

ARTÍCULO CIENTÍFICO

---

A (DES)CONSTRUÇÃO: DO DESENVOLVIMENTO  
CAPITALISTA-COLONIAL-EUROCÊNTRICO:  
PERSPECTIVAS À LUZ DO *BUEN VIVIR*

THE (DE)CONSTRUCTION OF  
CAPITALIST-COLONIAL-EUROCENTRIC DEVELOPMENT:  
PERSPECTIVES IN THE LIGHT OF *BUEN VIVIR*

LA (DE)CONSTRUCCIÓN DEL DESARROLLO  
CAPITALISTA-COLONIAL-EUROCÉNTRICO:  
PERSPECTIVAS A LA LUZ DEL *BUEN VIVIR*

CÉSAR AUGUSTO COSTA\*  
MARTIANE JQUES LA FLOR\*\*  
LORENZO BORGES DE PIETRO\*\*\*

Recibido: 20 de mayo de 2025 - Aceptado: 22 de septiembre de 2025 -

Publicado: 30 de noviembre de 2025

DOI: 10.24142/RAJU.V20N41A4

**Cómo citar:** Costa, C. A., Jaques La Flor, M., & Borges de Pietro, L. (2025). La (De)construcción del Desarrollo capitalista-colonial-eurocéntrico: perspectivas a la luz del Buen Vivir. *Ratio Juris* (UNAULA), 20(41). Recuperado a partir de <https://publicaciones.unaula.edu.co/index.php/ratiojuris/article/view/1751>, DOI: 10.24142/raju.v20n41a4

---

\* Sociólogo. Docente no Programa de Pós-Graduação em Direito e Justiça Social da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4666300272493509>, Google Scholar: <https://scholar.google.com.br/citations?user=11-s-moAAAAJ&hl=pt-BR>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7190-6606>, correio eletrônico: [csc193@hotmail.com](mailto:csc193@hotmail.com)

\*\* Advogada. Doutoranda em Política Social e Direitos Humanos na Universidade Católica de Pelotas (UCPEL). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8451002383972376>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2597-9409>, correio eletrônico: [jaqueslafor@gmail.com](mailto:jaqueslafor@gmail.com)

\*\*\* Advogado. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Direito na Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0371923070439783>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3969-237X>, correio eletrônico: [lorenzo.pietrob@gmail.com](mailto:lorenzo.pietrob@gmail.com)

## Resumo

O artigo propõe refletir a definição de desenvolvimento, estabelecida pelo modelo capitalista como herança da experiência colonial eurocêntrica, e a partir da cosmovisão elencada pelos povos originários, visará compreender essa vivência de comunhão com a natureza, o que denominamos *buen vivir*. De outro modo, a partir da lógica eurocêntrica o desenvolvimento é tido como um crescimento material, ou seja, como um processo que objetiva ampliar a reprodução do capital às custas da devastação dos povos e da natureza. Essa definição desenvolvimentista é marcada por dois fatores, a degradação da natureza e o apagamento dos povos originários (na razão eurocentrada, primitivos/não modernos), que se dá pela imposição na necessidade de exploração desenfreada da natureza, à revelia dos conhecimentos ancestrais, como requisito indispensável ao desenvolvimento da sociedade moderna capitalista. Assim, organizamos o texto em dois tópicos: no primeiro, situaremos o contexto de desenvolvimento capitalista eurocêntrico que impõe a dominação e degradação da natureza e o apagamento dos povos originários em contraste com a legislação brasileira. Por fim, num segundo tópico se adentra na necessidade e a forma de se romper com a visão eurocêntrica de desenvolvimento capitalista eurocentrado, no horizonte de estabelecer uma leitura à luz do *buen vivir* que se dirige na contramão do atual projeto civilizatório.

**Palavras-chave:** *buen vivir*, desenvolvimento capitalista colonial, natureza, povos originários.

## Abstract

The article proposes to reflect on the definition of development established by the capitalist model as a legacy of the Eurocentric colonial experience. Based on the worldview of indigenous peoples, it aims to understand this experience of communion with nature, which we call *buen vivir*. On the other hand, from a Eurocentric perspective, development is seen as material growth, that is, as a process that aims to expand the reproduction of capital at the expense of the devastation of peoples and nature. This developmentalist definition is marked by

two factors: the degradation of nature and the erasure of indigenous peoples (in Eurocentric terms, primitive/non-modern), which occurs through the imposition of the need for unbridled exploitation of nature, in defiance of ancestral knowledge, as an indispensable requirement for the development of modern capitalist Society. We have thus organized the text into two topics: in the first, we will situate the context of Eurocentric capitalist development that imposes domination and degradation of nature and the erasure of native peoples in contrast to Brazilian legislation. Finally, in a second topic, we look at the need and the way to break with the Eurocentric vision of Eurocentric capitalist development, with a view to establishing a reading in the light of *buen vivir*, which runs counter to the current civilization project.

**Keywords:** *buen vivir*, colonial capitalist development, nature, native peoples.

## Resumen

El artículo propone reflexionar sobre la definición de desarrollo, establecida por el modelo capitalista como herencia de la experiencia colonial eurocéntrica, y a partir de la cosmovisión expuesta por los pueblos originarios, tratará de comprender esa experiencia de comunión con la naturaleza, lo que denominamos buen vivir. Por otra parte, desde la lógica eurocéntrica, el desarrollo se considera un crecimiento material, es decir, un proceso que tiene como objetivo ampliar la reproducción del capital a costa de la devastación de los pueblos y la naturaleza. Esta definición desarrollista está marcada por dos factores: la degradación de la naturaleza y el borrado de los pueblos originarios (en la lógica eurocéntrica, primitivos/no modernos), que se produce por la imposición de la necesidad de una explotación desenfadada de la naturaleza, en contra de los conocimientos ancestrales, como requisito indispensable para el desarrollo de la sociedad capitalista moderna. Así, hemos organizado el texto en dos partes: en la primera situamos el contexto del desarrollo capitalista eurocéntrico que impone la dominación y la degradación de la naturaleza y la borrado de los pueblos originarios en contraste con la legislación

brasileña, y en la segunda abordamos la necesidad de romper con la visión eurocéntrica del desarrollo capitalista eurocéntrico, con el fin de establecer una lectura a la luz del *buen vivir*, contraria al actual proyecto civilizatorio.

**Palabras-clave:** *buen vivir*, desarrollo capitalista colonial, naturaleza, pueblos indígenas.

## INTRODUÇÃO

O trabalho propõe repensar a definição de desenvolvimento, estabelecida pelo modelo capitalista, herança da experiência colonial eurocêntrica, e a partir da visão dos povos originários se estabelecer uma vivência em comunhão com a natureza, cujo processo denominamos de *buen vivir*.

A modernidade, apesar de ser um fenômeno significativo nas culturas, é justificada a partir da visão eurocentrista (Quijano, 2005), se autointitula como uma civilização mais desenvolvida, e com isto, adota de maneira nítida uma posição de superioridade do europeu sobre os povos considerados primitivos/atrasados pelos colonizadores europeus (Dussel, 1993).

Nesse contexto, a partir de uma visão eurocêntrica o desenvolvimento é tido como crescimento material, ou seja, aumento dos lucros da forma mais veloz e rentável, no menor prazo de tempo e com os menores riscos ao capital (Boff, 2017). Essa definição desenvolvimentista é marcada por dois fatores, a degradação da natureza e o apagamento dos povos primitivos/não modernos, que se dá pela imposição na necessidade de exploração desenfreada da natureza, à revelia dos conhecimentos milenares, como requisito indispensável ao desenvolvimento da sociedade moderna.

De outra banda, para o pensamento latino-americano crítico, a compreensão de desenvolvimento comporta duas visões (Dussel, 1993): a) desenvolvimento como emancipação e progresso econômico-material inscrito no marco da modernidade e, b) desenvolvimento como violência, exclusão e negação do outro/a, cujo processo é visto na lógica do projeto civilizatório da modernidade.

A partir dessa ótica, é que se elabora o presente artigo, assim parte-se da seguinte problemática: De que forma é possível reformular a definição de desenvolvimento, a fim preservar o meio ambiente, enquanto se assegura o progresso? Se faz necessário romper com esta visão exposta, e, para tanto, se necessita da adoção do constitucionalismo andino que inclui cultura e sabedoria do povo originário ou “não moderno” para refundar o Estado vigente, sob a meta de um *buen vivir*, ou seja, em uma comunhão com a natureza, entendendo que um é tudo, e tudo é um (Boff, 2017), para então se adotar uma visão biocêntrica de desenvolvimento.

O texto foi desenvolvido através da metodologia de pesquisa bibliográfica, legislativa e documental apoiados com base crítica na perspectiva descolonial latino-americana (Costa e Loureiro, 2019; Dussel, 1993; 2000;

Mignolo, 2003; Porto-Gonçalves, 2002; 2015a; 2015b; Prestes, 2014; Quijano, 2022; 2005; Wolkmer e Machado, 2011) entre outros/as.

O ensaio está estruturado em dois grandes tópicos. No primeiro, situaremos o contexto de desenvolvimento capitalista eurocêntrico que impõe a dominação e degradação da natureza e o apagamento dos povos originários no contexto latino-americano. No segundo tópico se adentra na necessidade e a forma de se romper com a visão eurocêntrica de desenvolvimento para se estabelecer a visão do *buen vivir*, de forma permitir a existência de um horizonte contrário a lógica eurocêntrica colonial capitalista. Ao fim, pontuaremos a relevância de um novo projeto civilizatório ecológico, pluriversal e transmoderno (Dussel, 1993) a fim de superação da mercantilização da natureza sob uma forma de rompimento com o atual modelo desenvolvimentista capitalista moderno-eurocêntrico.

## NOÇÃO EUROCENTRISTA-CAPITALISTA DE DESENVOLVIMENTO E SUAS CONSEQUÊNCIAS NA NATUREZA

Na perspectiva de Quijano (2005), a globalização é a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos centros desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça que sinaliza a experiência básica da dominação colonial configurada nas dimensões do poder mundial, incluindo sua racionalidade, o eurocentrismo. Consequentemente, a globalização da natureza integra esse projeto colonial/moderno, e como tal desumaniza e menospreza tudo, demonstrando desvaloriza os nativos e seus símbolos, bem como com sua relação com a natureza (Césaire, 2020).

A degradação cada vez maior da natureza tem sua origem na expropriação capitalista eurocêntrica, baseada na exploração dos povos, uma vez que de acordo com de Sousa Santos e Chauí (2013) “o universal é produto da transformação histórica do fundacional eurocentrismo ocidental” (p. 59). A globalização produz a marginalização do lugar, e a pauta oculta da modernidade é a colonialidade. Pois para os autores, a globalização consiste “no processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival” (de Sousa Santos e Chauí, 2013, p. 58).

Adentrando o debate latino-americano, podemos assinalar que a colonialidade não se confunde com colonialismo, este último termo está adstrito ao período temporal da colonização, enquanto colonialidade se refere ao vínculo que existe entre aquele passado e o presente, resultando no poder daquela experiência colonial. Segundo Quijano (2022),

colonialidade do poder é conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de “raça”. Essa ideia e a classificação social e baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com a América, Europa e o capitalismo. É a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder (p. 6).

A partir disso, compreendemos que a “colonialidade do poder” (Quijano, 2022) é um conceito interrelacionado aos legados que o colonialismo europeu produziu nas formas sociais de conhecimento. Dessa forma, o sociólogo peruano identifica que as marcas do colonialismo nas sociedades contemporâneas permanecem nas formas de discriminação social, uma vez que a hierarquia racial, social, política e econômica foi determinante pelo colonialismo europeu na América Latina e suas culturas (Quijano, 2022).

Segundo Mignolo (2017), o conceito de colonialidade materializado pelo grupo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados. Na visão de Pazello (2014), a colonialidade é relacional e opera, produzindo conflitos, em vários campos: político, jurídico, econômico, lançando conflitos, por isso, a necessidade de eliminação desse padrão de poder. Nesse sentido, Aimé Césaire (2020) pontua que

entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os mostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. Nenhum contato humano, porém, relações de dominação e submissão que transformam o homem colonizador em peão, e capataz, em carcereiro, em açoite, e o homem nativo em instrumento de produção. É minha vez de apresentar uma equação: colonização = coisificação (p. 24).

Ou seja, a colonialidade explora culturas e territórios em nome da geração do lucro, isto é, o coisifica. E, de mesmo modo faz em relação a natureza, vista apenas como produto, a ser explorado em nome do progresso, uma vez que o caráter do poder é colonial/moderno, capitalista e eurocentrista, ou seja, a produção do conhecimento é eurocêntrica. Na visão de Quijano (1992), o eurocentrismo faz parte da colonialidade das relações de poder. Bloqueia a capacidade de autoprodução e auto-expressão cultural, já que pressiona para a imitação e a reprodução. Na dimensão do conhecimento, incide uma perspectiva reducionista, na qual são separados faculdades e experiências, tornando isolados entre si, elementos da realidade que não existem separadas. Tal fator não reconhece não só como necessária, mas como legítima a diversidade, porque só a admite como justificativa da desigualdade.

Quijano (2005) indica uma “racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos” (p. 115). Costa e Loureiro (2019) sob uma perspectiva ambiental, assinalam que

existe uma colonialidade na apropriação da natureza, entendida tanto como resultado da construção no interior da modernidade de formas econômico-instrumentais de se pensar e explorar o ambiente, quanto como expressão de processos concretos de expropriação territorial que sustentam a lógica prevalecente da acumulação capitalista e mantém em funcionamento o sistema-mundo colonial-moderno (p. 678).

Isto indica que as culturas e conhecimentos não europeus e as formas de produzi-los foram silenciados e objetivados como inferiores, subalternos, místicos ou não científicos, invalidando toda a produção originária local. Destarte a produção europeia de modernidade foi possível por meio do eu-

rocentrismo, na lógica de superioridade do pensamento branco europeu que promoveu o apagamento de suas identidades e culturas ancestrais violentados pelo colonizador.

A modernidade, por sua vez, é um fenômeno constituído não apenas europeu ou ocidental já que se desenvolveu com vigor e violência sob as culturas da América Latina, porém o mito da modernidade, justifica o centro intelectual hegemônico no centro-norte da Europa Ocidental (Quijano, 2005). Dessa forma, Mignolo (2017) indica que

a colonialidade, em outras palavras, é constitutiva da modernidade —não há modernidade sem colonialidade—. Por isso, a expressão comum e contemporânea de “modernidades globais” implica “colonialidades globais” no sentido exato de que a matriz colonial de poder (MCP) é compartilhada e disputada por muitos contendores: se não pode haver modernidade sem colonialidade, não pode também haver modernidades globais sem colonialidades globais (p. 2).

Dussel (2005) conceitua a modernidade como um “mito” como sendo aquele em que a civilização moderna se autodescreve como mais desenvolvida e superior, em uma clara posição eurocêntrica, sendo assim, obriga-se moralmente a desenvolver os mais primitivos através daquele caminho seguido pela Europa, o que demonstra a “falácia desenvolvimentista”. Para impor a civilização ao bárbaro opositor, a violência deve ser um recurso a ser utilizado, falseando a guerra justa colonial, fazendo das vítimas, holocaustos do herói civilizador, já que o opositor ao processo civilizatório é culpado, já que a modernidade é tida por emancipatória e, por último, como ressalta Dussel (2005), “pelo caráter ‘civilizatório’ da ‘Modernidade’, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da ‘modernização’ dos outros povos ‘atrasados’ (imatuross), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera” (p. 30).

Dentro deste lastro, a modernidade, então, é uma invenção europeia, um mito que necessita ser desconstruído para libertação das vítimas por ele atingidas. Essa desconstrução passa por um estudo de teoria crítica decolonial. Para Porto-Gonçalves (2002),

dominar a natureza, sabemos, é o fundamento da civilização moderna construída pelos europeus à sua imagem e semelhança e, para isso, os povos a serem dominados foram assimilados à natureza começando

por considerá-los selvagens que significa, rigorosamente, os que são da selva, logo, aqueles que devem ser dominados pela cultura, pelo homem (europeu, burguês, branco e masculino) vê-se, logo, que a invenção do europeu civilizado é, ao mesmo tempo, a invenção do selvagem e, assim, a invenção da modernidade é inseparável da invenção da colonialidade (p. 218).

A condição de colonização é inferiorizar o diferente (Porto-Gonçalves, 2002), o europeu, branco, civilizado e moderno, coloca-se como o ponto de chegada e como espelho futuro dos outros povos (Quijano, 1992), neste contexto a relação existente entre o capital e o trabalho comandou a dinâmica da sociedade, subjulgando e dominando a natureza, em descompasso com a relação de simbiose que havia entre os povos originários e o meio ambiente (Porto-Gonçalves, 2002).

Assim, a busca pelo desenvolvimento passa a ser uma obrigatoriedade imposta, como afirmam de Sousa Santos e Chauí (2013) “o direito ao desenvolvimento se tornou no dever de desenvolvimento” (p. 87). E, na linha eurocentrista/capitalista o modelo de desenvolvimento vigente é aquele elaborado a partir da exploração capitalista dos recursos existente, sejam humanos ou ambientais. Sem demora, o desenvolvimento pode ser visto como o crescimento de uma sociedade, com foco eminentemente econômico, a despeito de outros fatores. E, uma vez adotada uma perspectiva capitalista, um melhor nível de desenvolvimento equivale a maximização do lucro, isto é, da produção da sociedade, pois a busca pelo crescimento econômico não se importa com as consequências (Chomsky, 2020).

Sob esse viés a humanidade parece ter esquecido as mazelas decorrentes das guerras mundiais, que compromissaram a humanidade, e deram origem as Constituições hoje vigentes, a salvaguardar o Planeta. Tão logo finda a Segunda Grande Guerra, a humanidade passou a implementar uma economia de bens de consumo, onde a demanda por recursos naturais não renováveis galgou níveis sem precedentes (Ribeiro *et al.*, 2008).

Assim, foi possível pela primeira vez, perceber a capacidade de autodestruição da humanidade a longo prazo, como na destruição ambiental (Chomsky, 2017). Em um cenário de curto prazo, a humanidade já havia demonstrado esta capacidade de destruição com os bombardeios atômicos de Hiroshima e Nagasaki, em 1945. Com isso, é possível parafrasear o físico Robert Oppenheimer, ao citar o trecho do poema hindu *Baghavat Gita*,

após o sucesso do Projeto Manhattan e a criação da bomba atômica: agora nos tornamos a morte, a destruidora de mundos, demonstrada pela aptidão do modelo desenvolvimentista de causar significativo impacto no mundo através da manutenção de estilo de vida, e não somente por atos de terror como o uso de armas nucleares.

Esses elementos evidenciam que a demanda da humanidade sobre a biocapacidade do planeta é medida pelo índice denominado “Pegada Ecológica”. Atualmente, essa demanda já ultrapassou a biocapacidade do planeta. No ano de 2024, o dia da sobrecarga do planeta —data na qual a demandada por recursos ultrapassa a capacidade de dispor recursos do planeta— foi em 1º de agosto, o que demonstra que no momento atual a humanidade necessita de 1.7 planetas Terra. Assim, afirma o jurista italiano Luigi Ferrajoli (2022):

A nossa geração causou danos irreversíveis e crescentes ao nosso ambiente natural. Massacramos espécies inteiras de animais, envenenamos o mar, poluímos o ar e a água, desmatamos e desertificamos milhões de hectares de terra. O atual desenvolvimento desregulado do capitalismo, insustentável no plano ecológico, está envolvendo nosso planeta como uma metástase, pondo em risco, em pouco tempo, a própria habitabilidade (pp. 10-11).

Em poucas décadas, a humanidade triplicou seus números, visto que nos dias atuais há mais de 8 bilhões de seres humanos, e em nome do modelo de desenvolvimento adotado, a natureza é constantemente destruída, por meio da extração de recursos energéticos —os quais foram acumulados ao longo de milhões de anos de nossa história— não renováveis, dos desmatamentos e queimadas. Ou seja, este modelo força os limites naturais do planeta, conforme salientam de Sousa Santos e Chauí (2013):

Em 2012, diversos recordes de perigo climático foram ultrapassados nos EUA, na Índia, no Ártico, e os fenômenos climáticos repetem-se com cada vez maior frequência e gravidade. Aí estão as secas, as inundações, a crise alimentar, a especulação com produtos agrícolas, a escassez crescente de água potável, o desvio de terrenos agrícolas para os agrocombustíveis e o desmatamento das florestas (p. 89).

Tais práticas constituem um imperativo categórico do mercado, que despreza externalidades, e menospreza o destino do planeta e da raça huma-

na (Chomsky, 2017). Diante deste cenário, não é de se espantar que o relógio do juízo final marque 90 segundos para a meia-noite, ou seja, se está cada vez mais próximos de se chegar a um ponto irreversível, se já não chegamos neste (Chomsky, 2017).

Desta forma, constatamos a necessidade de se superar a atual noção de desenvolvimento que despreza as externalidades e consequências, visando adotar um novo parâmetro que possibilite que o progresso venha acompanhado da preservação ambiental, a fim de se afastar o ponteiro da meia noite, pois conforme afirma Chomsky (2020): “Precisamos; caso contrário, estamos condenados” (p. 101).

Seguindo a trilha da reflexão, apontaremos para uma proposta de desconstrução do desenvolvimento capitalista-colonial-eurocentrado a partir da perspectiva do *buen vivir*.

## UM HORIZONTE: POR UMA ABORDAGEM LATINO-AMERICANA DO *BUEN VIVIR*

Em época recente da AL emerge um novo ciclo sociopolítico de lutas, a partir da década de 1990, baseado nos saberes e cosmovisões ameríndias e relacionado às demandas de reconhecimento dos povos e nacionalidades indígenas subsumidos historicamente (Wolkmer e Scussel, 2025).

O Constitucionalismo latino-americano, também nominado Constitucionalismo Andino, ou ainda Constitucionalismo Transformador é aquele que rompe com o passado colonial eurocêntrico com a refundação do Estado a partir do olhar inclusivo da cultura e sabedoria do povo originário local (Wolkmer e Machado, 2011). Nesta nova visão, o *buen vivir* é a meta, buscada nos conhecimentos milenares indígenas e no convívio com a natureza, reconhecendo nesta uma personalidade autônoma.

Tal perspectiva deste Constitucionalismo tem sido inovadora na ordem do Estado de Direito, passando a novas implicações, sobretudo, diferenciado para cultura constitucional nas suas várias etapas históricas e tão logo por uma concepção pluriversal no tratamento dos direitos originários. Sendo assim, a tradição do constitucionalismo liberal oligárquico, mostrou-se insuficiente para explicar as sociedades colonizadas, ao que se contrapôs o constitucionalismo “andino, plurinacional e transformador”, mediante os processos constituintes, das mudanças políticas e dos direitos emergentes nos países latino-americanos.

Neste horizonte, segundo Wolkmer e Scussel (2025), asseveram que a constituição assume no constitucionalismo pluralista andino, elementos distintos ao modelo tradicional moderno. Para eles, a constituição não deve ser considerada somente uma matriz geradora de processos políticos, mas resultante de correlações de forças e de lutas sociais em um dado momento histórico do desenvolvimento da sociedade de forma a materializar uma forma de poder, que se assegura pela convivência e coexistência de concepções diversas, divergentes e participativas.

Assim, a partir do constitucionalismo andino possuem perspectivas descoloniais, tendo iniciado processos de transformação em direção à realidade social concreta, apesar de que o potencial emancipatório das Constituições andinas (Bolívia e Equador), seja dificultado pelas contradições que balizam sua determinação mais radical, fundado nas cosmovisões dos povos indígenas, que assegura direitos próprios à natureza e direitos ao desenvolvimento do *buen vivir* (Wolkmer, 2013).

O tratamento dispensado à *Pachamama*, frequentemente traduzido como “Mãe Terra” ou “Mãe de Todos” é utilizado na Constituição do Equador: “Art. 71. La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”.

O reconhecimento de sujeito de direitos à *Pachamama* e a positivação do *buen vivir*, representam o novo pensar biocêntrico em que se deve orientar o desenvolvimento, buscando contrapor a lógica do eurocentrismo. Isto é, na reconstituição dos laços comunitários, como forma institucional plural ancestral dos povos originários, autóctones ou campesinos nos países andinos, que compreende outros projetos culturais e civilizatórios, em associação coletiva no núcleo das comunidades, cujas experiências e práticas convergem para a construção de uma outra cultura jurídica (Wolkmer e Scussel, 2025).

O *buen vivir* ou *vivir bien* é viver em comunhão ou simbiose com a natureza, rompendo o ciclo parasitista explorador, com destaque a desobjetificação da natureza e sua conseqüente desmercantilização. Ou seja, é considerar o meio ambiente não como uma fonte de recursos a serem explorados para benefício do mercado. Tal necessidade vem exposta no princípio alquímico que dita que tudo é um, e um é tudo, ressaltando a importância de todos os seres no mundo, e codependência destes para o equilíbrio do meio ambiente.

Em diálogo crítico do *buen vivir* com a Ética da Libertação na realidade ameríndia latino-americana, consideramos a existência de um relevante legado que resiste apesar da brutal dominação que ocasionou o epistemicídio de culturas, bem como as múltiplas explorações impetradas pelo histórico do colonialismo (Dussel, 2000). O intensivo ataque aos povos originários e tradicionais na América Latina frente as violações empreendidas pelo capitalismo colonial predatório nos mobilizam a valorizarmos o modo de viver destas comunidades, como também com o que é produzido de forma comunitária, uma vez que tal fator tem ligação direta com a relação estabelecida com o território.

Aqui, vislumbramos uma possibilidade relacional com a Ética da Libertação, pois esta não intenciona ser apenas guia para momentos históricos, pelo contrário: é uma filosofia crítica instrumentalizada pelas minorias, sobretudo, apropriada pelos que estão às margens do projeto civilizatório da modernidade. Para Dussel (2000): “Trata-se de uma ética cotidiana, desde e em favor das imensas maiorias da humanidade excluídas da globalização, na presente ‘normalidade’ histórica vigente” (p. 16).

A natureza existe no espaço geográfico, que é *locus* de coexistência também do diverso e da cultura (Porto-Gonçalves, 2002), o fato é que vivemos numa teia da vida, onde não há uma separação do ser humano do meio ambiente natural, tampouco uma superioridade daquele, pois todos os seres vivos têm seu valor, e a raça humana é apenas um fio particular que forma essa teia (Capra, 1996). Ou seja, deve-se partir da ideia, estabelecida pelos princípios alquímicos que ditam que tudo é um, e um é tudo, ressaltando a importância de todos os seres no mundo, e codependência destes para o devido equilíbrio do meio ambiente, cuja complexidade é característica.

Esses fatores indicam que há complexidade quando as partes do todo, conquanto inseparáveis, possuem ligação interdependente entre elas, do todo com as partes e das partes com o todo (Morin, 2003), expondo-nos todos a riscos, numa denominada *sociedade de risco* (Beck, 1998), cuja expressão da década de 1980, alega aos riscos após a sociedade industrial, que influenciaram na maneira como criamos e mantemos as instituições atuais.

A expressão *sociedade de risco*, resume a época da sociedade moderna que se opõe às formas de vida tradicionais, como também questiona os efeitos de uma modernização bem-sucedida, das quais surgem perigos inimagináveis e não controláveis. Giddens compartilha da teoria do risco de Beck, entendendo o risco como global e socialmente construído.

Em síntese, o que se quer transmitir é o sentido de entrelaçamento e de interdependência de todos os fenômenos e a dominação da natureza até sua exasperação não é condizente com o futuro comum, uma contraposição entre a “ideologia planetarista, da Mãe Terra” e a “Pátria Mãe” (Porto-Gonçalves, 2015a). Seguindo a leitura de Boff (2017), destacamos que

desenvolvimento, na prática, é sinônimo de crescimento material. Não nos iludamos: no mundo empresarial e dos negócios, o importante é ganhar dinheiro com o menor investimento possível, com a máxima rentabilidade possível, com a concorrência mais agressiva possível e no menor tempo possível (pp. 39-41).

Podemos reiterar, que a época atual é marcada por direitos de titularidade indefinida, ou transindividuais, dado que escapam da esfera individual e, cada vez mais possuem reflexos em escala global, conforme salienta Porto-Gonçalves (2002): “mais do que a geografia estamos diante de geo-grafias, enfim, do desafio geo-grafar nossas vidas, nosso planeta, conformando novos territórios, novas territorialidades” (p. 247). Segundo Morin (2013), “problemas essenciais nunca são parceláveis, e os problemas globais são cada vez mais essenciais” (pp. 13-14), isso se dá em especial no que se refere ao aquecimento global, conforme será adiante abordado.

O sistema capitalista moderno-colonial é fundado na violência com opressão e exploração, com destaque da natureza, muito embora a vida não possa ser pensada fora da natureza, como na tradição científica hegemônica eurocêntrica (Porto-Gonçalves, 2015a, p. 41). Ou, como registra Dussel (2000),

o “eu europeu” constituiu as outras culturas como suas colônias sob sua vontade de domínio e a natureza como explorável e mediação para a obtenção de maior quantidade de valor de troca, então, sendo a natureza somente meio de produção pode ser destruída e com a acumulação dos dejetos prejudicar a reprodução da própria vida (p. 66).

Assim, o modelo de desenvolvimento de base capitalista-eurocentrista, é um modelo que despreza a terra e o território, além de ver os povos indígenas como empecilhos ao desenvolvimento e ao progresso. Isso se dá pautado na necessidade de inferiorização do diferente como condição essencial a colonização, conforme ressalta Porto-Gonçalves (2015a) “é da na-

tureza do pensamento/ação colonial inferiorizar o diferente como condição da sua colonização: ninguém coloniza ninguém coloniza ninguém que considere igual ou superior” (p. 410). Assim, essa visão ignora e se desfaz das comunidades indígenas e de seu conhecimento, como exposto por de Sousa Santos e Chauí (2013) no seguinte caso prático:

Entre muitos outros, a situação dos povos Guarani Kaiowá, no Mato Grosso do Sul – vítimas constantes de políticas ambíguas por parte do Estado Brasileiro, que ora demarca terras, ora solicita a reintegração de posse em favor dos fazendeiros – é um exemplo de como os grandes interesses econômicos têm impactado, ao longo do tempo, as formas de organização territorial dos povos indígenas (p. 102).

Tal exemplo serve a demonstrar a voracidade do modelo de desenvolvimento colonizador, que busca ignorar o conhecimento tradicional visto como um obstáculo. O mercado obedece a uma lógica diversa da sustentabilidade, enquanto o desenvolvimento traz consigo a ideia linear e crescente de exploração da natureza, com desigualdade e acúmulo individual (lógica mercantilista), a sustentabilidade provém de uma lógica circular e cooperativa com interdependência do todo (Boff, 2017).

Nesse paradigma mercantilista se determina para quem e por quem os recursos naturais são extraídos, incluído os trajetos entre os lugares, conforme afirma Porto-Gonçalves (2015b) “como se vê, é toda a questão política que está implicada no cerne do desafio ambiental, por meio do território” (p. 291). Assim afirma Löwy (2014) “a dinâmica do capital exige a transformação em mercadoria de todos os bens comuns naturais, o que conduz, mais cedo ou mais tarde, à destruição do ambiente” (p. 62).

Em razão disso, Dussel (2012) propõe a transmodernidade, que não se confunde com uma nova etapa da modernidade, mas uma nova época do mundo, para além dos pressupostos típicos da modernidade, do capitalismo, do eurocentrismo e do colonialismo, migrando para câmbios ontológicos perante a existência da natureza, do trabalho, da propriedade e de outras culturas. Nesse sentido, ele chama a atenção à importância das populações indígenas nessa luta, uma vez que sua influência tem conseguido superar tais barreiras da modernidade/colonialidade e adotar uma concepção transmoderna. Assim, demonstra Chomsky (2017),

o país cuja postura é a mais forte em relação ao aquecimento global é a Bolívia, que tem população de maioria indígena e requisitos constitucionais para proteger os “direitos da natureza”. O Equador, país onde a população indígena também é numerosa, é o único exportador de petróleo que conheço cujo governo está procurando auxílio para ajudar a manter esse petróleo no solo em vez de produzi-lo e exportá-lo —e o solo é o lugar onde ele deveria estar— (p. 164).

Essa lógica da dominação é descortinada nos discursos de descolonialidade, os quais propõem através de um processo epistemológico, modificar formas coloniais de fazer e pensar a política, a economia e o direito (Lopes e da Silveira, 2016). Nesse desiderato a forma como se comunga com a natureza tem de ser desmercantilizada, deseuropeizada, por fim, descolonizada.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em linhas conclusivas, retomaremos o problema que originou esse artigo: *de que forma é possível reformular a definição de desenvolvimento, a fim preservar o meio ambiente, enquanto se assegura o progresso?* Constatamos a necessidade de se abandonar a concepção desenvolvimentista de base capitalista, colonizadora, eurocêntrica, a qual desumaniza e violenta os povos nativos e toma a natureza como um mero produto a ser explorado. Nessa linha, o desenvolvimento é tido como o crescimento de uma sociedade, com foco eminentemente econômico, a despeito de outros fatores, uma sociedade melhor desenvolvida é aquela que mais lucra ou mais explora a matéria prima à sua disposição.

Ao longo do texto, evidenciamos que o atual modelo de sociabilidade vigente, ignora e subalterniza os povos originários e tradicionais e seu conhecimento ancestral, objetivados como inferiores, irracionais, atrasados, etc. Processo estruturado a partir da violência em face daquele tido como inferior, como um elemento essencial do colonialismo, da qual a modernidade eurocêntrica segue promovendo dinâmicas de silenciamento étnico, social e cultural, a fim de apagar qualquer resquício não europeu nele existente, apontando o que Quijano (2005) cunhou de colonialidade do ser.

Do ponto de vista econômico capitalista, trata-se de um modelo baseado numa lógica de extração dos recursos naturais que avança numa velocidade alarmante. Assim, se expressa que a busca por desenvolvimento moderno-capitalista causa danos irreparáveis ao meio ambiente, por outro

lado, se almeja a transformação do atual modelo de sociabilidade em sua relação com o uso dos recursos naturais.

A proposta adotada ao longo do segundo tópico para responder a essa questão diretamente ligada ao aspecto do apagamento da cultura dos povos originários e tradicionais. Nisso, o constitucionalismo latino-americano desponta como percussor a partir de uma ótica de alteridade as culturas dos povos originários a fim de perspectiva voltada ao *buen vivir* que busca uma outra forma de relacionamento com a natureza e culturas, que é incompatível com o ciclo exploratório do modelo capitalista.

Portanto, é necessário se buscar estabelecer um novo projeto civilizatório ecológico, pluriversal e transmoderno (Dussel, 1993), a fim de superarmos a mercantilização da natureza, a exemplo das práticas adotadas na Bolívia e Equador, que estabelecem a meta do *buen vivir* no horizonte de romper com o modelo desenvolvimentista capitalista moderno-eurocêntrico.

## REFERÊNCIAS

- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Tradução de Jorge Navarro, Daniel Jiménez e Maria Rosa Borrás. Paidós.
- Boff, L. (2017). *Sustentabilidade: O que é-o que não é*. Editora Vozes.
- Capra, F. (1996). *A teia da vida: Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. Tradução de Newton Roberval Eichenberg. Editora Cultrix.
- Césaire, A. (2020). *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Cláudio Willer. Veneta.
- Chomsky, N. (2017). *Quem manda no mundo?* Tradução de Renato Marques. Crítica.
- Chomsky, N. (2020). *Internacionalismo ou extinção: Reflexões sobre as grandes ameaças à existência humana*. Tradução de Renato Marques. Crítica.
- Costa, C. A. e Loureiro, C. F. (2019). A questão ambiental a partir dos “sem direitos”: uma leitura em Enrique Dussel. *E-curriculum*, 17(2), 673-698. <https://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum/article/view/34549/29014>.
- de Sousa Santos, B. e Chaui, M. (2013). *Direitos humanos, democracia e desenvolvimento*. Cortez.
- Dussel, E. (1993). *1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Editora Vozes.
- Dussel, E. (2000). *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Editora Vozes.
- Dussel, E. (2005). Europa, modernidade e eurocentrismo. Em E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 25-34). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/14084/1/colonialidade.pdf>.
- Dussel, E. (2012). Agenda para um diálogo inter-filosófico Sul-Sul. *Filosofazer*, 21(41), 11-30.
- Ferrajoli, L. (2022). Por que uma Constituição da Terra? *Revista de Direito Brasileira*, 31(12), 4-18.
- Lopes, R. F. e da Silveira, E. (2016). Discurso constitucional colonial: um olhar para a decolonialidade e para o “novo” constitucionalismo

latino-americano. *Pensar*, 21(1), 271-297. <http://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/2939/pdf>.

Löwy, M. (2014). Lutas ecossociais dos indígenas na América Latina. *Crítica Marxista*, 21(38), 61-69.

Mignolo, W. D. (2003). *Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Editora Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Mignolo, W. D. (2017). Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32(94), 1-18.

Morin, E. (2003). *A cabeça bem-feita: Repensar a reforma, reformar o pensamento*. Bertrand Brasil.

Pazello, R. (2014). *Direito insurgente e movimentos populares: o giro descolonial do poder e a crítica marxista ao direito*. [Tese de doutorado em Direito]. Universidade Federal do Paraná. <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/36287>.

Porto-Gonçalves, C. W. (2002). Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. Em A. E. Ceceña e E. Sader (coords.), *La guerra infinita: Hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Porto-Gonçalves, C. W. (2015a). Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola. *Ciencias Sociales: Desafíos y Perspectivas*, (41), 1-10.

Porto-Gonçalves, C. W. (2015b). *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Civilização Brasileira.

Quijano, A. (1992). Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. *Estudios Avanzados*, 6(16), 73-80. <https://www.scielo.br/j/ea/a/HGhk-C4xVR3mfb8pythJphVG/?format=pdf&lang=pt>.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. Em E. Lander (org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 107-130). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Quijano, A. (2022). Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos Rumos*, 17(37), 4-28. <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novorumos/article/view/2192>.

Ribeiro, M. F., de Souza, L. e Assunção, J. A. (2008). Estudo do indicador de sustentabilidade “Pegada Ecológica”: uma abordagem técnico-empírica. *Revista Ibero Americana de Estratégia*, 7(1), 29-37.

Serres, M. (1990). *O contrato natural*. Tradução de Serafim Ferreira. Instituto Piaget.

Wolkmer, A. C. (2013). Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina. Em A. C. Wolkmer e M. Peters (orgs.), *Constitucionalismo latino-americano: Tendências contemporâneas* (pp. 19-42). Juruá.

Wolkmer, A. C. e Machado, L. (2011). Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: Estado plurinacional e pluralismo jurídico. *Pensar*, 16(2), 371-408.

Wolkmer, A. C. e Scussel, E. (2025). Repensando a democracia desde os horizontes do constitucionalismo na América Latina. *Seqüência. Estudos Jurídicos e Políticos*, 44(95), 1-36.

