



DIREITOS DA SOCIOBIODIVERSIDADE E SUA FACE DECOLONIAL: uma proposta para além do pensamento abissal

Isabel Foletto Curvello¹
Jerônimo Siqueira Tybusch²

Resumo: Romper com o pensamento colonial. Esse é o pressuposto quando se fala em direitos da sociobiodiversidade. Desse modo, este artigo tem por foco analisar a relação inerente entre direitos da sociobiodiversidade e pensamento decolonial, partindo dos seguintes questionamentos: quais são as rupturas com o pensamento colonial que são necessárias para pensar em direitos da sociobiodiversidade e quais são as contribuições do pensamento decolonial nesse sentido. Para tanto, o artigo utiliza a pesquisa bibliográfica e a “dialética alternativa” dusseliana para explorar as contradições componentes da narrativa colonial. Ao fim, conclui que a sociobiodiversidade se fundamenta nos postulados do Grupo Modernidade/Colonialidade, sobretudo porque chama à possibilidade de imaginar outros mundos, para além do pensamento abissal constituído com a narrativa colonial.

Palavras-chave: Colonialidade; pensamento abissal; pensamento decolonial; direitos da sociobiodiversidade.

SOCIOBIODIVERSITY JUSTICE AND ITS DECOLONIAL FACE: a proposal beyond abyssal thinking

Abstract: To break away from colonial thought. This is a premise when we talk about sociobiodiversity justice. In that sense, this paper analyzes the intrinsic relation between sociobiodiversity justice and decolonial thought through the following questions: what are the necessary breakaways from colonial thought in order to theorize sociobiodiversity justice?; and what are the contributions from decolonial thought on that process? To achieve that, we use the literature research and the Dussel's alternative dialectic in order to explore the contradictions that compose the colonial narrative. In conclusion, it is noted that sociobiodiversity is rooted in the foundations proposed by the Modernity/Coloniality Group, most of all because it calls for possibilities of imagining new worlds beyond the abyssal thinking which was constituted by the colonial narrative.

Keywords: Coloniality; abyssal thinking; decolonial thought; sociobiodiversity justice.

Artigo recebido em: 31/10/2023 Aprovado em: 17/05/2024
DOI <https://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v28n1.2024.6>

¹ Universidade Federal de Santa Maria. e-mail: isabelfoletto@gmail.com

² E-mail: jeronimotybusch@ufsm.br Universidade Federal de Santa Maria

1 INTRODUÇÃO

A emergência de um campo de estudos que tem dentre seus objetivos o questionamento à narrativa colonial trouxe consigo ferramentas de análise para os mais diversos âmbitos. Isso, porque, ao questionar a narrativa colonial, ele questiona também a produção das ciências sociais e de todo o conhecimento. Nesse sentido, o presente trabalho apresenta a proposta dos direitos da sociobiodiversidade como um dos eixos de investigação emergentes das rupturas com o pensamento colonial realizadas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade.

O foco, portanto, é explorar a relação inerente entre direitos da sociobiodiversidade e pensamento decolonial, partindo do seguinte questionamento: quais são as rupturas necessárias com o pensamento colonial que ajudam a pensar em direitos da sociobiodiversidade e quais são as contribuições do pensamento decolonial nesse sentido?

Dessa maneira, a base da pesquisa é bibliográfica, ao passo que a abordagem adotada é a “dialética alternativa” dusseliana, aberta à exterioridade, enquanto crítica das estruturas dialéticas “de dominação” e/ou “de totalidade”. Nesse sentido, Dussel formula um processo de questionamento sobre os elementos de totalização das ontologias que acabaram por instituir diversas formas de negação da alteridade.

Em outras palavras, para além das dialéticas de Hegel e Marx, Henrique Dussel formula uma abertura à exterioridade na perspectiva dialética, ação essencial para toda a prática libertadora, dada a influência da Filosofia da Libertação no pensamento do autor. Assim, com uma dialética que pretende transcender a ontologia (refundando sentidos da metodologia e da lógica), Dussel pretende uma filosofia da práxis em sentido amplo, voltada à exterioridade. Este artigo utiliza, portanto, a base desta perspectiva específica de dialética como abordagem capaz de verificar as oposições entre as operações práticas dos processos de dominação da colonialidade em contraponto às perspectivas operacionais, pragmáticas e de ruptura das ações decoloniais. Com efeito, parte do pressuposto de que a ideia de compreensão e práxis dos direitos da sociobiodiversidade pode configurar-se como síntese da relação entre os dois pontos opostos (colonialidade e decolonialidade).

Diante disso, inicia-se este trabalho pela explicação sobre o modo como a colonialidade opera e como ela se vincula à racionalidade moderna e à produção das ciências. Depois, avança-se com a exposição das rupturas provocadas pelo pensamento decolonial, o que requer, antes de tudo, uma explicação sobre o seu significado. E, ao fim, a sociobiodiversidade e os direitos da sociobiodiversidade são apresentados como emergentes em meio ao pensamento decolonial para pensar, sobretudo, na relação entre humanos e natureza ou entre cultura e natureza.

2 COMO A COLONIALIDADE OPERA: percorrendo a linha abissal

O século XVI trouxe consigo a emergência de um novo padrão de poder mundial. Ainda que esse padrão tenha se desenvolvido com as grandes navegações e a chegada dos europeus às Américas, suas marcas ainda estão presentes na atualidade. Trata-se da colonialidade, que exerce sua influência sobre diversos aspectos, desde a esfera individual às esferas mais gerais, de produção de conhecimento e das ciências.

Nesse sentido, entender a colonialidade requer, antes de tudo, a compreensão da distinção entre ela e o colonialismo. Enquanto este último representa “o movimento de dominação de um povo sobre o outro a partir de uma relação verticalizada que se encerrou, em datado período histórico, com a independência dos países colonizados” (MAIA; MELO, 2020, p. 232), a colonialidade persiste, sobretudo porque ela não gerou mudanças apenas na materialidade das relações sociais, mas também nas subjetividades (QUIJANO, 2005, p. 124). Para Aráoz (2020, p. 50), a relação entre colonialismo e colonialidade evidencia a relação entre o material e o simbólico, uma vez que a colonialidade se expressa nas narrativas sociais que acabam por naturalizar e legitimar determinadas visões, a ponto de dar a elas o status de universal e de oficial. Isso acontece porque a colonialidade inverte as causalidades: o que é fruto da história e da política, ela atribui à Razão e à Natureza (ARÁOZ, 2020, p. 65).

Um dos eixos dessa colonialidade é justamente a colonialidade do poder, cunhada por Quijano para explicar como se estabeleceu um padrão de poder no mundo, que é eurocentrado e cuja base é justamente a ideia de raça. Nesse sentido, a raça é uma categoria nova, que surge em meio à emergência desse novo padrão de poder, uma vez que parte da construção de uma ideia de inferioridade de uns em relação a outros em razão de diferenças fenotípicas. Foi justamente a chegada dos europeus às Américas que levou a essa constatação das diferenças de fenótipo, de modo que se formaram novas identidades sociais a partir de então. Os povos que viviam na América, extremamente diferentes e diversos, foram reduzidos à categoria “índios”, assim como os diversos povos provenientes do continente africano transformaram-se em negros. E, para Quijano (2005, p. 117), essas identidades foram associadas aos papéis sociais correspondentes em uma relação hierárquica de dominação de um povo sobre outro.

Por outro lado, a colonialidade do poder também refletiu em outra característica do novo padrão de poder mundial, isto é, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus produtos e recursos, em torno do capital e do mercado mundial. Desse modo, o novo padrão de poder inaugurou a ideia de raça e também o capitalismo. Nesse aspecto, ele envolve quatro domínios

inter-relacionados: o controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade e da subjetividade (MIGNOLO, 2017, p. 5). À teoria de Quijano, então, Mignolo acrescenta a ideia de que, além do fundamento racial e patriarcal, existe um fundamento histórico para tal colonialidade, que é teológico, representado pela distinção entre mouros, cristãos e judeus, pois houve uma reconfiguração da religião a partir de 1492, quando os europeus chegaram às Américas.

Nesse contexto, a reflexão acerca da colonialidade pressupõe o entendimento de que se trata de um movimento persistente, que não atingiu apenas a esfera material, mas também a esfera subjetiva, especialmente o campo do conhecimento. Mignolo (2017, p. 7) explica que o momento inicial da revolução colonial foi justamente a implantação do conceito ocidental de natureza a partir do descarte do conceito dos povos que viviam na região que passou a se denominar América, especialmente os *aimara* e *quéchua*, de *Pachamama*. Em seu lugar, veio uma percepção da natureza como recursos naturais. Isso modificou também o conceito de trabalho, pois o colonialismo fez com que o trabalho para viver se transformasse no trabalho escravizado e assalariado, ambos naturalizados no processo de criação de uma economia de acumulação, chamada por Mignolo (2017, p. 07) de mentalidade econômica capitalista.

Assim, tem-se uma nova forma de pensar a natureza e de pensar o trabalho. A cosmovisão indígena é abandonada e desconsiderada, enquanto o pensamento europeu se estabelece como padrão, a única forma de racionalidade. Este, portanto, é o outro eixo da colonialidade, que não tem como ser desvinculado da colonialidade do poder, pois elas são interdependentes e interinfluentes. É a Colonialidade do Saber, definida por Catherine Walsh como a colocação do eurocentrismo como a única perspectiva de conhecimento, de forma que as demais racionalidades epistêmicas são descartadas (WALSH, 2008, p.137). Trata-se, portanto, de uma racionalidade que ignora os saberes dos povos originários e as formas distintas de perceber a realidade, servindo, assim, como um instrumento de dominação.

Boaventura de Sousa Santos cunhou o termo “epistemicídio” para se referir ao descarte dos saberes oriundos do Sul Global. Ele explica que existe um pensamento abissal (SANTOS, 2007, p. 71), o qual se caracteriza pela impossibilidade de copresença dos dois lados da linha, que seriam representados pelo Norte e pelo Sul globais. Sobre essa designação, é importante mencionar que o Sul Global é assim concebido por Santos (2007, p. 85) em razão do sofrimento humano sistêmico e injusto provocado pelo capitalismo global e pelo colonialismo. Nesse sentido, trata-se de uma separação que não deixou de existir a partir do fim da era colonial, uma vez que permanecem essas linhas invisíveis e algumas visíveis também. Afinal, o pensamento abissal moderno se destaca justamente pela capacidade de produzir distinções, as quais se combinam para tornar invisível a linha abissal na qual

se fundam. Desse modo, naturaliza-se a distinção, como se não houvesse nada a separar aquilo que vem do Norte Global do que vem do Sul global.

Em outras palavras, acabam por existir distinções somente no lado da linha que pertence ao Norte, tendo em vista que aquilo que é produzido no Sul é tido como invisível, sendo que sua invisibilidade se sustenta justamente no fato de que não seguem os padrões tidos como critérios de verdade que foram produzidos no outro lado da linha. A explicação de Boaventura se torna um pouco mais clara na medida em que ele exemplifica essa distinção no campo do conhecimento: de um lado, tem-se a ciência, à qual foi atribuído o monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso; de outro, há dois conhecimentos apresentados por ele como alternativos: a filosofia e a teologia. Ocorre que o conflito entre esses conhecimentos está no lado da linha do qual o autor fala, isto é, do Norte global, o lado do colonizador. Já o conhecimento produzido no Sul não se encaixa em nenhuma dessas modalidades e, portanto, desaparece, tendo em vista que se encontra além do universo do verdadeiro e do falso, restrito às ciências do outro lado da linha. Boaventura sintetiza tal constatação no seguinte trecho:

É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia, que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. Do outro lado, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. Assim, a linha visível que separa a ciência de seus “outros” modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, de outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade nem aos critérios dos conhecimentos reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia (SANTOS, 2007, p. 72).

Enquanto no lado da linha abissal que representa o Norte, existe a dicotomia da regulação/emancipação, no lado que corresponde ao Sul, a dicotomia é apropriação/violência. Isso significa que neste último ocorrem formas de apropriação, que se expressam pelo uso dos habitantes locais como guias, pela transformação de mitos e cerimônias locais em instrumentos de conversão e também pela pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade. Já a violência é exercida “mediante a proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, a adoção forçada de nomes cristãos, a conversão e a destruição de símbolos e lugares de culto e a prática de todo tipo de discriminação cultural e racial” (SANTOS, 2007, p. 75).

Embora algumas dessas práticas não pareçam tão presentes na atualidade, seus legados ainda estão, especialmente no âmbito epistemológico e jurídico. Isso é consequência do modo como a dualidade foi implementada, isto é, por meio de bases institucionais, como as universidades, centros de pesquisa, escolas de direito e profissões jurídicas, e pela linguagem. Dessa forma, o que está do outro lado da linha está além da esfera da legalidade ou ilegalidade, da verdade ou falsidade. O que está do

outro lado simplesmente não é, a ele recai a ausência de humanidade, o que, segundo Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 76), decorre da produção pela negação radical de uma ausência radical. Portanto, mesmo nos dias atuais, essa ausência e negação do outro persistem enquanto princípios e práticas hegemônicas.

Nesse sentido, enquanto o outro é negado, segue dominante uma racionalidade que se formou com a emergência da Era Moderna, cuja base é colonial, e que foi a grande responsável por operar o divórcio entre natureza e seres humanos. Isso ocorre a partir da revolução científica dos séculos XVI e XVII, que inverte o paradigma científico dominante.

Para Capra e Mattei (2018, p. 73), essa revolução científica se caracterizou por mudanças na física e na astronomia (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 73), de forma que a antiga visão holística foi substituída por uma visão mecanicista, que vê o mundo como uma máquina¹. Por trás dessa visão, estão as seguintes construções teóricas: a introdução da ênfase na quantificação, com base nas proposições de Galileu Galilei; a possibilidade e dever de domínio do homem sobre a natureza, com base em Francis Bacon; a concepção do mundo material como uma máquina separada da mente, a partir de Descartes; o conceito de leis da natureza imutáveis e objetivas proposto por Newton; e, por fim, a visão racionalista e atomista da sociedade, fundada na obra de Locke (CAPRA; MATTEI, 2018, p.28).

Conforme Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 28), todas essas concepções atingiram também as ciências sociais, apesar de terem nascido nas ciências naturais. Nesse sentido, a revolução científica do século XVI constituiu o modelo de racionalidade que funda a ciência moderna e que se baseia numa compreensão da natureza como passiva, eterna e reversível. Dessa compreensão, resulta a percepção de que ela pode ser controlada, desmontada e transformada em leis, para, então, ser dominada. Isso, por sua vez, gera duas implicações principais, que determinam a forma do pensamento científico: o rigor científico é medido pelo rigor das medições, de modo que as qualidades intrínsecas do objeto são, por assim dizer, desqualificadas e, em seu lugar, passam a imperar as quantidades em que eventualmente se podem traduzir; e o método científico se ampara justamente na redução da complexidade.

Dessa forma, tem-se que uma das principais características do pensamento colonial é o domínio sobre o status de ciência, já que o que é produzido fora do ambiente colonial não recebe a mesma denominação. Para Santos (2003, p. 47), a modernidade ocidental atribuiu a si mesma o direito de definir o que é moderno e o que é tradicional, o que gera implicações na distinção entre o que é produzido em termos de conhecimento fora da fronteira da modernidade ocidental. Isto é, o que é moderno é ciência, e o que está fora disso compõe os chamados conhecimentos tradicionais. As ciências sociais, especialmente, “constituíram-se com discursos legitimadores de opções político-

econômico-ideológicas que fizeram de uma experiência particular de modernidade o padrão universal inconteste” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 69).

Nesse contexto, é justamente dessas teorias que, por conta de seu lugar de origem, foram consideradas ciência que deriva a separação entre humanos e natureza. Se, antes, predominava uma visão holística, o paradigma mecanicista, introduzido pelas mudanças de percepção nas ciências naturais, modificou completamente a relação entre o homem e a natureza onde ele está inserido. Isso, porque um dos principais efeitos desse paradigma é a compreensão da realidade física como um agregado de elementos constitutivos individuais (CAPRA; MATTEI, 2018, p. 42), o que significa, em última análise, que a natureza não é um todo equilibrado, mas que ela pode ser dividida.

Em síntese, o pensamento mecanicista contempla a visão de que a soma das partes é igual ao todo e que, portanto, a natureza pode ser fragmentada em recursos a serviço dos seres humanos (GUDYNAS, 2019, p. 17). Desse modo, conclui-se que a racionalidade moderna se expressa também no antropocentrismo, segundo o qual a existência dos demais seres se justifica para servir ao ser humano. Isso, por sua vez, consiste no oposto ao que vem a ser a lei mais universal da natureza de acordo com Leonardo Boff (2009, p. 14), justamente a solidariedade cósmica.

Por isso, quando se pensa em sociobiodiversidade e no que o conceito carrega consigo, é necessário, antes de tudo, romper com a razão moderna e colonial que sustenta o pensamento mecanicista. Isso, porque esta razão moderna tem como características primordiais o antropocentrismo, do qual decorre a compreensão de que a natureza pode ser fragmentada e de que o humano não faz parte dela, e a ideia de que o conhecimento produzido segundo os seus parâmetros carrega o status de universal, já que o outro simplesmente não é. Nesse sentido, a emergência dos direitos da sociobiodiversidade, enquanto proposta e enquanto programa de investigação, requer uma epistemologia que passe por algumas rupturas, as quais são operadas pelo pensamento decolonial, como será mostrado a seguir.

3 DESCONSTRUINDO O MITO DA MODERNIDADE E CAMINHANDO RUMO AOS DIREITOS DA SOCIOBIODIVERSIDADE

Antes de mais nada, é necessário situar a teoria decolonial a partir de sua construção pelo Movimento Modernidade/Colonialidade (M/C). Este surgiu no fim dos anos 1990, com o objetivo de renovar as ciências sociais na América Latina, defendendo uma opção decolonial de compreensão e atuação no mundo. Por isso, Luciana Ballestrin (2013, p. 89) o define como uma opção que é epistêmica, teórica e política, tendo em vista que parte da premissa de que o mundo é marcado pela colonialidade nos diferentes níveis da vida.

Embora o debate sobre o pós-colonialismo já existisse antes dos anos 90, é especialmente nessa época que o Grupo M/C se constitui como uma radicalização do argumento pós-colonial. Nesse contexto, a ideia de pós-colonialismo, difundida principalmente através dos Grupos de Estudos Literários e Culturais nos anos 80, é precursora do que depois será proposto pelo Grupo M/C, sobretudo em função da compreensão de que existe uma relação antagônica entre o colonizador e o colonizado (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

Luciana Ballestrin (2017, p. 509) coloca o Grupo M/C como a terceira fase do pós-colonialismo. Antes dele, houve uma primeira fase, caracterizada pelos inscritos pós-coloniais relacionados com as lutas de libertação nacional e os movimentos de independência, especialmente na África e na Ásia. Entretanto, a produção ainda era bastante dispersa, não institucionalizada. Depois, a segunda fase é chamada por Ballestrin de “pós-colonialismo canônico”, cujo destaque é a ideia de Oriente como invenção do Ocidente como estereótipo para a manutenção da dominação, apresentada por Edward Said. A terceira fase, então, é a representada pelo Grupo M/C, e se diferencia das anteriores, sobretudo em função de sua participação no movimento de descobrimento e revalorização das epistemologias do Sul e pela colocação de novas lentes sobre velhos problemas latino-americanos.

Desse modo, na forma de um ramo autônomo do pós-colonialismo, o Movimento M/C traz em seu cerne a ideia fundamental do movimento pós-colonial, relativa à compreensão do antagonismo que existe na relação colonial. Contudo, distingue-se das outras fases pela entrada na chamada Guerra da Ciência, consistente nessa revalorização das teorias e epistemologias do Sul (Ballestrin, 2013, p. 104). Além disso, aquilo que é original dos estudos decoloniais é a colocação de novas lentes sobre velhos problemas latino-americanos, ao invés do mero elencar desses problemas (BALLESTRIN, 2013, p. 108).

Em outras palavras, o trabalho do grupo M/C busca intervir nos discursos das ciências modernas, para configurar outro espaço de produção de conhecimento, no sentido de estabelecer outro paradigma, que vai na contramão das narrativas modernas, exemplificadas pelo cristianismo, pelo liberalismo e pelo marxismo (ESCOBAR, 2003, p. 53). Sucintamente, a proposta é a construção de uma alternativa à modernidade eurocêntrica, tanto no seu projeto de civilização, quanto em suas propostas epistêmicas (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 18). No próprio manifesto inaugural do grupo, de 1998, essa ideia se faz presente, na medida em que há um anseio por romper com a naturalidade com a qual atribuímos valor universal ao conhecimento que se produz no Ocidente, ou seja, no Centro (LEDA, 2014, p. 06). Arturo Escobar (2003, p. 59) sintetiza as possibilidades que emergem das construções do Grupo M/C a partir da ideia de que esses estudos podem contribuir para imaginar alternativas à totalidade imputada à modernidade e pensar diferentemente da exterioridade do sistema mundial moderno.

Nesse sentido, a própria denominação do grupo como Modernidade/Colonialidade tem a ver com uma das premissas dos estudos que ele desenvolve: a ideia de que a Colonialidade é a outra face da Modernidade e que esta só se constituiu enquanto tal em razão do seu lado obscuro, que é a face colonial. Isso, porque a Modernidade, enquanto uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas, tem por base a expropriação, a exploração e todo tipo de violência sob a justificativa de que garantirá uma salvação cristã ou um renascimento e progresso secular (Mignolo, 2017, p. 8). Para o filósofo Enrique Dussel, um dos teóricos desse movimento que se denominou Grupo M/C:

A Espanha, como primeira nação moderna (com um Estado que unifica a península, com a Inquisição, que cria de cima para baixo o consenso nacional, com um poder militar nacional ao conquistar Granada, com a edição da Gramática castelhana de Nebrija em 1492, com a Igreja dominada pelo Estado graças ao Cardeal Cisneros, etc.) abre a primeira etapa Moderna: o mercantilismo mundial. As minas de prata de Potosi e Zacatecas (descobertas em 1545-1546) permitem o acúmulo de riqueza monetária suficiente para vencer os turcos em Lepanto vinte e cinco anos depois de tal descoberta (1571). O Atlântico suplanta o Mediterrâneo. Para nós, a centralidade da Europa Latina na História Mundial é o determinante fundamental da Modernidade. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual, etc.) são o resultado de um século e meio de Modernidade: são efeito, e não ponto de partida (DUSSEL, 2005, p. 27).

Portanto, o que o Grupo M/C faz é, principalmente, questionar a narrativa colonial, atentando-se para os fatores que fizeram com que a Europa fosse representada como a identidade do progresso e do desenvolvimento, em oposição ao que havia na América, também uma nova identidade forjada na narrativa colonial. Quijano explica que foi justamente o fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza que fez com que eles se autodeterminassem como os modernos da humanidade e de sua história, ao mesmo tempo em que atribuíam ao restante do mundo uma categoria inferior e, por isso, anterior, que ainda era primitiva. Porém, para o autor, esta não foi a inovação realizada pelos europeus. Na verdade, o grande feito deles foi o estabelecimento e a difusão dessa perspectiva histórica como hegemônica (QUIJANO, 2005, p. 122).

Ocorre que essa compreensão é facilmente desconstruída diante da constatação de que as chamadas altas culturas (China, Índia, Egito, Maia-Asteca) mostravam os mesmos sinais que são qualificados como traços da modernidade na Europa, isto é, o avançado e o racional-científico. Afinal, não se pode ignorar que grandes tecnologias de irrigação, de astronomia e de organização social já existiam nesses povos muito antes da criação da Europa enquanto nova identidade (QUIJANO, 2005, p. 122).

Por isso que, na realidade, uma das grandes teorizações do Grupo M/C é justamente a desconstrução dos mitos da modernidade. Aliás, a própria ideia de Modernidade é colocada como um

mito, cujo nascimento se deu em 1492, a partir da chegada dos europeus à América e do seu encontro com esse outro. Enrique Dussel sintetiza o mito da modernidade nas seguintes afirmações:

1-A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).

2-A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.

3-O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia, o que determina novamente, e de modo inconsciente, a falácia desenvolvimentista).

4- Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial) (DUSSEL, 2005, p.30).

Nesse sentido, um elemento central dentro do mito da Modernidade é a própria ideia de desenvolvimento. Esta é muito importante para pensar também na relação que se estabeleceu entre ser humano e natureza. Alberto Acosta (2016, p. 41) classifica o desenvolvimento como um fantasma que ronda o mundo desde o século XX, quando começou o discurso acerca da necessidade de levar o desenvolvimento às nações subdesenvolvidas. Não obstante esse tenha sido o período em que o desenvolvimento se tornou um imperativo global, não é possível negar a associação deste discurso com a Modernidade. O próprio Acosta (2016, p. 41) posiciona esse desenvolvimento, que segue um modelo único e que se universaliza, como parte do paradigma da Modernidade.

O desenvolvimento, segundo Alberto Acosta (2016, p. 44), institucionalizou-se enquanto proposta global em 1949, quando Truman, então presidente dos Estados Unidos, qualificou, em um discurso, a maior parte das nações como subdesenvolvidas. Desse modo, o desenvolvimento passou a representar a difusão do modelo de sociedade norte-americano, à semelhança do que já havia acontecido com a ideia de Modernidade como o ápice da trajetória da Europa. Isso intensificou as dicotomias que representam o paradigma da Modernidade: centro/periferia, desenvolvido/subdesenvolvido, atraso/progresso, civilizado/selvagem. Além do mais, fez com que o desenvolvimento se tornasse uma meta a ser alcançada por todas as nações, independentemente de o modelo para alcançá-lo pressupor o cometimento de atrocidades e a negação dos interesses locais (ACOSTA, 2016, p. 46).

Por isso, apesar de o termo “desenvolvimento” ser polissêmico, ele adquire um sentido único quando associado à ideia de Modernidade. Tanto é verdade que Acosta (2016, p. 50) explica que anos de análise acerca do caminho do desenvolvimento mostraram que o problema não é esse caminho, mas o próprio conceito. Isso, porque ele tem como premissa o desconhecimento dos sonhos e lutas dos povos tidos como não desenvolvidos. Em síntese, ele revela o modelo consumista e predador adotado nos países ditos do centro e que, justamente em função disso, é impossível de ser

repetido em nível global. Todavia, esta tentativa de alcançá-lo tem gerado consequências em todas as esferas, principalmente no contexto ambiental.

Por isso, o antropólogo Arturo Escobar, um dos componentes do Grupo M/C, defende a ideia de que o desenvolvimento precisa ser ressignificado e, para tanto, a valorização do lugar adquire uma importância significativa. Essa é mais uma das rupturas decorrentes do olhar decolonial. Em um primeiro aspecto, isso se deve ao fato de que a globalização, enquanto difusão de um modelo da modernidade, fez desaparecer o lugar (ESCOBAR, 2005, p. 69). Mas não é só isso, visto que o destaque ao lugar implica na tentativa de romper com a dualidade entre cultura e natureza, da qual emergem todas as outras dualidades tão características da racionalidade moderna, como mente/corpo e teoria/prática (ESCOBAR, 2005, p. 75).

Nesse sentido, a reconfiguração do lugar pode oferecer uma outra forma de configurar o mundo, até porque os movimentos sociais que trazem o lugar em seu cerne já têm feito isso e construído, portanto, outras racionalidades produtivas. É justamente por isso que o lugar faz parte do que os direitos da sociobiodiversidade, enquanto programa de investigação, trazem como elementos centrais de análise, como será mostrado na próxima parte deste trabalho, que se destina à compreensão do que constituem os direitos da sociobiodiversidade e o porquê da necessidade das rupturas com o pensamento colonial para que essa proposta possa emergir.

4 PARA ALÉM DO PENSAMENTO ABISSAL, EMERGEM OS DIREITOS DA SOCIOBIODIVERSIDADE

Como se viu anteriormente, um dos grandes feitos do Grupo M/C foi a ruptura com a narrativa colonial dentro das ciências modernas como forma de configurar outro espaço de produção do conhecimento (ESCOBAR, 2003, p. 53). Nesse contexto, a proposta dos direitos da sociobiodiversidade se conecta com esse falar sobre mundos e conhecimento de outro modo, não só porque parte de epistemologias que pregam a diversidade, oposta à narrativa uniformizante que caracteriza a narrativa colonial, mas também porque se fundamenta em construções teóricas que se deram em meio às tentativas de romper com o colonial, como as ideias de uma ecologia de saberes e também da superação da dicotomia entre natureza e cultura.

A compreensão dos direitos da sociobiodiversidade requer, antes de tudo, um entendimento do significado contido nessa palavra. Nesse aspecto, a sociobiodiversidade compreende duas noções, a de diversidade biológica e a de diversidade cultural. A primeira faz referência à variabilidade de organismos vivos de todas as origens, incluindo os ecossistemas terrestres e aquáticos, e à diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas (MINISTÉRIO DO

MEIO AMBIENTE, 2000, p. 09). Já a segunda consiste nos saberes que se desenvolvem a partir da necessidade de descobrir maneiras de retirar o sustento da diversidade da natureza. Desse modo, a física Vandana Shiva (2003, p. 167) explica que a diversidade é a principal característica da natureza, abarcando tanto a cultural quanto a natural.

Em outros termos, a diversidade cultural é tida como a reflexão da adaptação aos diferentes ambientes ecológicos, que se constitui em um processo acumulativo, derivado das experiências das gerações anteriores. Araújo (2013, p. 275) reforça essa compreensão ao destacar a simbiose entre a cultura dos povos e seus respectivos habitats a partir da identificação de que, no cotidiano, eles desenvolvem respostas para diferentes situações, seja no plano da organização social, na produção dos meios de sustento, nas mediações simbólicas, na música, na manifestação de crenças e na criação de normas para relacionamento.

Portanto, não há como pensar na natureza sem pensar nos povos que a habitam, na medida em que estes se adaptam à natureza, mas também a modificam. Trata-se do que Maturana e Varela (1995, p. 131) chamam de acoplamento estrutural, um processo de mútua interação entre os indivíduos e o seu meio. Embora esse conceito tenha sido apresentado como forma de explicar as interações entre os seres vivos e seu meio e o processo de conhecimento, é muito importante para compreender a relação entre cultura e natureza.

A história das mudanças estruturais de um determinado ser vivo é a sua ontogenia. Nessa história, todos os seres vivos começam com uma estrutura inicial que condiciona o curso de suas interações e delimita as mudanças estruturais que tais interações desencadeiam. Ao mesmo tempo, eles nascem num determinado lugar, num meio que constitui o entorno em que se realizam e interagem, e que consideramos também ser dotado de uma dinâmica estrutural própria, operacionalmente distinta do ser vivo (MATURANA; VARELA, 1995, p. 131).

Não se pode pensar em meio e indivíduo como independentes entre si. O meio é o resultado de interações com seres vivos condicionadas pela sua estrutura inicial, que, por sua vez, deriva do meio onde ela se encontra. Desse modo, a dicotomia que caracteriza o pensamento moderno entre natureza e humano ou, como sustenta Arthuro Escobar (2005, 73), entre natureza e cultura, não subsiste ante os significados oriundos da noção de sociobiodiversidade e, em outras palavras, da interdependência entre a diversidade cultural e a diversidade biológica.

Por isso, a defesa da sociobiodiversidade dentro das categorias de análise do pensamento colonial não se sustenta, afinal, dentre as principais marcas deste, estão uma série de dualismos, que, em última análise, acabam por fragmentar os fenômenos sociais, como se cada fenômeno pudesse ser analisado individualmente sem sofrer a influência de outros. Como sustenta Arthuro Escobar (2005, p. 74), a rejeição da separação entre o conhecer e o fazer leva à possibilidade

de questionar radicalmente as relações binárias e assimetrias entre natureza e cultura e entre teoria e prática.

Além do mais, é necessário recolocar o lugar no centro da análise, já que ele influencia na construção cultural. Escobar sustenta, inclusive, que foi a retirada de ênfase da construção cultural do lugar no processo abstrato e aparentemente universal de formação do capital e do Estado que fez com que a teoria social tornasse invisíveis formas subalternas e locais de pensar e de configurar o mundo (ESCOBAR, 2005, p. 70). Nesse aspecto, a retomada da dimensão cultural do lugar é essencial e é justamente isso que a sociobiodiversidade faz na medida em que conjuga a natureza e a cultura como interdependentes.

A defesa da sociobiodiversidade pressupõe, portanto, a superação do pensamento abissal, de modo que pode ser colocada no que Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 85) chamou de pensamento pós-abissal, o qual se baseia na ecologia de saberes. Trata-se de uma proposta que faz oposição à “monocultura da ciência moderna”, já que tem como premissa a pluralidade de conhecimentos heterogêneos, nos quais se inclui também a ciência moderna, e as interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer a autonomia de cada um. Basicamente, a ecologia de saberes se baseia na ideia de que conhecimento é inter-conhecimento, ou seja, não é estático, é dinâmico, está se autorreproduzindo e se constrói na medida em que ocorrem as interações (SANTOS, 2007, p. 85).

Com efeito, Santos elabora uma série de marcas que esse pensamento pós-abissal precisa ter. Inicialmente, a ideia de uma ecologia de saberes consiste em um pressuposto, assim como o reconhecimento de que, por muito tempo, vigorou — e, de certa forma, ainda vigora — o pensamento abissal. Além dessas condições, que são pressupostos para a construção de um pensamento pós-abissal, ele necessita de uma copresença radical, o que significa que simultaneidade deve ser vista como contemporaneidade e, portanto, devem ser deixadas de lado aquelas divisões binárias que enquadram o conhecimento e as pessoas de um lado ou de outro. Em outras palavras, o conhecimento pode estar nos dois lados da linha. Além do mais, a ecologia de saberes não pode ser confundida com uma epistemologia geral, porque, na verdade, ela reflete justamente a inesgotável diversidade epistemológica no mundo (SANTOS, 2007, p. 86).

Por isso, a ecologia dos saberes é tida como uma contraepistemologia, que se baseia no interconhecimento e cujo avanço é resultado de dois fatores. Em primeiro lugar, as emergências políticas de povos do outro lado da linha, ou seja, do Sul Global, onde a crença na ciência moderna é mais tênue, até porque é mais visível a sua vinculação à dominação colonial. Já o segundo fator é a proliferação de alternativas, que, por sua vez, não podem ser agrupadas como uma alternativa global,

tendo em vista que a ideia da ecologia é justamente a recusa à unidade de conhecimento (SANTOS, 2007, p. 87).

Assim, essa proposta se alinha com o conceito de Sociobiodiversidade e, sobretudo, de direitos vinculados a esta. Nesse sentido, é importante partir da argumentação de Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 87) de que a justiça somente será possível se houver uma justiça cognitiva, isto é, uma justiça na distribuição e na valoração dos diferentes conhecimentos. Porém, não se trata de uma mera distribuição mais equitativa, mas da utilização de conhecimentos tidos como não-científicos de forma contra-hegemônica.

Trata-se, por um lado, de explorar a pluralidade interna da ciência, isto é, as práticas científicas alternativas que têm se tornado visíveis por meio das epistemologias feministas e pós-coloniais, e, por outro lado, de promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos (SANTOS, 2007, p. 87).

A sociobiodiversidade compreende tal ideia na medida em que significa a conexão entre a diversidade cultural e a diversidade biológica, de modo que não há como falar em riqueza cultural sem considerar o embate entre o saber tradicional e o saber científico. O saber tradicional, neste caso, faz referência aos saberes locais enquanto expressões culturais dos povos tradicionais, passados de geração em geração, razão pela qual estão integrados à identidade comunitária desses povos (ARAÚJO, 2013, p. 275).

Para Araújo (2013, p. 276), a rivalidade entre essas duas formas de conhecimento traz à tona o choque entre valores e formas de vida que se baseiam em pressupostos distintos: de um lado, a vida contemporânea, marcada pela expansão do consumo, diante da mercadorização dos desejos do homem civilizado, e, de outro, o conhecimento alcançado a partir de uma vivência holística, que se desenvolve de forma harmônica com a natureza e de forma sustentável, das comunidades locais. Nesse aspecto, uma perspectiva de sociobiodiversidade deve contemplar a preservação da sociobiodiversidade para sobrevivência e para que as comunidades locais possam fazer o uso sustentável do local onde se inserem, além de manterem seus saberes como preservação da cultura (TYBUSCH, 2011, p. 313).

Ocorre que o Direito, de cunho universalista, está ao lado da vida contemporânea, afinal o paradigma mecanicista, apesar de nascer nas ciências naturais, chegou às ciências sociais (SANTOS, 2010, p. 21). A teoria do Direito incorpora as concepções de matéria passível de ser decomposta e, portanto, descoberta, e, também, de causalidade. Assim, para Capra e Mattei (2018, p. 28), a percepção da realidade como um agregado de componentes distintamente definíveis, justamente os proprietários cujos direitos individuais são protegidos pelo Estado, é a primeira prova dessa incorporação. Desse modo, propriedade e Estado soberano, defendidos por Locke e Hobbes,

consistem nos princípios que organizam a modernidade jurídica. A estes, soma-se a percepção do direito como uma estrutura objetiva, externa, separada do intérprete humano, decorrente da diferenciação cartesiana entre sujeito e objeto.

Por isso, a mudança paradigmática aqui apresentada é romper com o mecanicismo, que se encontra, inclusive, no Direito. Trata-se de pensar no conhecimento científico a partir da ecologia de saberes, e no Direito enquanto diversidade de direitos, em oposição, portanto, “a um direito de cunho universalista, que se impôs como determinante, independentemente da práxis, ou até mesmo em prejuízo desta” (ARAÚJO, 2013, p. 280). Ou seja, este trabalho parte de uma abordagem que questiona esse “Direito”, formado por doutrinas que, majoritariamente, foram construídas ao longo da formação dos Estados Nacionais, apresentando-se como universais e ocultando outros direitos, a maioria ligados aos povos indígenas (ARAÚJO, 2013, p. 280).

Santos explica que o momento vivido é de crise do paradigma político, de modo que é necessário pensar nas possibilidades de emancipação a partir do direito, o que deve partir de alguns pressupostos: a compreensão do direito enquanto uma entidade capaz de funcionar de modo autônomo e de ser definida por seus próprios fundamentos; a existência de um conceito genérico de emancipação social, que se distingue da emancipação individual e de projetos emancipatórios particulares; e, ainda, a percepção de que há expectativas sociais que estão além das atuais experiências sociais, sendo que o fosso entre elas pode ser vencido (SANTOS, 2003, p. 08). Essas premissas tornam possível pensar no direito para além do direito estatal, algo que é incompatível com a racionalidade moderna. Ao mesmo tempo, elas permitem pensar na globalização como geradora também de uma globalização contra-hegemônica.

Ocorre que a globalização jurídica contra-hegemônica requer a desvinculação da concepção ocidental fechada do direito, afinal a proposta de um direito voltado à emancipação social contempla “um vasto leque de estruturas normativas ancoradas em entidades e agenciamentos não estatais” (SANTOS, 2003, p. 9). Isto é, a construção da globalização contra-hegemônica requer a busca de concepções e de práticas subalternas, que podem ser distinguidas em três tipos: 1) oriundas da tradição ocidental, mas marginalizadas por concepções liberais que se tornaram dominantes; 2) provenientes de fora do Ocidente, nas colônias e nos Estados pós-coloniais; e 3) propostas por organizações e movimentos especialmente ativos no esforço de propor formas de globalização contra hegemônica (SANTOS, 2003, p. 12). Nesse sentido, são práticas que, além de combaterem as sequelas da globalização hegemônica, desafiam esta, na medida em que questionam a noção de que o interesse geral seria a expansão desenfreada do capitalismo.

Com base em tais pressupostos, é possível falar, então, nos direitos da sociobiodiversidade. A construção destes parte de uma crítica à ordem jurídica, pois entende que esta

deve possibilitar a criação de estruturas que permitam a inclusão das comunidades tradicionais, seus saberes, valores e tradições. Isso, por sua vez, requer uma mudança epistemológica e paradigmática em conceitos como propriedade e contrato, já que a propriedade da biodiversidade é coletiva (TYBUSCH, 2011, p. 314). Do mesmo modo, a técnica jurídica deve refletir a heterogeneidade que marca o movimento ambientalista, de forma que ela deve superar a ideia de mera repetição e incorporar em seu procedimento a possibilidade de avaliação das diferentes dimensões da sustentabilidade. Isso requer uma ruptura com a visão limitada que associa a sustentabilidade ao desenvolvimento sustentável, uma vez que este ainda carrega uma associação com o mero crescimento econômico, o qual, na maioria das vezes, é antagônico ao meio ambiente (TYBUSCH, 2011, p. 316).

A sustentabilidade, portanto, deve estar além do desenvolvimento econômico. Nesse caso, a proposta é que a sustentabilidade se traduza em preservação da sociobiodiversidade, isto é, da diversidade biológica e cultural, o que pressupõe também um novo “Direito”, um direito alinhado às demandas dos movimentos sociais e, conseqüentemente, à heterogeneidade do movimento ambientalista. Isso, porque as organizações socioambientais associam-se em redes, autônomas, segmentadas e policéfalas, em estruturas não hierárquicas, descentralizadas e participativas (TYBUSCH, 2011, p. 312).

Nesse sentido, a proposta dos direitos da sociobiodiversidade é decolonial porque valoriza o lugar e a sua relação com a cultura, isto é, sua construção a partir da cultura. Também é decolonial porque parte de uma nova forma de olhar para o mundo, que rompe com a perspectiva universalizante que caracteriza o pensamento moderno e que se traduz na adoção deste como parâmetro e como ápice de desenvolvimento para toda a sociedade. Ao fim e ao cabo, a ideia de uma diversidade de direitos é decolonial porque clama pelo imaginar outros mundos, o que é a grande agenda do movimento decolonial.

5 CONCLUSÃO

A Modernidade foi um período marcante para a humanidade, de modo que não é analisada apenas enquanto período histórico, mas também como um fenômeno social, que se constituiu com a chegada dos europeus às Américas, em 1492. Nesse sentido, todo o significado que a ideia de moderno reproduz esconde uma face oculta, justamente a face colonial. Por isso, não há como pensar a modernidade sem a colonialidade enquanto mecanismo que justificou a exploração de diversas populações, tidas como inferiores, em função de diferenças fenotípicas e culturais.

Ao trazer à tona a face oculta da Modernidade, o Grupo Modernidade/Colonialidade, um ramo autônomo do pensamento pós-colonial, possibilitou também que fossem desenvolvidas outras formas de configurar o mundo e de perceber a natureza e o humano. Nesse contexto, o presente trabalho focou em apresentar os direitos da sociobiodiversidade como um eixo de investigação emergente do pensamento decolonial, justamente em função da necessidade de romper com a racionalidade moderna e com os seus processos universalizantes para pensar acerca das respostas a uma diversidade de comunidades, que desenvolveu seus saberes e costumes diante da diversidade da natureza à sua frente.

Por isso, não há como pensar nos direitos da sociobiodiversidade sem atentar para as rupturas provocadas pelo pensamento decolonial ao questionar a narrativa colonial e os mitos que a constituem. Dessa forma, os direitos da sociobiodiversidade consistem em um dos eixos emergentes do pensamento decolonial, sobretudo para ressignificar a relação entre natureza e humano ou entre natureza e cultura. Isso, porque valoriza o lugar e a sua relação com a cultura, isto é, sua construção a partir da cultura. E, nesse sentido, também é decolonial porque se opõe ao epistemicídio empreendido pela narrativa colonial. Na verdade, os direitos da sociobiodiversidade têm por base justamente a construção da ecologia de saberes e, em função disso, não podem ser vistos como totalizantes e tampouco como um programa de investigação fechado. Ao fim e ao cabo, a ideia de uma diversidade de direitos é decolonial porque clama pelo imaginar outros mundos, o que é a grande agenda por trás da decolonialidade.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ARÁOZ, Horacio Machado. **Mineração, genealogia do desastre**: o extrativismo na América como origem da modernidade. São Paulo: Elefante, 2020.

ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de. O Direito da Sociobiodiversidade. *In*: TYBUSCH, Jerônimo Siqueira; ARAÚJO, Luiz Ernani Bonesso de; SILVA, Rosane Leal da (orgs.). **Direitos emergentes na sociedade global**: anuário do programa de pós-graduação em direito da UFSM. Ijuí: Editora Unijuí, 2013, p. 270-291.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial. **Dados**, v. 60, p. 505-540, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/001152582017127>. Acesso em: 25 out. 2023.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista brasileira de Ciência Política**, p. 89-117, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>. Acesso em: 25 out. 2023.

BOFF, Leonardo. **Ética da vida**: a nova centralidade. Rio de Janeiro: Record, 2009.

CAPRA, Fritjof; MATTEI, Ugo. **A Revolução Ecojurídica**: O Direito Sistêmico em Sintonia com a Natureza e a Comunidade. São Paulo: Editora Cultrix, 2018.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1200.dir5_Dussel.pdf. Acesso em: 31 jan. 2021.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula rasa**, n. 1, p. 51-86, 2003.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento. *In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 133-168, 2005.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza**. São Paulo: Elefante, 2019.

LEDA, Manuela Corrêa. **Teorias pós-coloniais e decoloniais**: para repensar a sociologia da modernidade. 2014. 47 f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília.

MAIA, Bruna Soraia Ribeiro; DE MELO, Vico Denis Sousa. A colonialidade do poder e suas subjetividades. **Teoria e Cultura**, v. 15, n. 2, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/30132>. Acesso em: 18 abr. 2023.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. G. **A árvore do conhecimento**: as bases biológicas do entendimento humano. Editora Psy II, 1995.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas-Revista de Ciências Sociais**, v. 14, p. 66-80, 2020.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 32, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt&format=html>. Acesso em: 18 abr. 2023.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **Convenção sobre Diversidade Biológica**. 2000. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/textoconvenoportugus.pdf>. Acesso em: 1 nov. 2022.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educ. rev.**, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, Apr. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010246982010000100002&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 31 Jan. 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-46982010000100002>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, p. 107-

126, 2005. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7232729/mod_resource/content/1/Quijano.pdf. Acesso em: 18 abr. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estudos CEBRAP**, p. 71-94, 2007. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/nec/a/ytPjkXXYbTRxnJ7THFDBrgc/?format=html>. Acesso em: 23 jun. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Poderá o direito ser emancipatório?. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 65, p. 03-76, 2003. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/1180>. Acesso em: 1 ago. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2010.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

TYBUSCH, Jerônimo Siqueira. Sustentabilidade Multidimensional como ação reflexiva para uma Ecologia Política Pós-Colonial. *In*: ESTENSSORO, Fernando. S. *et al.* **América Latina e Caribe na encruzilhada ambiental**: dimensões política, jurídica e estratégica. Ijuí: Editora Unijuí, 2011, p. 297-319.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 131-152, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2021.

Notas

¹ É importante pontuar que, apesar de a Revolução Científica citada pelos autores ser associada ao Iluminismo, isso não quer dizer que se entende a Modernidade como um período que se desenvolve a partir de tal época e também como um fenômeno intra-europeu. Na realidade, de acordo com a teoria decolonial, a Modernidade começa com a chegada dos europeus à América e, portanto, não se trata de um fenômeno intra-europeu. De todo modo, não há como negar que as concepções estabelecidas durante a Revolução Científica do século XVI são determinantes para pensar o que constitui a racionalidade moderna e, conseqüentemente, o paradigma mecanicista que ela traz em seu cerne.