto é que o pensamento crítico latino-americano nos ajuda. Existem palavras chaves que se reiteram: harmonia, limites e preservação. A “harmonia” rompe o dualismo hegemônico; de hierarquia e dominação se passa ao respeito e à igual consideração. Os limites, a conservação e a preservação cobram um sentido profundo se se aplica a teoria do valor de uso. No regime de desenvolvimento e do bem-viver baseado no respeito à natureza, o *ethos* barroco contribui para sua melhor compreensão. Walsh sustenta que o constitucionalismo terá sentido, e esse é o desafio, se sua compreensão e aplicação é interculturalizada (2009, p. 171).

Com essa matriz conceitual novas possibilidades se abrem para encontrar outros paradigmas. Por exemplo, a possibilidade de atribuir um conteúdo profundo aos direitos da natureza e distinguir com clareza conceitos hegemônicos como “propriedade privada” e “recursos naturais” para compreender a natureza como sujeito.

Se a maioria dos juristas estamos colonizados e, portanto, não podemos desentranhar o sentido profundo do reconhecimento dos direitos da natureza, o pensamento crítico latino-americano pode nos ajudar a desconstruir nossos paradigmas formais e descolonizar nosso ser, saber e poder.

## 5. Bibliografia

ARENAS, Reinaldo. **El portero**. Barcelona: TusQuets Editores, 2004.

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (Comp). **Derechos de la naturaleza**. El futuro es ahora. Quito: Abya Yala, 2009.



\_\_\_\_\_. (Comp.). **La naturaleza con derechos**. De la filosofía a la política. Quito: Abya Yala, 2011.

\_\_\_\_\_. El derecho de la naturaleza: fundamentos. In: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (Comp.). **La naturaleza con derechos**. De la filosofía a la política. Quito: Abya Yala, 2011.

\_\_\_\_\_. Cultura jurídica y enseñanza del derecho. In: Idem. **Los derechos y las garantías**. Ensayos críticos. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición, 2012.

AYALA MORA, Enrique. **Historia, tiempo y conocimiento del pasado**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Corporación Editora Nacional, 2014.

AYORA, María Isabel. **Derechos de la naturaleza y los mecanismos jurisdiccionales de tutela en la Constitución del Ecuador**. Maestría en Derecho Mención Derecho Constitucional, Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador, 2013.

BELLI, Gioconda. **El taller de mariposas**. España: Bárbara Fiore Editora, 2004.

BREIHL, Jaime. **Epidemiología. Economía política y salud**. Quito: Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador, 2010.

CARPENTIER, Alejo. **El reino de este mundo**. Colombia: Editorial Oveja Negra y Editorial Seix Barral, 1993.

\_\_\_\_\_. **Los pasos perdidos**. Madrid: Cátedra-Letras hispánicas, 1985.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

\_\_\_\_\_. **La Hybris del Punto Cero**. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. Bogotá: Pensar-Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

\_\_\_\_\_. **Crítica de la razón latinoamericana**. Bogotá: Pensar-Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

DESCARTES, René. **Discurso del método**. Barcelona: Ediciones Orbis, 1983.

DUSSELL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Caracas: UNESCO-FACES, 2000.

\_\_\_\_\_. **Cátedra de Pensamiento Jurídico I**, 2014. Disponível em: [http://www.youtube.com/watch?v=aAPmri7Hlpc&list=PL86YwfNrJkqUyUyI\\_2sx1o7m-hAz7xy\\_&index=15](http://www.youtube.com/watch?v=aAPmri7Hlpc&list=PL86YwfNrJkqUyUyI_2sx1o7m-hAz7xy_&index=15). Acesso em 25 de fevereiro de 2014.

ECHEVERRÍA, Bolívar. **Valor de uso y utopía.** México: Siglo Veintiuno Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. **La modernidad de lo barroco.** México: Biblioteca Era, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ensayos políticos.** Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados, 2011b.

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del Tercer Mundo.** Globalización y Diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Universidad del Cauca, 2005.

FALS BORDA, Orlando. **Las revoluciones inconclusas en América Latina 1809-1968.** México: Siglo XXI, 1971.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. La Santa. In: **Doce cuentos peregrinos.** Editorial Oveja Negra: Bogotá, 1992.

GUERRERO, Patricio. **Corazonar.** Una antropología comprometida con la vida. Quito: Abya Yala, 2010.

HERNÁNDEZ, Miguel. Yasuní: no estropear más la zona, entrevista a Miguel Angel Cabodevilla, El Hoy, 2013. Disponível em: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/yasuni-no-estropear-mas-la-zona-590366.html>. Acesso em 13 de setembro de 2013.

HOBBSAWM, Eric. **La era de la revolución, 1789-1848.** Barcelona: Crítica Grijalvo Mondadori, 1997.

LAWRENCE, Joseph. **Gaia.** The Growth of an Idea. England: Penguin Books, 1990.

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: Idem (Ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Caracas: UNESCO-FACES, 2000.

LEÓN PESANTEZ, Catalina. **El color de la razón.** Pensamiento crítico en las Américas. Quito: UASB, Universidad de Cuenca, Corporación Editora Nacional, 2013.

LOVELOCK, James. **The Vanishing Face of Gaia.** A Final Warning. New York: Basic Books, 2009.

MARTÍNEZ YÁNEZ, Esperanza. La naturaleza entre la cultura, la biología y el derecho. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2014.

MASQUELET, Alain. Rembrandt's Anatomy Lesson of Professor Nicolaes Tulp (1632), 2014. Disponible em: [http://www.maitrise-orthop.com/corpusmaitri/orthopaedic/86\\_masquelet/masqueletus.shtml](http://www.maitrise-orthop.com/corpusmaitri/orthopaedic/86_masquelet/masqueletus.shtml). Acesso em 21 de fevereiro de 2014.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina.** La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MORA, María del Pilar. **Desde la filosofía latinoamericana hacia un proyecto descolonizador.** Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador/ Corporación Editora Nacional, 2012.

MURCIA, Diana. **La naturaleza con derechos.** Un recorrido por el derecho internacional de los derechos humanos, del ambiente y del desarrollo. Quito: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo, 2012.

OSPINA PERALTA, Pablo. Naturaleza y sociedad. Una lectura antropológica del viejo problema. In: GARCÍA, F. (Ed.). **II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología.** Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas. Tomo II. Quito: Abya – Yala / Banco Mundial, 2007.

OSPINA, William. **El País de la Canela.** Barcelona: Literatura Modadori, 2012.

QUIJANO, Aníbal. **Introducción a Mariátegui.** México DF: Serie Popular Era, 1982.

\_\_\_\_\_. **Colonialidad y descolonización del poder**, 2010. Disponible em:

<https://www.youtube.com/watch?v=sID-iPiGmY&list=PLFD6E1FE79050FC19>.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. La raíz: colonizadores y colonizados. In: XAVIER, Albo; BARRIOS, Raul (Coords.). **Violencias encubiertas en Bolivia**. La Paz: CIPCA, 1993.

RODAS, Mario. Bolívar Echeverría para 'dummies'. Entrevista con Stefan Gandler, filósofo. In: **El Comercio**, 10 de noviembre de 2013. Quito: El Comercio, 2013.

SALGADO, Judith. Género y Derechos Humanos. In: AVILA SANTAMARÍA, Ramiro *et al.* **El género en el derecho**. Ensayos críticos. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Crítica de la Razón Indolente**. Contra el desperdicio de la experiencia. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2003.

\_\_\_\_\_. **Epistemología del Sur**. México: Siglo XXI, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sociología jurídica crítica**. Para un nuevo sentido común en el derecho. Madrid: Trotta, 2009.

SHAKESPEARE, William. **La tempestad**. Ebook: libros tauro.

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Nietzsche**. Barcelona: Nexos, 1985.

WALSH, Catherine. ¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter) culturales desde América Andina. In:

WALSH, Catherine (Ed.). **Estudios culturales latinoamericanos**. Retos desde y sobre la región andina. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala, 2003.

\_\_\_\_\_. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. In: **Nómadas** n. 26. Colombia: Universidad Central, 2007.

\_\_\_\_\_. **Interculturalidad, estado, sociedad**. Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala, 2009.

WILLIAMS, Joan. Igualdad sin discriminación. In: AVILA SANTAMARÍA, Ramiro *et al.* **El género en el derecho**. Ensayos críticos. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Teoría jurídica crítica desde América Latina**. México, 2012.

\_\_\_\_\_. Una visión de la cultura crítica en América Latina. In: **Revista Foro**. Quito: UASB, 2012b.

ZIZEK, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**. Traducción: Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005.