

**DESCOLONIZANDO PROCESSOS DE INSTITUCIONALIDADE EPISTÊMICA E
NORMATIVA: A BUSCA POR NOVO SENTIDO PLURAL DE CONVIVÊNCIA NO
“COMUM” ***

*DECOLONIZING PROCESSES OF EPISTEMIC AND NORMATIVE INSTITUTIONALITY:
THE SEARCH FOR A NEW PLURAL SENSE OF COEXISTENCE IN THE "COMMON"*

Maria de Fatima S. Wolkmer¹

Antonio Carlos Wolkmer²

Resumo: A proposta que será desenvolvida tem como problema delinear alguns elementos caracterizadores do privilégio epistemológico do *Sistema Mundo/Capitalista/Patriarcal/Moderno Colonial*, determinantes da crise civilizacional/ecológica em tempos de narrativas fraturadas, esgotamentos de referenciais e políticas destrutivas. Como resposta, sugere-se imprimir diversidade epistêmica com a necessária reinstauração de marcos complexos, plurais e relacionais que possam promover a descolonização dos imaginários instituídos e o giro descolonial das estruturas de dominação rumo a um paradigma pluriversal/alternativo de convivência planetária/ecocêntrica. Tais assertivas permitem apresentar o objetivo geral: pensar transdisciplinarmente uma alternativa a esta civilização capitalista, patriarcal e colonial, marcada pela destruição da Vida, cujo critério, agora, seja a reprodução da vida nos horizontes da Biocivilização. Nesse intento, as lutas descolonizadoras para esse projeto incluem os parâmetros plurais de normatividade, articuladas em torno do princípio do Comum e da ética do cuidado, redefinindo a forma que se quer viver. O desenvolvimento teórico e sua problematização, compreendendo três momentos, implicará na escolha metodológica por abordagem qualitativa com perfil exploratório, através de técnicas de investigação bibliográfica em fontes nacionais e internacionais, refletindo as especificidades dos processos de descolonização de institucionalidades epistêmica, social e normativa sob o eixo condutor do princípio do “Comum”.

Palavras-chave: Biocivilização; *Commons*; Descolonização; Ética do cuidado; Normatividade Plural; Princípio Político do Comum.

* Artigo submetido em 15/09/2021 e aprovado para publicação em 16/11/2021.

¹ Doutora em Direito. Professora dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Direito da UNESC-SC; Membro do Grupo de Pesquisa NUPEC. Co-organizadora e co-autora de “Crise ambiental, direitos à água e sustentabilidade: visões multidisciplinares”. Caxias do Sul: EDUCS, 2012. Coordenadora da Rede do Común na UNESC-SC. E-mail: mfwolkmer@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4887-5263>

² Professor dos Programas de Pós-Graduação em Direito da UNILASALE-RS (Mestrado e Doutorado em Direito), da UNESC-SC, onde coordena seu Mestrado em Direitos Humanos e o Grupo de Estudos NUPEC, e Professor Emérito da UFSC. Doutor em Direito. Membro do Instituto dos Advogados Brasileiros (RJ). É pesquisador nível 1-A do CNPq, e consultor *ad hoc* da CAPES. Membro da Sociedad Argentina de Sociología Jurídica. Igualmente integrante de GT – “Crítica Jurídica y Conflictos Sociopolíticos”, do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO, Buenos Aires/México). Membro da International Political Science Association (IPSA, Canada), e do Research Committee on Sociology of Law (RCSL). Professor visitante de Cursos de Pós-graduação em várias universidades do Brasil e do exterior (Argentina, Peru, Colômbia, Chile, Equador, Venezuela, Costa Rica, México, Espanha e Itália). E-mail: acwolkmer@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1958-8433>.

Abstract: The proposal that will be developed has as a problem to outline some elements characterizing the epistemological privilege of the World System/Capitalist/Patriarchal/Colonial Modern, determinants of the civilizational/ecological crisis in times of fractured narratives, exhaustion of references and destructive policies. As an answer, it is suggested to print epistemic diversity with the necessary re-establishment of complex, plural and relational landmarks that can promote the decolonization of the instituted imaginaries and the decolonial turning of the structures of domination towards a pluriversal/alternative paradigm of planetary/ecocentric coexistence. Such assertions allow us to present the general objective: to think transdisciplinarily of an alternative to this capitalist, patriarchal and colonial civilization, marked by the destruction of Life, whose criterion, now, is the reproduction of life in the horizons of Biocivilization. In this attempt, the decolonizing struggles for this project include the plural parameters of normativity, articulated around the principle of the Common and the ethics of care, redefining the way one wants to live. The theoretical development and its problematization, comprising three moments, will imply the methodological choice by a qualitative approach with exploratory profile, through bibliographic research techniques in national and international sources, reflecting the specificities of the processes of decolonization of epistemic, social and normative institutionalities under the guiding axis of the "Common" principle.

Keywords: Biocivilization; Commons; Decolonization; Ethics of care; Plural Normativity; Political Principle of the Common.

Introdução

Propõe-se, neste artigo, a partir da perspectiva descolonial, vinculada à insurgência libertária dos movimentos ecosociais, interpelar a dimensão plural/emancipatória da normatividade, no marco teórico do “Comum”. Inicia-se com a reflexão crítica da modernidade ocidental em torno dos elementos centrais que conformam sua episteme e o projeto *capitalista, colonial e heteropatriarcal*. Problematiza-se os elementos centrais da narrativa eurocêntrica, enquanto fatores determinantes da crise civilizacional/ecológica na contemporaneidade. Assim, destaca-se para dar visibilidade, a partir da obra de Yayo Herrero, os principais aspectos que levaram a radicalidade da crise: o caráter sagrado da propriedade, a tecnolatria, o radical individualismo que marca a dimensão do social, o dualismo cultura versus natureza, o progresso como pedra angular do desenvolvimento, o ressurgimento de fundamentalismos racistas e segregacionismo protofascistas, e a lógica sacrificial, definidora das escolhas econômicas, desvinculadas do entorno social e natural. Nesse horizonte, a racionalidade de mercado tem a centralidade, e as políticas públicas de enfrentamento dos problemas econômicos/sociais são emolduradas pela lógica neoliberal modelando, por outro lado, através

da educação, dos meios de comunicação, subjetividades funcionais e as múltiplas formas de mercantilização da vida. Sem dúvida, o mercado é o epicentro das sociedades e sua racionalidade instrumental gera concentração de renda, desigualdades brutais, tendo no aparato repressor do Estado o garantidor dos seus interesses.

A partir dessa perspectiva é que o giro epistemológico descolonial propõe um marco conceitual para interpelar criticamente o eurocentrismo, ou seja, a desconstrução de suas ferramentas simbólico/cognitivas. Ora, adverte-se, que a ressignificação de um projeto civilizatório implica romper com as diversas formas de colonialidade e tecer novas formas de compreender e intervir na realidade, projetando outros imaginários, ampliando o cânon das lutas emancipatórias, com justiça social e ambiental. Essas práticas insurgentes inventivas e criadoras de horizontes de transformações efetivas tem como métrica, não mais o preço vinculado a unidades quantitativas do âmbito da economia capitalista, mas, no valor determinado pelo critério de reprodução da vida. Por outro lado, na sequência, com o propósito de avançar para além do diagnóstico, buscou-se identificar/apresentar o paradigma do Comum presente em uma pluralidade de movimentos emergentes de convivência ecosocial comunitária. Evidentemente, o enfrentamento dessa temática implica reconhecer uma dinâmica anticapitalista, fundamental para alcançar um projeto plural e relacional propiciado pela cultura do Comum.

Sendo assim, o princípio fundante, condição e limite da civilização deve ser o direito de existir de todas as formas de vida. Colocar a vida como eixo estruturante, parte do reconhecimento da inter-ecodependência de todos os seres vivos e ecossistemas que compõem a biosfera. Nesse horizonte, a Ética do Cuidado (COMINS MINGOL, 2008) irradia novos princípios de convivialidade. Isso prefigura uma mudança radical em consonância com o princípio político do Comum (DARDOT; LAVAL, 2015), pois, ao partir do reconhecimento que o ser humano é natureza, reivindica-se o imperativo do cuidado, ou seja, construir a biocivilização começa pelo cuidado com a natureza. Essa é a ideia que subjaz o presente aporte, com a práxis descolonizadora e instituinte dos Comuns (*Commons*), em que os seres humanos, como parte da natureza e como seres eco interdependentes, determinam dinâmicas emancipatórias de mudança que prefiguram um novo paradigma de convivência planetária.

Indubitavelmente, trata-se de uma renovação, uma expansão da imaginação política em torno do princípio político do Comum, para construir formas comunais de autonomia coletiva. Agrega-se a urgência de apontar a essencialidade da crítica ao *capitalismo/*

colonialismo/patriarcado (SANTOS, 2019, p. 23-25), na construção dos Comuns (*Commons*) para avançar na formulação de um imaginário anticolonial, antipatriarcal e desmercantilizador, alicerçado na Ética do Cuidado, demarcando o esforço de reconstrução por uma nova racionalidade coletiva e uma outra normatividade plural.

Dessa forma, o objetivo principal, aqui exposto, é apontar, a partir de alguns referenciais teóricos, de autores, como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Yayo Herrero, Pierre Dardot e Christian Laval, Silke Heldrich e Leonardo Boff que as lutas descolonizadoras para construir uma biocivilização, que incluem, igualmente, parâmetros alternativos de normatividade, estão articuladas em torno da Ética do cuidado e do princípio político do “Comum”, redefinindo a forma que se quer viver.

Na elaboração da presente incursão, utilizou-se, como escolha metodológica uma abordagem qualitativa com perfil exploratório, através de técnicas de investigação bibliográfica em obras nacionais e internacionais, que permitiram refletir sobre especificidades dos processos de descolonização epistêmica, social e normativa nos movimentos de transição ecosocial. Identificou-se, no princípio político do Comum, o instrumental analítico para compreender novas possibilidades plurais e relacionais, decorrentes do giro epistêmico descolonial e a consequente resposta e/ou implicações para o Direito. Para isso, a investigação não só reflete análise bibliográfica, como, igualmente, a utilização de registros audiovisuais de palestras, entrevistas e documentários. Em suma, os aportes levantados visam como resultado suscitar a elaboração de pesquisas, estudos e discussões que abordem a temática, aqui, apresentada.

1. Crise Civilizacional e Processos de Descolonialidade

A radicalidade da crise ambiental e civilizacional que se está vivendo tem consequências imprevisíveis, dada a complexidade e interdependência da rede da vida, onde tudo está relacionado e interconectado. Segundo os dados do último relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas de 2021 (COPPOLA, 2021), mais do que a configuração de uma crise, o momento atual constitui-se em um verdadeiro colapso, pois, nesse cenário não será mais possível retornar à normalidade climática, ou seja, às condições geobiofísicas dos últimos séculos para que a vida pudesse se desenvolver da forma que se

conhece. Diante disso, delinear um diagnóstico, para pensar alternativas de transição, implica problematizar dinâmicas geopolíticas neocoloniais de despojo e processos históricos a que foram , e estão submetidos territórios e povos, desvelando as falácias do sistema hegemônico e sua estrutura de dominação epistemológica, social, econômica e política. Nessa direção, desde o início da colonização, com a retórica emancipatória do projeto da modernidade, tendo como epicentro a racionalidade instrumental, as subjetividades foram fundadas em binarismos hierárquicos/excludentes, destacando-se para os intentos desta reflexão, o binômio homem/natureza. A natureza, a partir de então, é objetificada, como externalidade aos seres humanos, podendo ser explorada como se houvesse um abismo ontológico entre cultura e natureza (HERRERO, 2020).

A invasão e ocupação da América, em 1492, é o marco temporal de um longo processo, o início de uma linha simbólica que se denominou progresso, que excluía a humanidade dos povos conquistados/escravizados, classificados como sub-humanos/bárbaros, justificando estruturas de dominação e exploração. O princípio organizador da modernidade foi o racismo que, como adverte Frantz Fanon (2009), é uma estrutura de superioridade vs. inferioridade, uma *lógica sacrificial do Outro, do não civilizado, do não humano*. Os colonizadores foram forjando uma humanidade específica para o europeu que, a partir de então, se autodefine como superior, justificando genocídios, a subalternização e a exploração destruidora da vida. Segundo Walter Mignolo (2017), para o colonizador, somente o conhecimento europeu era verdadeiro por estar liberto dos condicionamentos espaço-temporais. O homem branco ocidental possuía o privilégio epistêmico para dizer ao mundo o que é verdade, espalhando seu idioma, sua organização política e o Direito Moderno (MAGALHÃES, 2020).

A consolidação do circuito comercial do Atlântico, a partir das invasões, permitiu, no âmbito econômico, a imposição de um modelo global de exploração brutal, concentrador de bens e riquezas, intensificando as desigualdades entre colonizador/colonizados. Como assinala Ramón Grosfoguel (2021), a Primeira Modernidade, enquanto projeto civilizatório de morte, instrumentalizou a religião para sacralizar esse projeto de expansão. O discurso da salvação, com a consigna “cristianiza-te ou te mato”, legitimou o saque e a destruição das antigas civilizações. A destruição foi, segundo o autor, adornada com a finalidade de salvar almas. Já, na Segunda Modernidade, com o aporte de Descartes, do “*ego cogito*”, o homem possuidor da razão passa a ocupar a dimensão universal, o não lugar que antes era ocupado por Deus na perspectiva teocêntrica medieval. A partir de então, é o homem europeu que produz

conhecimento universal abstrato com um monólogo consigo mesmo. Em síntese, Mignolo (2014) diz que a retórica da modernidade tem sido uma retórica de salvação. Salvação por conversão/salvação por civilização/salvação, por desenvolvimento/depois da Segunda Guerra Mundial, salvação por democracia de mercado. Para Mignolo (2014), atrás de cada enunciado de salvação, há uma ação de domínio e opressão. A modernidade não pode avançar, constituir-se, sem a colonialidade.

Assim, o nascimento das sociedades ocidentais está coligado com a dinâmica das invasões. Foram fundadas, como se demonstrou, com a colonialidade da natureza, a expropriação intensiva dos territórios e povos, universalizando a compreensão do mundo potencializada pela racionalidade moderna. A invasão da América representou, então, o impulso para formação do sistema capitalista que pode estruturar um comércio mundial, a partir da descoberta de recursos naturais/minerais e com a exploração do trabalho das populações reduzidas a condição de sub-humanos. Isso projeta a necessidade de um novo marco geral para discussão que desafie as narrativas dominantes, na medida em que é necessário desconstruir a naturalização dos fundamentos epistemológicos e da ação tornada “senso comum e, por isso mesmo, pilares desta civilização industrial produtivista e consumista, machista e racista, que invade nossas vidas, molda nossas cabeças, organiza a economia e o poder na sociedade” (GRZYBOWSKI, 2011, p. 24).

No entanto, para transformar o mundo há que interpretá-lo e, para isso, é necessário compreender nosso lugar na história, o lugar que se ocupa no cenário geopolítico do sistema-mundo para se pensar em transições pós-capitalistas emancipatórias. Deve-se ter consciência de qual é o nosso lugar nas estruturas de poder, nossa localização na zona do *não-ser*, enquanto sujeitos subalternizados dominados para construir estratégias de libertação. Ressaltar, como assinala Grosfoguel (2021), que há uma multiplicidade de formas de dominação. Questionar as pretensões universalistas do projeto da modernidade, e entender a gênese da concepção da natureza separada dos seres humanos, firmada em Descartes, e submetida aos interesses do capitalismo (SAFATLE, 2019). Importa, também, interpelar a pedagogia da excepcionalidade humana do antropocentrismo, bem como, na contemporaneidade, compreender a transição do colonialismo moderno para à colonialidade global, intensificada a partir da Segunda Guerra Mundial com um novo aparato de poder, em instituições internacionais, como o Fundo Monetário Internacional, o Banco Mundial, etc., que manteve os países periféricos atrelados ao binarismo desenvolvimento/ subdesenvolvimento, ao mito desenvolvimentista, que

permitiria a realização do modo de vida ocidental nos países periféricos até a fase atual do neoliberalismo e da lógica sacrificial do crescimento econômico (MAGALHÃES, 2020).

É necessário reconhecer que o modelo *colonial/capitalista/heteropatriarcal* segue justificado pelo constructo epistemológico, que Arturo Escobar (2003) designa como projeto *Modernidade/Colonialidade*. Nesse contexto, para configurar a crítica libertária, um grupo de pensadores (Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez) propuseram, no final do século XX, um giro epistemológico descolonial, buscando desnaturalizar a subalternização, exploração e inferiorização dos povos latino-americanos. Para tais pensadores (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007; GROSGOUEL, 2008), é fundamental entender as estruturas de dominação que não possuem uma lógica exclusivamente econômica. Identificar o entrelaçamento das hierarquias de gênero, raça, classe, sexualidade, conhecimento e espiritualidade dentro dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do *sistema-mundo*. Segundo Dussel (1993), para que o domínio do colonizador fosse tão duradouro, foi fundamental que os povos fossem despojados das suas singularidades, de sua história e identidades culturais. O eurocentrismo é essa atitude colonial hegemônica frente ao conhecimento inferiorizado do Outro, como uma etapa mítica, inferior, pré-moderna, pré-científica do conhecimento humano, articulada nas relações centro-periferia e com hierarquias étnicos/raciais indispensáveis na construção do *sistema-mundo*.

Assim, a ressignificação desse projeto civilizatório implica tecer novas formas de compreender e intervir na realidade, projetando outros imaginários possíveis, colocando a vida no centro. O giro descolonial representa, então, a ruptura e a desnaturalização da *colonialidade do ser, saber e poder*. Assim, o primeiro movimento em perspectiva descolonial exige interpelar/desconstruir conceitos e significados que foram universalizados, pois essa crise foi tecida por uma narrativa que, desde o início, legitimou a intervenção predatória da natureza e da destruição das antigas civilizações. Inicialmente, é necessário enfrentar a produção do conhecimento, o que, para Aníbal Quijano (1992), leva ao pressuposto fundante da racionalidade moderna, ou seja, ao dualismo sujeito/objeto. Nessa perspectiva dual, o sujeito da relação é o indivíduo isolado das circunstâncias históricas (abstrata) que se constitui também separado do próprio corpo, pois o “*cogito ergo sum*” significa exatamente isso, a construção da racionalidade abstrata independente das circunstâncias histórico/sociais. O individualismo foi resultado dessa ideia do homem abstrato, de uma racionalidade antropocêntrica, representando uma ruptura com a perspectiva organicista das sociedades tradicionais anteriores

à modernidade. Segundo Herrero (2017), o primeiro problema é o caráter individual do sujeito que nega a intersubjetividade e a totalidade histórico/social na qual está necessariamente inserido. Como é um paradigma europeu/ocidental, essa dicotomia projeta-se também, nas diferenças culturais, como já se apontou, com outros povos colonizados hierarquizados como inferiores e irracionais. Essas culturas classificadas como inferiores, diante de um sistema que se supõe superior, só podem ser objeto de conhecimento. Consequentemente, a racionalidade colonizadora europeia bloqueou “toda relación de comunicacion y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre ‘sujeto’ y ‘objeto’ no puede haber sino una relación de exterioridad”, negando a fecundidade da diversidade cultural (QUIJANO, 1992, p. 16).

Outro elemento fundamental, resultado da configuração da *racionalidade moderna/colonial* é a concepção do desenvolvimento econômico coligado ao imperativo do progresso, sem uma leitura integrativa das dinâmicas da natureza e sociedade. Segundo Herrero (2017), o progresso foi a pedra angular do modelo capitalista de produção e estava baseado em três “emancipações falsas”: *primeiramente*, que os seres humanos podiam emancipar-se da natureza através da ciência e tecnologia. Ao sedimentar a separação homem/natureza, há que se entender como a exploração sem limites dos recursos naturais, fundada nesse dualismo, que está deteriorando a biosfera, ou seja, as bases materiais que possibilitam a existência humana. Por outro lado, é absolutamente indispensável reconhecer o efeito deletério que tem, em nossas sociedades, a sacralização do dinheiro. O valor que se atribui às coisas, a partir do preço, interfere na capacidade de se identificar aquilo que permite (ou não) a continuidade da vida (HERRERO, 2017). É importante destacar, também, como salienta Riechmann (2016), que o capitalismo produz subjetividades alicerçadas no messianismo tecnológico, ou seja, acredita-se que o conhecimento que se produz terminará por encontrar sempre uma solução e que a tecnologia permitirá reconstruir o mundo. O messianismo tecnológico é a expressão mais acabada da ideologia do progresso que é um dos pilares do modelo econômico. As forças que orientam a tecnolatria, conforme o autor:

[p]or analogía con esa elevada velocidad que permite a un cuerpo escapar de la atracción gravitatoria de la Tierra (u otro astro), sueñan con que la aceleración creciente del cambio tecnológico alcance la velocidad que permita escapar de los límites biofísicos y de la condición humana. El esfuerzo por materializar este wet dream nos lleva al desastre. (RIECHMANN, 2016, p. 11).

A *segunda falácia* da modernidade *capitalista/colonial/patriarcal* está configurada na crença de que a existência individual ocorre independente do cuidado de outros seres humanos, naturalizando o patriarcado, como sentido comum. Embora este debate tenha uma infinidade de matizes, fica invisibilizado o trabalho de cuidado das mulheres, funcional ao sistema de produção capitalista, mas não pago. O desafio é promover o reconhecimento da interdependência, bem como, da ecodependência, que é a *terceira falácia* apontada por Herrero (2017), que exigiria uma contração na economia e uma autocontenção no consumo. Por fim, outro elemento chave que compõe a narrativa dessa modernidade é o caráter sagrado da propriedade que pode ser desfrutada de forma absoluta, mesmo tendo sido matizado pela função social, continua um dos pilares do *projeto civilizacional moderno/colonial*. A concentração brutal da riqueza, na contemporaneidade, é resultado dessa concepção que considera a riqueza uma construção/mérito individual, cujo resultado dramático, na atualidade, traduz-se na impossibilidade de uma vida digna para a grande parte da humanidade.

É importante destacar, ainda, que o processo colonial se projetou ao longo do tempo com renovadas formas de controle normativo neocoloniais para manter e assegurar o modo de vida imperial. Um de seus efeitos foi, após a Segunda Guerra Mundial, a projeção de um movimento nitidamente providencial, reafirmando sua universalidade eurocentrada, simbolizada no âmbito de direitos, enunciados na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Tal proposta normativa, como destaca Quintero (2019), compreende a totalidade do mundo a partir de seus conceitos básicos, humanidade, dignidade individual, direitos, estado, igualdade e liberdade, que estão inscritos dentro do projeto *modernidade/colonialidade*, ignorando a diversidade cultural e as diferentes concepções de dignidade.

Assim, assiste-se uma exacerbação do modelo hegemônico com o neoliberalismo, que conjuga maior liberdade do capital, acabando por tornar retórico e vazio os proclamados direitos humanos. Por sua vez, a democracia foi colonizada pelo capitalismo, a vontade da cidadania é modelada pela mentira, mobilizada pela raiva, jogando vítima contra vítima. Configura-se a época da pós-verdade e da pós-democracia em cenário social de exclusão, segregação e discriminação das formas justas e sustentáveis da vida. Nesse cenário, os indivíduos internalizaram os conceitos operacionais/quantitativos do capitalismo neoliberal, ou seja, eficiência, produtividade etc., para se constituírem em uma mercadoria rentável, um vencedor. Na configuração de relações sociais de concorrência interindividual, a solidariedade

tornou-se obsoleta. O abandono das políticas públicas sociais é justificado pela difusão de um consenso em torno da configuração de um Estado mínimo/eficiente.

Em apertada síntese, a democracia liberal foi colonizada pelo capitalismo com as novas tecnologias, por meio das redes sociais e da psicométrica, manipulando dados, notícias, fatos, argumentos para modelar, entre outras, a vontade da cidadania, determinando resultados eleitorais. Aprofunda-se a vigilância por parte do poder ultraliberal, tendo impactos significativos nas subjetividades através do extrativismo de dados nas plataformas digitais, a *big data* e algoritmos preditivos, constituindo-se, mormente, um dos aspectos mais temerários para um projeto emancipatório, na medida em que, a pós-verdade:

foi concebida e financiada para sustentar o neoliberalismo, na economia, e o conservadorismo, nos valores, contando com políticos populistas e de direita para fazer a defesa desses postulados. É um fenômeno difícil de combater porque, com o nítido sentido de confundir, é associado a postulações factuais, buscando dar sentido de novidade e de evidência à narrativa, de um lado, e, de outro, porque foge do racional, e busca dividir as pessoas e instituições despertando nelas comportamentos, reações e sentimento de rejeição e até de ódio a quem pense diferente. (QUEIROZ; SANTOS, 2020, online).

O diagnóstico dessa crise sistêmica aponta um fenômeno global, onde o êxito do poder em manter suas formas de colonialidade está diretamente relacionado a sua capacidade em esconder dispositivos de dominação, produzindo um estado bioecopolítico de profundo anestesiamento e alienação que ignora um previsível naufrágio antropológico (RIECHMANN, 2019). O Estado securitário garantidor do processo econômico atua militarmente, conformando um fascismo territorial, uma despossessão brutal nos países periféricos. Nesse contexto, “a crise e urgências permitiram o nascimento do que Harcourt denomina um ‘novo estado de legalidade’, que legaliza o que, até agora, não era mais que medidas de emergência ou respostas conjunturais de política econômica e social” (DARDOT; LAVAL, 2019, p. 15, tradução nossa). Não é mais um “estado de exceção que opõe regras e exceções”, mas uma mudança do Estado de direito, “que incorporou em sua legislação a situação de dupla guerra econômica e policial para a qual os governos nos conduziram” (DARDOT; LAVAL, 2019, p. 15, tradução nossa).

Por outro lado, já se sabe que a tecnologia impactou na biocapacidade do planeta e, isso fica patente, nas soluções técnicas “sustentáveis” da economia verde que são desenhadas pelos países norte-eurocêntricos, pois exigem o uso intensivo de metais e minerais, que são finitos e, cuja extração promove a devastação ambiental. O estudo das civilizações que colapsaram no

passado tem na complexidade o elemento determinante, ou seja, a solução dos problemas exige energia e recursos que não se possuem para continuidade do modelo hegemônico. Para Riechmann (2019), a crise ambiental representa exatamente esse momento em que se deveria reconhecer a assunção dos limites, que se está diante da impossibilidade de manter esse modelo com a preservação da biodiversidade e dos ecossistemas essenciais para a continuidade da vida. No entanto, paradoxalmente, um dos aspectos mais perturbadores, é que, apesar de se estar diante de um colapso socioambiental, segundo Riechmann (2019), há um desajuste entre as condições objetivas que seriam necessárias para manter a continuidade da vida e o que necessita o capital (matéria prima, etc), para o crescimento econômico.

Para enfrentar esse momento caracterizado como civilização à beira do abismo, é necessário desenhar uma alternativa desvinculada da cultura do progresso em que o eixo estruturante/mobilizador das capacidades criativas não sejam os benefícios empresariais, mas a reprodução da vida desde a perspectiva do cuidado. A luta por uma vida digna tem que ter clareza dos desafios e obstáculos delineados. Há uma crise de alternativas mobilizadoras, é vital criar condições ecosociais, econômicas e políticas para uma transição justa. É fundamental, também, pensar a liberdade fora desse modelo que privilegia a liberdade de mercado, que privilegia o individualismo imune e autossuficiente, para Herrero (2019), isso implicaria reconhecer a translimitação, valorando processos de construção coletiva que permitam tecer o comum a partir de uma Ética do cuidado, ou seja, a ressignificação da liberdade significa a articulação em um marco relacional que reconheça o limite e a imprescindibilidade da inter ecodependência. Sem dúvida, há uma guerra contra a vida e, portanto, é fundamental a instituição de uma biocivilização (HERRERO, 2019). Nessa direção, é essencial, podendo visualizar na sequência, como uma construção coletiva do “Comum”, interagindo com a Ética do Cuidado, pode se constituir nas bases de uma outra normatividade plural.

2. O Princípio Político do “Comum” e a Ética do “Cuidado” para uma Normatividade Plural e Relacional

Como foi visto, no item anterior, a perspectiva descolonial revela uma nova direção ético/política, para interpelar a racionalidade moderna e seu *modus operandi* em nível global. Não se trata mais de um problema exclusivo dos países periféricos já que os países norte-

eurocêntricos internalizaram processos de colonização da natureza, ao ampliar as fronteiras do extrativismo, assim como aumentando a desigualdade e a precarização do trabalho. Por outro lado, na geopolítica internacional, com o brutal empobrecimento das pessoas, mas também, em função das guerras e crescentes problemas ambientais, como as mudanças climáticas, estão ocorrendo deslocamentos massivos das populações afetadas. As soluções adotadas, como assinala Yayo Herrero (2019), pelo viés da segurança, traduzem-se, na construção de muros e campos de internamento privados que visam proteger as zonas privilegiadas pelo poder militarizado, jogando milhões de pessoas à margem da vida. Para Herrero (2019, online), “são fronteiras internas e externas que vão separando quem fica dentro do modelo e quem fica fora” em um verdadeiro darwinismo social militarizado.

É necessário entender que se está diante de uma bifurcação com uma confluência de crises, tornando a continuidade do *sistema-mundo colonial patriarcal* insustentável, na medida em que a economia mundializada vai perdendo seu substrato material (recursos naturais), pois se desenvolve não só de costas para os limites biofísicos da natureza, mas também, ignorando o sofrimento e a precarização, intensifica o despojo dos países periféricos do Sul com uma verdadeira guerra de rapina. A análise racional, segundo Carlos Taibo (2019), mostra um cenário muito obscuro, onde pode-se identificar uma multiplicidade de movimentos de transição, agrupados para fins analíticos em duas grandes linhas: 1- os movimentos de transição neocoloniais ecofascistas, que visam manter o modo de vida imperial para poucos com um projeto para assegurar os recursos escassos do planeta para as classes hegemônicas. É o aprofundamento do *sistema-mundo colonial patriarcal* com um autoritarismo de mercado; 2- Os movimentos de transição comunitários ecosociais que são anticoloniais, anticapitalistas, antipatriarcais e que buscam a partir da coparticipação e coimplicação, novas formas de organização e fortalecimento de laços democráticos. São pautados por uma ação política que reivindica a liberdade como ausência de dominação/opressão e a satisfação das condições materiais indispensáveis para uma vida digna.

A consciência de que se deve atuar diante do aprofundamento da crise com novos instrumentos jurídicos/políticos conforma, mormente, o giro descolonial. Não é possível construir/entender alternativas sem um pensamento e uma ação contra hegemônica descolonial. Desafio que continua invariável, desde os primórdios da colonização, compreender como a colonialidade global estrutura a ordem mundial, mas também como conforma a subjetividade humana ao internalizar a subalternização.

Nesse cenário, diante dos impasses para uma transição paradigmática e um instrumental teórico que possibilite entender as experiências alternativas ao sistema hegemônico que já estão ocorrendo, como repensar os Direitos Humanos para além do antropocentrismo e dos pilares epistemológicos que sustentam o modelo hegemônico? Certamente, “a concepção hegemônica, nortecêntrica dos direitos humanos está hoje num impasse enquanto linguagem de transformação emancipatória das sociedades” (SANTOS; MARTINS, 2019, p. 13). Os conceitos do pensamento descolonial são contundentes e irradiaram com sua crítica às rupturas que são necessárias para uma transição justa/libertária. O desafio consiste em pensar os Direitos Humanos a partir de uma nova configuração em perspectiva relacional, onde os seres humanos como parte da natureza, como seres ecoindependentes, reconhecem a necessidade de emancipar-se para impulsionar as mudanças necessárias. A radicalidade da crise ambiental que já se expressa nas mudanças climáticas, como um colapso, exige urgência pela vida. As análises apontam uma crise sistêmica, o que exige uma transformação significativa/paradigmática que levaria não só mudanças nas dinâmicas complexas do modelo econômico, mas também, na forma como se está organizando socialmente. Propõe Arturo Escobar (2018, p. 48), três princípios para transições em um pluriverso, em um “mundo onde caibam muitos mundos”, ou seja:

- 1- A re-comunalização da vida social como uma forma para superar o individualismo, potencializando um marco relacional com todas as formas de vida. Impulsionar a cooperação com estratégias coletivas como forma de superar um sistema estratificador/espoliador;
- 2- A realocação das atividades e das práticas que atendem necessidades humanas fundamentais, como a alimentação, promovendo modos de vida amigáveis com o entorno;
- 3- O fortalecimento das autonomias coletivas locais com estratégias políticas e jurídicas horizontais de auto-organização em rede comunitárias respeitosas da diversidade cultural em oposição ao monismo jurídico estatal em defesa do capital.

Naturalmente, essas transições, segundo Escobar (2018), devem ser desenhadas por princípios teórico-políticos enquanto moldura para todas as estratégias de transformação. É imprescindível a descolonização e despatriarcalização da sociedade para conduzir a formas não patriarcais, não capitalistas e não racistas de organização social. É necessário a “Liberación de la Madre Tierra” diante do inexorável declínio dos processos de regeneração dos ecossistemas vitais para produção de bens e, fundamentalmente, para refazer as relações entre humanos e não-humanos de forma mutuamente enriquecedora na densa rede de relações que compõem a vida. E, por último, o florescimento do pluriverso para tecer vários espaços (*buen vivir*), onde

“caibam muitos mundos”, contrapondo-se ao poder da hidra capitalista, eliminando as iniquidades existentes.

É nesse cenário, com um imaginário libertador/comunitario, articulado em torno da reprodução da vida que procurar-se-á delinear alguns elementos para uma nova configuração descolonial dos Direitos Humanos que podem ser visualizados em experiências de transição. Inicialmente, destaca-se o aporte da práxis instituinte do Comum como uma alternativa ao capitalismo e à esfera pública controlada pelo Estado funcional aos interesses do mercado. As dinâmicas de exploração se multiplicaram e as lutas emancipatórias têm ocorrido com a participação de uma pluralidade de sujeitos nos espaços onde ocorrem as possibilidades de mudanças. Nessa direção, o marco teórico do Comum enquanto gramática de resistência postula a construção/organização autônoma frente ao Estado e ao capitalismo neoliberal, contrapondo-se à lógica da mercadoria, da competição e da propriedade (DARDOT; LAVAL, 2017). Para Dardot e Laval, o princípio político do Comum constitui uma resistência tanto teórica, quanto prática, tendo como eixo estruturante, a sua unidade fundamental, no repúdio a racionalidade capitalista neoliberal. Assim, o “movimento do Comum surgiu da convergência de preocupações/aspirações e novas possibilidades de agir coletivamente contra tudo aquilo que está destruindo as condições de existência”. Dardot e Laval (2017) assinalam que, embora o Comum como princípio não tenha de ser instituído, mas simplesmente reconhecido intelectualmente e, na multiplicidade de movimentos, todos os Comuns têm de ser instituídos. Cada Comum deve ser construído por uma praxis que emoldure um espaço definindo as regras de funcionamento. Essa práxis instituinte deve ser impulsionada democraticamente no transcorrer do tempo num espaço dialógico que possibilite as mudanças. A práxis instituinte não é do âmbito da “gestão”, é uma prática de governo dos Comuns pelos coletivos que lhes dão vida.

Dessa forma, o Comum enquanto princípio é um conceito analítico para identificar uma multiplicidade de práxis instituintes que estabelecem, em torno de um bem (natural, rural, urbano, histórico/social, imaterial), regras delineadas democraticamente num fazer comum. Nessa direção, a práxis instituinte do Comum (DARDOT; LAVAL, 2017), enquanto prática de governo, interpela um dos pilares do *sistema-mundo* capitalista colonial, qual seja, a propriedade privada. Determina na construção coletiva, o inapropriável, não pela natureza do bem em si, mas porque na práxis instituinte do Comum emerge, com força, o direito de uso. Assim, instituir o inapropriável, como apontam Dardot e Laval, é instituir o direito de uso sem

tornar-se proprietário. Sendo uma alternativa ao caráter sagrado da propriedade, são relevantes, também, “os processos próprios de auto-regulação onde as dinâmicas de um comum decorrem do exercício de um direito de uso mais do que a reivindicação de uma propriedade coletiva” (DARDOT; LAVAL, 2017). Trata-se de um campo em co-construção, onde o direito do comum, interpelando o direito de propriedade, define laços de solidariedade e compartilhamento. Aqui, o pluralismo jurídico torna-se uma ferramenta indispensável para entender práticas enquanto realização de necessidades humanas fundamentais que, ao escalar-se, podem modelar um novo espaço público-comunitário contemplando, também, a realização dos Direitos Humanos relacionais no cuidado das instituições democráticas.

O Comum funda-se, por outro lado, sobre a obrigação política que nasce da participação direta em uma mesma atividade (DARDOT; LAVAL, 2017). Desse modo, as alternativas são construídas na ação coletiva, com sujeitos que se fortalecem/constituem-se na coletividade re-situando os antagonismos individuais em uma plataforma dialógica, ético-política emancipatória. Não é mais o conceito de emancipação da modernidade, com a liberdade fundada somente em sujeitos exitosos que dominam/exploram, como diz Safatle (2019), a emancipação é vista como a liberdade instituindo, na dimensão ecológica, um marco de mútua implicação no metabolismo entre o humano e não-humano. Certamente, o Comum provoca um deslocamento do individualismo hedonista na medida em que se vincula a Ética do cuidado, ao indispensável saber cuidar em cenários de lutas plurais para realização das necessidades humanas (DARDOT; LAVAL, 2019).

Uma das grandes aportações do Comum (*procomum*) ao debate político/social, para Silke Heldrich (2009), é a ideia de justiça vinculada ao reconhecimento do valor intrínseco de todas as formas de vida, articulando a resistência com a emancipação. Não se trata da autonomia individual como elemento fundamental, mas da ideia de liberdade relacionada/interconectada com humanos e não humanos. Ao postular um novo princípio antropológico, “eu preciso dos outros, os outros precisam de mim”, inscreve lógicas distintas em todas as escalas no marco da interdependência e realocaliza o sujeito abstrato da modernidade no tempo-espaço.

É importante ressaltar “que o comum, apesar de ser um princípio, não é um princípio como os outros: é um princípio político, ou melhor, é o princípio político.” (DARDOT; LAVAL, 2018, online). Entendem Laval e Dardot, por “política”, a atividade de deliberação pela qual os homens se esforçam para determinar juntos o que é justo, bem como a decisão e a

ação decorrentes dessa atividade coletiva enquanto formas alternativas de instituições democráticas com uma maior participação na qualidade de atores e não eleitores. Contrapor-se ao sistema hegemônico, portanto, implica ressignificar a democracia na sua fonte (o povo) no exercício de um Comum político (DARDOT; LAVAL, 2018).

Assim, no âmbito dos Comuns, a arquitetura da participação implica a distribuição do poder para incidir nos processos de decisão, potencializando o fazer comum no espaço da intersubjetividade, conseqüentemente, “es ahora un sujeto que solo se concibe a sí mismo en su relación con los otros, en la experiencia compartida, contextual, afectiva, dialógica y narrativa” (PALOP, 2019. p. 89). O sujeito da modernidade, imune e autossuficiente, é interpelado pela autonomia relacional coletiva, pelo reconhecimento da inter ecodependencia. Desse modo, a “definición de nuestras necesidades básicas, presupuesto antropológico de los derechos, puede hacerse únicamente en relación con la de los demás”, mas, por outro lado, a preocupação com a satisfação das necessidades humanas fundamentais está coligada ao ecológico e as transformações sociais inspirada no compromisso com o coletivo para além do individualismo competitivo neoliberal (PALOP, 2019. p. 89-90). Sem dúvida, tal assertiva indica um horizonte relacional para uma nova convivência planetária, sendo um espaço de mútua implicação entre o humano e seu entorno.

Dessa forma, a ideia central é que a partir do reconhecimento da nossa interdependência se possa estruturar novas relações sociais, políticas e econômicas para cooperação e a responsabilidade com outras pessoas (SHIVA, 2015), com tudo aquilo que constitui a base da vida. Ora, interpreta Heldrich (2009) que o mercado fomenta a fragmentação humana, bem como a natureza. No entanto, no pluriverso, todos os recursos que se necessitam para reproduzir vidas estão interconectados e, são interdependentes. Nesse contexto, destacam-se o desafio dos Comuns, vinculados à natureza, em diferentes escalas, não podendo mais ser geridos de forma antropocêntrica, pois exigem uma prática biomimética.

Com a preocupação acerca do cuidado para com a natureza, abre-se a concepção e o resgate dos Comuns naturais. Como assinala Cândido Grzybowski, é sempre a atividade que comuniza, ou seja, constituir um Comum não é um *a priori*, mas o resultado de uma atividade compartilhada. Dessa forma, os “bens não são comuns, são socialmente tornados comuns. Comum não é uma qualidade inerente ou intrínseca ao bem (natural ou produzido), mas uma qualidade que a relação social lhe atribui.” (2011, p. 13). Nessa perspectiva, os bens naturais que a natureza brinda ao humano não podem ser vistos como um recurso, dentro de um processo de

mercantilização, mas, fundamentalmente, como uma fonte de vida. Assim, instituir Comuns, em condições equitativas, abre espaços descolonizadores e novos imaginários de resistência, com formas de autogoverno em um marco jurídico plural para além do individualismo abstrato. Como diz, Cândido Grzybowski é “[...] mais do que uma resistência, é criar as condições de um outro modo de vida” (2011, p. 13).

Lo que hoy se reafirma de manera muy fuerte es que la forma de la actividad alternativa, ya sea económica, cultural o política, es inseparable del objetivo global que se persigue, a saber, la transformación de la sociedad. Esa lógica general, esa racionalidad alternativa, no es sólo crítica o de oposición, sino sobre todo creadora porque plantea, en la práctica y en cada ocasión de modo específico, la cuestión de las instituciones democráticas que hay que construir para conducir juntos una actividad cualquiera. A esa lógica la llamamos “razón del común”. (DARDOT; LAVAL, 2014, online).

Por outro lado, enquanto *praxis instituinte*, os Comuns interpelam/problematizam as soluções vinculadas a um dos dualismos enganosos da modernidade, o binômio público/privado, apontando um terceiro espaço, o comunitário. Com o empoderamento da cidadania co-responsável e outras formas de atender necessidades desvinculadas da racionalidade de mercado, o espaço comunitário, apresenta-se como resistência diante do ciclo de brutal despossessão no qual o ser humano se encontra. Os Comuns constituem um processo de reapropriação. Não se trata, portanto, de substituir o público, mas abrir espaços democráticos de participação autônoma (MORENO; CASADEVANTE, 2016). Uma autonomia coletiva delineada, nos processos de luta, não se pode esperar somente do Estado na realização dos Direitos Humanos, mas, principalmente, em uma cidadania ativa e participativa. Isso, necessariamente, redefine os direitos humanos enquanto processo de direitos e deveres.

Efetivamente, ao tecer políticas inventivas enquanto resultado da autoinstituição da sociedade, essas experiências de transição desafiam as hierarquias dos poderes oligárquicos, fomentando espaços comunitários. A construção de instituições “de baixo para cima” tem na participação comunitária, o eixo estruturante da obrigação política. A reapropriação daquilo que deve ser comum, a auto-organização da sociedade, a criação de laços comunitários sustentáveis, em relação ao entorno, são tecidos por um fazer comum. Resultando “que nenhum pertencimento - etnia, nação, humanidade, religião etc. - pode ser em si o fundamento da obrigação política” (DARDOT; LAVAL, 2014).

Ainda quando se discute os Comuns, adverte Maria Eugenia Palop (2019, p. 91), as referências são de indivíduos vinculados e relacionados, e não “de agentes autointeressados, aislados, presociales y prepolíticos, que eligen de acuerdo con una voluntad autónoma, desde sí y para sí, su particular plan de vida”. A construção da ontologia relacional parte do reconhecimento da interdependência e ecodependência na medida em que “la definición de lo común es siempre consustancial a una determinada práctica relacional, y está práctica tiene relevancia política, no solo social y psicológica.” (PALOP, 2019, p. 91).

Outro elemento fundamental para uma transição comunitária/ecosocial/descolonial é o reconhecimento da diversidade epistêmica que implica a possibilidade de um desenvolvimento integrado com a natureza numa plataforma dialógica intercultural, mas também inter-multi-transdisciplinar para uma mutação epistemológica que descentralize a visão antropocêntrica na produção do conhecimento. Para Grosfoguel, o colonialismo epistemológico consiste em pensar o mundo com as lentes teóricas de outro lugar do mundo. Um *giro epistêmico decolonial* implica, portanto, “mudar a geografia da razão e olhar o mesmo sistema mundo desde outra geopolítica e corpo-política do conhecimento, a partir de um diálogo intercultural” (GROSFOGUEL, 2008, p. 1). A ruptura epistêmica parte, em primeiro lugar, do reconhecimento que o antropocentrismo enquanto parte do imaginário colonial requer um enfrentamento intercultural, imprimindo diversidade epistêmica, interpelando o eurocentrismo, pois, não se trata de delinear outro universalismo, mas o que se propõe é a pluriversalidade. Nessa direção, Santos e Martins (2019, p. 56) tem formulado uma compreensão intercultural, a partir da qual, “os direitos humanos podem e devem ser repensados a partir das experiências que nos confrontam com o pluriverso constituído pelas cosmovisões que a um tempo extravasam e permeiam as fronteiras da razão moderna ocidental”. Por outro lado, entender o pluriverso dos Direitos Humanos implica reconhecer as diferentes concepções de dignidade vinculadas a diversidade cultural, na medida em que “aliando cosmovisões ancestrais e ontologias políticas interculturais, expõe o profundo vínculo entre humanidades pós-abissais e as naturezas não humanas”. Para uma plataforma emancipatória, o pensamento decolonial deve, também, se nutrir no magma das lutas, nos movimentos antirracistas para abolir todos os marcadores sociais de inferioridade, nos movimentos descoloniais marcados por cosmovisões holísticas, como a cosmovisão andina, do “buen vivir”, de maneira crítica, reflexiva e dialógica.

Sendo assim, inicialmente, para superar o antropocentrismo e a falácia epistêmica que é a separação homem/natureza é fundamental reconhecer que toda vida humana e não humana está interconectada e é interdependente na matriz relacional que compõe a vida. O processo de construção de conhecimento a partir da racionalidade instrumental/mecanicista não separou somente o sujeito do objeto de conhecimento, mas, também, arbitrariamente empobreceu a análise de conhecimento, descontextualizando os objetos da complexidade dos sistemas sociais, culturais e naturais na qual estão inseridos. O desafio epistêmico implicaria, então, um horizonte relacional a favor da vida, com experiências impulsionadas em um processo implicativo, em cujo centro esteja o cuidado com a reprodução de todas as formas de vida. Naturalmente, as escolhas que serão tecidas por uma nova racionalidade coletiva plural e relacional terão suas atividades produtivas subordinadas aos ciclos vitais da natureza. A ideia é que ocorra, tendo em vista um novo metabolismo *agro/urbano/industrial* entre sociedades e natureza, como diz Herrero, para “construir uma vida boa e equitativa ajustada aos limites do planeta” (2020, online). Imperioso é, portanto, ressignificar o Direito Humano ao desenvolvimento, assumindo o decrescimento da esfera material da economia. Conforme a autora (HERRERO, 2021), há que se ter isso em conta, ou seja, viver com menos energia, minerais, água etc., implica imaginar transições justas a partir de três princípios: princípio do suficiente, princípio do Comum e do Cuidado.

Imprescindível, portanto, identificar esses processos significativos que buscam descolonizar e desmercantilizar a vida social em oposição ao sentido hegemônico instalado nas sociedades contemporâneas. A práxis transformadora está sendo reinventada e os valores da igualdade/liberdade são interpelados por cosmovisões mais holísticas, com consciência cósmica, tanto do ponto de vista humano, intra e intergerações, como do ponto de vista das “relações da humanidade com a natureza e seus ecossistemas e as relações da humanidade com a diversidade social e cultural” (GRZYBOWSKI, 2011, p. 6). Assim, para iniciar uma migração civilizatória, é necessário um giro descolonial, pois o privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticos do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar *projetos imperiais/coloniais/patriarcais* no mundo. (GROSGOUEL, 2021)

Indiscutivelmente, como propõe Grzybowski (2011), o princípio fundante é condição e limite da civilização humana, constituído no direito em existir de todas as formas de vida.

Fundamental é o reconhecimento dos direitos da natureza diante do caráter seletivo de atribuição de humanidade aos humanos. Portanto, há de se ter em conta que, ao contrário de “outras gramáticas de dignidade, os humanos estão integrados em entidades mais amplas – a ordem cósmica, a natureza que se não forem protegidas de pouco valerá a proteção concedida aos humanos” (SANTOS; MARTINS, 2019, p. 56). A transição para um paradigma ecosocial descolonial que busca preservar a vida deve descentralizar o humanismo, aprendendo com os conhecimentos que foram excluídos. Nesse paradigma, as diferentes maneiras de reinventar-se como coletividades, pautadas por uma noção radical de igualdade, coloca a questão da Ética do cuidado. A Ética do cuidado irradia novos princípios de convivialidade, desestabilizando o conceito capitalista do *homo economicus*, a tecnolatria e a fé irracional no progresso. Reformula-se com a Ética do cuidado (GILLIGAN, 2013), o mito do egoísmo como pressuposto do homem racional. Isso prefigura uma mudança radical em consonância com o paradigma de convivência planetária, pois, ao partir do reconhecimento que o ser humano é natureza, reconhece o imperativo de cuidar da natureza, ou seja, construir a biocivilização começa pelo cuidado dos bens naturais, pois são a rede de vida que nos sustentam, por isso cuidar é um imperativo para dentro do humano e da relação com a biosfera.

Sem cuidado, a atmosfera foi colonizada pelas emissões de carbono das grandes corporações econômicas, das empresas, dos mais ricos e poderosos, e do consumismo. Presentemente, a humanidade está ameaçada, como espécie viva, assim como toda forma de vida. Sem cuidado, fez-se a empreitada colonial da conquista de povos e seus territórios e, hoje, continua a disputa pelos recursos naturais do planeta. Em busca de maior produtividade, sem cuidado, está se criando sementes transgênicas e destruindo a biodiversidade existente. Sem cuidado, está se poluindo a água, destruindo a vida nos oceanos, desmatando e criando deserto. (GRZYBOWSKI, 2011, p. 11).

O cuidado é, como adverte Leonardo Boff (2014), uma dimensão fontal, originária, um modo de ser existencial. O cuidado se encontra *a priori*, antes de toda atitude ou ação do ser humano, pois sem o cuidado o ser humano não existe. Por conseguinte, igualmente, chama a atenção Comins de que o “sujeito, desde el punto de vista de la ética del cuidar, es un sujeto intrínsecamente relacional, que tiene en el sostenimiento de la vida y la interconexión con los otros el eje prioritario de la acción moral” (COMINS MINGOL, 2015, p. 176). Ocupar-se corresponsavelmente dos cuidados (instituições, comunidades, seres humanos, animais não-humanos, natureza) é essencial, na medida em que “com o cuidado não vemos a natureza e tudo o que nela existe como objeto. A emancipação não se dá mais pelo domínio, mas pela

convivência.” (BOFF, 2014. p. 13). De fato, o princípio do cuidado deverá estar no centro da resignificação da relação com a natureza, enquanto base indispensável, de toda vida. O cuidado implica, então, aprendizagens, que irradiam em várias dimensões:

- a. Cuidar de si mesmo: cuidar do corpo, espírito e intelecto;
- b. Cuidar dos Outros: cuidar através de instituições democráticas e o cultivo dos bens relacionais;
- c. Cuidar da Natureza; cuidar dos bens naturais, sociais, culturais etc. (TORO, 2019, online).

Fundamental, também, frente às políticas de medo e despossessão em curso, conforme Irene Comins Mingol (2015, p. 176):

que se erigen en occidente como visión de la otredad, las políticas del cuidado. *El miedo a los bárbaros* – así reza el título de uno de los últimos libros de Tóдоров – es el que amenaza en convertirnos en bárbaros a nosotros mismos. La ética del cuidado, centrada en la vida, puede ayudarnos a cambiar de orientación respecto a la visión de la otredad.

Assim, emerge uma nova concepção relacional dos Direitos Humanos que foram construídos, a partir de um ser abstrato e universal, cuja autonomia individual forjou-se à custa da comunidade e da natureza. Nessa lógica binária/enganosa, existe uma relação absolutamente hierárquica e, na natureza, estão aqueles que não fazem parte desse ser humano abstrato (mulheres, indígenas, negros, vulneráveis e outros...) expulsos pelos eixos de dominação que organizam a vida. Justifica-se, assim, a advertência de Herrero (2021), de ser imprescindível compreender que o papel que desempenha o Direito na transformação social, depende de uma concepção alternativa e plural do Direito. Entender as implicações conceituais do indivíduo abstrato descontextualizado, em torno do qual, se construíram os Direitos Humanos no imaginário ocidental. Ainda, na assertiva da antropóloga espanhola, a crença, por um lado, que a pessoa individual tem sentido e que pode sustentar a si mesma a margem do mundo (HERRERO, 2021), e, por outro, que o *homo economicus* pode possuir o que quiser a margem da natureza, não reconhecendo que, “se alguém tem mais, outros não terão nada”, não se sustenta mais diante da brutal desigualdade. Assim, a reflexão crítica-descolonial busca interpelar e confrontar a igualdade discursiva, meramente formal, orientada pela competição e acúmulo de riquezas enquanto um dos elementos do imaginário de felicidade nas sociedades capitalistas. O individualismo define estruturas ecosociais, formas de organização política, assim como parâmetros do que seja a oficialidade de Direitos Humanos.

Repensar os Direitos Humanos, segundo Herrero (2021), implica reconhecer que o Direito é uma questão relacional, não individual. No marco do direito hegemônico, essa noção de indivíduo desterritorializado estandardizou uma concepção de Direitos Humanos construído a partir desse ser individual, desse ser abstrato e, portanto, titular de direitos que se constroem à custa da comunidade e da natureza. O Comum pode ressignificar o marco do Direito Ocidental, desvelando novas responsabilidades para os seres humanos. Isso leva ao debate do pluralismo jurídico, tecido na gramática relacional e na corresponsabilidade de todos os seres humanos, sendo fundamental reconhecer, também, a esfera do poder autônomo instituinte de normatividade coletiva em modos de regulação diversos, o que implica necessariamente, na concretização do pluralismo jurídico. Diante disso, Capra e Mattei, assinalam que “um futuro humano sustentável requer uma quantidade significativa de pensamento crítico e uma teoria do direito conceitualmente fundamentada na eco alfabetização” (2018, p. 254). Produz-se, por consequência, um *design* ecológico e plural insurgente pela práxis instituinte, não resultante de processos de cima para baixo, mas da construção plural, comunitária e participativa (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 254).

Tal perspectiva plural e relacional, tendo como fio condutor o princípio do “comum” e a Ética do cuidado, permite avançar em um processo de descolonização e rupturas que descortinem um outro horizonte biocivilizacional. Nesse constructo, para os “caminhos da biocivilização”, a dinâmica traz também o esforço de descolonizar e ressignificar o Direito, enquanto instrumental normativo capaz de potencializar e integrar os vínculos da vida social com os ciclos vitais da natureza.

Considerações finais

O *sistema-mundo* moderno colonial tem seu impulso inicial a partir de 1492 com as invasões do território que, hodiernamente, denominou-se América. Embora viva-se o fim de várias temporalidades (neoliberalismo, hegemonia norte-americana...) que atravessam esse modelo, marcado pela crise civilizatória e pela radicalidade do colapso ambiental, não se tem muito clara, quais as mudanças necessárias para delinear-se um mundo onde caibam todos. O que se buscou, nesse artigo, foi pensar uma transição justa ecosocial descolonial. Num primeiro momento, identificou-se os elementos uniformizadores, mundializado no decorrer da colonização, com a edificação da racionalidade moderna que invisibilizou outras formas de ver

o mundo. Desmistificar o relato da modernidade que se explica a partir de si mesma, implica criticar a pretensão universalista forjada para legitimar a superioridade etnocêntrica que fala abstraindo-se das condições histórico/sociais, colocando a diferença colonial no centro da produção do conhecimento. Para entender o processo de constituição da modernidade é necessário desvelar sua cara oculta, o colonialismo e suas estruturas normativas de dominação e subalternização do não europeu. Fundamental, também, identificar o racismo enquanto princípio organizador, como adverte Frantz Fanon (2009), um instrumento essencial na classificação humano/sub-humano que buscava consolidar as relações de dominação e apropriação capitalista impostas pela conquista. A retórica emancipatória da modernidade se desenvolve a partir da ilustração coligada com a lógica sacrificial do “Outro”. Como adverte Ramon Grosfoguel (2021), a modernidade não foi um projeto emancipatório foi um projeto civilizatório. Nessa direção, Quijano (2012) cunhou o termo colonialidade do poder para explicar um novo padrão de poder global marcado por essa conquista civilizacional. Os povos foram despojados de suas singularidades e identidades históricas, de suas culturas, pois eram inferiores. Dussel (1993) expõe a construção da subjetividade moderna, ou seja, a construção de uma forma de pensar, de sentir, de ver o mundo, lembrando que Hegel identificava os ingleses como missionários da civilização. Para o filósofo da libertação (DUSSEL, 1993), mentalmente somos colônias epistemológicas/ científicas, ou seja, sucursais dos filósofos euro norte-americanos. O marco teórico descolonial permite desmistificar esse universo simbólico eurocentrista, visibilizar seus múltiplos eixos de poder, suas dinâmicas de opressão capitalista (classe), patriarcal (sexista) e colonial (racista). Na contemporaneidade, o diagnóstico da crise sistêmica aponta um fenômeno global, onde o êxito do poder em manter suas formas de colonialidade e suas regras de controle está diretamente relacionado com a sua capacidade em esconder seus dispositivos normativos de dominação, produzindo um estado bioecopolítico de profundo anestesiamento e alienação que ignora um previsível naufrágio antropológico (RIECHMANN, 2019). As desigualdades tanto no Sul como do Norte respondem as mesmas lógicas, ao mesmo *sistema capitalista heteropatriarcal e colonial*. Para interpelar e credibilizar alternativas emancipatórias, necessita, na perspectiva de Grosfoguel (2013), imprimir diversidade epistêmica, começando pelas universidades enquanto aparato de poder, que reproduzem o pensamento hegemônico. O cenário distópico que se projeta nas opções ecofascistas para enfrentamento desse período pandêmico, e o que seria uma nova normalidade, não escondem mais a fome, a repressão, a discriminação a exclusão de milhões de pessoas do

modelo que se desenha. Não se pode mais separar cultura da natureza, pois existe uma ecodependência fundamental. O projeto civilizatório foi levado ao extremo com o capitalismo neoliberal com as diversas geografias do medo e, para continuar reproduzindo-se, capturou a subjetividade humana. Como aponta Jorge Alemán (2016), vários setores da população, que já não respondem a interesses objetivos, estão apoiando projetos contra seus próprios interesses, onde as identidades estão vinculadas ao repúdio pela política. Diante desse cenário, o que se pode fazer? Transitar para o paradigma do Comum, foi a proposta, aqui, exposta, construindo comuns, com ontologias relacionais e normativas assentadas na Ética do cuidado, abrindo possibilidades de avançar pelas sendas da opressão/desposseção e recuperar o controle das nossas vidas. Para impulsar aquilo que emerge nos processos de transição ecosocial descolonial identificou-se, na práxis instituinte dos Comuns, um potencial revolucionário/libertador com ideias desestabilizadoras para o *sistema-mundo* colonial e para as práticas de um pluralismo jurídico “aparente”. Com essas experiências, descortina-se um horizonte possível de descolonialidade e, conseqüente transformação, ou seja, a possibilidade de forjar um processo interativo-relacional, em uma plataforma dialógica/intercultural, pluriversal para a realização dos Direitos Humanos. Interpelar a concepção hegemônica euro nortecêntrica dos Direitos Humanos implica reconhecer as diferentes concepções de dignidade vinculadas à pluralidade e diversidade cultural. Nessa perspectiva, a pluralidade normativa de experiências comunitárias e participativas, voltadas para atender necessidades humanas fundamentais, denotam um potencial revolucionário, uma transição paradigmática. Não se renuncia a proclamar a verdade. O marco dos Direitos Humanos é irrenunciável, mas deve ser pluralizado com a diversidade de lutas pela dignidade num diálogo plural e intercultural. Além disso, para concluir, com a voz desde o Sul, deve-se colocar em julgamento todas as formas de colonialismo, instituindo a livre determinação de todos os povos como um imperativo em defesa da vida.

Referências

ALEMÁN, Jorge. *Horizontes neoliberales en la subjetividade*. Morada Madrid. Youtube. 05 out. 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=r4v8xXuM3gk>>. Acesso em: 16 set. 2021. 2:40:49

BOFF, Leonardo. *Saber Cuidar: ética do humano - compaixão pela terra*. 20 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Eds.) *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

CAPRA, Fritjof; MATTEI, Ugo. *A Revolução Ecojurídica: o direito sistêmico em sintonia com a natureza e a comunidade*. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Ed. Cultrix, 2018

COMINS MINGOL, Irene. *La Ética del cuidado y la construcción de la paz*. Barcelona: Icaría, 2008.

COMINS MINGOL, Irene. La ética del cuidado en sociedades Globalizadas: hacia una ciudadanía Cosmopolita. *Thémata - Revista de Filosofía*. nº. 52, Julio-diciembre, pp. 159-178, 2015. Disponível: <<https://institucional.us.es/revistas/themata/52/9.%20Irene%20Comins.pdf>>. Acesso em: 03 ago. 2021.

COPPOLA, Erika. “Siamo convinti che questi dati siano”. [Entrevista concedida a] Daniela Passeri. *Il Manifesto*, Itália, 10 ago. 2021. Disponível em: <<https://ilmanifesto.it/siamo-convinti-che-questi-dati-siano-inequivocabili/>>. Acesso em: 14 ago. 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Uma alternativa ao neoliberalismo. [Entrevista concedida a] Andrade, Daniel Pereira e Ota, Nilton Ken. *Tempo Social* [online]. São Paulo, v. 27, n. 1, p. 275-316, jan-jun, 2015. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/0103-207020150115>>. Acesso em: 02 set. 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. Anatomia del nuevo neoliberalismo. *Viento Sur*. nº.164, ano XXVII, p. 5-16, Madrid, jun. 2019. Disponível em: <https://cdn.vientosur.info/Vscompletos/vs_0164.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. O comum é a revolução. *Outras Palavras*. São Paulo. Publicado 24, out. 2017 [Atualizado 13 dez. 2018]. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/pos-capitalismo/o-comum-e-a-revolucao-dizem-dardot-e-laval/>>. Acesso em: 20 set. 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. El neoliberalismo es una forma de vida, no sólo una ideología o una política económica. *El Diálogo*. Madrid, 2014. Disponível em: <https://www.eldiario.es/interferencias/neoliberalismo-ideologia-politica-economica-forma_132_4592247.html>. Acesso em: 04 ago. 2021.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Arturo. Mundos Y Conocimientos de Outro Modo: El programa de investigación de modernidade/colonialidad latino-americano. *Tabula Rasa*. nº, 1: 51-86, enero-diciembre. Bogotá, Colombia, 2003.

ESCOBAR, Arturo. *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde abajo, 2018.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

GILLIGAN, Carol. La Ética del Cuidado. *Cuadernos de la Fundació Victor Grifols i Lucas*. nº 30, Barcelona, 2013.

GROSFOGUEL, Ramón. “La Modernidad no es un proyecto emancipatório, es um proyecto civilizatório”. [Entrevista concedida a] Cris González. *Correo del Alba*. Bolívia, 24 mai. 2021. Disponível em:

<<https://correodelalba.org/2021/05/24/exclusivo-%e2%94%82-ramon-grosfoguel-la-modernidad-no-es-un-proyecto-emancipatorio-es-un-proyecto-civilizatorio/>>. Acesso em: 15 ago. 2021.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. n.80. p. 115-147, 2008.

GROSFOGUEL, Ramón. *Descolonización Epistemológica*. Youtube. 12 fev. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DYks4qCoZEo>>. Acesso em: 15 set. 2021. 1:18:42

GRZYBOWSKI, Cândido. *Caminhos e Descaminhos para a Biocivilização*. Documento de trabalho para o Ateliê Internacional Biocivilização para a Sustentabilidade da Vida e do Planeta. Rio de Janeiro, 9-12 ago. 2011. Disponível em: <http://rio20.net/wp-content/uploads/2011/07/Caminhos_descaminhos_PT.pdf>. Acesso em: 16 ago. 2021.

HELDRIK, Silke. *Bens Comuns: o novo conto do século XXI*. Palestra no Forum World Commons, em Salzburg, na Áustria. 2009. Disponível em: <<https://commonsblog.files.wordpress.com/2009/12/bens-comuns-novo-conto.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2021.

HERRERO, Yayo. *El reto medioambiental en el siglo XXI*. Sésion 9. Curso Internacional Formación Política 2021. 25 mai. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uXq_iQFaAs&t=1s>. Acesso em: 12 set. 2021.

HERRERO, Yayo. *Hacia una antropología de la vulnerabilidad y los límites*. Curso: Ante el Antropoceno: cuando la humanidad desborda los límites biofísicos del planeta. Fundación César Manrique. Youtube. 2019. Disponível em: <<http://fcmanrique.org/fcm-video/curso-ante-el-antropoceno-cuando-la-humanidad-desborda-los-limites-biofisicos-del-planeta-28-de-junio-parte-2-2/?lang=es>>. Acesso em: 30 ago. 2021.

HERRERO, Yayo. *Uma revisão crítica de la modernidad*. [Entrevista concedida a] Solidaridad Internacional Andalucía. 9 fev. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=mnBIzXzIGO0>>. Acesso em: 18 ago. 2021.

HERRERO, Yayo. “El cambio climático es la consecuencia de una forma de organizar la economía que no conoce límites” [Entrevista concedida a] Carmem Marchena. *Diario16*. Sevilla, Espanha, 27 mai. 2020. Disponível em:

<<https://diario16.com/yayo-herrero-el-cambio-climatico-es-la-consecuencia-de-una-forma-de-organizar-la-economia-que-no-conoce-limites/>>. Acesso em: 14 ago. 2021.

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. *Modernidade, Racismo e a Crítica Decolonial*. Youtube. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=kecc4QSBuk4&t=4s>>. Acesso em: 15 ago. 2021. 2:17:06

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. V.32. n. 94, p. 1-18, jun. 2017. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt>>. Acesso em: 15 ago. 2021.

MIGNOLO, Walter D. *Modernidad y Pensamiento Descolonizador*. Youtube. 13 ago. 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jYvwPOWfPyU&t=23s>>. Acesso em: 16 ago. 2021. 1:06:05

MORENO, Rubén Martínez; CASADEVANTE, José Luis Fernández. Conflictos urbanos, municipalismo e innovación social. [Entrevista concedida a] Nuria del Viso. *Boletín ECOS, FUHEM Ecosocial*, n36, ago-nov, 2016. Disponível em: <https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin_ECOS/36/Dialogo-RMartinezMoreno_JLFernandezCasadevante_NdelVISO.pdf>. Acesso em: 08 ago. 2021.

PALOP, Maria Eugenia. *Revolución feminista y políticas de lo común frente a la extrema derecha*. Barcelona: Icaria; CLACSO, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad Y Modernidad – Racionalidad. *Perú Indígena*. vol. 13, nº. 29, pp. 11-20. Lima, Peru. 1992. Disponível em: <<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>>. Acesso em: 19 ago. 2021.

QUINTERO, Gerardo Mata. Derechos humanos y colonialidad: a 70 años de la declaración universal. Actas Congreso Internacional 70 Aniversario Declaración Universal de Derechos Humanos. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*. [S.l.], n. 39, p. 507-525, mayo, 2019. Disponível em: <https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/view/14004>. Acesso em: 22 ago. 2021.

QUEIROZ, Antônio Augusto de; SANTOS, Luiz Alberto. Pós-verdade, *fake News*, democracia e tecnologia: que fazer? *Agência Sindical*. 2020. Disponível em: <<https://www.agenciasindical.com.br/a-expressao-pos-verdade/>> Acesso em: 28 ago. 2021.

RIECHMANN, Jorge. *Transiciones ecosociales*: algo mucho más difícil de lo que percibimos. La propuesta del ecosocialismo descalzo. Curso: Ante el Antropoceno: Cuando la humanidad desborda los límites biofísicos del planeta. [Palestra] Fundación César Manrique. Youtube. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ei21VPaG0TY>>. Acesso em: 29 ago. 2021. 1:40:20

RIECHMANN, Jorge. *¿Derrotó el "smartphone" al movimiento ecologista?: Para una crítica del mesianismo tecnológico...* Pensando en alternativa. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2016.

SAFATLE, Vladimir. *Um Comum para além do Humano*. Youtube. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=8-q4M0wsilY>>. Acesso em: 16 ago. 2021. 57:32

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O fim do Império Cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza; MARTINS, Bruno Sena. *O Pluriverso dos Direitos Humanos*. Coleção Epistemologias do Sul. São Paulo: Grupo Autêntica, 2019.

SHIVA, Vandana. *A Violência da Revolução Verde, Agricultura, Ecologia e Política do Terceiro Mundo*. [S.l.]: Edições Mahatma, 2015.

TAIBO, Carlos. *Colapso: capitalismo terminal, transição ecossocial, ecofascismo*. trad. Marília Andrade Torales Campos e Andréa Macedônio de Carvalho. Curitiba: Ed. UFPR. 2019.

TORO, Bernardo. *O paradigma do cuidado: cuidar de si, dos outros e do planeta*. Youtube. 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vXth-YVoq8c>> Acesso em: 22 ago. 2021. 18:43.