

---

## **O RIO ESTÁ CHAMANDO PARA A FRONTEIRA DA HISTÓRIA: *EM BUSCA DA ALTERIDADE***

**THE RIVER IS CALLING TO THE FRONTIER OF HISTORY: *IN SEARCH OF ALTERITY***

Luciano Fiscina<sup>1</sup>

**Resumo:** Começamos esta pesquisa defendendo a hipótese de que a insurgência de novas práticas de alteridade têm correspondido a uma nova questão socioambiental para as ciências humanas. O objetivo é avançar com esse debate rumo a uma conceptualização intercultural de sustentabilidade com ênfase numa questão fundamental: pensar o tempo histórico a partir de práticas de alteridade significa considerar que tipo de abordagem teórica e metodológica do tempo presente? O objetivo específico visa situar, então, uma leitura sobre as variações do conceito de sustentabilidade num território epistêmico progressista em face dos avanços dos regimes de totalidades do sistema-mundo moderno. Com base em procedimentos bibliográficos, duas discussões norteiam este estudo: (i) os fundamentos de uma epistemologia da exterioridade para uma filosofia da alteridade; (ii) a questão da mudança social, o tempo presente e os direitos humanos. Este artigo é um ensaio fenomenológico dos processos de libertação que correm desde o Sul Global com ênfase nos debates de comunidades sustentáveis, cujas raízes históricas de grupos humanos têm sido até agora desconsideradas, produzindo uma modalidade política de sofrimento psicológico derivado de impactos e injustiças ambientais e violações de direitos humanos. Concluimos que as práticas contemporâneas de alteridade fazem referência a uma resistência de solidariedade que conecta fundamentos filosóficos e éticos acerca da experiência do sofrimento psíquico causado por processos de transformação do mundo que correm sob os signos do extrativismo e progresso, com novas graduações de conflitos entre valores socioambientais e direitos humanos. Enfatizamos ainda que os desastres ambientais e os danos irreparáveis aos limiares de biodiversidade do planeta têm acionado as relações tensas de rupturas e descontinuidades entre História e Natureza dadas às novas opções de pensarmos a direção histórica do Mundo.

**Palavras-chave:** Alteridade; Exterioridade; Sustentabilidade.

**Abstract:** We started this research by defending the hypothesis that the insurgence of new alterity practices has corresponded to a new socio-environmental issue for the human sciences. The objective is to advance this debate towards an intercultural conceptualization of sustainability with emphasis on a fundamental question: thinking about historical time from practices of alterity means considering what kind of theoretical and methodological approach to the present time? The specific objective aims

---

<sup>1</sup> Doutor em Psicologia Social pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), com estágios de pós-doutoramento no IPUSP (2022) e na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente, realiza outro estágio pós-doutoral na Universidade Estadual de São Paulo (UNESP). E-mail: lucianofiscina@yahoo.com.br

to place, then, a reading on the variations of the concept of sustainability in a progressive epistemic territory in the face of the advances of the regimes of totalities of the modern world-system. Based on bibliographic procedures, two discussions guide this study: (i) the foundations of an epistemology of exteriority for a philosophy of alterity; (ii) the issue of social change, the present time and human rights. This article is a phenomenological essay on the processes of liberation that run from the Global South with an emphasis on the debates of sustainable communities, whose historical roots of human groups have so far been disregarded, producing a political modality of psychological suffering derived from environmental impacts and injustices and human rights violations. We conclude that contemporary practices of alterity refer to a resistance of solidarity that connects philosophical and ethical foundations about the experience of psychic suffering caused by processes of transformation of the world that run under the signs of extractivism and progress, with new gradations of conflicts between socio-environmental values and human rights. We also emphasize that environmental disasters and irreparable damage to the planet's biodiversity thresholds have triggered the tense relationships of ruptures and discontinuities between History and Nature given the new options of thinking about the historical direction of the World.

**Keywords:** Alterity; Exteriority; Sustainability.

O termo alteridade (alteritas) designa uma qualidade que garante o estado de ser do outro para além e para fora da condição ontológica. Isso significa que a alteridade nos fala de um reconhecimento a partir do não-ser, isto é, a partir dos entes. Alteridade, então, é essa qualidade que se diferencia do ontológico e constitui a identidade a partir da exterioridade. Enrique Dussel (1996), na obra *Filosofía de la liberación*, pontua alguns fundamentos importantes a esse respeito. Por exemplo, a lógica da exterioridade (ou alteridade) é analítica e não dialética o que significa preservar certo aspecto científico e factual da condição humana, a saber, a condição de heterogeneidade que desvela o estado humano de quem nasce separado, “desde a sua origem, desde sempre” (p. 58). Trata-se da ideia fundamental de constituição da cadeia genética, ou seja, o novo ser, a criança, é um ser que estabelecerá seu próprio mundo, um projeto único, e será livre (DUSSEL, 1996). A criança faz parte de um mundo que não escolheu, mas nele entrou ao nascer. Hannah Arendt e Nietzsche, por exemplo, reservaram um lugar especial para o aspecto filosófico que a criança desperta acerca da condição humana. Em ambos os autores, o signo do nascimento representa atributos originais do tempo histórico ligados ao começo, a iniciativa e a liberdade, que só se constituem mediante as possibilidades de invenção do mundo, ou mesmo de sua reinvenção, quanto o Outro sem passado, o não-ser, entra para a História. Nesse sentido, Frantz Fanon (2008) enfatiza, justamente, a categoria da sociogênese como forma de pensar o desenvolvimento humano em face da supremacia de uma ontogênese racializada, baseada numa determinada ideia adequada de desenvolvimento humano e derivada da antropologia empírica do modelo de Kant. Nesse sentido, os povos originários e subjugados entraram no discurso da ontogênese sob os modos ontológicos e

epistêmicos de colonialidades. Sob a percepção fenomenológica do corpo negro, Fanon (2008) então diz: “A emoção é negra como a razão é grega” (p. 117). Cabe ressaltar que os processos da colonialidade do poder (QUIJANO, 1992) sobre o corpo também foram o alvo da biopolítica de Foucault, e hoje são enfrentados pelas pautas identitárias progressistas e a lista vai desde movimentos feministas até movimentos LGBTQIA+, movimentos ecológicos, movimentos camponeses, movimentos urbanos ligados às lutas sociais, movimentos indígenas, movimentos antirracistas, etc. Movimentos que têm ampliado a dignidade humana com novos universos simbólicos, novas axiologias, cosmogonias, gnosiologias, ontologias e plurinacionalidades. “Eles também trouxeram novas emoções e afetos, novos sentimentos e paixões” (SOUSA SANTOS, 2009, p. 460). Então, a partir dessa exterioridade, as práticas de alteridade no cotidiano da história têm se tornado objetos de políticas públicas e expandido os debates de direitos humanos nos temas de sustentabilidade e meio ambiente.

A Conferência da ONU que ocorreu em 1992 sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento no Rio de Janeiro (*ECO-92*), vinte anos após o primeiro encontro realizado no ano de 1972, na Suécia, a Conferência de Estocolmo, teve como ênfase as relações entre crescimento econômico e meio ambiente, na esteira isolada (exclusiva) de preocupação com os limites dos recursos naturais. Foi apenas no ano de 2000 que surgiu a Comissão Internacional Independente da Carta da Terra com ênfase no problema da miséria, princípios de ética humanitária e direitos humanos. Com efeito, a Conferência *Rio+20* sobre Desenvolvimento Sustentável, que ocorreu no ano de 2012, já teve como principais temas de discussão, além da Economia Verde, o problema mundial da fome e das desigualdades sociais. Nesses termos, observamos como o conceito de sustentabilidade vem se expandindo, lentamente, desde o final do séc. XX, e agora desde as dinâmicas que sucedem do Sul Global para o sistema-mundo, abalando as zonas econômicas e hegemônicas do euro e do dólar. Por exemplo, nesse contexto geopolítico, a questão da Amazônia vem a simbolizar não apenas poder de recursos naturais e barganhas econômicas, mas um modo de pensar a direção do mundo global. Conforme os estudos de Patricia Melo Sampaio (2010), já nos confins do Império do séc. XIX, a presença de escravos africanos na capital das províncias do Amazonas e do Pará nos força a reconhecer uma floresta de dor, lutas e embates cotidianos que estão no ventre de nossas histórias locais e memórias originais. Com efeito, a presença dos povos que habitam as florestas, as margens dos rios, os mares, as montanhas, os camponeses da terra, tem forçado outras concepções de sustentabilidade e políticas ambientais comunitárias com fundamentos em novas práticas de alteridade. Nesse sentido, o princípio da alteridade vem a

integrar novos debates de sustentabilidade, que vão além do economicismo em história e do futuro verde, uma vez que considerar as identidades de libertação requer conservá-las a partir de suas ancestralidades, cuja premissa tem sido ignorada pelas dinâmicas de transformação do mundo (FISCINA, 2022). Dessa perspectiva, metodologias de sustentabilidade devem integrar o diálogo intercultural e as identidades negativizadas que emergem da exterioridade e a partir de uma identidade (dos povos originários do Atlântico-Sul e Oceano Índico) que existem desde antes da Modernidade e resistem a ela (DUSSEL, 2016). Com efeito, trata-se de uma crítica a toda uma tradição greco-romano-ocidental imposta como linear e contínua (*Ibidem*, 2016). Assim, podemos dizer que modernidade, colonialismo e sistema-mundo estruturam o que conhecemos por capitalismo industrial. Nesse sentido, a afirmação dos movimentos indígenas ameaça o fundamento neoliberal que torna a terra explorável, negociável e destrutível. Nesse sentido, a questão indígena entra nos discursos de sustentabilidade como uma resistência epistêmica em face da sucessão de dinâmicas de transformação socioambiental que têm agravado as desigualdades globais e o sofrimento psicológico derivado de impactos e injustiças ambientais.

Nota-se que essa noção de alteridade que procuramos descrever se apresenta como um rosto e como um corpo, assim como se estende para as ontologias dos rios, florestas, pássaros e toda forma de entes naturais, em suas originalidades não ameaçadas e não mutiladas, nas modalidades dos direitos dos animais e dos direitos da natureza, que são considerados sujeito de direito na esfera jurídica de países como o Equador, Bolívia, Colômbia, Índia, Nova Zelândia. Tal como ocorre nas tradições do pensamento pós-colonial indiano, africano e na crítica decolonial sul-americana, essa noção de alteridade vincula história e natureza de um modo que a tradição grega não fez. Designadas pelos termos *humanitas* e *anthropos* (MIGNOLO, 2017), a primeira definiu a segunda, cuja implicação ontológica nos conduz à questão colonial matriz sobre ‘o que tornaria o ser humano inferior?’. Não há meios empíricos para essa determinação, a não ser a partir de alguma ontologia totalitária e iluminista, na qual a alteridade aparece como uma categoria diacrônica do tempo histórico, e fora do *anthropos*. Foi nesse sentido que a experiência de semelhança apareceu de modo racial no projeto moderno (QUIJANO, 2005) e, na pós-modernidade, sob a forma de *diferenças culturais*, mas ainda coloniais. Sendo assim, as origens das memórias do fogo, já descritas por Eduardo Galeano, que simbolizam o *Nascimento* da América Latina, desde nossa própria tomada de consciência histórica, emergem como uma crítica autóctone e original com base num princípio resistente de solidariedade. São memórias do corpo de pele negra, ameríndia,

caribenha, mas também africanas, indianas, amarelas. Frantz Fanon (2008), em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, publicado em 1952, faz soar os tambores nos escritos do literato haitiano Jacques Roumain (1907-1944): “África, eu guardei sua memória; África, você é em mim; como o espinho na ferida” (FANON, 2008, p. 122). Ao fim de sua obra, Fanon (2008) expressa sua prece: “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona” (*Ibidem*, p. 191). A crítica de Fanon direciona a questão ontológica do ser para o corpo, buscando torná-lo visível pela prática da sua afirmação.

A partir do ano de 1952, com o levante da Revolução Argelina por sua independência da França, Fanon é um dos primeiros a apontar os efeitos dos processos políticos de colonização sob o olhar da psiquiatria, atuando como psiquiatra na Frente de Libertação Nacional (FLN) dos atores revolucionários pela independência argelina. A questão central da obra fanoniana é o esquema epidérmico racial sobre o qual se forma um complexo de inferioridade e um processo de alienação por meio do qual o preto busca falar, pensar e agir como o branco até o dia em que as máscaras brancas desmascaram-se e revela-se o problema fundamental: “A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco (...) Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (FANON, 2008, p. 104). Como psiquiatra, observou a fratura ontológica e a contradição com uma civilização que lhe foi imposta. “Ainda sem ser branco, já não mais negro, eu era um condenado” (*Ibidem*, p. 124). O autor constrói uma crítica original dos efeitos coloniais na identidade, ainda que certo da potência de transcender o complexo de inferioridade dos povos de pele negra. “O homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação. Se é verdade que a consciência é atividade transcendental, devemos saber também que essa transcendência é assolada pelo problema do amor e da compreensão (...) é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente” (*Ibidem*, p. 26). Essa transcendência se dá no domínio existencial a partir do corpo. “É que, para nós, o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo. E viva o casal Homem-Terra!” (*Ibidem*, p. 116).

Diferentemente do racionalismo ocidental, que supõe a separação corpo e alma, o corpo retoma uma perspectiva situada de mundo, assim como a árvore que mergulha suas raízes na terra, nos domínios da natureza da emoção, das sensibilidades que aprofundam dinâmicas de memórias no campo de um sofrimento psíquico e emocional. “É que o branco não é apenas o Outro, mas o senhor, real ou imaginário” (*Ibidem*, p. 124). Dessa maneira, a

epidermização da inferioridade é esvaziada de resistência ontológica, quando o corpo preto, definidor da negritude da alma, é remetido à categoria do não-ser, isto é, um corpo tornado não visível diante de uma branquitude, que já se dá, naturalmente, como universal.

Desse modo, a postura de afirmação de visibilidade do corpo negro suscita um devir histórico aberto para as re-existências de subjetividades que questionam o maniqueísmo colonial e sublimam conteúdos reprimidos com efeitos de autenticidade na esfera existencial. “Há uma zona do não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer” (*Ibidem*, p. 26). A saída dessa condição existencial conta com a opção de afirmação de um passado, que vai para além das antinomias da história. A escolha da atitude de afirmação é vista por Fanon (2008) como uma saída autêntica no plano existencial, que devolve ao sujeito da ação o sentido dos corpos que fazem de nós os seres que questionam. Assim sendo, ao tornar o corpo consciente, como aquele que vê, fala, tateia, sente, pensa, lembra, o autor devolve ao corpo negro a resistência ontológica e, concomitantemente, modifica a realidade social ao torná-lo visível.

Contudo, a questão ontológica, posta nos desafios pós-coloniais, enfrentada pela literatura fanoniana, emerge como uma crítica à categoria de alteridade (FANON, 2008), que passa a servir às formas de distinção e exclusão no campo qualitativo das diferenças. Ou seja, a crítica fanoniana denuncia a alteridade, na medida em que: “para o negro a alteridade não é outro negro, é o branco” (FANON, 2008, p. 93). Nesse sentido, a questão da alteridade está implicada numa dinâmica psicanalítica de um ego estruturado colonialmente, na medida em que o si-mesmo é tornar-se o outro, da perspectiva daquele que sofre a colonialidade do poder.

Nesse sentido, o filósofo Emmanuel Lévinas (2002) nos conduz a considerar a alteridade como ente distinto da ontologia do ser. A partir da concretude da relação com o Outro, Lévinas busca perseverar a alteridade, gestando uma concepção de existência que não tem a sua base na solidão ou na angústia. Segundo Lévinas (2002) o mundo se revela a partir da alteridade. Ao mesmo tempo, não corresponde à questão da forma ou do conteúdo, como uma “alteridade feita de resistência” (LÉVINAS, 2002, p. 26) e dialéticas. Mas, uma alteridade que afirma uma presença anterior e exterior a todo o imperialismo do *Si-mesmo*, “(...) o outro de uma alteridade que constitui o próprio conteúdo do Outro; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo” (*Ibidem*, p. 26).

Assim, diz Lévinas: “A sua alteridade manifesta-se num domínio que não conquista, mas ensina” (p. 153). O ensino que não se dá como dominação, hegemonia, totalidade, mas que faz saltar a ideia do infinito que atravessa o círculo fechado da totalidade (LÉVINAS, 2002). Assim, a ideia do infinito é produzida nas relações humanas em face da presença de um rosto, que não se afirma como conteúdo. “E só a ideia do infinito mantém a exterioridade do Outro em relação ao Mesmo, não obstante tal relação” (*Ibidem*, p. 175). Ou seja: “O fato de o rosto manter pelo discurso uma relação comigo não o inscreve no Mesmo. Permanece absoluto na relação. A dialética solipsista da consciência, sempre receosa do seu cativo no Mesmo, interrompe-se” (*Ibidem*, p. 174). Assim: “A relação ética que está na base do discurso não é, de fato, uma variedade da consciência, cuja emanção parte do Eu. Põe em questão o eu e essa impregnação do eu parte do outro” (*Ibidem*, p. 174). Nesse sentido, a presença de um rosto frente a frente é irreduzível à suspensão e, absolutamente, não neutralizável. Com efeito, é essa a expressão do infinito que brilha no rosto de outrem, “na nudez total dos seus olhos, sem defesa, na nudez da abertura absoluta do Transcendente” (*Ibidem*, p. 178). Sob essa perspectiva, Lévinas também parte da noção de exterioridade, no ato do seu trabalho filosófico e cirúrgico sobre a alteridade, “que é a própria tensão do eu (...) É lá que se afirma a exterioridade que contempla a liberdade em vez de a ferir” (*Ibidem*, p. 85-86). Assim, para Lévinas, a intencionalidade, que visa o exterior, muda de sentido na própria visada, tornando-se consciente de participar, agora, de uma experiência não redutível ao presente imediato da representação, isto é, “como um passado absoluto que não recebe o seu sentido da memória” (*Ibidem*, p. 114). Tal perspectiva equivale afirmar a alteridade como a exterioridade epistêmica por excelência. No campo moral, é o rosto que nos aparece como exterioridade, que se apresenta como significante do ente, cuja essencialidade é o outro rosto humano na experiência do face a face. Então, o ente reconhecido enquanto ente só o é na moralidade (LÉVINAS, 2002), perante a retidão do rosto, “que torna possível e impossível o assassinio” (*Ibidem*, p. 241). Desse modo, Lévinas afirma que o ser é exterioridade, uma vez que só se produz num campo de subjetividade como um ser separado. Nessa perspectiva, a intencionalidade fenomenológica visa à hospitalidade da alteridade e acolhimento do rosto, portanto, não corresponde ao ato de suspensão da consciência, nem ao exercício da consciência dialética da representação do outro, mas uma exterioridade (alteridade) que resiste moralmente a toda apropriação e totalização do ser (LÉVINAS, 2002). Assim sendo, o exercício filosófico de Lévinas possibilita voltarmos ao projeto político sul-americano de libertação, na esteira do filósofo Enrique Dussel (2016) que, por sinal, faz referência ao

filósofo francês em seu texto, *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*, no exercício crítico de superar a separação natureza/cultura, posto que a concepção de natureza na perspectiva da filosofia da libertação tem um sentido metafísico muito semelhante à concepção levinasiana de metafísica. Nesse ínterim, tomemos o exemplo da classificação de natureza pelas teorias ocidentais em contraste com as cosmologias de *pachamama* (nas culturas indígenas) e *ubuntu* (na filosofia africana), cujas concepções interrelacionam *vidas, energias, terras, águas, montanhas, florestas, gerações, culturas, tempos, origens, memórias, ética*. Essas tradições integram os recursos vitais da natureza, com implicações para uma etno-filosofia do particular, assim como para uma etno-ciência de orientação muito mais política do que epistêmica (MASOLO, 2009). Por exemplo, o conceito Ubuntu, cujo prefixo ‘*ubu*’ e a raiz ‘*ntu*’ evocam a ideia ontológica do ser (*being*), reflete o fenômeno Vida que se manifesta como existência de uma entidade particular. Ou seja, a contextualização de ubuntu parte do aforismo *xhosa* muito conhecido na África do Sul: “Umuntu ungamuntu ngabanye abantu”, que significa ‘uma pessoa é pessoa em meio de outras pessoas’ (KASHINDI, 2019, p. 19). Ou ainda: “eu sou porque nós somos” (*Ibidem*, p. 19).

Todavia, ao mesmo tempo em que as práticas contemporâneas de alteridade significam resistências de solidariedade também podem expressar características subversivas. É o caso, por exemplo, dos protestos contra a estátua de Cristóvão Colombo, nos EUA, em 14 de outubro de 2021; as manifestações que derrubaram a mesma estátua na cidade de Barranquilla, no norte da Colômbia, em 28 de junho de 2021; e o incêndio na estátua de Borba Gato, na zona sul de São Paulo, em 24 de julho de 2021. Esses casos recentes acendem o debate teórico sobre a temática dos movimentos sociais contemporâneos, que nos anos 60/70/80 eram de natureza reivindicatória e estavam no lugar da antítese histórica, enquanto que os movimentos sociais dos anos 90 para cá caracterizam formas de conciliação com o Estado. Contudo, diante do colapso do socialismo em 1989-91, seguido da conhecida crise contemporânea do Estado de BemEstar Social, que caracteriza os anos 90, e também devido ao desencantamento da globalização, desde a crise financeira de 2007-2008 (SILVER & ARRIGHI, 2012), implode uma crise de questões globais que vão desde os regimes econômicos, políticos e ambientais às pautas de identidade e o questionamento de patrimônios nacionais e memórias coletivas. Nesse contexto, para responder aos desafios da modernidade e da pós-modernidade, o diálogo intercultural (DUSSEL, 2016) globaliza práticas de alteridade cujas expressões ganham significados a partir da exterioridade e no contexto

transdisciplinar, uma vez que estamos diante de novas regras do espírito de libertação dos trópicos meridionais. Com efeito, para enfrentar os inúmeros desafios transdisciplinares da atualidade, a pesquisa como criação deve considerar a dinâmica descolonial em curso como uma função importante do processo de descolonização no campo existencial, e sobre os saberes e subjetividades. A transdisciplinaridade aqui também é uma forma de sublimação, ou seja, são produzidas formas de lutas históricas nas regiões fronteiriças, buscando um desvio, um distanciamento temporal diante da longa duração da modernidade/colonialidade nas periferias do Sul Global. Diante das alianças históricas de um mundo marcado por violações e violência, esses acontecimentos não apenas derrubam alguns alicerces da civilização colonial, mas também expressam uma política epistêmica de resistência e disputa que atravessa dispositivos nacionais e coletivos de memórias historicamente herdadas. A ideia não é negar a tensão e a contradição, mas situá-las no campo historicamente orientado das práticas de alteridade. “Que papel desempenha o testemunho e a ação dos interlocutores que podem constituir um campo simbólico que desafia a narrativa da desigualdade?” (CASTRO & MAYORGA, 2019, p. 13). Nesse sentido, a transdisciplinaridade também vem sendo atualizada como um evento epistêmico que se desdobra ao nível das paixões de libertação, rompendo com o lugar de subalterno e vítima. É preciso paixão para recompor tudo o que um projeto de morte destruiu.

Contudo, posto que subverter a ordem pública já não tem efeitos estruturais, desde que os Estados nacionais também se desmancharam por dentro e se capitalizaram (POULANTZAS, 1980), os grupos que ainda resistem como movimentos pacíficos de afirmação de alteridade o fazem da exterioridade buscando o diálogo, são os núcleos que ainda precisam se agarrar às bordas do planeta, “as margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina” (KRENAK, 2019: 11). São caiçaras, aldeamentos indígenas, comunidades quilombolas, grupos de identidades urbano-periféricas e os que dentro da luta de classes também expandem subjetividades para fora dos modos humilhantes e opressores do mundo do trabalho.

A socióloga Cusicanque (2014) oferece uma visão mais crítica sobre os processos históricos de expansão dos centros (sistema-mundo) entorno da questão indígena dos povos Aymaras, Qhichwas, Guananís, Chiquitanos, na Bolívia, cujos debates sobre essas designações “revela uma suspeita discursiva que, longe das vozes do povo, é fomentada principalmente por autores estrangeiros, em especial, aqueles que acreditam que a questão indígena é exclusivamente domínio de estudos minoritários” (CUSICANQUE, 2014; 275).

Ou seja, a autora denuncia que esses discursos mecanicistas da realidade boliviana não integram as visões de Estado e sociedade que os indígenas de todo o país têm desenvolvido a partir de suas práticas coletivas e de seu próprio discurso. Nesse sentido, vai se formando um movimento coletivo cuja inteligibilidade só se faz discernível traduzindo a antinomia fundamental do legado das luzes, isto é, aquilo que permanece mesmo após o fim do colonialismo, que é o lado mais escuro da modernidade (MIGNOLO, 2017).

Nesse contexto de discussão, a categoria espacial-local ganha uma vitalidade significativa. Especialmente porque as comunidades foram muito menos colonizadas do que o mercado e o Estado (SOUSA SANTOS, 2002). Isto é, o princípio da comunidade não apenas sobrevive à expansão do sistema-mundo e seus regimes de totalidades, mas dois de seus mais importantes princípios resistem aos regimes de colonialidades do projeto moderno: o princípio político da participação e o princípio ético da solidariedade, sem os quais os povos originários, assim como as comunidades periféricas e oprimidas não sobreviveriam ao pesadelo de chegar ao séc. XXI, desde “o malecontro histórico entre os ameríndios e as margens de nossa civilização” (ALBERT, 2015). Nesse sentido, Ailton Krenak (2022) inicia seu livro recentemente publicado, *Futuro Ancestral*, com a invocação de algumas crianças remando numa canoa nas correntes do rio, mas volta-se ao toque do remo na superfície da água como significado de uma imagem de antiguidade. Nessa figuração, Krenak (2022) descreve essa ação temporal do presente como lugar da ancestralidade. Vê no rio a pessoa do avô (watu). É como pensam os habitantes das florestas. “Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo” (ALBERT, 2015: 64).

Em *A queda do céu*, o antropólogo francês Bruce Albert (2015) nos conduz ao mundo dos povos yanomamis em seus diálogos com o xamã Davi Kopenawa. Um relato que nos leva para fora do reino das mercadorias, numa operação lógica que não consiste ir do concreto para o abstrato (método indutivo), ou do abstrato para o concreto (método dedutivo), mas o que aparece é o uso de uma lógica transdutiva, que não é a da ciência formal, ou seja, corresponde a uma operação do pensamento que não tem a sua origem e o seu fim na centralidade de um eu isolado. Esses modos de saberes se dão como sensores da natureza, desde os caminhos do coração em referência ao termo *sentipensante* de origem colombiana, adotada pelo sociólogo Orlando Fals Borda (2015), em seu livro, *Uma sociologia sentipensante para a América Latina*. O termo *sentipensante* diz respeito a uma concepção que reunifica o que foi separado pelo projeto moderno entre natureza e cultura. A experiência *sentipensante* diz respeito a uma realidade que não é do ser pensante, racional, epistêmico, nem do ser empírico, sensível,

estético, mas uma terceira via não considerada nas colonialidades do ser e do saber. Pois que, entre o bem e o mal, o certo e o errado, o branco e o preto, deu-se o *Anthropos grego*. A origem do termo sentipensante reporta aos *caminhos do coração* dos povos maias. Nesse sentido, Fals Borda (2015) fala de um distanciamento da razão prática de matriz kantiana, a qual, por sua vez, subjaz a matéria prima das epistemes ilustrativas da *Aufklärung* setecentista, pois que “razão prática ainda é razão, na medida em que afirma ser capaz de discutir sobre questões éticas e políticas onde for possível chegar a acordos e consensos e sobre os mínimos” (BORDA, 2015, p. 305). Desta feita, decorre que a pedagogia humanizadora e a liderança revolucionária impulsionam uma perspectiva que não é consensual, mas libertária sob a forma de lutas populares dos grupos tidos sem história. É o caso jurídico dos interesses ruralistas e extrativistas no marco temporal das terras indígenas brasileiras, que ameaçam as etnias indígenas e a biodiversidade planetária, o que nos coloca diante da questão da mudança social, o tempo presente e os direitos humanos, que veremos na próxima seção.

### **A questão da mudança social, o tempo presente e os direitos humanos**

À primeira vista, vamos destacar que nossa conceituação de natureza deriva do conceito grego de *Physis*, depois traduzido para o latim como *Natura*, está ligado à imagem de nascer, surgir, manifestar (PÁDUA, 2010: 86). Desde Aristóteles: “As coisas naturais seriam aquelas que existem por si mesmas, no sentido de possuir em si mesmas o princípio do seu movimento e repouso (...) e formas que se apresentam à percepção humana como natureza (PÁDUA, 2010: 86). Nesse sentido, temos diante da maioria de nós o fato comum de que o meio ambiente, isto é, a infra-estrutura biótica da vida no planeta, sofre alterações e mudanças históricas vindas das ações humanas, uma perspectiva bem diferente daquela com a ênfase estrita das influências naturais na história humana (PÁDUA, 2010). Assim, resta aqui saber se diante do limiar crítico do ponto de não-retorno, em que se tornam irreversíveis as possibilidades de auto-organização dos ecossistemas, temos a opção de repensar a direção do tempo histórico, os processos-chaves de mudanças sociais e colocar ao alcance dos direitos humanos novas práticas de alteridade. O que não é uma tarefa simples.

Se pensarmos as práticas de alteridade no sentido socioambiental, observamos que os valores morais participam das pautas progressistas que têm sido mais absorvidas pelas ciências acadêmicas do que pelas leis e práticas de políticas ambientais. Ou seja, se a ciência

reconhece a mudança climática; as universidades se abrem para as cotas raciais; o legado da mulher na ciência ganha novos espaços públicos; e a questão indígena vai se tornando uma epistemologia para as ciências sociais e humanas. . No contexto das políticas ambientais em curso, essas questões estão sujeitas a descrenças e aos valores conservadores. Em outras palavras, a essa altura do séc. XXI, a ciência passou na frente e tornou-se mais progressista do que as políticas ambientais. Um recente estudo publicado pela *PsyEcology* diz que 31% dos norte-americanos, 16% dos europeus (21% dos austríacos e 23% dos alemães) negam a responsabilidade humana pelas mudanças climáticas. Um fato com o qual 97% dos cientistas climáticos concordam (ULMKE *et al*, 2023). Ou seja, no campo da ciência ambiental, a maioria concorda com os riscos da mudança climática, enquanto que no campo das políticas ambientais crescem os valores da extrema direita comportamental. O estudo mostra que o conservadorismo político produz na sociedade a descrença em relação aos alarmes ambientais e a dúvida sobre a responsabilização efetiva das ações humanas, como se a gravidade das mudanças climáticas, por exemplo, fosse um exagero. Pessoas céticas com as questões climáticas, em maioria, possuiriam valores políticos conservadores. Logo, seriam pessoas menos propensas a aprendizagem de comportamentos pró-ambientais e às perspectivas de mudanças da direção histórica. O estudo mostra ainda que ativistas ambientais, por exemplo, e os ligados às causas identitárias, são, politicamente, menos conservadores e também não aderem a valores religiosos ou nacionais. Nesse sentido, o território epistêmico progressista vai avançando mais rapidamente nesse séc. XXI, especialmente, no campo das ciências, humanidades e artes. Contudo, esses desdobramentos são complexos no campo da Educação. Na área de Educação Ambiental (EA), por exemplo, aciona perspectivas conservadoras, nacionalistas e progressistas, simultaneamente, sobre as relações sociedade-natureza. Isso reflete, por exemplo, no recente caso (publicado pela Folha de SP.) da Índia que retirou temas básicos da disciplina de ciências, como a teoria da evolução, a tabela periódica e assuntos relacionados à sustentabilidade ambiental. Contudo, do ponto de vista global, as mensagens de mudança climática têm sido retratadas com apelo aos valores liberais e progressistas.

Desse modo, vemos que a relação entre mudanças sociais e o tempo presente mobilizam práticas de alteridade que participam dos valores socioambientais e dos debates de direitos humanos. Por exemplo, vemos que valores liberais e valores conservadores concorrem nos temas de mudanças climáticas, e também se projetam globalmente com diferentes ênfases de discursos sobre a liberdade centrados no conceito liberal sobre os direitos da terra, que preteriu a vida comunitária e o mundo dos entes a favor dos valores

econômicos de propriedade. Ou seja, valores progressistas e conservadores podem contribuir para o imperialismo e regimes de colonialidades que estão nas bases históricas dos processos de degradação ambiental nos trópicos coloniais. Walter Rodney (1975), proeminente historiador e ativista da Guiana que rearticulou a teoria da Dependência no continente africano, descreve o subdesenvolvimento dos trópicos a partir da exploração de empresas multinacionais europeias e dos EUA como beneficiárias dos recursos epistêmico-materiais nessas regiões (RODNEY, 1975). Vejamos, por exemplo, os impactos incomensuráveis do rompimento da barragem de Fundão naquele cinco de novembro do ano de 2015 na Bacia Hidrográfica do Rio Doce. As contradições desta tragédia ambiental expressam como o fortalecimento da democracia requer novos fundamentos de sustentabilidade como uma ação- interpretação para as violências e violações aos Direitos Humanos, na conjuntura de crise da democracia e da famigerada globalização. “O desastre não foi uma ocorrência natural, pois resultou da adoção de tecnologias e decisões técnico-administrativas, cujas responsabilidades criminais foram apontadas pelo Ministério Público” (ESPINDOLA; NODARI & SANTOS, 2019, p. 1). O desastre da Samarco/Vale/BHP não se limita ao evento, mas à sucessão temporal que se perpetua naqueles que foram diretamente afetados por esta grande corporação global do setor de mineração, a Vale S.A. e a anglo-australiana BHP Billiton, e que atravessa o tempo e permanece nas memórias daqueles povos. A população que vem sofrendo os efeitos do desastre que arrasou Mariana e toda a planície do Rio Doce até os dias de hoje não foi indenizada e o meio ambiente não foi recuperado. Inúmeros são os casos que nos fazem constatar que as contradições internas deste debate recaem no Estado Democrático de Direito e sua relação histórica com Organizações extrativistas e essas com os direitos humanos de tradição liberal. Com efeito, os impérios mundiais avançam em vastas cadeias econômicas de estruturas extrativistas sob a lógica da inovação, desenvolvimento e progresso. Vejamos também a situação sob os efeitos socioambientais do desaparecimento da maior cachoeira em volume d’água do mundo, Salto de Sete Quedas, que desapareceu no mês de outubro de 1982 em decorrência da criação da Itaipu Binacional. “Quantos foram os expropriados de Itaipu? Estima-se que esta Represa provocou a expropriação e a diáspora de aproximadamente quarenta e três mil pessoas, entre colonos, peões posseiros, arrendatários e índios guaranis, estes últimos localizados às margens do Rio Ocoí” (ESTREIA, 2006, p. 458). Os expropriados sofrem uma violência que não vem apenas das grandes empresas, mas da conivência do Estado. São pessoas que sofrem uma ruptura da vida social. A força das águas que inundou tudo que estava ao redor do leito do lago de 1.350 km<sup>2</sup> deixou indelévels marcas

e mortes. Nesse campo de linguagem e consciência, os termos progresso e injustiça tornaram-se sinônimos para aquelas pessoas.

Nikos Poulantzas (1980), por exemplo, descreve o tipo de Estado capitalista congruente com esses modos avançados de poder que privam o determinado povo da força pública, pois que já não vive mais o domínio político da condição humana na medida em que vai prevalecendo o reino da lei capitalista que acaba por produzir mecanismos de consentimento, “inclusive sob a forma de inculcação ideológica, na exata medida em que encobre a monopolização da força física pelo Estado” (POULANTZAS, 1980, p. 93). No caso da invasão da hidroelétrica Enel Green Power no território dos povos Maya Ixil Cotzal (Guatemala): “Eles (a comunidade) concordaram em se sentar em uma mesa de diálogo forçado que terminou em dezembro daquele ano sem resultados positivos para o município de San Juan Cotzal, Quiché” (BATZ, 2022: xv). No caso da Itaipu Nacional, de acordo com a legislação de licenciamento ambiental da época: “(...) a usina de Itaipu Binacional não teria prerrogativas para a implantação, a não ser pela intervenção autoritária do Estado nos órgãos de licenciamento e fiscalização” (CARVALHO; COSTA & ROCKER, 2021). A obra da usina de Itaipu terminou no ano de 1982, e em 2003 a empresa binacional lança o Programa Cultivando Água Boa, cujos resultados vêm descritos no relatório de 2007, publicado pela Itaipu Nacional em co-autoria com o Ministério do Meio Ambiente. Nos termos dos autores: “(...) o Programa representa um marco na história da gestão ambiental da Itaipu, resgatando princípios e valores, atuando com a Educação Ambiental reflexiva, crítica, transformadora e emancipatória de consciências esclarecidas” (VIEZZER *et al*, 2007: 53). Resta, no entanto, saber como os atores sociais são envolvidos por esses projetos, quais vozes reverberam e sob quais aspectos normativos de educação ambiental? Sobre as bases de consenso (silenciamentos?) e apaziguamento com o Estado e as Organizações?

Jürgen Habermas, por exemplo, não trabalha em cima dessa dicotomia de fundo entre liberalismo e defesa de direitos de minorias ou liberalismo e ecologia, uma vez que os problemas da modernidade não se colocariam mais ao nível da razão prática, mas da comunicação, ou seja, no campo dos debates democráticos na esfera da linguagem, como defende em sua teoria da ação comunicativa. De fato, a ampliação dos debates de Direitos Humanos tem indicado uma perspectiva cada vez maior de incorporação de direitos destinados à igualdade de gênero e de outros segmentos socialmente menos protegidos, como o dos povos indígenas e comunidades quilombolas. Cabe saber é o quanto isso significa reforçar a lógica do reino da lei, que representaria a formação de um consenso e uma

alternativa ao paradigma da luta de classes, que, historicamente, ninguém pode escapar, segundo um Antonio Gramsci, isto jamais seria possível. Por exemplo, para uma perspectiva gramsciana, o consenso, elemento fundamental para a hegemonia de um projeto classista, jamais elimina a luta contra-hegemônica e, portanto, jamais elimina sua coexistência com a coerção e o exercício da violência. Assim, se podemos dizer que a lei ao fim das contas se reveste de um caráter positivo na proposição de Habermas, em Gramsci ela jamais abandona seu caráter positivo-negativo. Embora haja avanços na perspectiva habermasiana sobre os desafios democráticos do mundo pós-segunda guerra mundial, com ênfase numa nova filosofia da linguagem, seu esforço hermenêuticonormativo para os países periféricos se fragiliza por responder questões europeias e da América do Norte isoladamente. As Organizações do Norte e o próprio capitalismo global comandado pelo Norte global se sustentam pelas apropriações dos recursos naturais e epistêmicos das periferias. Se àquela posição não considera que o liberalismo e suas práticas correspondem a certa visão partilhada entre Europa e América do Norte, contudo, limita severamente o alcance que suas proposições poderiam ter se arriscassem a construir uma leitura mais global sobre os problemas das democracias contemporâneas e dos direitos humanos como discurso para além das práticas extrativistas antidemocráticas, antiecológicas e antidiversidade das Organizações. Esse debate teria, portanto, de ousar respostas mais sistemáticas e globais, no contexto em que o silenciamento imposto pelo Norte à América Latina e demais periferias como Ásia e África foi quebrado. Se a China se coloca no mundo pelo PIB e pela nova força de consumo, o Sul Global força a porta e entra no debate.

Então, em decorrência de desafios, simultaneamente, jurídicos, de democracia e direitos humanos, os estudos de memórias e ancestralidades, por exemplo, vêm sendo inseridos, gradualmente, numa nova matriz de sustentabilidade, cuja tendência tem sido aproximar a teoria universal do direito à realidade das histórias locais, e servir como um antídoto jurídico ao capitalismo liberal e ao positivismo (VILLEY, 2007). No Brasil, por exemplo, a perspectiva histórica dos direitos humanos (desde a Constituição de 1988) se mistura com a origem das pautas socioambientais, reverberando valores políticos mais ou menos conservadores, mais ou menos progressistas. Por exemplo, a tendência de ser cético em relação às mudanças climáticas e às pautas socioambientais parece reverberar os antigos fundamentos da Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen, de base neokantiana e neopositivista. O filósofo e jurista austríaco defendeu a existência de Estados totalitários com base nas ciências positivas para uma teoria jurídica da justiça. Kelsen aproxima *Sein* (ser) e *Sollen*

(valores) e submete o conceito de justiça ao dever-ser kantiano dos valores morais. Assim, a filosofia do direito moderno que culmina na obra paradigmática de Kelsen vai em direção oposta dos movimentos sociais contemporâneos e direitos humanos. Michel Villey (2009), por exemplo, escava a origem dos princípios positivistas da ciência jurídica do direito moderno, em busca de um realismo epistemológico que possa sustentar uma ciência da justiça de valor filosófico não positivista, ou seja, a justiça no sentido da arte jurídica (VILLEY, 2009). Essas discussões sobre a ontologia jurídica do direito são carregadas de conseqüências práticas para o debate contemporâneo de direitos humanos com raízes no cristianismo, liberalismo econômico e na racionalidade científica. Na obra de título, *O direito e os direitos humanos*, publicada em 1983 e dedicada ao Papa João Paulo II, Michel Villey (2007) coloca em pauta os desafios de superar perspectivas de direitos humanos também acrescidas de genética e biologismo que correm a favor da teoria genética e positivista da natureza humana que serve de base para os discursos de liberdade. Ao mesmo tempo, os discursos de DH circulam ao gosto da moda, nas manchetes de jornais, nos discursos dos laureados ao Nobel, conselhos ecumênicos das Igrejas, processos eleitorais, questões humanitárias. Por exemplo, as disputas entre o direito à vida e a liberdade de abortar; o direito à livre expressão e o crime contra a honra. Especialmente, no campo das pautas socioambientais, os dilemas, paradoxos e perspectivas dos direitos humanos compreendem o fato de que embora tenham sido criados com a finalidade de enfrentar o fantasma de Hitler, regimes fascistas, stalinistas, comunistas e a violência à dignidade humana, também se transformam em uma operação dos interesses que beneficiam determinados grupos de poder e a Nova Direita (VILLEY, 2009). Noutros termos, o fato é que a universalidade dos direitos humanos não tem conseguido promover um regime jurídico de equidade para homens e mulheres, pessoas idosas, pessoas com deficiência, pessoas portadoras de transtorno mental, pessoas pobres, direitos indígenas, comunidades quilombolas, imigrantes, etc. A questão do aborto, por exemplo, que desde o ano de 1973 era legalizado em todo território americano pela Suprema Corte dos Estados Unidos, como uma garantia de preservar o direito liberal de liberdade da vida privada das mulheres, no dia 24 de junho do ano de 2022 a Suprema Corte suspendeu a decisão conhecida como *Roe vs Wade*, sustentando que não há mais constitucionalidade federal sobre o direito ao aborto. O mesmo sucede com o Supremo Tribunal Federal Brasileiro sobre o andamento de temas progressistas em pauta, como a descriminalização da maconha, casamento homoafetivo, assim como direitos indígenas e quilombolas. A questão fundamental, então, é colocarmos em evidência como essas diferentes pautas refletem diferentes práticas de alteridade e concepções sobre a

direção do mundo. Nessa mesma esteira de discussão, quando leio os dizeres de faixas ambientalistas em bairros nobres de São Paulo: “Respeite a natureza, ela depende de nós”, fico pensando, então, como se formam essas ideias de que (i) não somos natureza; (ii) ela depende de nós. Vejo nesse exemplo como o senso comum da noção de justiça regula a percepção de questões sociomambientais, com base numa moral antropológica, enquanto os direitos humanos de liberdade sobre essa mesma natureza aparecem como um direito natural e sob sistemas de valores mais ou menos conservadores, mais ou menos progressistas, que muitas vezes se confundem em discursos de liberdade e democracia. Vem de um dos grandes sofistas da Grécia antiga conhecido como Protágoras de Abdera a abstração de unidade do ‘homem como a medida de todas as coisas’. Nisso chama atenção a tendência homogeneizadora da própria categoria de humanidade (*humanitas*) na qual a natureza desaparece, isto é, desaparece no *anthropos* (MIGNOLO, 2017), em cuja categoria o Outro, e os entes da natureza (que naquela não foram incluídos), não existem ontologicamente. Quem inventou o outro senão o mesmo, pergunta que permanece desde os tratados de ética de Immanuel Lévinas.

### **Considerações finais**

Se algumas formas de passado podem ajudar a compreender as novas práticas de alteridade, estamos diante de um desafio histórico, que apesar de conhecido, tem mobilizado a grande área das ciências humanas com novas metodologias e epistemologias. Assim como já se acreditou que as ações humanas não teriam interferência no meio ambiente, o conceito de sustentabilidade seguiu mecanicamente sem integrar comunidades humanas e memórias culturais. Este artigo procurou descrever essas relações complexas, buscando conhecer as origens das práticas de alteridade que insurgem como valores socioambientais no campo da ciência, sociedade e dos direitos humanos. Observamos com esse estudo que as práticas contemporâneas de alteridade fazem referência a uma resistência de solidariedade que tem sobrevivido aos valores econômicos fins das sociedades globais e ao projeto de modernidade, especialmente, em contextos comunitários ligados aos processos históricos de libertação, porém, ainda, insuficientemente integrados nas pautas de sustentabilidade socioambiental. Esperamos ter contribuído com um exercício de conceptualização não abstrata de sustentabilidade, de natureza transdisciplinar, dados os objetivos e desafios deste estudo, procurando destacar que as novas orientações de práticas de alteridade precisam ser pensadas

no espaço conceitual de sustentabilidade com ênfase na América Latina. Tais práticas nas formas de movimentos sociais e pautas identitárias têm requerido novos fundamentos de direitos humanos que se dão como demandas socioambientais. Assim, concluímos a hipótese de que novas práticas de alteridade têm correspondido a uma nova questão socioambiental, desde seus fundamentos filosóficos e éticos, dados no contexto histórico dos processos de transformação do mundo que correm sob os signos do extrativismo e progresso. Enfatizamos como o contexto de desastres e injustiças ambientais tem acionado a perspectiva de retorno ao ponto original de separação entre História e Natureza, que seguiram como compreensões separadas de mundo. Observamos, então, que o exercício metodológico fundamental de sustentabilidade, no campo das ciências humanas, conecta fundamentos filosóficos que caracterizam as origens das práticas contemporâneas de alteridade no campo de experiência do sofrimento humano das quais surgem em tamanhas escalas que têm se tornado valores sociomambientais num território progressista de debates sobre direitos humanos, e uma possível virada na direção histórica do Mundo.

## Referências

- ALBERT, B. & KOPENAWA, A. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- BATZ, G. “La universidad Ixil y la descolonización del conocimiento”. *Maya America*, vol. 2, n. 2, 2021. <http://doi.org/10.32727/26.2021.31>
- BORDA, O. F. *Una sociología sentipensante para América Latina*. México/ Buenos Aires: Siglo XXI Editores/CLACSO, 2015.
- CARVALHO, P. G. da S.; COSTA, A. M. da; ROCKER, C. Vozes e discursos no programa de educação ambiental da Itaipu Binacional (PR): breve ensaio. *Revbea*, vol. 16, n. 1, 2021. <http://doi.org/10.34024/revbea.2021.v16.10443>
- CASTRO, R. D., & MAYORGA, C. “Decolonialidade e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária”. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, v. 14, n. 3, p. 1-18, 2019. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ppp/v14n3/11.pdf>
- CUSICANQUI, S. R. “Violence and interculturality: paradoxes of ethnicity in contemporary Bolivia”. In: RAAB, J & THIES, S. (ed.). *New World Colors: Ethnicity, Belonging, and Difference in the Americas. Inter-American Studies/Estudios Interamericanos*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier & Tempe, AZ: Bilingual Press/Editorial Bilingue, 2014. <http://www.interamericanstudies.net/?p=4888>

DUSSEL, E. “Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação”. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016. <http://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004>

DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1996.

ESPINDOLA, H. S. ; NODARI, E. S. & SANTOS, M. A. dos. “Rio Doce: riscos e incertezas a partir do desastre de Mariana (MG)”. *Revista Brasileira de História*, vol. 39, n. 81, 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472019v39n81-07>

ESTRELA, E. S. “Resenha do livro *Expropriados terra e água: o conflito de Itaipu*”. *Imaginário USP*, v. 12, n. 13, 2006.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FISCINA, L. “Sustentabilidade: um conceito de organização social das ordens de conservação e transformação do mundo”. *Psicol. USP*, n. 33, p 1-9, 2022. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200207>

GALEANO, E. *Memórias do fogo: os nascimentos*. Porto Alegre: Coleção L&PM Books, 2013.

GORDON, L. “Prefácio”. In: FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2018.

KASHINDI, J. B. K. “Ubuntu como crítica descolonial aos Direitos Humanos: uma visão cruzada contra o racismo”. *Ensaio Filosóficos*, n. XIX, p. 8-21, 2019. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/artigos/ubuntu-como-critica-descolonial-aos-direitos-humanos-uma-visao-cruzada-contra-o-racismo/>. Acesso em: 22 fev. 2023.

KRENAC, A. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LÉVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2002.

MASOLO, D. “Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana”. In: SOUSA S. B. de. *Epistemologias do Sul*. Lisboa: Edições Almedina. AS, 2009. p. 507-530.

MIGNOLO, W. “Os desafios coloniais hoje”. *Epistemologias do sul*, v. 1, n. 1, p. 12-32, 2017.

MIGNOLO, W. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33191>. Acesso em: 22 fev. 2023.

PÁDUA, J. A. “As bases teóricas da história ambiental”. *Revista Estudos Avançados*, v. 24, n. 68, 2010.

POULANTZAS, N. *O Estado, o poder e o socialismo*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

QUIJANO, B. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

QUIJANO, A. “Colonialidad y modernidad/racionalidade”. *Peru Indíg.*, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

RODNEY, W. *Como a Europa subdesenvolveu a África*. Lisboa: Seara Nova, 1975.

SAMPAIO, P. M.. “Nas teias da fortuna: acumulação mercantil e escravidão em Manaus, século XIX”. *Mneme, Revista de humanidades*, v. 3, n. 06, p. 49-70, 2010.

SOUSA SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SOUSA SANTOS, B. & MENESES, M. P. (orgs.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, Ltda, 2009.

SOUSA SANTOS, B. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2002.

SMITH, L. T. *A descolonizar las metodologias: investigación y pueblos indígenas*. Santiago: Lom ediciones, 2016.

SILVA, A. S. da. “Se a luta é longa, o rio está chamando: 25 anos do assassinato de Ignácio Martín Baró”. *Psicologia Política*, v. 14, n. 29, p. 11-15, 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v14n29/v14n29a01.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2023.

SILVER, B. & ARRIGHI, G. O fim do longo séc. XX. In: ANTONIO VIEIRA, P.; LIMA VIEIRA, R. de. & FILOMENO, F. A (orgs.). *O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2012.

ULMKE, N; KLACKL, J; HANSEN, J; LEMPE, P; FINSTERWALDER, V; HAGEDORN, L; ROSENZWEIG, T; RAMSTETTER, L; HÜPPAUF, T; & JONAS, E. “Political value-congruent climate change communication: an efficacy study from Germany and Austria”. *PsyEcology*, 2023. <http://doi.org/10.1080/21711976.2023.2204728>

VIEZZER, M. L. *et al. Círculos de aprendizagem para a sustentabilidade: caminhada do coletivo educador da Bacia do Paraná III e Entorno do Parque Nacional do Iguaçu 2005-2007*. Foz do Iguaçu: ITAIPU Binacional/ Mini.

VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VILLEY, M. *O direito e os direitos humanos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Data de submissão: 30/08/2023

Data de aprovação: 18/12/2023