REVISTA
INTERDISCIPLINAR DE
DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
ISSN 3086-7401

RIDES

DESCOLONIZAÇÃO DO CONHECIMENTO EUROCÊNTRICO, EMANCIPAÇÃO DOS SABERES INDÍGENAS E TERRITORIALIZAÇÃO DA VIDA[i]

Decolonization of eurocentric knowledge, emancipation of indigenous knowledge and territorialization of life

Enrique Leff[1]
Universidad Nacional Autónoma de México, Cidade do México, México
E-mail: enrique.leff@gmail.com

Como citar: LEFF, Enrique. Descolonização do conhecimento eurocêntrico, emancipação dos saberes indígenas e territorialização da vida. **Revista Interdisciplinar de Desenvolvimento Sustentável**, *[S. l.]*, [s.d.]. DOI: 10.48075/8n492n17. Disponível em: https://e-revista.unioeste.br/index.php/rides/article/view/38443. Acesso em: 9 set. 2026.

Resumo: Há cinco anos, Maristella Svampa convocou quatro colegas latino-americanos a refletir sobre a "colonialidade do saber" na América Latina, partindo de uma premissa e de duas perguntas subsequentes. A premissa: "Muitos autores têm insistido que uma das características fundamentais da teoria social latino-americana é sua dependência intelectual ou epistêmica em relação aos conceitos e marcos teóricos elaborados nos países centrais. Alguns conferiram estatuto teórico a essa dependência por meio do conceito de 'colonialidade do saber'". As perguntas: "O que significa pensar as ciências sociais a partir da América Latina no século XXI, no contexto da modernidade avançada e do atual sistema de dominação? Existe uma perspectiva latino-americana para pensar as problemáticas atuais a partir do marco da teoria social?". Parte das respostas a essas perguntas será abordada neste artigo.

Palavras-chave: ciências sociais; descolonização; diálogo de saberes; ecologia política; povos indígenas.

Abstract: *Five years ago, Maristella Svampa invited four Latin American colleagues to reflect on the "coloniality of knowledge" in Latin America, starting from a premise and two subsequent questions. The premise: "Many authors have insisted that one of the fundamental features of Latin American social theory is its intellectual or epistemic dependence on concepts and theoretical frameworks developed in central countries. Some have given theoretical status to this dependence through the concept of the 'coloniality of knowledge'." The questions: "What does it mean to think about the social sciences from Latin America in the twenty-first century, within the framework of advanced modernity and the current system of domination? Is there a Latin American perspective from which to think about current issues within the framework of social theory?" This article seeks to address some of the answers to these questions.*

Keywords: *social sciences; decolonization; dialogue of knowledges; political ecology; Indigenous peoples.*

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional, o que permite compartilhar, copiar, distribuir, exibir, reproduzir, a totalidade ou partes desde que não tenha objetivo comercial e sejam citados os autores e a fonte.

INTRODUÇÃO

Gostaria de aproveitar a convocatória do dossiê "Descolonizar as ciências sociais: desafios e possibilidades a partir da América Latina", que agora nos reúne, para retomar essas questões e a resposta que consegui formular por ocasião do debate sobre o colonialismo intelectual e os dilemas da teoria social latino-americana, publicado em 2016[1], bem como alguns dos posicionamentos dos colegas expressos por meio de entrevistas que não chegaram a adquirir o estatuto de um diálogo, a fim de retomar o debate sobre o problema fundamental colocado pela questão ambiental; sobretudo, para construir esquemas de inteligibilidade e de práticas – dos imaginários sociais e da imaginação sociológica – que permitam compreender e compreender-nos no âmbito das condições da vida. Parte desse diálogo será retomada com maior profundidade ao longo do texto.

DESCOLONIZAÇÃO DO SABER E EMANCIPAÇÃO DOS POVOS DA TERRA

A reflexão sobre a dominação da ciência logocêntrica nas academias do Sul e sobre a colonização dos povos originários e de seus saberes tradicionais, empreendida a partir da soberania do saber eurocêntrico, não é um tema novo na América Latina. Um olhar crítico sobre a racionalidade da modernidade, por meio da qual se exerceu a violência da conquista das Índias e dos indígenas, acompanhou as lutas independentistas de libertação e de emancipação anticolonial que surgiram como reação aos processos de dominação e submissão do Terceiro Mundo pelo poder político e econômico dos países imperiais ao longo dos séculos XIX e XX. Os estudos sobre a colonialidade do saber não buscam apenas exercer uma crítica e tornar visíveis a conquista, a dominação e o extermínio de sociedades tradicionais e a subjugação de seus saberes pelo poderio imperial do Capital e pelo Iluminismo da Razão, mas também o efeito de dominação exercido a partir da legitimidade da ciência como modo supremo de conhecimento do mundo. Ao mesmo tempo, a reflexão sobre a descolonização do saber coloca-se como uma condição para a legitimação dos direitos existenciais dos povos e para a transição civilizatória rumo à construção de um planeta sustentável e de "outros mundos possíveis".

A violência da história da metafísica contra a vida, que o saber eurocêntrico fundado no Logos humano traz em seu bojo (Derrida: 1964/1978), manifesta-se de maneira mais devastadora na América Latina e, de modo geral, no Sul – nos países dependentes, dominados e subjugados –, por meio dos efeitos da colonização, que impuseram maior grau e intensidade de pobreza, desigualdade, marginalização, exploração e degradação socioambiental. É nessa perspectiva que pensadores políticos e ativistas da estatura de José Martí (1963), José Carlos Mariátegui (1928/1979), Franz Fanon (1952, 1961) e Aimé Césaire (1955) aparecem hoje como autores precursores e fundadores da decolonização do saber. Hoje – isto é, nos últimos cinquenta anos, se

[1] Rivera Cusicanqui, S.; Domíngues, J.; Escobar, A. e Leff, E. (2016), "Debate sobre o colonialismo intelectual e os dilemas da teoria social latino-americana", em Cuestiones de Sociología, 14, Universidad de La Plata, Argentina, www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09.

ousarmos datar dessa maneira a emergência do pensamento da "pós-modernidade" – , o desconstrucionismo teórico busca desvelar as "estratégias de poder no saber" (Foucault: 1980) que se disseminaram pelo mundo por meio da racionalidade da modernidade, insuflando um pensamento emancipatório nos territórios dominados e na vida em geral diante do domínio da razão. Nessa perspectiva, os estudos sobre a importação e a implantação do Positivismo na América Latina, na segunda metade do século XIX, podem ser considerados estudos pioneiros sobre a colonialidade do saber nas ciências sociais. Com efeito, as doutrinas positivistas inauguradas por Auguste Comte nas ciências sociais desembarcaram como um cavalo de Troia em terras americanas nos albores das nações recém-independizadas do jugo dos regimes políticos europeus, para instaurar o regime ontológico da Ciência, da Técnica e do Capital, que, sob o motor da "ordem e progresso", continuam imperando sobre a vida neste continente e no mundo inteiro.

Nesse contexto epistêmico e nessa perspectiva histórica, vem se configurando um pensamento sobre a colonialidade do saber, tanto na academia quanto no campo das lutas sociais. Surgiu, assim, em tempos recentes – notadamente nas duas primeiras décadas do século XXI –, uma indagação crítica sobre a colonialidade do saber (Lander: 2000; Mignolo: 2000, 2011; Mignolo e Escobar: 2009; Quijano: 2000). Silvia Rivera Cusicanqui criticou a pretensa novidade dos estudos sobre a colonialidade do saber, buscando resgatar a genealogia própria desse campo desde os primórdios do período colonial, a partir da obra de escritores como o chinchaysuyu Waman Puma (Rivera: 2015), reivindicando autores como Franz Tamayo (1879-1956)[22] e Fausto Reinaga, que, entre as décadas de 1960 e 1990, analisou a "intelligentsia do cholaje boliviano", formulando uma crítica contundente ao colonialismo intelectual na Bolívia (Rivera et al.: 2016). Em tempos mais recentes, e como antecedentes fundadores de uma corrente do pensamento crítico centrada no problema da colonialidade do saber e da dependência epistêmica, cabe destacar o livro pioneiro *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, de Orlando Fals Borda (1970), precedido pela perspectiva emancipatória da *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire (1968).

A reivindicação pela descolonização do conhecimento possui profundas raízes históricas no pensamento crítico latino-americano, no qual se inscrevem as teorias da troca desigual, do subdesenvolvimento e da dependência do Terceiro Mundo em relação à economia mundial como centro de organização do sistema-mundo (Amin: 1974; Wallerstein: 1974, 1980, 1989, 2011). A desigualdade gerada pela racionalidade econômica em escala global enraizou-se nos regimes de "colonialismo interno" (González Casanova: 1965; Stavenhagen: 1965), nos quais as hierarquias, a iniquidade, a marginalidade e a exclusão social (Nun: 2001) foram sendo internalizadas na estrutura de classes por meio das políticas de desenvolvimento econômico, agrário e industrial dos países "subdesenvolvidos".[3]

[2] Silvia Rivera Cusicanqui considera que: "Para Franz Tamayo, o aspecto central era uma cultura oral-gestual que se traduzia em códigos corporais tácitos, porém inteligíveis em escala social: códigos de comunicação que também estruturavam hierarquias e desprezos velados [...] Tamayo reivindicava um gesto autônomo e inteligente, inspirado em Nietzsche e no vitalismo alemão de seu tempo, em sua aproximação às realidades multiétnicas de seu entorno. No gesto corporal e no olhar, além do conhecimento reflexivo do aimará [...] perscruta a alma do mestiço realmente existente em seu espaço/tempo, como um ser esquizofrênico, dividido e bipolar, incapaz de criar uma nação própria ou habitar um território próprio. Esse diagnóstico, vital em Tamayo, estabelece as bases para fazer do double bind mestiço uma potência criativa, em vez de aprofundar o binarismo e, com ele, a disjunção colonial que nos impede de sermos nós mesmos" (Rivera et al.: 2016, pp. 2-3).

[3] Para um compêndio do pensamento social crítico latino-americano, ver Marini e dos Santos: 1999 e Svampa: 2016.

As teorias do crescimento, do desenvolvimento e do progresso econômico estabeleceram as bases para o atual discurso do "desenvolvimento sustentável"; a dependência e o subdesenvolvimento instauraram-se como um estado estrutural do sistema-mundo, no qual as nações do Terceiro Mundo fornecem os recursos naturais desvalorizados e a mão de obra barata para a acumulação de capital e o desenvolvimento tecnológico dos países "desenvolvidos", isto é, para a construção da ordem mundial hegemônica que, juntamente com a concentração do poder e da riqueza, gera hoje uma desigual "distribuição ecológica" no interior da geopolítica do "desenvolvimento sustentável". Nesse espírito crítico, que antecede o campo da ecologia política, inscrevem-se as correntes da teoria da dependência, nas quais se destacam as obras de André Gunder Frank (1966), Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto (1979), Theotonio Dos Santos (1978) e a ecoteologia da libertação de Leonardo Boff (1996).

O propósito de descolonizar o conhecimento leva a indagar como as ideias eurocêntricas – da filosofia grega à ciência moderna – foram introduzidas nos mundos de vida dos povos originários por meio da conquista, da colonização e da globalização, invadindo suas cosmogonias, seus imaginários e suas práticas culturais; gerando, como reação, uma resistência política: a vontade de se reapropriar de seus saberes tradicionais e de seu patrimônio biocultural. A descolonização do Sul – a emancipação do conhecimento subjugado, encarnado em identidades culturais enraizadas nos territórios do "Sul" – exige a desconstrução do conhecimento do "Norte", instituído não apenas nos paradigmas científicos das universidades, mas também e, sobretudo, na ordem econômica e nos ordenamentos jurídicos que regem a vida dos países e dos povos, para libertar as epistemologias do Sul (Sousa Santos: 2008), abrindo caminho para novas perspectivas de compreensão do mundo capazes de orientar a construção de sociedades sustentáveis.

A TERRITORIALIZAÇÃO DA VIDA NO CAMPO DA ECOLOGIA POLÍTICA: DESCOLONIZAÇÃO DO SABER, REINVENÇÃO DE IDENTIDADES CULTURAIS E REAPROPRIAÇÃO DA NATUREZA

A ecologia política é o campo no qual se manifestam e se desdobram as estratégias de poder pela apropriação social da natureza: pela distribuição dos custos e das potencialidades ecológicas na construção da sustentabilidade. No encontro dos caminhos rumo a um futuro sustentável, o ponto crucial é a controvérsia entre diferentes modos de compreensão e os meios para alcançar seus objetivos, atravessada por interesses econômicos, políticos, institucionais e pessoais. A construção da sustentabilidade implica a desconstrução de racionalidades – das teorias que as sustentam, dos discursos que pretendem legitimá-las e das instituições que exercem a função normalizadora e reguladora da ordem social –, assim como a configuração de racionalidades e estratégias que abrem caminhos alternativos para a sustentabilidade de outros mundos possíveis. Um dos principais objetivos na construção de sociedades sustentáveis é a redução da desigualdade na distribuição econômica e ecológica – efeito de uma história de conquista e dominação –, a fim de estabelecer um mundo de justiça ambiental, de "igualdade na diferença". Nesse

sentido, a ecologia política confronta o domínio da racionalidade instituída: a institucionalização das estruturas sociais hierárquicas e dos poderes dominantes enraizados nos modos de pensar, conhecer e produzir que subjugaram e desterritorializaram as culturas originárias.

A racionalidade moderna construiu um mundo insustentável, cujos sinais são visíveis nas manifestações da crise ambiental do planeta. A destruição ecológica gerada pela exploração e apropriação da natureza durante o regime colonial e a atual ordem econômica mundial foi acompanhada pela exclusão social, pela submissão das práticas tradicionais e pela imposição do saber ocidental na conquista e dominação dos territórios do Terceiro Mundo. Consequentemente, os povos indígenas afirmam que suas lutas pela emancipação são políticas e epistêmicas: a descolonização do conhecimento converte-se em uma condição para sua emancipação político-cultural e para a reconstrução de seus territórios de vida.

A descolonização do conhecimento implica a necessidade de desconstruir o pensamento metafísico e a ciência *logocêntrica* instituídos pelo poder hegemônico da racionalidade científico-tecnológico-econômica da modernidade. Para além da necessidade de investigar as estratégias de poder no saber que, a partir dos fundamentos epistemológicos e dos regimes coloniais, dominaram os povos, subjugaram seus saberes, submeteram suas práticas e os despojaram de seus territórios, a construção de sociedades sustentáveis enraizadas nas potencialidades ecológicas e nas identidades culturais dos povos do Terceiro Mundo requer estratégias epistemológicas para descolonizar o conhecimento, para libertar os povos da exploração, da desigualdade e da submissão à força da razão dominante.

Nesse sentido, juntamente com a desconstrução teórica dos paradigmas dominantes do conhecimento no campo das ciências, a descolonização do conhecimento leva à revalorização dos conhecimentos tradicionais e à libertação de outros saberes – o "conhecimento local", o "saber popular", a "ciência popular" –, desconhecidos e negados pela institucionalidade científica, mas reconhecidos como saberes legítimos pelas etnociências como "ciência indígena" (De Gortari: 1963), "macrossistemas" (López-Luján e López-Austin: 1996), "ciências nativas" (Cardona: 1986), "conhecimento popular" ou "ciência do povo" (Fals Borda: 1970, 1981) e "sistemas de conhecimentos indígenas" (Argueta *et al*.: 1994). Vários autores estudaram o funcionamento da racionalidade ecológica das práticas produtivas enraizadas no "estilo de desenvolvimento pré-hispânico" (Gligo e Morello: 1980), no "modo de produção camponês" (Toledo: 1980), nas "complementaridades ecossimbióticas verticais" (Condarco e Murra: 1987) e na "utopia andina" (Burgoa e Flores Galindo: 1982). Por meio de suas práticas e experiência produtiva, as culturas pré-hispânicas incorporaram as potencialidades e condições ecológicas de seus territórios às suas formas de organização produtiva para o uso sustentável da terra e dos recursos naturais. Essas práticas levaram em consideração as complementaridades da diversidade ecológica e dos espaços geográficos, integrando regiões que se estendiam para além dos territórios de um grupo étnico específico. Essa estratégia permitiu otimizar a oferta ecológica de diferentes geografias, o uso sazonal de diferentes espaços produtivos e dos ciclos e pisos ecológicos, bem como a fertilidade da terra e os processos de regeneração dos recursos, para experimentar diferentes estratégias de policultivos, integrando a produção local ao espaço territorial por meio do comércio inter-regional

e do intercâmbio intercomunitário de excedentes econômicos.

Os espaços étnicos da América Tropical foram e continuam sendo cenários de estratégias de sobrevivência e de "etnoecodesenvolvimento" mediante a adaptação e a transformação cultural de seu entorno ecológico; neles foram desenvolvidas importantes tecnologias agrícolas e obras públicas para o uso sustentável dos recursos hídricos e para o aumento da fertilidade da terra por meio de técnicas de conservação da água e prevenção da erosão, bem como diversas inovações e estratégias agroecológicas: *terrazas, chinampas, andenes* e *camellones* (Murra: 1956; Romanini: 1976; Denevan: 1980a, 1980b; Masuda *et al*.: 1985; CEPAL/PNUMA: 1983; de la Torre e Burga: 1986; San Martín Arzabe: 1990; Altieri e Nicholls: 2000). Esse vasto repertório de conhecimentos técnicos e práticas produtivas orientou a coevolução das diferentes culturas com os territórios que habitam na região andina e nas zonas tropicais americanas.

A compreensão "não ocidental" do mundo a partir do "conhecimento do Sul" é fundamental para configurar uma racionalidade alternativa capaz de desconstruir o sistema-mundo globalizado e "deixar ser" outros mundos de vida possíveis. A construção de outra ordem global, fundada nas diferenças e especificidades de territórios diversos, emerge do conhecimento dos povos enraizado em suas condições ecológicas de vida e encarnado em seu ser cultural. Os saberes tradicionais e os imaginários de sustentabilidade dos Povos da Terra são as raízes e as fontes das quais emergem novas *lógicas de sentido* que constituem a ordem material-substantiva-cultural de uma *racionalidade ambiental* (Leff: 2004), abrindo perspectivas inovadoras para construir novos modos de habitar o mundo.[4]

Nesse campo, tem sido particularmente relevante o diálogo entre o marxismo e o indigenismo plasmado na obra de autores que repensaram as categorias marxistas a partir das condições culturais e ecológicas da América Latina. Destacam-se, entre eles, os *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, de José Carlos Mariátegui (1928/1979), texto no qual se tece uma "mestiçagem" do marxismo com a questão étnica e o contexto cultural da América Latina, abrindo-se para o problema agrário e da economia colonial, do latifúndio e da comunidade, do indígena e da terra.[5] [5] Na perspectiva dessa mestiçagem, inscrevem-se as "configurações histórico-culturais dos povos americanos" – dos "povos-testemunho", dos "povos novos", dos "povos transplantados" e dos "povos emergentes" de Darcy Ribeiro (1972). Na relação do marxismo com o contexto cultural da América Latina, destaca-se a obra de Bolívar Echeverría em sua crítica da modernidade capitalista e sua teoria do *ethos barroco* como forma de resistência cultural que abre o pensamento para uma "modernidade alternativa não capitalista". A partir de uma perspectiva ambiental, formulamos nossa contribuição ao ecomarxismo, fundamentada nas condições ecológicas e culturais dos

[4] Arturo Escobar refere-se a esses saberes e imaginários como "pensamento da terra", como "aquela dimensão que toda comunidade que habita um território sabe ser vital para sua existência: sua conexão indissolúvel com a terra e com todos os seres vivos. Mais do que em conhecimentos teóricos, essa dimensão encontra-se eloquentemente expressa na arte (tecidos), nos mitos, nas práticas econômicas e culturais do lugar e nas lutas territoriais e pela defesa da Pachamama" (Escobar: 2015).

[5] Entre os estudos sobre a assimilação do marxismo na América Latina, cabe destacar El marxismo en América Latina, de Michael Löwy (1980), que percorre a evolução do pensamento e da práxis marxista na América Latina ao longo do século XX; Marx y América Latina, de José Aricó (1980), sobre a relação conflituosa entre Marx e Bolívar e o suposto preconceito eurocêntrico de Marx em relação à América Latina; Una lectura latinoamericana de "El Capital" de Marx, de Alberto Parisi (1988); El último Marx y la liberación latinoamericana, de Enrique Dussel (1990), um estudo a partir da perspectiva de sua filosofia política da libertação; e De Marx al marxismo en América Latina, de Adolfo Sánchez Vázquez (1999) (Preciado: 2016).

territórios do Sul (Leff: 1994).

A sustentabilidade é construída por meio da territorialização de mundos alternativos de vida. Como afirmou Foucault, "uma vez que o conhecimento pode ser analisado em termos de região, domínio, implantação, deslocamento e transposição, capta-se o processo pelo qual o conhecimento funciona como uma forma de poder e difunde os efeitos de poder" (Foucault: 1980, p. 69). A reterritorialização do conhecimento é um processo conflituoso e complexo que vai da investigação epistêmico-ecológica de uma nova cartografia do conhecimento à realização/incorporação do conhecimento em uma nova racionalidade social (Deleuze e Guattari: 1987). As estratégias de poder para a reapropriação da natureza e a reterritorialização do conhecimento conduzem à restauração dos saberes subalternos subjugados, a fim de regenerar racionalidades culturais alternativas no encontro de diferentes significados atribuídos à natureza, de novos potenciais ecológicos e de novos sentidos culturais. A territorialização da sustentabilidade implica a ressignificação e a reapropriação crítica do conhecimento a partir das identidades locais e a produção de novos saberes ambientais enraizados nos imaginários culturais dos Povos da Terra.

A filosofia política que orienta a emancipação cultural e as ações sociais em direção à sustentabilidade da vida surge de uma concepção epistemológica radical de ambiente. O *ambiente* é o significante radical e disjuntivo da exterioridade e do limite da racionalidade moderna hegemônica que conduziu à crise civilizatória planetária da humanidade; é a fonte e o potencial de um mundo alternativo sustentável. O *saber ambiental* (Leff: 2002) surge nas margens da ciência *logocêntrica*, a partir da periferia e das margens do poder central, na exterioridade da racionalidade científica hegemônica e nas externalidades do processo econômico global: é o saber forjado e enraizado nos potenciais ecológicos e na criatividade cultural dos povos que habitam os territórios do Sul.

A desconstrução da globalização hegemônica – da força opressiva do conhecimento universal, unidimensional e global sob o domínio da racionalidade econômica sobre a diversidade, a diferença e a alteridade – exige um descentramento epistemológico da racionalidade moderna. O conceito de ambiente é o ponto de ancoragem fora da ordem econômica global que desconstrói o conhecimento e a ordem mundial insustentável; é a identidade do Pensamento Ambiental Latino-Americano (Leff: 2012). Entretanto, a sustentabilidade não se funda em um território virgem, intocado pela racionalidade mundial institucionalizada que negou outros mundos possíveis. A racionalidade ambiental forja-se na encruzilhada da desconstrução do pensamento metafísico e científico e da territorialização do princípio de uma ontologia da diversidade-diferença-alteridade.

Abrir os caminhos para a territorialização da racionalidade ambiental implica desconstruir o conhecimento que coloniza o futuro sustentável da humanidade e do planeta. Diante das ciências prospectivas que pretendem construir o futuro reorientando as tendências instituídas pela racionalidade tecnoeconômica, a racionalidade ambiental constrói o futuro a partir da desconstrução dos processos de degradação ambiental; descoloniza o futuro ao abrir caminho para os saberes inscritos nos imaginários e nas práticas sociais da sustentabilidade; projeta a ação social a partir dos princípios de uma racionalidade ambiental para conter as inércias entrópicas

insustentáveis da ordem econômica global e desencadear os potenciais neguentrópicos para a construção de mundos sustentáveis de vida.

A racionalidade ambiental abre uma nova compreensão do mundo: questiona a dualidade metafísica do espaço imutável e do tempo transcendental. Nessa perspectiva, o tempo histórico deixa de ser um fluxo homogêneo de acontecimentos. A sustentabilidade não é um processo conduzido pela otimização dos meios oferecidos pela racionalidade tecnoeconômica orientados para um fim prefixado, mas um horizonte aberto a diferentes modos sustentáveis de vida que se constroem a partir de uma ontologia da diversidade: nos caminhos que se abrem no encontro de racionalidades e em um diálogo de saberes; no encontro da imanência da vida com a racionalidade da modernidade e nos acontecimentos gerados pela ontologia política da diferença no campo da ecologia política: na confrontação, na convergência, nas dissidências e nas alianças de interesses e sentidos de vida. A sustentabilidade é construída no encontro dos potenciais neguentrópicos da vida com a racionalidade tecnoeconômica que exacerba os processos de degradação entrópica. A sustentabilidade possível é a resultante desses processos conflituosos: de forças naturais e sociais que se encontram na confrontação de racionalidades e na confluência das sinergias dos potenciais ecológicos e da criatividade cultural; na negociação de interesses e significados diversos que desencadeiam processos econômicos, ecológicos e tecnológicos contrapostos que, na fusão de seus tempos e por meio de um diálogo de saberes, deverão determinar e conduzir o devir da história rumo a um futuro sustentável (Leff: 2019b).

A visão eurocêntrica da evolução cultural levou à compreensão dos povos originários como sociedades atrasadas, como uma etapa no progresso do desenvolvimento humano e do crescimento econômico, silenciando, invisibilizando, subjugando e exterminando as culturas tradicionais. A descolonização da vida dos povos e de suas culturas – de suas diversas territorialidades – abre uma nova perspectiva teórica da história e do espaço como uma "acumulação desigual dos tempos", das diferentes temporalidades que coabitam o espaço geográfico (Santos: 1996). Essa compreensão do mundo, da história e da vida contesta tanto as categorias *a priori* e universais da razão quanto o determinismo geográfico, abandonando a concepção linear, eurocêntrica e progressiva do tempo da civilização – as etapas do desenvolvimento – e incorporando a relatividade do tempo dos distintos processos que intervêm na construção de territórios ecoculturais. Essa concepção do tempo histórico e do espaço geográfico possui importantes implicações políticas para os movimentos sociais, como a atualidade da ancestralidade invocada pelos povos indígenas, a reversão do colonialismo interno por meio da construção política da plurinacionalidade, a coevolução de povos-culturas em naturezas-territórios de vida e a legitimação dos direitos existenciais de seus imaginários sociais de sustentabilidade. A ecologia política constitui-se, assim, como uma geografia histórica dos conflitos de territorialidades (Maier: 2006; Haesbert: 2011).

A descolonização do conhecimento busca, assim, desarmar as estruturas institucionalizadas que submetem o mundo a uma racionalidade insustentável. A desconstrução do conhecimento desvela as estratégias de poder que se ocultam por trás do véu da lógica dos paradigmas científicos e de sua inscrição na racionalidade que governa o ordenamento do mundo globalizado. O pensamento desconstrucionista

investiga os pontos de encontro e ruptura, as conjunturas das disjunções nas dobras e nos planos de imanência nos quais se desdobra a diferença ontológica – a disjunção entre o Real e o Simbólico, o ser e o ente, a *physis* e o *logos*, a diferença sexual, a dualidade natureza-cultura – que instituiu os dispositivos de poder geradores da desigualdade social, nos quais as formas de ser do mundo na imanência da vida se converteram em uma racionalidade antinatural que objetivou o mundo; a partir da ideia abstrata e do juízo *a priori* da razão que passou a governar o mundo, reduzindo o valor da natureza e do ser humano ao cálculo econômico e ao valor de troca monetário, gerando a *grande transformação* da modernidade (Polanyi: 1944). A desconstrução do conhecimento converte-se, assim, em uma condição epistemológica para descolonizar os saberes subjugados, deslegitimar os modos de exploração da economia mundial e reativar os potenciais ecológicos e culturais dos povos, dando vida a modos alternativos de pensar, produzir e habitar o mundo.

A descolonização do conhecimento é uma condição para a reapropriação do patrimônio biocultural e a reconstrução de territórios sustentáveis dos Povos da Terra. A emancipação dos poderes hegemônicos e da imposição do pensamento moderno sobre as cosmovisões, as práticas e os modos de vida das sociedades tradicionais exige novas formas de compreensão do mundo que hoje emergem desses territórios sobre-explorados e de suas culturas submetidas ao poder de uma racionalidade insustentável. Em um mundo globalizado, a reapropriação social da natureza enraíza-se na reinvenção das identidades culturais. O resgate e a reconstrução dos conhecimentos tradicionais ocorrem no encontro conflituoso de racionalidades alternativas, na confrontação de conhecimentos e saberes inscritos em modos diferenciados de compreensão do mundo, com interesses cognitivos conflitantes, ressignificações conceituais e reidentificações culturais, cuja resultante é a construção social da sustentabilidade por meio do diálogo de saberes.

Dessa maneira, o desdobramento dos planos da sustentabilidade e a construção de novos territórios culturais vão além do propósito de aplicar paradigmas científicos e adaptar as tecnologias modernas às condições ecológicas e culturais do Sul; de um ajuste estrutural da economia global às vantagens comparativas da dotação de recursos dos países do Terceiro Mundo no mundo globalizado, seguindo a lógica do "desenvolvimento sustentável" em sua intenção de instaurar a racionalidade tecnoeconômica dominante no mundo. A ecologia política desconstrói a teoria e descoloniza o conhecimento ao politizar os conceitos de diversidade, diferença e alteridade para construir a sustentabilidade a partir das raízes de novos territórios ecoculturais.

Nesse sentido, emergem os novos direitos da diversidade cultural e os territórios da diferença (Escobar: 2008) em uma ética política da alteridade. Esses processos abrem novas perspectivas para desconstruir a globalidade hegemônica e construir um mundo baseado nos potenciais ecológicos neguentrópicos e na criatividade cultural dos povos. Para além da tolerância à diversidade cultural e da adaptação da ordem mundial a diferentes contextos ecológicos, a categoria de *racionalidade ambiental* reorienta o destino da humanidade, guiada pela heterogênese da diversidade na coevolução biológico-cultural, na construção de um mundo integrado por diferentes projetos culturais de sustentabilidade.

Hoje, diversos líderes indígenas, camponeses e afrodescendentes, assim como integrantes de outros movimentos populares, proclamam que suas lutas são políticas e epistêmicas. Trata-se de uma questão incontornável, pois toda intervenção no mundo é exercida a partir de uma compreensão ontológica do mundo em que vivemos. Dessa maneira, se a conquista e a colonização, assim como as estruturas de poder que governaram os territórios latino-americanos e do Terceiro Mundo, estiveram submetidas, desde seus primórdios, às necessidades expansionistas do capitalismo mercantil nascente e, posteriormente, ao ímpeto da acumulação e da reprodução ampliada do capital, seus processos de dominação e seus impulsos por "conhecer o mundo" estiveram sustentados pelos modos de apropriação cognoscitiva do Real, nos quais a ciência se converteu em instrumento e dispositivo de poder por excelência do *Capital* para a expropriação do planeta na fase "ecológica" do capital, por meio das estratégias da "economia verde" e da geopolítica do "desenvolvimento sustentável". Se a colonização dos povos originários do Terceiro Mundo começou por suas crenças religiosas, impondo-lhes o credo cristão por meio das missões de evangelização, na conquista de seus territórios foi sendo imposto um modo de produção alheio às condições de seus ecossistemas e ao caráter de seus imaginários sociais e de suas práticas tradicionais. A conquista de novos territórios somente foi possível mediante um processo de colonização cultural e, portanto, de domínio epistêmico sobre os imaginários, as cosmovisões, os modos de cognição e os saberes práticos das sociedades tradicionais. O conhecimento científico não escapou dessa condição de funcionar como dispositivo de poder e meio de subjugação dos modos existenciais dos povos conquistados. As ciências sociais seguiram um processo complexo para emancipar-se do domínio dessa razão, estabelecer sua própria identidade diante das ciências naturais, transcender sua função de dominação no interior do "aparelho ideológico do Estado" e converter-se em espaços de um conhecimento crítico, capaz de aliar-se aos *saberes libertários dos povos e libertadores da vida*.

O domínio do princípio da razão e do conhecimento objetivo foi se implantando em todas as esferas da vida social: no campo científico e no campo educacional que, desde sua instauração no processo civilizatório do Terceiro Mundo, seguiu as diretrizes e os esquemas da institucionalidade do conhecimento científico dos países centrais, que, desde o Iluminismo da Razão, se impôs como um pretenso saber universal e um princípio civilizatório da humanidade. Dessa maneira, os esquemas das ciências sociais, forjados no molde da racionalidade científica, revestiram a ordem social com o disfarce de sua verdade absoluta; observaram o mundo por meio do espelho de autorrepresentação que deformou a realidade dos territórios conquistados. O bloqueio do processo civilizatório pré-colonial dos povos conquistados abriu novos caminhos para a construção social. As ciências modernas constituíram-se em uma condição para a acreditação e a legitimação de capacidades profissionais que, em sua articulação com os processos de desenvolvimento e de globalização, conduziram os processos econômicos das nações politicamente independizadas, que, entretanto, permaneceram submetidas à racionalidade forjada no interior do pensamento eurocêntrico que governa o mundo.

A DESCONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO E A CONSTRUÇÃO DE OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS

No processo de construção do conhecimento científico – do *logocentrismo da ciência* (Derrida), que constitui o caráter da "época da imagem do mundo" e do "mundo da *Gestell*" (Heidegger): o mundo objetivado, tecnificado e capitalizado da modernidade –, as ciências sociais seguiram um processo de "emancipação" dos esquemas fisicalistas, mecanicistas e objetivistas nos quais foram forjadas desde o século XVII – à imagem e semelhança das ciências naturais, nas quais se consolidou o método cartesiano como modelo de construção do conhecimento objetivo e positivo da modernidade (Locke, Bacon, Smith, Ricardo, Rousseau, Comte, Durkheim) –, gerando posicionamentos críticos diante dos paradigmas dominantes da ciência.

As ciências sociais emergem no âmbito da epistemologia da representação. Nesse marco, derivado do método dualista cartesiano e do princípio da razão suficiente, configura-se a episteme da modernidade como um esquema de semelhanças e diferenças no qual se estruturam os campos de investigação sobre a vida, o trabalho e a linguagem – a biologia, a economia e a linguística –, nos quais se delineia a figura do "homem" e o campo das ciências sociais; que nasce sob o signo de uma *mathesis universalis* e evolui em direção ao estruturalismo de matriz linguística (Foucault: 1966). Esse marco teórico foi transferido e imposto à América Latina, assim como ao restante do mundo, como o modelo hegemônico de conhecimento no qual a ciência estabelece seu prestígio. Nesse esquema de compreensão configuraram-se os espaços acadêmicos das universidades e dos centros educacionais, assim como dispositivos de poder que, por meio da legitimação de estratégias de poder no saber, impuseram os modos de construção social dos países colonizados e dependentes, bem como seus processos de intervenção, transformação e degradação de seus ecossistemas.

Nesse contexto, surgiram na América Latina teorias pioneiras e posicionamentos críticos diante das doutrinas da ciência como modo hegemônico de compreensão do mundo, entre os quais se inscrevem os estudos críticos sobre a colonialidade do saber que assinalamos. No espaço mais amplo da academia e no campo das ciências sociais, continuam dominando os marcos teóricos e os novos paradigmas das ciências sociais formulados nos países centrais, incluindo os novos esquemas pós-estruturalistas derivados das abordagens fenomenológicas e hermenêuticas, como os da sociologia construtivista. Os programas de estudo e as teses de graduação e pós-graduação das universidades latino-americanas erguem seus olhares para as estrelas das constelações do Norte. Ali brilham os nomes de Nietzsche, Husserl, Heidegger, Derrida e Deleuze no campo da filosofia; de Bourdieu, Habermas, Rawls, Giddens, Beck e Zizek na sociologia; de Prigogine, Luhmann ou Morin no pensamento complexo; prevalecem as abordagens críticas de Marx e Foucault sobre os esquemas de poder e do poder no saber como marcos teóricos dos programas de estudo e de pesquisa.

Deveríamos perguntar-nos, então, se o problema das ciências sociais na América Latina é o da correta adaptação e aplicação desses esquemas teóricos à realidade social de nossos territórios de vida, ou se o que está em jogo na emancipação da vida e na construção da sustentabilidade é a investigação de outros modos de compreensão dos

processos socioambientais, para os quais os paradigmas e esquemas de compreensão provenientes do Norte colonizador não apenas se mostram insuficientes, mas também mascaram a realidade, invisibilizam os processos de resistência social e de rexistência – a reinvenção de identidades e práticas sustentáveis de vida –, obstaculizando a reorientação dos processos históricos rumo à sustentabilidade da vida a partir de outros princípios teóricos e de outras ontologias existenciais.[6]

A criticidade das ciências sociais na emancipação dos povos adquire relevância e sentido de maneira exemplar no campo da ecologia política, onde estão em jogo a construção de modos alternativos de produção e a abertura da história para um futuro sustentável. Hoje, nem o materialismo histórico nem a sociologia da modernização reflexiva permitem compreender as causas, traçar os caminhos e vislumbrar os horizontes históricos da crise civilizatória do mundo globalizado. Os processos de emancipação dos Povos da Terra, na reivindicação de seus direitos existenciais e de outros mundos possíveis, tampouco garantem a transição para a sustentabilidade da vida. Os esquemas em voga nas ciências sociais não permitem vislumbrar os processos emergentes nos quais cintilam sinais que abrem novos horizontes de vida, onde vibra o diapasão da "dialética vital da história" que está sendo forjada no magma de significações no qual deverão ser construídos os outros mundos possíveis por meio de um diálogo de saberes (Leff: 2019b).

O reconhecimento do fato histórico da colonialidade do saber, a abertura de um espaço temático para sua análise e a valorização dos saberes subjugados pela colonização dos povos originários não conduzem, de maneira implícita e direta, à desconstrução e à superação de tal processo histórico. A colonialidade do saber abre caminhos para um processo de emancipação e reconstrução do saber, mas não instaura automaticamente novas ciências sociais. O efeito subjugador das ciências em geral – e das ciências sociais em particular – tendeu a ocluir a lucidez contida nos saberes originários como vestígios e memória de outros modos possíveis de compreender a vida, de viver-no-mundo e de habitar o planeta. A decolonização do saber abre o pensamento para perguntar-nos pelos saberes que deveriam sustentar a vida dos povos colonizados. Mas, ao mesmo tempo, leva a questionar de maneira mais radical a desconstrução do conhecimento que semeou a semente da insustentabilidade da vida em todos os confins do Planeta. A sustentabilidade planetária abre uma pergunta radical: a dos saberes que poderiam sustentar a vida. Dessa maneira, a colonialidade do saber estabelece a conexão e abre o diálogo entre o pensamento desconstrucionista da razão que domina o mundo e os saberes subjugados dos Povos da Terra.

Deveríamos perguntar-nos, para começar, se, para além de serem esquemas de inteligibilidade e modos de compreensão dos mundos de vida de cada cultura, as cosmovisões e os saberes tradicionais poderiam ser pensados como protoesquemas de novas ciências sociais. Nesse sentido, contrariamente à ideia de que as ciências deveriam se forjar demarcando-se do campo ideológico de uma falsa compreensão de seus objetos de conhecimento – dentro do esquema racionalista de Bachelard ou Althusser –, a ciência social deveria configurar-se como uma construção reflexiva sobre

[6] Nessa perspectiva, propus um novo programa de sociologia ambiental. Cf. Leff, E. (2011), "Sustentabilidad y Racionalidad Ambiental: Hacia 'otro' Programa de Sociología Ambiental", Revista mexicana de sociología, 73, n. 1, pp. 5-46.

os imaginários sociais – como um processo de reflexão sobre a percepção e a nomeação primária do fato social que se configura nos imaginários sociais –, como uma reflexão de segunda ordem em relação ao estágio primário da configuração de uma autocompreensão da vida, seja na forma de um imaginário, de uma cosmovisão ou de uma consciência prática. Surge aí a pergunta: como deveria configurar-se a compreensão científica dos fatos sociais de modo a conjugar-se com a autocompreensão dos próprios atores sociais sobre seus processos "internos", "próprios" e "autônomos" de construção social? Essa é a pergunta que Bourdieu procurou responder em sua sociologia do sentido prático (Bourdieu: 2009).

Até agora, as ciências sociais constituíram-se em um marco de racionalidade que, antes de "representar" os fatos sociais em sua condição imanentemente social, como pretendia Durkheim, constituiu esquemas de dominação e degradação social, processos de subjetivação, colonização e racionalização dos agentes sociais. As teorias do funcionalismo estrutural e da *rational choice* seriam seus melhores exemplos. Deveríamos, portanto, pensar e construir *outro* esquema de racionalidade, outro paradigma sociológico e outros modos de compreensão dos processos sociais capazes de integrar as condições da vida, as determinações da natureza e os processos culturais que conduzem a reconstrução social da história, sem impor um modelo de racionalidade para julgá-los e subjugá-los. Esse esquema de pensamento não pode ser concebido fora de uma compreensão das condições termodinâmicas e ecológicas que sustentam a vida simbólica e cultural. A imaginação sociológica deve ressoar com os imaginários sociais dos povos para poder acompanhar seus processos emancipatórios, abrindo caminhos para mundos sustentáveis de vida por meio de um diálogo de saberes entre saberes teóricos e imaginários sociais. Isso implicaria que as ciências sociais abandonassem sua posição objetivista na análise das realidades sociais determinadas pela história para abrir o horizonte de outras construções sociais, de outros mundos possíveis (Leff: 2018, 2019a, 2019b, 2020).

Esse é o desafio que as ciências sociais enfrentam diante do imperativo de mudança social marcado pela crise civilizatória de nosso tempo, particularmente pela crise ambiental. As ciências sociais do Sul não seriam simplesmente um programa para a aplicação das ciências sociais universais construídas no âmbito da racionalidade da modernidade. Tampouco poderiam aspirar a ser ciências sociais "regionais". Se hoje reivindicamos a existência de um *Pensamento Ambiental Latino-Americano* que emana das lutas socioambientais e dos processos emancipatórios dessa região do mundo, não poderiam postular-se ciências sociais estritamente locais. A construção de novas ciências empáticas com os modos de compreensão da vida dos povos implica a desconstrução do corpo da ciência que foi estruturado com base no método cartesiano – herdeiro e sustentáculo da história da metafísica –, desconhecendo a diversidade ontológica da natureza e das culturas. As novas ciências sociais devem nascer da matriz de uma "ontologia da vida". Nessa perspectiva inscreve-se a construção de uma *racionalidade ambiental* como um novo esquema de compreensão das ciências sociais, fundamentado em uma ontologia da diversidade, em uma política da diferença e em uma ética da alteridade (Leff: 2004/2022, 2010, 2011, 2014).

A *racionalidade ambiental* não é um modelo ideal ou axiomático, mas uma categoria filosófica que articula um conjunto de princípios ontológicos e axiológicos que reorienta os imaginários, as experiências e as práticas da vida na imanência da vida.

Nessa perspectiva, estão surgindo novas reflexões para as ciências sociais. Se a emancipação da vida implica a desconstrução do pensamento – do conhecimento que construiu um mundo insustentável –, esta apresenta seu caráter mais radical no Sul, onde a construção de um mundo fundado na potência da diversidade da vida adquire sentido e possibilidade de realização. Isso implica uma política do conhecimento que vá ao fundo da desconstrução da ontologia do Uno, do conhecimento *a priori* da razão e do saber absoluto e universal, para reivindicar os saberes que nascem das condições e das experiências de vida dos Povos da Terra.

As ciências sociais na América Latina não poderiam ser apenas a aplicação das ciências críticas do Norte aos contextos culturais do Sul, nem ser apenas uma ciência crítica sobre os efeitos perversos do saber colonizador. Embora toda ciência social no Sul deva reconhecer os saberes que foram subjugados pela colonialidade do saber – os saberes e as práticas da organização social e produtiva, dos usos e costumes dos povos –, abre-se a pergunta sobre o caráter que deveriam assumir as ciências sociais como uma reflexão crítica sobre esses saberes e práticas; sobre se estas poderiam ser construídas como uma abstração e generalização de certos princípios críticos dos modos de ser dos povos, capaz de refletir-se como um modo de compreensão reflexiva, um método de análise ou uma redução fenomenológica de segunda ordem sobre os imaginários, as práticas e os fatos sociais "brutos" da vida dos Povos da Terra, em um diálogo crítico entre racionalidades epistêmicas e ontologias existenciais diferenciadas.

Na perspectiva crítica de "colocar em consonância" o conhecimento da ciência com os saberes e os processos emancipatórios dos povos – de colocar em sintonia e concordância os saberes humanos em seu conjunto com as condições da vida no planeta –, surgiram novos sintagmas disjuntivos que, para além de propor novos métodos de investigação às ciências sociais, convocam a conjugar as abordagens das viradas críticas das ciências sociais – a ontologia hermenêutica, a desconstrução filosófica, o pensamento pós-estruturalista e pós-moderno, a sociologia construtivista, a antropologia fenomenológica – com os imaginários sociais e ambientais de povos e comunidades. É nesse sentido que Arturo Escobar propôs noções convocatórias como "sentipensar" ou os "saberes da Terra", assinalando novas áreas emergentes de investigação para outra teoria social nos "contornos de uma pós-episteme-moderno-colonial em termos de áreas de investigação emergentes", entre as quais se incluem "a teoria decolonial (incluindo a colonialidade da natureza, os feminismos decoloniais e a arte decolonial); os estudos de alternativas ao desenvolvimento (incluindo o Bem Viver, os direitos da natureza, o pós-desenvolvimento, as economias alternativas e a economia social e solidária; as transições ao pós-extrativismo); transições civilizatórias; novas abordagens do patriarcado, da comunalidade, da relacionalidade e do pluriverso (sistemas comunais, tramas comunitárias, feminismos comunitários, espiritualidade e ontologias relacionais e pluriverso). O princípio de *relacionalidade* surge com força a partir da chamada 'virada ontológica' da teoria social" (Escobar: 2014, 2015).[7]

[7] Cf. Arturo Escobar, "Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América". In: Pueblos en Camino: http://pueblosencamino.org/?p=2213. Escobar assinala que: "Este é um breve enunciado do que constitui uma complexa trama de pesquisas e tendências em campos tão diversos quanto a fenomenologia, as ciências da complexidade, as ciências cognitivas, a ecologia e, em geral, a teoria crítica pós-dualista, neomaterialista e pós-construtivista. Cabe assinalar, entretanto, que tanto o budismo quanto muitas cosmologias milenares de diversos povos exploraram e viveram a partir do princípio da inevitável interconexão de tudo o que existe, da unidade de tudo o que é vivo, incluindo a noção de um universo vivo no qual até mesmo os chamados seres 'inanimados' possuem certa forma de consciência" (Escobar: 2014).

Escobar define o princípio de relacionalidade que caracteriza a "virada ontológica" demandada pelas novas ciências sociais e que seria imanente ao "pensamento da terra" como a "inter-relação profunda entre tudo o que existe, ao fato de que *nada preexiste às relações que o constituem*. A vida é inter-relação e interdependência, sempre e em todos os níveis. Tudo existe porque tudo o mais existe, como nos diz o princípio sul-africano do *Ubuntu*. [...] Tudo o que vive é sempre parte integrante do pluriverso em permanente transformação. Aquilo que chamamos de *experiência* está sempre coemergindo com as experiências de muitos outros seres" (Escobar: 2016, p. 12).[8][8]

Se o princípio da relacionalidade é incontroverso a partir da perspectiva de uma ontologia da vida – se é o pivô sobre o qual gira a virada desconstrutora da ontologia objetivista em direção ao pensamento da complexidade –, sua enunciação explícita e sua experiência implícita no "viver bem" dos Povos da Terra não deveriam excluir certo ou incerto saber sobre a especificidade "não objetiva" das diversas instâncias e processos que constituem os diferentes imaginários sociais, as forças do cosmos e a dinâmica ecossistêmica dos territórios que habitam, conforme sua compreensão da vida. Nessa perspectiva, está se constituindo uma agenda de pesquisa em torno da categoria do diálogo de saberes (Leff: 2019b).

Claramente, o que essa agenda de pesquisa está propondo não é apenas o imperativo de as ciências sociais compreenderem os processos sociais que emergem no campo da ecologia política – os direitos existenciais dos povos, o ecofeminismo, a organização de autonomias comunitárias e suas ontologias relacionais – como novos "objetos de conhecimento" e novos temas a serem investigados. O que essa agenda coloca em jogo é a possibilidade de articular, hibridizar, amalgamar, sintonizar e harmonizar o conhecimento fornecido pelas ciências sociais com os imaginários sociais dos povos, como modos de seu saber autônomo sobre suas condições de vida e seus modos de viver-no-mundo. Tal propósito abre uma pergunta: poderiam ser pensadas ciências sociais nas quais se concretizasse o conceito abstrato de *Geviert*, no qual Heidegger buscou captar a essência dos modos do Ser como núcleo de uma trama de relações entre terra e mundo, mortais e deuses, para convertê-la na matriz genérica dos mundos de vida dos povos da Terra? Hoje, a ética filosófica e a sociologia compreensiva estão abrindo o cerco da intelecção racional para acolher os modos reprimidos de compreensão da vida na percepção do corpo e na sensibilidade da carne: por meio das emoções, dos sentimentos, da intuição e da inspiração da vida.

Como deveria ser traduzido esse princípio relacional do magma de significações e sentidos que pulsa no corpo da vida para os esquemas de compreensão de uma sociologia compreensiva que funcionasse como uma "reflexão de segunda ordem" sobre os modos de "compreensão primária" dos povos instituída em seus imaginários socioambientais?

Essa pergunta abre o pensamento para pensar e articular o pensamento desconstrucionista que busca chegar à raiz da diferença originária – a *differance* postulada por Derrida – com seus efeitos na colonialidade dos saberes: em última

[8] "Nesse propósito e nessa perspectiva, foram abertos diversos espaços de reflexão, como o encontro bienal *Tramas y Mingas por el Buen Vivir*, organizado por acadêmicos ativistas como Olver Quijano, Javier Tobar e Adolfo Albán Achinte. Cf.: https://tramasymingasparaelbuenvivir.wordpress.com/2015/06/24/tramas-y-mingas-para-el-buen-vivir-2015/" (Escobar, *Ibid.*).

instância, com o domínio da natureza, a degradação da vida e o extermínio dos saberes subjugados dos Povos da Terra. Se o esquecimento e o desvio dos cursos do devir da vida são efeito de uma diferença constitutiva da ordem da vida humana – a diferença originária entre o Real e o Simbólico –, que não é patrimônio exclusivo da história ocidental, mesmo no grau extremo em que se manifesta no império do domínio hegemônico da racionalidade da modernidade, então a restituição da ordem da vida vai além da descolonização do saber entendida como desvinculação e emancipação do modelo eurocêntrico. Não basta reivindicar o direito a outros mundos possíveis como outros esquemas de modernização, como modernidades alternativas que não implicariam outra coisa senão um redesenho dos "estilos de desenvolvimento" mais bem adaptados às condições ecológicas e culturais dos territórios do Sul, ao oportunismo oferecido pela geopolítica do desenvolvimento sustentável. Será necessário aventurar-se em uma desconstrução dos processos históricos de construção dos imaginários sociais dos Povos da Terra para desvelar os modos de compreensão e de intervenção humana sobre o metabolismo da biosfera, para, a partir daí, reinventar os outros mundos sustentáveis possíveis, desde a raiz da diferença originária até os horizontes de sustentabilidade da vida, por meio do diálogo de saberes.[9]

O espírito e a vontade emancipatória da vida não poderiam satisfazer-se com um discurso crítico do mundo pós-moderno-colonial-estrutural-dualista-desenvolvimentista. A reivindicação de "outros mundos possíveis" apela à construção de mundos construídos "de outro modo que ser", para além da ontologia do Ser, na imanência da Vida (Leff: 2018, 2020). A desconstrução do conhecimento que configurou as ciências hegemônicas não deveria conduzir-nos, pela via de uma hermenêutica desconstrucionista, até o vestígio da diferença, da linguagem, da escrita e da fala originária dos povos, no qual se diluíssem as estruturas, os obstáculos, as fronteiras e as barreiras que hoje dividem o Norte do Sul, para que permanecessem subsumidos e relativizados na indiferença de uma globalidade tão ubíqua quanto onipresente.[10]

É precisamente nesse ponto que se coloca a *diferença* que emerge como vestígio do momento originário da disjunção entre o Real e o Simbólico – que haveria de manifestar-se na história da metafísica como dualidade irreconciliável entre natureza e cultura –, do desdobramento dessa diferença que, em seu devir histórico, gerou a degradação diferenciada da vida nos diferentes territórios do planeta. Diante da

[9] Nesse sentido, Juan Carlos Sánchez-Antonio assinala que: "Ir além da descolonização do saber, como desprendimento do modelo eurocêntrico, convidaria à reconstrução dos sistemas de pensamento das culturas do Sul global em um sistema de 5 mil anos que foram negados pela expansão da razão ocidental. Para superar a crítica eurocêntrica da modernidade-pós-modernidade, devo gerar a desconstrução da metafísica cristã, heleno-cartesiana, a partir de um lugar de enunciação impensável pelo Ocidente. Então, a descolonização não se limitaria a desprender-se do modelo eurocêntrico do conhecimento, mas a gerar diálogos a partir de nossa proto-história e identidade epistêmica milenar para não cair na modernização das filosofias e formas de produção ecológica das culturas do Sul. Então, a pergunta a ser respondida seria: como descolonizar as ciências sociais a partir dos núcleos ético-ontológicos de longa duração – 5 mil anos – das culturas do mundo, para propor alternativas ecológicas e superar o capitalismo e a razão ocidental?" (Sánchez-Antonio, comunicação pessoal).

[10] Em seu propósito de desvelar o vestígio originário da differance entre o Real e o Simbólico na escrita, Derrida relativiza seu desfecho na diferença que hoje atravessa os grandes debates da ecologia política entre dois regimes ontológicos, a tecnologia e a vida, que se manifestam como duas lógicas de sentido na territorialização do planeta: "O sul e o norte não são territórios, lugares abstratos que só aparecem para relacionar-se consigo mesmos a partir do outro. A língua, a paixão, a sociedade, não são nem do norte nem do sul. São o movimento da suplementaridade por intermédio do qual os polos se substituem alternadamente um ao outro: por intermédio do qual se inaugura o acento na articulação, difere-se espaçando-se. A diferença local nada mais é do que a diferença entre o desejo e o prazer. Portanto, não diz respeito apenas à diversidade das línguas, não é apenas um critério de classificação linguística, mas a origem das línguas [...] Que a escrita seja o outro nome da diferença, não deixaremos de verificá-lo" (Derrida, 1971: 335).

neutralização e relativização da diferença em suas expressões territoriais, entre o Norte e o Sul, o pensamento descolonizador – a ecologia política e a ontologia política que emergem do Sul – observa o desdobramento histórico da *diferancia* nas estratégias de poder e nos modos de apropriação, transformação e degradação dos territórios de vida por meio dos poderes hegemônicos que se configuram no e por meio do *logocentrismo* da ciência, do poder da tecnologia e das dinâmicas geradas pela lógica econômica, na qual a diferença se instaura como signo-moeda nos mecanismos do mercado e na lógica do lucro, que marca os ritmos e configura os modos de degradação da natureza e de opressão das culturas no interior da geopolítica da globalização econômica. É aqui que o pensamento descolonizador, indo à fonte da origem da diferença opressora, abre as vias da história para uma "ontologia da vida", para a diversidade cultural e para uma política da diferença.

Na perspectiva da construção de sociedades sustentáveis, a descolonização do saber vai além de livrar-se do fardo da história, da crítica radical ao processo colonizador da ciência e da desvinculação do modelo econômico dominante; transcende o propósito de remeter-se ao momento originário da linguagem e da escrita que, em cada cultura, configurou um estilo étnico, seus processos de coevolução com a natureza e a intervenção transformadora de seus ecossistemas; dos processos de desterritorialização resultantes da colonização de seus espaços étnicos; de seus processos de resistência e de suas estratégias de sobrevivência; de seus processos de reterritorialização e rexistência.

A descolonização do saber e das práticas dos Povos da Terra implica a desconstrução de uma história de dominação e extermínio, de uma escrita originária que permaneceu inscrita em seus imaginários, em seus *habitus* e em suas práticas sociais; mas é, ao mesmo tempo – e sobretudo –, um processo de reconstrução de seus espaços de vida, como hoje o praticam as comunidades zapatistas em seus "caracóis" ou os seringueiros da floresta amazônica em suas reservas extrativistas; os quéchuas e aimarás nos países andinos; os Mapuche no Cone Sul e os Seri no norte do México. Essa reconstrução dos modos de vida é um processo de reinvenção de suas identidades que se configura na esfera da complexidade ambiental (Leff: 2000). São processos de ressignificação de sua relação com a natureza, de reconhecimento dos potenciais ambientais de seus territórios e de renovação de suas práticas produtivas e sociais. Esses processos não constituem, de modo algum, o impossível retorno a um passado idílico – que nunca o foi –, nem a práticas ecologicamente puras que jamais foram praticadas por cultura alguma. Como desconstrução emancipatória de uma racionalidade hegemônica dominante, que foi penetrando as lógicas de sentido das comunidades "tradicionais", a reinvenção de seus modos de ser-no-mundo inevitavelmente ocorre em um contexto de hibridização cultural e de diálogo de saberes: em um encontro de lógicas e modos de ser como estratégias confrontadas de apropriação e reapropriação de territórios em uma ecosfera finita. A sustentabilidade da vida é construída no campo da ecologia política: um campo de forças atravessado por estratégias de poder, controvérsias e conflitos, alianças e sinergias, entre o processo de capitalização da natureza determinado pela racionalidade da modernidade e o processo de construção de uma racionalidade ambiental na imanência da vida.

Nessa encruzilhada, as ciências sociais latino-americanas não devem apenas cumprir uma função crítica da sociedade: para além de se aliarem aos processos de

emancipação dos povos da região, devem sobretudo vincular-se aos marcos epistêmicos de compreensão dos modos de viver-no-mundo dos povos para, a partir deles, projetar a reconstrução com base na reinvenção de suas identidades coletivas, mediante uma recompreensão de suas condições existenciais, das potencialidades ecológicas de seus territórios e de seus estilos culturais de vida.

EXISTE UMA PERSPECTIVA LATINO-AMERICANA PARA PENSAR A QUESTÃO AMBIENTAL A PARTIR DO MARCO DA TEORIA SOCIAL?

Após esta reflexão sobre a ecologia política da colonialidade do saber, permanece latente a pergunta:

Existe uma perspectiva latino-americana para pensar a questão ambiental a partir do marco da teoria social? Essa pergunta coloca um dilema sobre a possível emancipação de umas ciências sociais "latino-americanas" em relação ao bloco da ciência e ao bloqueio hegemônico exercido pelos esquemas de inteligibilidade da realidade social que se configuraram no Norte.

A pergunta leva a questionar os próprios termos da questão: existe uma perspectiva *propriamente* latino-americana?[11] Não se trata apenas de responder se já existe, neste momento, tal perspectiva própria ou se o que se coloca é a possibilidade de construí-la. Antes de responder a essa possibilidade, abre-se a questão sobre se tal perspectiva seria uma ou múltiplas perspectivas, se a América Latina é um espaço homogêneo ou se, ao menos, pode possuir traços comuns a partir dos quais se pudesse estabelecer uma identidade e uma diferença em relação ao Norte e ao bloco hegemônico do mundo globalizado. Isso nos leva a perguntar sobre a construção de uma teoria social que gostaríamos de denominar "latino-americana", para além da razão pragmática da aplicação de seus conhecimentos a casos, situações e problemáticas localizadas em seu espaço regional. As ciências sociais não se configuram e se reconstroem a partir de suas abstrações conceituais como uma lógica da descoberta científica dentro de um esquema de falseamentos teóricos (Popper, 1973), mas a partir das práticas dos cientistas sociais. E estes se encontram diferenciados por seus interesses disciplinares, seus enfoques teóricos e suas inclinações ideológicas; por suas alianças de classe e seus compromissos sociais.

Se reivindicamos a existência de um Pensamento Ambiental Latino-Americano, deveremos pensar a perspectiva latino-americana como um horizonte mais do que como uma fronteira, como um território epistêmico territorializado em territórios de vida diferenciados, como um caminho a ser construído no qual as ciências sociais possam compreender melhor os modos de construção social que ocorrem na tensão entre as diferentes racionalidades que hoje atravessam, de maneira conflituosa, a construção da vida humana no planeta, em suas diversas formas de compreensão da vida e em seus diferentes modos de ser-no-mundo. Nessa perspectiva, e olhando para a reconstrução de umas ciências sociais orientadas à construção de um mundo sustentável a partir de uma "ontologia da vida", é possível conceber um novo programa

[11] Arturo Escobar nos recorda o famoso debate entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondi sobre "se existe ou não uma filosofia de nossa América". Ver: Augusto Salazar Bondy (1968), ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Siglo XXI Editores, México; Leopoldo Zea (1969), Filosofía Americana como filosofía sin más, Siglo XXI Editores, México.

para as ciências sociais desde as condições termodinâmicas, ecológicas e culturais do Sul, e particularmente da América Latina. Esse programa poderia desdobrar-se nos seguintes temas:

1. No campo da economia, abre-se a possibilidade de construir um novo paradigma produtivo. Para além de realizar ajustes econômicos e buscar oportunidades dentro das "vantagens comparativas" oferecidas pela globalização econômico-ecológica no âmbito da geopolítica do desenvolvimento sustentável, de uma economia ecológica orientada a "internalizar externalidades ambientais" e de uma bioeconomia que coloca a condição entrópica do processo econômico. Diante de uma política econômica de ajustes, oportunidades e regulações dos mecanismos de mercado na capitalização da natureza, que avança inexoravelmente na degradação entrópica do planeta, abre-se a possibilidade de pensar uma economia "neguentrópica", um paradigma produtivo neguentrópico fundamentado nos potenciais ecológicos do continente e na criatividade cultural de seus povos; um paradigma ecotecnológico-cultural fundado nas sinergias positivas das condições da vida (Leff: 1994; 2004/2022, Cap. 4).
2. No campo das ciências jurídicas, não basta instrumentalizar uma legislação ambiental e uma normatividade que dificilmente poderiam conter os efeitos da sobre-exploração da natureza e do ser humano para constituir um paradigma de justiça ambiental. As ciências jurídicas da sustentabilidade deverão desconstruir os princípios individualistas do direito positivo, sustentáculo da racionalidade econômica, para conferir fundamento jurídico aos direitos comuns sobre os bens comuns da humanidade. Para isso, deverão ser construídos e legitimados os direitos dos Povos da Terra a seus Territórios de Vida, seus direitos existenciais a seu *ethos* cultural no interior de ordens comunitárias de vida diferentes e o direito à resolução pacífica dos conflitos que emergem de uma política da diferença.
3. No campo da filosofia e da ética, a crise ambiental marca um limite e traça um horizonte para transcender a história da metafísica centrada na reflexão sobre o ser, a fim de pensar uma "ontologia da vida", um pensamento em consonância e conformidade com as condições termodinâmicas, ecológicas, simbólicas e culturais da vida em cada território de vida e na convivência entre os Povos da Terra, fundamentado em uma ética política da diferença e da alteridade.
4. No campo da antropologia e das etnociências, abre-se uma investigação inovadora sobre os modos de internalização e incorporação da vida – das condições termodinâmicas, ecológicas e simbólicas – nos imaginários culturais dos povos: nos *habitus*, nas práticas produtivas e nas relações sociais das comunidades.
5. No campo da sociologia ambiental e da ecologia política, abre-se um amplo programa fundamentado em uma "ontologia da vida". Nessa perspectiva, a ciência social orienta-se a compreender e acompanhar os processos de reconstrução e reorganização de mundos de vida sustentáveis. Para além da análise dos conflitos socioambientais e das estratégias de poder na disputa e na resolução de conflitos entre modos e modelos alternativos de territorialização da vida, a ontologia política deve abrir a imaginação sociológica para uma sociologia da emancipação da vida e dos processos de rexistência dos Povos da Terra.

CONCLUSÃO

Certamente, a virada das ciências sociais em direção à questão ambiental não poderia, por si só, fornecer os saberes necessários para promover a virada decolonial nem fundamentar uma transcendência rumo à sustentabilidade da vida. Como afirma Escobar (2016), as ciências sociais "mostram-se, no mínimo, *insuficientes* para nos fornecer as perguntas – muito menos as respostas – necessárias para enfrentar as múltiplas crises inter-relacionadas dos alimentos, do clima, da pobreza e dos significados" (p. 10); e acrescenta que:

> [...] podemos afirmar, com maior audácia e sentido da realidade, que as perguntas e as propostas fundamentais sobre as crises não estão surgindo das ciências sociais nem da academia, mas do espaço epistêmico que está sendo construído a partir da multiplicação de conhecimentos e saberes *outros* subalternos e das tendências críticas a eles vinculadas (2016, p. 10);

E afirma que esses saberes emergentes:

> [...] mantêm uma relação com a academia a partir da autonomia das categorias de pensamento e das experiências subalternas [...] em que seu objetivo fundamental é contribuir para as lutas pela (re)constituição de mundos a partir das categorias e das experiências dos atores em luta e resistência [...] onde se constroem ativamente mundos e conhecimentos de outro modo [...] deslocam as categorias [das ciências sociais] do centro da interpretação do real (2016, p. 13).

Em um texto anterior, intitulado "Pensamiento Ambiental Latinoamericano: patrimonio de un saber para la sustentabilidad", assinalei que a maior dívida ainda pendente desse campo de reflexão, na teoria e na prática, era a de:

> [...] constituir-se em um diálogo plural, direto e estreito com os saberes indígenas e populares dos povos da região. Somente da concretização desse diálogo haverá de emergir uma ética política da diferença que reoriente a reapropriação cultural do patrimônio comum da humanidade [...] que não poderá remeter-se a um regime totalitário de significação: nem à mercantilização da natureza, nem a uma norma ecológica, nem a um sentido genérico do ser e a uma "consciência de espécie" que generalize as visões e os interesses diferenciados em relação à natureza e à vida; nem a uma racionalidade hegemônica e dominante para resolver e consensualizar, em um saber de fundo, as solidariedades que deverão ser forjadas em suas diferenças, sem amálgamas possíveis, nessas alteridades irredutíveis a um sentido comum que não seja o da abertura civilizatória para um futuro conduzido pela heterogênese da diversidade biocultural (Leff: 2012, p. 450).

A diferença colonial abre o pensamento e a ação para o campo da ecologia política do diálogo de saberes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, A. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: una lectura desde la Constitución de Montecristi. **Policy Paper,** n. 9. Quito: Fundación Friedrich Ebert, 2010.

ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E. (org.). **El buen vivir: una vía para el desarrollo**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.

ALTIERI, M.; NICHOLLS, C. **Agroecología: teoría y práctica para una agricultura sustentable**. México: PNUMA/ORPALC, 2000. (Serie Textos Básicos para la Formación Ambiental, n. 4).

AMIN, S. **La acumulación a escala mundial**. México: Siglo XXI Editores, 1974.

ARGUETA, A. et al. **Atlas de las plantas de la medicina tradicional mexicana**. México: INI, 1994. 3 v.

BECK, U. **La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida**. Barcelona: Paidós, 2008.

BECK, U. **La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad**. Barcelona: Paidós, 2010. Obra original publicada em 1986.

BOFF, L. **Ecologia: grito de la tierra, grito de los pobres**. Madrid: Trotta, 1996.

BONFIL-BATALLA, G. **El México profundo, una civilización negada**. México: Grijalbo, 1987.

BOURDIEU, P. **El sentido práctico**. México: Siglo XXI Editores, 2009.

BURGOA, M.; FLORES GALINDO, A. La Utopía Andina. **Allpanchis**, v. 20, 1982.

CARDONA, G. R. **La foresta di piume: manuale di etnoscienzia**. Roma: Editori Laterza, 1986.

CARDOSO, F.; FALETO, E. **Dependency and development in Latin America**. California: University of California Press, 1979.

CASTORIADIS, C. **L'Institution imaginaire de la société**. Paris: Seuil, 1975.

CEPAL; PNUMA. **Sobrevivencia campesina en ecosistemas de altura**. Santiago de Chile: CEPAL/PNUMA, 1983. 2 v.

CÉSAIRE, A. **Discourse on colonialism**. New York: Monthly Review, 1955.

CONDARCO, R.; MURRA, J. **La teoría de la complementariedad vertical-ecosimbiótica**. La Paz: Hisbol, 1987.

CASTRO, J. de. **Geografia da fome**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1946.

GORTARI, E. de. **La ciencia en la historia de México**. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.

TORRE, C. de la; BURGA, M. (org.). **Andenes y camellones en el Perú Andino**. Lima: CONCYTEC, 1986.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **A thousand plateaus**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

DENEVAN, W. Tipología de configuraciones agrícolas prehispánicas. **América Indígena**, n. 40, p. 610-152, 1980a.

DENEVAN, W. **El asentamiento nativo de los llanos de Moxos: una sabana inundada periódicamente en el noreste de Bolivia**. 1980b.

DERRIDA, J. **De la gramatología**. México: Siglo XXI Editores, 1971.

DERRIDA, J. Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas. In: DERRIDA, J. **Writing and difference**. Tradução de Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978. Obra original publicada em 1964.

DERRIDA, J. **Márgenes de la filosofía**. Madrid: Cátedra, 1989.

DESCOLA, P. H. **Antropología de la naturaleza**. Lima: Institut Français d'Études Andines (IFEA); Lluvia Editores, 2003.

DESCOLA, P. H. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.

DÍAZ-POLANCO, H. **Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia**. México: Siglo XXI Editores, 2005.

DOS SANTOS, T. H. **Imperialismo y dependencia**. México: Era, 1978.

DUSSEL, E. **Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión**. Madrid: Trotta, 1998.

DUSSEL, E. **El primer debate filosófico de la modernidad**. Buenos Aires: CLACSO, 2020.

ESCOBAR, A. **El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea**. Bogotá: CEREC/ICAN, 1999.

ESCOBAR, A. **Territories of difference: place, movements, life, redes**. Durham; London: Duke University Press, 2008.

ESCOBAR, A. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESCOBAR, A. Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: la diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. **Pueblos en Camino**, 2015. Disponível em: http://pueblosencamino.org/?p=2213.

ESCOBAR, A. In: RIVERA CUSICANQUI, S.; DOMÍNGUES, J.; ESCOBAR, A.; LEFF, E. Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. **Cuestiones de Sociología**, n. 14, 2016.

FALS-BORDA, O. **Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos**. Bogotá: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

FALS-BORDA, O. La ciencia del pueblo. In: **Investigación participativa y praxis rural: nuevos conceptos en educación y desarrollo comunal**. Lima: Editorial Mosca Azul, 1981.

FALS-BORDA, O. **Conocimiento y poder popular: lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia**. Bogotá: Siglo XXI Editores, 1986.

FANON, F. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

FANON, F. **Les damnés de la terre**. Paris: Maspero, 1961.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard, 1966.

FOUCAULT, M. **Power/knowledge**. New York: Pantheon, 1980.

FREIRE, P. **Pedagogía del oprimido**. México: Siglo XXI, 1968.

GALEANO, E. **Las venas abiertas de América Latina**. México: Siglo XXI Editores, 1971.

GIDDENS, A. **The constitution of society: outline of the theory of structuration**.

Cambridge: Polity, 1984.

GIDDENS, A. **Modernity and self-identity: self and society in the late modern age**. Stanford: Stanford University Press, 1991.

GIMÉNEZ, G. Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural. **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**, época II, v. 5, n. 9, p. 25-57, jun. 1999.

GIMÉNEZ, G. **Identidades sociales**. México: CNCA; Instituto Mexiquense de Cultura, 2009.

GLIGO, N.; MORELLO, J. Notas sobre la historia ecológica de América Latina. In: SÚNKEL; GLIGO, N. **Estilos de desarrollo y medio ambiente en la América Latina**. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

GONZÁLEZ-CASANOVA, P. Internal colonialism and national development. **Studies in Comparative International Development**, v. 1, n. 4, p. 27-37, 1965.

GUNDER-FRANK, A. **The development of underdevelopment**. New York: Monthly Review Press, 1966.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social**. Buenos Aires: Taurus, 1989.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista**. Buenos Aires: Taurus, 1990.

HAESBAERT, R. **El mito de la desterritorialización**. México: Siglo XXI Editores, 2011.

HUANACUNI, F. **Vivir bien/Buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales**. La Paz: Convenio Andrés Bello; Instituto Internacional de Integración, 2010.

LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber**. Buenos Aires: CLACSO; UNESCO, 2000.

LEFF, E. Marxism and the environmental question: from critical theory of production to an environmental rationality for sustainable development. **Capitalism, Nature, Socialism**, v. 4, n. 1, 1993.

LEFF, E. **Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable**. México: Siglo XXI Editores, 1994.

LEFF, E. Pensar la complejidad ambiental. In: LEFF, E. **La complejidad ambiental**. México: Siglo XXI Editores, 2000.

LEFF, E. **Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder**. México: Siglo XXI Editores, 2002.

LEFF, E. La ecología política en América Latina: un campo en construcción. **Polis: Revista de la Universidad Bolivariana**, v. 2, n. 5, p. 125-145, 2003.

LEFF, E. **Racionalidad ambiental: la reapropiación social de la naturaleza**. México: Siglo XXI Editores, 2004. 2. ed. corr., 2022.

LEFF, E. Imaginarios sociales y sustentabilidad. **Cultura y Representaciones Sociales**, n. 9, p. 42-121, 2010.

LEFF, E. Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia "otro" programa de sociología ambiental. **Revista Mexicana de Sociología**, v. 73, n. 1, p. 5-46, jan./mar. 2011.

LEFF, E. Latin American environmental thinking: a heritage of knowledge for sustainability. **Environmental Ethics**, v. 34, n. 4, Winter 2012.

LEFF, E. **La apuesta por la vida: imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del Sur**. México: Siglo XXI Editores, 2014.

LEFF, E. **El fuego de la vida: Heidegger ante la cuestión ambiental**. México: Siglo XXI Editores, 2018.

LEFF, E. **Ecología política: de la deconstrucción del capital a la territorialización de la vida**. México: Siglo XXI Editores, 2019a.

LEFF, E. Devenir de la vida y trascendencia histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 50, p. 4-20, 2019b.

LEFF, E. **El conflicto de la Vida**. México: Siglo XXI Editores, 2020.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes tropiques**. Paris: Librairie Plon, 1955.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropología estructural**. Barcelona: Paidós, 1968.

LÓPEZ-AUSTIN, A.; LÓPEZ-LUJÁN, L. **Mexico's indigenous past**. Norman: University of Oklahoma Press, 2001.

LÓPEZ-LUJÁN, L.; LÓPEZ-AUSTIN, A. **El pasado indígena**. México: El Colegio de México; Fideicomiso Historia de las Américas; Fondo de Cultura Económica, 1996.

MAIER, C. Transformations of territoriality 1600-2000. In: BUDDE, G.; CONRAD, S.; JANZ, O. (ed.). **Transnationale Geschichte: Themen, Tendenzen und Theorien**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

MARIÁTEGUI, J. C. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Prólogo de Aníbal Quijano. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 1979. Obra original publicada em 1928.

MARINI, R. M.; DOS SANTOS, T. (coord.). **El pensamiento social latinoamericano en el siglo XX**. Caracas: UNESCO, 1999. 2 v.

MARTÍ, J. **Obras completas**. La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963.

MASUDA, S.; SHIMADA, I.; MORRIS, C. (ed.). **Andean ecology and civilization: an interdisciplinary persective on Andean ecological complementary**. Universidad de Tokyo, 1985.

MAZORCO IRURETA, G. La descolonización en tiempos del Pachakutik. **Polis**, n. 27, p. 219-242, 2010.

MIGNOLO, W. **Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MIGNOLO, W. **Modernity and decoloniality**. Oxford Bibliographies, 2011.

MIGNOLO, W.; ESCOBAR, A. (ed.). **Globalization and the decolonial option**. London: Routledge, 2009.

MURRA, J. **The economic organization of the Inca state**. Chicago: University of Chicago, 1956.

NUN, J. **Marginalidad y exclusión social**. México; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.

POLANYI, K. **The great transformation: the political and economic origins of our time**. Boston: Beacon Press, 1944.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas**

territorialidades y sustentabilidad. México: Siglo XXI Editores, 2001.

POSEY, D. A. **Indigenous knowledge and ethics: a Darrell Posey reader**. New York: Routledge, 2004.

PRECIADO, J. Pensar las ciencias sociales desde América Latina ante el cambio de época. **Cuestiones de Sociología**, n. 14, 2016. Disponível em: http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a03.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO; UNESCO, 2000.

QUINTERO, P. (ed.). **Crisis civilizatoria, desarrollo y bien vivir**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

RIBEIRO, D. **Configuraciones**. México: SepSetentas, 1972.

RIBEIRO, D. Indigenato e campesinato. **Revista de Cultura VOZES**, ano 73, v. 73, n. 8, p. 5-10, out. 1980.

RIVERA CUSICANQUI, S. **Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina**. La Paz: Tinta Limón, 2015.

RIVERA CUSICANQUI, S.; DOMINGUES, J.; ESCOBAR, A.; LEFF, E. Debate sobre el colonialismo intelectual y los dilemas de la teoría social latinoamericana. **Cuestiones de Sociología**, n. 14, 2016. Disponível em: http://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn14a09.

ROMANINI, C. **Ecotécnicas para el trópico húmedo**. México: CECODES-CONACyT; PNUMA, 1976.

SALAZAR BONDY, A. **¿Existe una filosofía de nuestra América?** México: Siglo XXI Editores, 1968.

SAN MARTÍN ARZABE, G. H. Las formas tradicionales de organización social y la actividad en el medio ondígena: aas sabanas de Moxos. In: LEFF, E.; CARABIAS; BATIS, A. I. **Recursos naturales, técnica y cultura: estudios y experiencias para un desarrollo alternativo**. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, 1990. (Serie Seminarios, n. 1).

SANTOS, B. de S. **A critica da razão indolente: contra o desperdício da experiência: para um novo senso comum: a ciência e a política na transição paradigmática**. São Paulo: Cortez, 2000. v. 1.

SANTOS, B. de S. **Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria**. Buenos Aires: CLACSO; CIDES-UMSA; Plural Editores, 2008.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo; razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.

STAVENHAGEN, R. Classes, colonialism, and acculturation: essay on the system of inter-ethnic relations in Mesoamerica. **Studies in Comparative International Development**, v. 1, n. 6, p. 53-77, 1965.

SVAMPA, M. **Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo**. Cochabamba: Centro de Documentación e Información, 2016.

TAPIA, L. **La invención del núcleo común: ciudadanía y gobierno multisocietal**. La Paz: Muela del Diablo, 2009.

TOLEDO, V. M. Ecología del Modo Campesino de Producción. **Antropología y Marxismo**, n. 3, p. 35-55, 1980.

WALLERSTEIN, I. **The modern world-system, vol. I: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century**. New York: Academic Press, 1974.

WALLERSTEIN, I. **The modern world-system, vol. II: mercantilism and the consolidation of the European world-economy, 1600-1750**. New York: Academic Press, 1980.

WALLERSTEIN, I. **The modern world-system, vol. III: the second great expansion of the capitalist world-economy, 1730-1840's**. San Diego: Academic Press, 1989.

WALLERSTEIN, I. **The modern world-system, vol. IV: centrist liberalism triumphant, 1789-1914**. Berkeley: University of California Press, 2011.

ZEA, L. **Filosofía Americana como filosofía sin más**. México: Siglo XXI Editores, 1969.

BIOGRAFIA DO AUTOR

Enrique LEFF: É pesquisador titular do Instituto de Pesquisas Sociais e professor da Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da Universidade Nacional Autônoma do México. É Pesquisador Emérito do Sistema Nacional de Pesquisadores do México. Foi coordenador da Rede de Formação Ambiental para a América Latina e o Caribe no Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (1986–2008). É autor pioneiro nos campos do ecomarxismo, da ecologia política, da sociologia ambiental, da filosofia ambiental e da educação ambiental. É considerado um dos principais expoentes do Pensamento Ambiental Latino-Americano. Foi agraciado com o Prêmio Nacional de Pesquisa Socio-Humanitária pela Universidade Autônoma de San Luis Potosí, em 2015; com o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade Autônoma do Estado do México, em 2016; e com o Prêmio Universidade Nacional de Pesquisa em Ciências Sociais (UNAM), em 2016.

AGRADECIMENTOS PRESTADOS PELA EQUIPE EDITORIAL DA REVISTA INTERDISCIPLINAR EM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL (RIDES)

A Revista Interdisciplinar de Desenvolvimento Sustentável – RIDES (ISSN 3086-7401) manifesta seu profundo agradecimento ao Professor Dr. Enrique Leff pela generosa autorização para a reprodução de sua obra neste periódico, contribuindo significativamente para a difusão de reflexões fundamentais nos campos da sustentabilidade, da ecologia política, da racionalidade ambiental e do Pensamento Ambiental Latino-Americano. A Equipe Editorial expressa, igualmente, sua elevada consideração e seu reconhecimento ao Professor Enrique Leff por aceitar integrar a Equipe Editorial e o **Comitê Científico da RIDES**. Sua participação representa uma contribuição de inestimável relevância acadêmica e intelectual, fortalecendo o compromisso da RIDES com a excelência científica, a interdisciplinaridade, a internacionalização e a consolidação de um espaço plural de diálogo entre diferentes

saberes, perspectivas e campos do conhecimento.

[i] Este artigo constitui reprodução autorizada do manuscrito originalmente publicado por Enrique Leff na revista **Utopía y Praxis Latinoamericana**, sob o título *"Descolonización del conocimiento eurocéntrico, emancipación de los saberes indígenas y territorialización de la vida"*. A reprodução na Revista Interdisciplinar de Desenvolvimento Sustentável – RIDES (ISSN 3086-7401) foi expressamente autorizada pelo autor, a quem a Equipe Editorial agradece pela anuência e pela contribuição à difusão do Pensamento Ambiental Latino-Americano.

Referência da publicação original:
LEFF, Enrique. Descolonización del conocimiento eurocéntrico, emancipación de los saberes indígenas y territorialización de la vida. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Maracaibo, v. 27, n. 98, e6615824, 2022. DOI: https://doi.org/10.5281/zenodo.6615824.