

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE - UNESC**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**  
**MESTRADO EM DIREITO**

**RODRIGO REZENDE BATISTA**

**ÉTICA JURÍDICA DO PROJETO TRANSMODERNO:** Pluralismo Jurídico  
Comunitário-Participativo e Bem Viver dialogando caminhos à utopia dusseliana

**CRICIÚMA**

**2025**

**RODRIGO REZENDE BATISTA**

**ÉTICA JURÍDICA DO PROJETO TRANSMODERNO: Pluralismo Jurídico  
Comunitário-Participativo e Bem Viver dialogando caminhos à utopia dusseliana**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos Wolkmer.

**CRICIÚMA**

**2025**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

B333e Batista, Rodrigo Rezende.

Ética jurídica do projeto transmoderno :  
Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo e  
Bem Viver dialogando caminhos à utopia dusseliana  
/ Rodrigo Rezende Batista. - 2025.  
196 p. : il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade do  
Extremo Sul Catarinense, Programa de Pós-Graduação  
em Direito, Criciúma, 2025.  
Orientação: Antonio Carlos Wolkmer.

1. Direito - Filosofia. 2. Transmodernidade. 3.  
Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo. 4.  
Bem viver. I. Título.

CDD 23. ed. 340.11

Bibliotecária Eliziane de Lucca Alosilla - CRB 14/1101  
Biblioteca Central Prof. Eurico Back - UNESC

**RODRIGO REZENDE BATISTA****ÉTICA JURÍDICA DO PROJETO TRANSMODERNO: Pluralismo Jurídico  
Comunitário-Participativo e Bem Viver dialogando caminhos à utopia dusseliana**

Esta dissertação foi julgada e aprovada, com louvor para obtenção do Grau de Mestre em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Extremo Sul Catarinense.

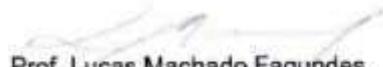
Criciúma, 12 de março de 2025.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr Antônio Carlos Wolkmer  
(Presidente e Orientador (a) – UNESC)



Prof. Drª Débora Ferrazzo  
(Membro – PPGD/UNESC)



Prof. Lucas Machado Fagundes  
(Membro Externo – UNILASALLE)



Prof. Dr Celso Luiz Ludwig  
(Membro Externo - UFPR)



Dr. Alejandro Rosillo Martinez  
(Membro Externo – UASLP)

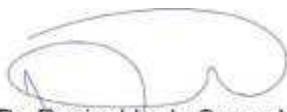
Prof. Dr. Mauricio da Cunha Savino Filo  
(Membro Suplente – PPGD/UNESC)

Documento assinado digitalmente



RODRIGO REZENDE BATISTA  
Data: 03/04/2025 23:03:11-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

(Mestrando(a))



Prof. Dr. Reginaldo de Souza Vieira  
Coordenador PPGD

À Vanessa, à Rosa e à Rita. As cores do meu jardim.

## **AGRADECIMENTOS**

A quantidade de pessoas que participaram desse processo é incalculável. Sou grato a todos.

Especialmente expresso meus agradecimentos mais íntimos à minha família, à Vanessa cujo companheirismo não tem precedentes, às minhas filhas Rosa e Rita pela compreensão nas ausências. À minha mãe Lair e minha avó Petronília, sempre inspiradoras de amor e gratidão. Postumamente à Durval, avó, porto seguro, agora um farol. Aos meus sogros, André e Rosângela, e à minha cunhada Bruna, cujo suporte e cuidado às minhas filhas jamais passarão despercebidos.

Fraternalmente, todos colegas de turma me acolheram e guardo todos no coração, especialmente os cabeceiras, Rafael, Felipe, Ricardo, William, Jeronimo, Junior e Márcio, bem como as colegas Jaqueline, Sabrina e Patrícia.

Considerando que a academia é meu desiderato, por tanto tempo postergado, guardo minha mais profunda gratidão aos professores que destacaram tempo, paciência e disposição para me auxiliar nessa jornada. Especialmente expresso agradecimentos sem fim ao professor Antonio Carlos Wolkmer, meu orientador, que deixou de ser apenas um ícone intelectual para ser também uma inspiração pessoal e profissional, sua ética profissional e sua elegância no trato com o outro jamais serão esquecidos. Com a mesma intensidade estendo expressos agradecimentos à professora Débora Ferrazzo, cuja paixão pelo ensino jurídico transborda com amor. Essas participações foram transformadoras.

*É somente aqui que podemos agora abordar a justiça como virtude ôntico-meta-física, como o amor, não já ao Outro como outro (o próprio daquilo que chamamos ágape ou amor-de-justiça, mas “justiça” em outro sentido), mas como hábito que dispõe e tende a dar efetiva e ôntico-serviçalmente ao Outro o que lhe corresponde, não pela lei do Todo mas enquanto tal: enquanto Outro, enquanto pessoa inalienável, enquanto origem de todo direito positivo. Justiça aqui é disponibilidade diante dos entes, não fetichismo, nem absolutização das possibilidades do pro-jeto da Totalidade; é um colocar à disposição do Outro os entes que podem saciar sua fome, mediar sua libertação cultural e humana integralmente. Justiça é desapego ou liberdade, “pobreza” como atitude libertadora, que permite entregar ao Outro o que é seu.*

## RESUMO

A presente dissertação é vinculada à linha de pesquisa em Direitos Humanos, Cidadania e Novos Direitos, tratando do Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo, do Bem Viver e da Transmodernidade dusseliana. O problema de pesquisa consiste em verificar se o “processo de construção da utopia transmoderna” demanda do direito novas responsabilidades éticas. A hipótese levantada aponta que a Transmodernidade promove uma ampliação das demandas éticas face a Filosofia da Libertação dusseliana, implicando em novas demandas e oportunidades para o direito. Isso porque a Transmodernidade exige formas específicas de afirmação da vida como condição de transformação do mundo. Portanto, o objetivo geral busca averiguar a emergência de valores axiológicos que podem/devem ser correspondidos pelo direito no exercício de construção material da utopia transmoderna. Os objetivos específicos delimitados para esse intento foram agrupados em três capítulos, iniciando pela abordagem da relação entre direito e ética para apresentar a teoria transmoderna, marco teórico da investigação, e seu projeto de construção, estabelecendo o horizonte utópico da pesquisa e as suas condições de factibilidade. No segundo capítulo foi delineada a problematização sobre o *status quo*, que desde um Totalitarismo de mercado baseado em uma razão universal, unívoca e dominadora, conforma um paradigma cultural insuficiente para lidar com os grandes problemas contemporâneos da humanidade e que agora ameaça a cultura indígena latino-americana. No terceiro capítulo se lançou mão de uma investigação empírica sobre sessenta e oito planos de vida de cinco países, para que através de uma análise de conteúdo fosse possível determinar o nível de ameaça às culturas dos povos originários, a partir dos anseios e dos problemas expressados. O método de abordagem eleito foi o indutivo, que por um procedimento monográfico emprega a análise de conteúdo como técnica de pesquisa, aliada a técnica bibliográfica sobre as documentações primárias e secundárias que integram a investigação. Em conclusão, foi possível determinar não apenas que a Transmodernidade demanda, de fato, a ampliação do direito diante de sua relação para com a Filosofia da Libertação, na medida em que depende de mais recursos para uma renovação criativa da modernidade, confirmando a hipótese, mas também foi identificado um prazo crítico de ação, uma vez que da necessária experiência bicultural também emerge a ameaça de aculturação própria da força gravitacional de uma Totalidade centrada nas relações de mercado, capaz de epistemicídios, capaz de silenciar os saberes ancestrais que são condições da própria Transmodernidade.

**Palavras-chave:** Transmodernidade; Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo; Bem Viver; Estratégia de crescimento libertador; Plano de vida indígena.

## ABSTRACT

The dissertation is aligned with the research line on Human Rights, Citizenship and New Rights, addressing Community-Participatory Legal Pluralism, Buen Vivir, and dusselian Transmodernity. The problem lies in examining whether the “process of constructing transmoden utopia” demands new ethical responsibilities from the law. The hypothesis raised suggests that Transmodernity fosters an expansion of ethical demands in light of Dussel’s Philosophy of Liberation, leading to new challenges and opportunities for the law. This is because Transmodernity requires specific forms of life affirmation as a condition for transforming the world. Therefore, the general objective is to investigate the emergence of axiological values that may/must be addressed by the law in the material construction of the transmodern utopia. The specific objectives defined for this purpose were organized into three chapters. The first addresses the relationship between law and ethics to present the transmodern theory, the theoretical framework of the research, and its construction project, establishing the utopian horizon of the study and its feasibility conditions. The second chapter outlines the problematization of the *status quo*, which, stemming from a market totalitarianism based on a universal, univocal, and dominating rationality, constitutes a cultural paradigm insufficient to address humanity’s major contemporary issues and currently threatens the Latin American indigenous people. The third chapter presents an empirical investigation of sixty-eight life plans from five countries. Through content analysis, it was possible to determine the level of threat to indigenous cultures based on the aspirations and problems expressed. The chosen approach method was inductive, employing content analysis as the research technique, combined with bibliographic analysis of primary and secondary documentation that constitutes the study. In conclusion, it was possible to determine not only that Transmodernity indeed demands the expansion of law in relation to the Philosophy of Liberation, insofar as it requires more resources for a creative renewal of modernity, thus confirming the hypothesis, but also that a critical deadline was identified, once the necessary bicultural experience also gives rise to the threat of acculturation, inherent to the gravitational force of a Totality centered on market relations, capable of epistemicides, capable of silencing ancestral knowledge, which constitutes the very conditions of Transmodernity.

**Keywords:** Transmodernity; Community-Participatory Legal Pluralism; Buen Vivir; Liberation growing strategy; Indigenous life plan.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### LISTA DE FIGURAS:

<b>Figura 01</b> - Estrutura da Transmodernidade.....	p. 45
<b>Figura 02</b> – Relação entre consumo e área de produção.....	p. 112/113
<b>Figura 03</b> – Objetivo específico: delimitar o devir ameríndio.....	p. 123
<b>Figura 04</b> – Fluxograma da estrutura da análise de conteúdo.....	p. 167

### LISTA DE GRÁFICOS

<b>Gráfico 01</b> – Produto marginal (benefícios) x ampliação da complexidade.....	p. 88
<b>Gráfico 02</b> - Relações socioeconômicas.....	p. 110/111
<b>Gráfico 03</b> – Análise de sobrecarga da Terra.....	p. 111/112
<b>Gráfico 04</b> – Limites planetários.....	p. 115/116
<b>Gráfico 05</b> – Distribuição dos indicadores.....	p. 168
<b>Gráfico 06</b> – Distribuição temática total.....	p. 170
<b>Gráfico 07</b> – existência do tema por documento.....	p. 171
<b>Gráfico08</b> – Tendência temática por países.....	p. 171/172
<b>Gráfico 09</b> – Composição instituinte da média dos indicadores por país.....	p.172/173

### LISTA DE QUADROS

<b>Quadro 01</b> – Plan de Vida Plena de la Comunidad Nativa Masenawa – Pueblo Harakbut, Madre de Dios 2018 – 2023. (Perú).....	p. 39/40
<b>Quadro 02</b> – Plan de Vida Indígena – Resguardo Indígena da La Maria. (Colômbia).....	p. 40/41
<b>Quadro 03</b> – Plano de Gestão Territorial e Ambiental – Terra Indígena Alto Rio Negro. (Brasil).....	p. 41
<b>Quadro 04</b> – Plano de Gestão Territorial e Ambiental – Terra Indígena Yanomami. (Brasil).....	p. 41
<b>Quadro 05</b> – Projeto transmoderno.....	p. 55
<b>Quadro 06</b> – Ameaça cultural desde os planos de vida;;.....	p. 120/122
<b>Quadro 07</b> – esquema dos fundamentos de efetividade do PJCP.....	p. 131
<b>Quadro 08</b> – Valores de sinergia entre PJCP e Transmodernidade.....	p. 139/140
<b>Quadro 09</b> – Valores temáticos para a codificação do PJCP.....	p. 140/142
<b>Quadro 10</b> – Síntese dos elementos dos paradigmas ocidental e indígena.....	p. 145
<b>Quadro 11</b> – Paradigma ocidental vs. Paradigma andino.....	p. 147/148
<b>Quadro 12</b> – 25 postulados do Bem Viver.....	p. 148/149
<b>Quadro 13</b> – Valores de sinergia entre BV e Transmodernidade.....	p. 153/154
<b>Quadro 14</b> – Valores temáticos para a codificação do BV.....	p. 155/156
<b>Quadro 15</b> – desenvolvimentismo no Decreto 7.747/2012.....	p. 159
<b>Quadro 16</b> – <i>Acesso: Modernidade &amp; Estado</i> .....	p. 175/176
<b>Quadro 17</b> – Acesso crítico a modernidade.....	p. 176/177
<b>Quadro 18</b> – Autonomia e autodeterminação.....	p. 177/178
<b>Quadro 19</b> - Ética jurídica do projeto transmoderno.....	p. 186

**LISTA DE TABELAS**

<b>Tabela 01</b> – Estatísticas geral dos indicadores.....	p. 167
<b>Tabela 02</b> – Visão geral de frequência temática.....	p. 168
<b>Tabela 03</b> – Incidência por grupo de países.....	p. 170/171
<b>Tabela 04</b> – Frequência proporcional por grupo de países.....	p. 171
<b>Tabela 05</b> – Análise de incidência média de indicadores por país.....	p. 172
<b>Tabela 06</b> – Conexões entre temas: incidência por documento.....	p. 174
<b>Tabela 07</b> – Conexões entre temas: frequência total no mesmo parágrafo.....	p. 174

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

**AATIs** – Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas

**BV** – Bem Viver

**EL** – Ética da Libertação

**ETIs** – Entidades Territoriais Indígenas

**FL** – Filosofia da Libertação

**FUNAI** – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

**ONU** – Organização das Nações Unidas

**PJCP** – Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo

**PGTA** – Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras indígenas

**PNGATI** – Política nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras indígenas

**PNUD** – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

**STF** – Supremo Tribunal de Federal

**STJ** – Superior Tribunal de Justiça

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>14</b>
<b>1. O HORIZONTE UTÓPICO-FACTÍVEL DA TRANSMODERNIDADE: POR UM MUNDO ONDE CAIBAM OUTROS MUNDOS .....</b>	<b>19</b>
1.1. Método de abordagem, procedimento e técnicas. ....	20
1.2. Ética, ética da libertação e ética jurídica do projeto transmoderno .....	22
1.3. Desenvolvimento teórico da Transmodernidade em dussel: a ordem da alteridade como horizonte utópico-factível.....	30
1.4. Estratégia de crescimento libertador transmoderno: o projeto de construção da Transmodernidade .....	50
<b>2. O APOCALIPSE MODERNO: A REVELAÇÃO DOS LIMITES DO PARADIGMA NORTE-EUROCÊNTRICO.....</b>	<b>57</b>
2.1. Da crise filosófica moderna: a emergência do termidor da descolonialidade..	63
2.2. Da crise socioeconômica: quando a complexidade des-encontra a factibilidade .....	83
2.3. Da crise do direito moderno: um modelo paliativo e incapaz de atuar na dimensão causal dos problemas.....	92
2.4. Da crise ambiental antropogênica: a insustentável conciliação entre desenvolvimento e justiça .....	102
2.5. Do princípio de classificação temática .....	117
<b>3. ANÁLISE DOS PLANOS DE VIDA.....</b>	<b>123</b>
3.1. Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo no projeto transmoderno: um possível mediador bicultural.....	128
3.2. Bem Viver no projeto transmoderno.....	143
3.3. Dos planos de vida.....	156
3.4. Da análise de conteúdo dos planos de vida.....	165
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>181</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>188</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>197</b>
<b>ANEXO A – PDV – ARQUIVOS X DESCRIÇÃO DOCUMENTAL.....</b>	<b>197</b>
<b>ANEXO B – VISÃO GERAL DE CÓDIGOS.....</b>	<b>200</b>
<b>ANEXO C – ESTATÍSTICAS DOS DOCUMENTOS.....</b>	<b>201</b>

## INTRODUÇÃO

Essa pesquisa assume o compromisso de pensar o direito sobre si mesmo sem fetichizar-se, um alerta necessário ao refletir sobre a deontologia jurídica, reflexões que se prestam à determinação de si mesmo. Não obstante, as determinações deônticas orientadas na origem por um sentido de alternatividade torna possível imprimir ao direito outra magnitude, como é o caso do direito pensado a partir da Filosofia da Libertação (FL), resultando em novas abordagens que buscam ressignificar suas bases epistemológicas e sua legitimação no seio social, enquanto instrumento de resistência e insurgência de uma Exterioridade historicamente negada. A partir dessa premissa, estabelecido o marco teórico na Transmodernidade de Enrique Dussel como horizonte utópico-factível, delimita-se a investigação às reflexões dusselianas sobre a factibilidade de sua utopia, a que denomina *estratégia de crescimento libertador transmoderno*, aqui tomada como categoria chave para enunciação do problema de pesquisa: a *estratégia de crescimento libertador transmoderno* demanda (eticamente) do direito novas responsabilidades?

Buscando responder à indagação, o objetivo geral da dissertação é averiguar a existência de novas demandas éticas que a Transmodernidade exerça sobre o direito, pois como uma teoria que se abre à pluralidade, a sua concreção no mundo dos fatos tende a extenuar os limites dos seus arranjos teóricos, cujo resultado pode implicar em sensíveis adaptações entre a materialidade do concreto e as pretensões utópicas eleitas. A hipótese prevista é a de que há um déficit de juridicidade para corresponder exatamente ao acréscimo que a Transmodernidade provoca quando se projeta a partir da FL para consubstanciar um novo paradigma capaz de substituir o modelo cultural hegemônico norte-eurocêntrico, historicamente construído desde as relações de dominação colonial, cuja essência mercadológica impera hoje na realidade globalizada. Esse acréscimo mencionado refere-se à expansão teórica, mas também às condições de factibilidade, afinal trata-se de uma proposta de transformação do mundo e enfrentar a cultura ocidental capitalista é um desafio vertiginoso.

Especificamente, a Transmodernidade parece exigir uma postura ética própria, cujo sentido ultrapassa a libertação para a construção de um pluriverso que organiza a sociedade mundial na evitação das vítimas e dos processos vitimizantes, elevando

a metafísica da alteridade radical ao centro gravitacional desse sistema. Por outro lado, isso também implica que dentre as diversas possibilidades que decorrem da libertação, apenas algumas dessas serão capazes de constituir-se enquanto respostas aos problemas e paradoxos da modernidade, condição da substituição paradigmática desde uma leitura kuhniana, e esse é o ponto de inflexão a justificar a hipótese, na medida em que esse momento da *estratégia de crescimento libertador transmoderno* demanda a re-construção criativa da modernidade, desde seus fundamentos epistêmicos, para expurgar o lado obscuro da modernidade, transcendendo, assim, o ciclo irracional imposto por esse modelo. Então, considerando que o direito não está organizado para alimentar a condição transmoderna, a re-construção criativa desde um lócus bicultural, é que se deduz desde já a existência de um déficit de juridicidade sobre o qual a pesquisa se debruça.

É também ao refletir sobre as condições de factibilidade do projeto transmoderno que emerge a necessidade de mediação entre a teoria dusseliana e o concreto, uma vez que teoriza um pluriverso continente de uma pluralidade cultural que antagoniza a univocidade do paradigma hegemônico, implicando por sua vez em uma arquitetônica aberta, capaz de albergar várias formas de existir, vários modos de vida. A realidade do sujeito de direito (concernido moral) determina, portanto, as nuances desse projeto de construção utópico, assim os saberes ancestrais de cada etnia indígena, de cada comunidade quilombola, etc., darão novas “cores e sabores” às pretensões então circunscritas à teoria de Dussel.

Tendo em mente a materialidade que vincula a FL ao direito alternativo, essa pesquisa parte para a investigação empírica de 68 planos de vida de cinco países, sendo um da Argentina, 11 da Bolívia, 23 do Brasil, 21 da Colômbia, três do Equador e nove do Peru. É da análise de conteúdo por frequência temática dos planos de vida que se espera ser possível situar no plano concreto os desafios imediatos do projeto de construção da Transmodernidade, de onde devem emergir valores ético-jurídicos a serem observados. Para tanto, o esforço investigativo deverá compreender o estabelecimento do ideal utópico transmoderno que deve ser antagonizado pelos desafios que o paradigma moderno opõe à sua transposição, de forma que essas determinações incorporem os critérios da análise temática e permitam que os planos de vida “falem”, revelando nos seus discursos o que seria necessário para

implementar o projeto transmoderno, induzindo ao que o direito pode/deve ser/fazer para contribuir com a construção da Transmodernidade.

Necessário evidenciar que a reunião desse corpus de análise congrega uma pluralidade cultural incomensurável, uma pluralidade desejável eticamente e também condição da Transmodernidade. Não obstante, para dar cabo das pretensões investigativas faz-se necessário convergir essa pluralidade a um conjunto de informações passíveis de serem mediadas à teoria transmoderna. Deve-se reconhecer que as possibilidades de mediação são indetermináveis *a priori*, de tal modo que os instrumentos de mediação eleitos devem sempre estar contidos e justificados, enquanto exigência própria da libertação emancipatória. Obedecendo a este comando, porque a Transmodernidade não consta dos planos de vida, a investigação lançará mão do Pluralismo Jurídico Comunitário-Participativo (PJCP) e do Bem Viver (BV) enquanto instrumentos teóricos postos à mediação entre a realidade indígena latino-americana e a teoria da Transmodernidade, dois vetores conducentes ao espírito dos discursos enunciados naqueles planos de vida, dialogando diretamente com as angústias, pretensões e necessidades das comunidades sob exame. Enquanto o BV opera o resgate crítico dos valores que emergem das cosmopercepções ancestrais, num movimento de si em si mesmo, o direito opera um movimento alterativo de interpelação necessário à complexão vital a que os povos originários foram historicamente negados.

É dessa mediação que se estruturará a grade temática para representar, na análise de conteúdo, o índice *Transmodernidade*, ao passo que o índice *Modernidade* será representado em sua univocidade por tendências de mercado e acesso aos bens e serviços da sociedade hegemônica, permitindo averiguar como o devir indígena dialoga com a modernidade e a Transmodernidade. Assim, a análise de conteúdo integra uma etapa do percurso da investigação, cujo resultado será indispensável para a consecução do objeto geral, fornecendo os dados empíricos gerais que devem permitir o encerramento do movimento de indução: a averiguação da emergência de valores éticos capazes de reconduzir a uma nova abordagem jurídica. O método de abordagem indutivo se revela, portanto, o mais adequado para enunciar constatações abstratas, de roupagem normativa, como são os valores éticos generalizados das propriedades comuns dentre os casos e teorias analisados e que emergem da

observação das relações causais, cujo sentido de predição sintoniza as pretensões de transformação material da corrente descolonial de pensamento.

Ademais, metodologicamente, o procedimento que ampara a investigação é o monográfico, partindo do princípio de que os planos de vida investigados em profundidade sejam representativos de outros, inclusive que estão por vir, ao passo que a análise de conteúdo é abordada como técnica de pesquisa, com o intuito de aplicar procedimentos que permitam a inferência desde os discursos contidos naqueles documentos. Os dados dos planos de vida foram acessados bibliograficamente e analisados contundentemente em sua singularidade, permitindo uma maior imersão nas distinções culturais e normativas que englobam cada caso. O percurso de análise se dará em três etapas, iniciada com a análise prévia; seguida pela eleição, preparação e exploração do material, para o estabelecimento das categorias de análise e da codificação dos dados; a ser finalizada com interpretação dos dados via técnica de análise de conteúdo temática por frequência, com auxílio de diagramas e quadros comparativos. Ao fim, a técnica bibliográfica também será empregada para análise de fontes primárias, normas, leis e constituições, bem como de fontes secundárias, que incluem pesquisas acadêmicas, como artigos, teses, dissertações e outras obras referenciadas nos campos e sobre os conceitos pontualmente delimitados.

Verifica-se ainda que a Transmodernidade idealiza a transposição à modernidade, apesar disso é necessário ter em mente que ela pretende carregar consigo as positivities (ideias, pensamentos, bens, serviços, etc.) dessa mesma modernidade. De modo que antagonizar esses dois paradigmas demanda uma sensibilidade que será traduzida na elaboração dos critérios analíticos, tanto para análise temática dos planos de vida quando para a indução de valores éticos que emergirem, sentido que será explorado no decorrer da exposição dissertativa. Isto posto, o objetivo geral foi seccionado em três objetivos específicos, correspondentes aos três capítulos da presente dissertação, de modo que o primeiro capítulo foi estruturado a partir do debate sobre direito e ética, do qual decorre naturalmente a apresentação da FL e da Ética da Libertação (EL) dusseliana que vão culminar na Transmodernidade e seu projeto de construção, que é então lançado ao horizonte utópico da pesquisa, o novo ideal de bem a ser perseguido. Será realizada uma profunda análise da obra dusseliana na tentativa de definir uma (micro)genealogia do

devir teórico da categoria Transmodernidade em sua plena relação com a FL e a EL, bem como será aprofundada a análise do que Dussel denominou *estratégia de crescimento libertador*, enquanto projeto de materialização de sua utopia, enquanto sentido de factibilidade integrado à FL.

Se a Transmodernidade representa um novo ideal, um novo modelo ético que demanda a reorganização cultural da(s) sociedade(s), o segundo capítulo, por sua vez, busca revelar as razões que determinam a necessidade de transposição da modernidade. Nesse intento são estabelecidos quatro eixos de argumentação, que buscam dialogar com a falência do modelo cultural norte-eurocêntrico desde sua filosofia instituinte, passando pela crise socioeconômica, pela crise do Direito e pela crise ambiental antropogênica. Será demonstrado que o cerne dessa falência é concentrado na instrumentalidade da razão moderna, que prioriza a produção (e acumulação) de riquezas em detrimento das pessoas, agregando a perspectiva do Totalitarismo de mercado proposto por Hinkelammert para elucidar essa proposta argumentativa, culminando com a apresentação do princípio de classificação temática: a ameaça cultural, que deverá verter sentido à análise de conteúdo.

Assim, no terceiro capítulo propõe-se a análise temática dos planos de vida, que deve denunciar a posição do devir indígena contemporâneo entre a modernidade e a Transmodernidade. Não obstante, porque a Transmodernidade não ocorre naquele *corpus*, como a leitura flutuante permite afirmar, essa teoria será mediada pelas teorias do PJCP e do BV. Essa mediação permite que os ideais contidos na Transmodernidade sejam projetados sobre os planos de vida através das categorias do próprias PJCP e do BV, o que demanda um esforço de adequação teórica, cujo escrutínio também será realizado nessa oportunidade. Não obstante, a integração entre as três grandes teorias contidas na arquitetura desta dissertação é também realizada transversalmente, durante toda exposição argumentativa, como proposta de percussão persistente, indicando sintonias e discrepâncias oportunamente a cada tema abordado. A partir do resultado da análise temática, com a emergência do “*déficit jurídico transmoderno*”, acredita-se ser possível induzir determinações éticas que possam fazer com que o direito se conforme à expansão teórica que a Transmodernidade provoca, ao mesmo tempo em que reflete a materialidade do concreto, verdadeiro palco do projeto de construção do ideal utópico eleito.

## 1. O HORIZONTE UTÓPICO-FACTÍVEL DA TRANSMODERNIDADE: POR UM MUNDO ONDE CAIBAM OUTROS MUNDOS

Neste capítulo primeiro tem lugar não apenas a pretensão de se estabelecer a Transmodernidade enquanto marco teórico, mas também de se construir um sentido mais profundo, através da eleição de um horizonte filosófico que projeta no presente, desde um passado singularizado e de um futuro possível, a possibilidade de transformação total do paradigma norte-eurocêntrico hegemônico. É fiel do (des)equilíbrio entre passado e futuro a ideação crítica hodierna sobre um mundo que determina os modos de existência a partir de um ponto gravitacional situado na atividade produtiva moderna, absolutizada no devir econômico de viés capitalista, colocando a humanidade em um curso civilizatório catastrófico.

Necessário articular já, então, que a centralidade do capitalismo vai transpassar a pesquisa tanto enquanto parte constituinte da modernidade quanto em fenômeno determinante à sua decadência, bem como serão consideradas as formas de resistência que se espera do movimento de insurgência descolonial, que desde a FL busca sua fundamental superação. Assim, a crítica é determinante a esta investigação ao permitir a apreensão de um pano de fundo extrapolado a partir de um propósito utópico, mas ainda vinculado à materialidade do concreto. Ou seja, a utopia dusseliana aqui não é pensada exclusivamente em abstrato, mas antes determina o *iter investigativo* inserido em um projeto factível já em curso: a libertação do Outro.

Para cumprir com essas propostas, o presente capítulo é estruturado em quatro partes, contendo o primeiro subtítulo uma breve exploração metodológica a subsidiar a pesquisa. O segundo subtítulo tratará das implicações teóricas sobre as extensões horizontais e verticais do termo *ética* e sua vinculação com as *práxis* humanas, principalmente a jurídica, observada em sua capacidade de afetar a vida no concreto de modo a permitir uma breve análise sobre as interações entre essas duas normatividades, subsidiando a presente investigação sobre possíveis determinações éticas sobre o direito, quando pensado como condição e instrumento de transformação paradigmática, de superação da modernidade. Nesse campo, depois de reconhecida a maturidade da relação entre direito e EL, busca-se problematizar desde já, mas também transversalmente durante toda pesquisa, a suficiência desse

arranjo para o que Dussel denomina *Estratégia de crescimento libertador transmoderno*, aqui também denominada “projeto transmoderno”, o que demanda compreender tanto a categoria Transmodernidade quanto o conceito de projeto transmoderno, a seguir.

Por sua vez, o terceiro subtítulo busca estruturar uma análise genealógica da Transmodernidade na obra de Dussel, permitindo uma apreensão mais densa da proposta do mestre argentino que permite delinear o horizonte utópico referencial desta pesquisa, isto é, se o direito é pensado como instrumento útil à transformação social, a Transmodernidade é o fim último buscado, a nova utopia, que preenche de (novos) sentidos o que a sociedade deve ser e, portanto, provocando profundas afetações sobre a natureza jurídica do próprio direito. Pensado criticamente e desde a proposta investigativa conduzida por reflexões materiais, extrai-se da obra dusseliana um sentido próprio às categorias *utilidade* e *pluralidade* que se revelam imprescindíveis para se pensar a transposição do paradigma hegemônico, já que pragmaticamente implicam em determinações éticas sobre as razões e seus limites daquilo que se faz no mundo dos fatos, para a re-produção da vida.

Ao fim, o quarto subtítulo vai estabelecer o sentido da Transmodernidade a partir das pretensões objetivas desta pesquisa, resgatando o horizonte utópico já delineado para projetá-lo enquanto um processo material de construção de uma nova realidade, ou seja, uma estratégia a ser efetivada no concreto, na construção paulatina das condições necessárias à Transmodernidade, tomando centralidade a principal referência ética que a distingue da modernidade: a Ordem da Alteridade. Busca-se um aprofundamento de compreensão sobre o projeto transmoderno e sua relação com a EL, na medida em que apesar de indubitavelmente vinculado, a Transmodernidade parece acrescer às pretensões de libertação, subsidiadas pela teologia, pedagogia e, em um sentido mais amplo, pela filosofia.

### 1.1. MÉTODO DE ABORDAGEM, PROCEDIMENTO E TÉCNICAS.

Apresenta-se, nesta oportunidade, a justificação das escolhas dos instrumentos metodológicos da pesquisa. O método de abordagem indutivo guiará a investigação, que de regra determina que “[...] a aproximação dos fenômenos caminha geralmente para planos cada vez mais abrangentes, indo das constatações mais particulares às

leis e teorias (conexão ascendente) (Marconi, p. 103), de tal forma a permitir a análise do objeto para galgar conclusões gerais ou universais, que podem assumir roupagens normativas, éticas e/ou jurídicas, “dessa forma, o método indutivo fundamenta-se na generalização de propriedades comuns em determinado número de casos possíveis de serem observados em todas as ocorrências de fatos similares que sejam verificadas no futuro” (Mezzaroba, Monteiro, 2023, p. 61). O método indutivo permite observar, experimentar, descobrir a relação causal entre dois fenômenos, e a generalização desta relação em lei, para efeito de previsões (Henriques, Medeiros, 2017, p. 44). Ao adotar esse método, espera-se que a partir do objeto delimitado aos planos de vida de várias comunidades indígenas latino-americanas, uma análise jurídica crítica descolonial e empírica faça emergir subsídios teóricos mais abrangentes capazes de delinear a atuação do direito face ao horizonte utópico-factível da pesquisa, na construção da Transmodernidade.

Considerando o tema da pesquisa determinado por essa categoria dusseliana, a Transmodernidade, cujas implicações abrangem os campos social, econômico, político e jurídico esteados em uma profunda originalidade filosófica desde a FL e especialmente a partir da EL, a investigação será abordada interdisciplinarmente, permitindo integrar conceitos filosóficos para uma melhor compreensão das necessidades epistemológicas demandadas pelo *giro descolonial*, bem como para melhor se aproximar da pretensão de verificar a existência de determinações ético-normativas de (para) uma Ética Jurídica do Projeto Transmoderno enquanto objetivo geral.

O procedimento que ampara a investigação é monográfico, partindo do princípio de que os planos de vida investigados em profundidade sejam representativos de outros, inclusive que estão por vir, na medida em que a elaboração de planos de vida - Planos de Gestão Territorial e Ambiental Indígenas (PGTA), no Brasil - sofre estímulos externos (à totalidade Externa dos povos originários latino-americanos), desde órgãos internacionais, como ONU, USAID, *Gordon and Betty Moore Foundation*, *MacArthur Foundation*, *Wildlife Conservation Society (WCS)*, *Rainforest Foundation Norway* e Embaixada da Noruega, e até mesmo nacionalmente, levando à elaboração de projetos públicos homogeneizadores como na Venezuela e no Paraguai, argumentos a serem aprofundados no terceiro capítulo, enquanto no Brasil se vê um estímulo estatal organizado pela Política Nacional de Gestão Territorial e

Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), positivada no Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012.

Para a investigação empírica sobre os planos de vida, a pesquisa lança mão da técnica de análise de conteúdo categorial temática por frequência, com o intuito de aplicar “[...] procedimentos, sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção dessas mensagens”, (Bardin, 1977, p.42). O Estudo é composto por 68 planos de vida, de cinco países latino-americanos, Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador e Perú. Foram considerados todos os projetos relacionados à gestão territorial com implicações sociais e econômicas, identificados com pluralidade etimológica como Plano de Gestão Territorial e Ambiental Indígena, Plan de Desarrollo Integral, Plan de Vida, Plan Integral de Vida, Plan de Salvaguarda, Plan de Gestión Territorial Indígena, entre outros, para os fins dessa pesquisa agrupados no conceito de *plano de vida*.

Os dados dos planos de vida foram acessados bibliograficamente e analisados contundentemente em sua singularidade, permitindo uma maior imersão nas distinções culturais e normativas que englobam cada caso. O percurso de análise se dará em três etapas, iniciada com a análise prévia; seguida pela eleição, preparação e exploração do material, para o estabelecimento das categorias de análise e da codificação dos dados; a ser finalizada com interpretação dos dados via técnica de análise de conteúdo temática por frequência, com auxílio de diagramas e quadros comparativos. Para além dos planos de vida das comunidades delimitadas, a técnica bibliográfica também será empregada para análise de fontes primárias, como leis, normas e constituições, bem como de fontes secundárias, que incluem pesquisas acadêmicas, como artigos, teses, dissertações e outras obras referenciadas nos campos e sobre os conceitos pontualmente delimitados.

## 1.2. ÉTICA, ÉTICA DA LIBERTAÇÃO E ÉTICA JURÍDICA DO PROJETO TRANSMODERNO

A reflexão sobre o presente subtítulo decorre da necessidade de estabelecer a orientação geral desta dissertação, que desde o título endereça uma posição central para a ética, declarando a possível emergência de uma *Ética Jurídica do Projeto*

*Transmoderno*, cujo sentido será aqui explorado, mas que depende de um resgate sobre a base teórica que permite tal esforço. Sem escapar do centro gravitacional estabelecido em Enrique Dussel, desde a EL e sua alteridade radical, rumo à Transmodernidade, resgata-se de Jose Luis Lopez Aranguren (1998) os conceitos instituintes do que se espera da categoria filosófica *ética*. Ato contínuo, uma vez estabelecido o conceito ético em si, transitar-se-á pela EL como forma de fazer emergir um sentido distinto da sua aplicação ao campo jurídico de uma possível *Ética Jurídica do Projeto Transmoderno*, ao fim, justificando o objetivo geral da pesquisa.

Aponta-se que assim como em Dussel, a obra de Aranguren se apresenta como filosofia material, antagonizando as filosofias formais, não apenas assegurando a unidade do referencial teórico, mas principalmente ampliando a capacidade de projeção da ética sobre as afetações do concreto, isto é, a ética enquanto uma construção intelectual vinculada à práxis na mesma medida em que a práxis é determinada pela ética. Essa questão vai emergir como condição epistemológica da reflexão sobre a factibilidade do projeto estratégico de construção da Transmodernidade, pois o próprio projeto necessita transitar pelo paradigma moderno não apenas sem se contaminar pelo *ego(ísmo)*, mas descontaminando o concreto da ausência de alteridade que à realidade é imposta, então premente compreender sob quais objetos a ética cuida.

Costuma-se definir a Ética como a parte da filosofia que trata dos atos morais, entendendo por atos morais aqueles medidos ou regulados pela *regula morum*. De tal modo que o objeto material da Ética seriam os *actos humani* (diferente dos *actos hominis*); ou seja, os atos livres e deliberados (perfeita ou imperfeitamente). E o objeto formal, esses mesmos atos, considerados sob a razão formal de sua ordenabilidade pela *regula morum*. (Aranguren, 1998, p. 133, tradução nossa)

Neste caminho, a unidade elementar da ética será o *ato* humano livre e deliberado, refletindo escolhas morais executadas, ordenadas e reguladas pela humanidade, “ou, dito de outro modo, os atos humanos considerados desde o ponto de vista do ‘fim’ ou ‘bem’” (Aranguren, 1998, p. 135). A ética, portanto, ocupa-se fundamentalmente do *caráter*, que é um modo adquirido de ser ou uma inclinação natural que se adquire pelo *hábito*, que também é objeto da ética. De um modo geral, tais escolhas morais vão compondo com o tempo um arcabouço prático-cognitivo que

determina, dentre as possibilidades materiais (inclusive as negadas), uma realidade *sui generis* que é produto e ao mesmo tempo é re-produzida pela força do hábito, conformando-se em realidade moral, enquanto apropriação das possibilidades que se realiza, formando uma identidade, o *modo ético de ser*.

Se eu roubo, torno-me ladrão; se mato, homicida; se preparo as aulas com cuidado e competência, torno-me um bom professor; e se realizo minha destinação, torno-me simplesmente bom. E assim, mediante as sucessivas apropriações, vou forjando, ao longo da vida, meu éthos, caráter ou personalidade moral [...]. (Aranguren, 1998, p. 130, tradução nossa).

O *ethos* é então um produto paulatinamente adquirido de acordo com concepções que estruturam em ideais um projeto fundamental de *bem*. Desde uma perspectiva autorreferenciada, entretanto, todo projeto fundamental de bem será sempre justo, pois “[...] em princípio e de certo modo, cabe tudo que o homem faça, posto que tudo o que faz o faz *sub ratione boni*” (Aranguren, 1998, p. 130, tradução e destaque nosso). Tal asserção se torna a base justificadora, então, de um amplo diálogo, não apenas no sentido intercultural Sul-Sul, condição da Transmodernidade, a ver, mas também entre Exterioridade e Centro da modernidade, bem como para com os atores que dali derivam seu lócus enunciativo, sentido que preenche uma proposta de transformação profunda, que sem esse diálogo profundo e persistente seria uma revolução. De uma forma ou de outra, a humanidade livre ao declarar qual seu ideal de bem e realizando-o no mundo desde sua apropriação pessoal constitui a moral. Assim...

... Há, portanto, um "círculo" entre esses três conceitos: modo ético de ser, hábitos e atos, pois o primeiro sustenta os segundos e estes são os "princípios intrínsecos dos atos", mas, reciprocamente, os hábitos se geram pela repetição de atos e o modo ético de ser se adquire por hábito. (Aranguren, 1998, p. 135, tradução nossa).

A ética é em seu sentido originário, na sua gênese primária, portanto, uma abstração deduzida lógica e racionalmente no tempo, reforçada pelos hábitos e constituída por atos morais. Conquanto as perspectivas materiais convirjam indiretamente a essa ética mutante (o devir heraclítico), que se transforma no decorrer do tempo sempre dialeticamente face ao concreto, ela será, não obstante, sempre

uma proposta de referencial do bom, do belo e do justo, ainda que derivada de uma proposta teórica emergente e opressora. Essa pretensão, contudo, nem sempre é um produto social comunitário, livre e emancipado, ao contrário, via de regra tais pretensões na sociedade hegemônica são produtos que refletem um poder historicamente instituído e os artifícios que encobrem tanto essa imposição quanto a produção sistemática de opressões, as vítimas inevitáveis de toda Totalidade ética (Dussel, 2012b, p. 571). Dessarte, para Aranguren a ética não deve se fixar na norma moral, o que deslocaria o foco do desenvolvimento da capacidade de julgamento ético ao simplesmente igualar a ética à obediência cega a normas pré-estabelecidas. Em vez disso, ele defende uma compreensão ética que, antes de tudo, valorize o ato humano como uma escolha livre (racional) e orientada para o bem. Nesse sentido, a ética vai se constituir em mais do que um referencial individual, na medida em que a própria concepção do que é ética (do que ela pode ser), acaba por limitar as possibilidades de constituição da realidade (limites dos *actio humani*), logo, o agir ético considerado em sua re-produção coletiva acaba por ter um inegável valor político, jurídico e social.

A partir dessas considerações é possível agora contemplar a magnitude necessária que se projeta da tarefa de desafiar a filosofia e a ética hegemônicas, como se propõe a FL. Erigida sobre três grandes princípios, tem como base a afirmação material da vida humana, secundada pela forma como se afirma a vida, observando a produção de consenso comunitário em um ambiente de democracia radical e ampla participação pública, seguida pela factibilidade daquilo que se propõe a fazer. Epistemologicamente, a filosofia dusseliana é concebida a partir do reconhecimento da categoria Exterioridade, que se estabelece face à centralidade de um Sistema-Mundo constituído por relações de exploração mediadas pelas relações internacionais (Dussel, 2002). Esse espaço marginal mundializado (globalizado, de fato) desde a realidade pós-colonial torna-se um lócus de opressão consciente e estatisticamente determinado pela Totalidade, que a explora como condição de sua própria existência central, isto é, é a exploração da Exterioridade pelo Centro o que determina os privilégios dos últimos em detrimento dos primeiros, em um persistente desenvolvimento do subdesenvolvimento (Frank, 1998). Desse modo, ao mesmo tempo se revela a Exterioridade como um espaço em que a opressão não consegue ser capturada pelas teorias críticas tradicionais, uma vez que epistemologicamente

estabelecidas desde *loci* de enunciação eurocêntricos, a partir de outras experiências históricas e outras realidades. O oprimido na periferia Exterior à Totalidade moderna excede em opressão, portanto, ao oprimido operário de Karl Marx e Friedrich Engels.

Essa Exterioridade particular necessita de uma reflexão própria, pensada desde uma realidade histórica forjada por condições de opressão que se distinguem e cujo ponto de distinção se dá, na FL, por aqueles três princípios que assumem os critérios formal, material e fático, de sua arquitetônica e são erigidos desde o *Outro* negado em sua alteridade. Todavia, a FL e sua ética liberadora, como sua etimologia revela, não se reduz à apreensão das negatividades, ela é ativamente produtora de emancipação, teórica e materialmente falando, a tal ponto que ela inevitavelmente se introjeta no Direito enquanto uma perspectiva da ampliação da juridicidade hegemônica, que precisa estar atenta a essas interpelações desde *modos de vida* “marginais” sob pena de agravar a sua já delicada legitimação no seio da sociedade periférica.

Sob outra ótica encontra-se a ética jurídica, cujo objeto paira sobre a integridade do próprio direito em si mesmo, sobre sua coerência interna. Não são determinações neutras, nem deixam de dialogar com o externo do campo jurídico, mas são antes instrumentos de aperfeiçoamento do direito. Não se deve perder de vista, entretanto, que ao abordar ética e direito necessariamente aborda-se também “[...] o problema da relação entre dois sistemas normativos: trata-se da questão das possíveis ligações entre direito e moral, e em termos gerais as posições poderiam ser agrupadas [...] em duas linhas básicas: a tese da separação e a tese da vinculação” (Rosillo Martínez, 2023, p. 8, tradução nossa). Não obstante, esta temática será aqui nesta pesquisa percebida enquanto um debate tradicional da cultura europeia que, limitada por sua estrutura racional eminentemente ontológica e unívoca, cria categorias arbitrárias e fetichiza as relações entre elas.

A EL, por seu turno, não percebe a distinção entre os sistemas normativos Ética e Direito, na medida em que se projetam sobre todos os campos da ação humana, afirmando Alejandro Rosillo Martínez que a EL se distancia da tese da vinculação uma vez que esta postula uma compreensão simplificadora dos direitos humanos enquanto normas com conteúdo moral. O que, no plano concreto, determina em espécie certa “autorização sistêmica” para a ineficácia jusnormativa, como se pode precipitar sobre a fetichização do direito em sua infinitude formalística que permite, por exemplo, a construção de categorias doutrinárias como as “normas constitucionais

programáticas”, orientadoras de uma utopia não realizável desde sua inaplicabilidade imediata persistente, seja pela ausência de regulamentação, seja pelas transformações hermenêuticas e arroubos semânticos que sofrem no percurso de materialização, reflexo de um sistema jurídico posto organicamente à opressão por uma razão cingida na instrumentação da lógica ao critério axiológico de utilidade, sempre teleologicamente reduzido ao lucro, à acumulação.

Em um sentido mais amplo, a EL pensada no e para o direito remete à uma sonogação do *Outro* na estrutura teórica, epistemológica, do direito hegemônico, de modo que ela provê uma arquitetônica que determina a legitimidade de direitos e ações a conformar a interpelação dessa *Outridão* à Totalidade, encontrando eco em pensamentos como o *Direito que nasce do povo*, de Jesus Antonio de La Torre Rangel e o *Direito achado na rua*, corrente pronunciadamente representada por José Geraldo de Sousa Junior. Nesse aspecto, a EL em seu sentido negativo inovador (ao reconhecer as opressões desde a Exterioridade) “gera uma prática de libertação que destrói a legitimidade da ordem antiga para construir uma nova ordem esteada em três pilares constituintes: a alteridade, a práxis de libertação e o sujeito vivo” (Rosillo Martínez, 2023, p. 10). Logo, a EL antagoniza a ética histriônica do paradigma hegemônico em sua Totalidade opressora, sendo ela também uma ética Total, ainda que para uma nova e distinta Totalidade, não absolutizante, nem unívoca, como será melhor analisado nos tópicos posteriores.

Ainda de um modo preliminar e geral, parte-se da hipótese de que um desenvolvimento qualquer, seja ele econômico, social ou jurídico, quando despregado de uma profunda revisão epistemológica, acaba por re-produzir uma realidade que não se distancia efetivamente daquilo que já existe, já que se subsume na epistemologia não-vista, não-estranhada, logo, hegemônica, mantendo-se na mesma condição de incapaz de resolver as causas das opressões que provocam as negatividades e os sentimentos de resistência e insurgência que delas emergem: sua tarefa é aplacar os ânimos enquanto o capital continua a remar. Esse distanciamento epistêmico, portanto, só pode ser produzido sistematicamente por um referencial ético renovado, verdadeiramente capaz de fazer re-produzir ações materiais que ataquem as causas e não apenas as consequências sistêmicas daquelas contradições mais profundas da modernidade, o que é essencial para a substituição paradigmática desde uma leitura kuhniana. Assim, necessário demonstrar como a teoria da

Transmodernidade, diferida em seu referencial filosófico construído desde um giro epistemológico descolonial, é o ponto material máximo da EL no horizonte dusseliano.

Mas, ocorre que o caminho que leva à Transmodernidade não é a própria Transmodernidade. Não se pode materializar a Transmodernidade *ad nutum*, pouco importando o grau de justiça de suas proposições: há um abismo entre o real e o idealizado que não pode ser transposto pelo mero desejo e esse abismo, ou melhor, as condições para supera-lo é que devem dar contornos a uma ética jurídica própria ao projeto transmoderno, induzida, ampliada, desde o segundo princípio da EL. Em outras palavras, quais condições éticas são necessárias para que o direito coopere com a *estratégia de crescimento libertador transmoderno*? Assim, para o direito a EL é diferida de uma possível Ética Jurídica do Processo Transmoderno na mesma medida em que o modo de realidade, a vida humana, passa a precisar atender a requisitos específicos para ser “útil” à Transmodernidade. Todo oprimido merece libertação, mas nem todo modo de realidade libertado pode levar à utopia dusseliana.

Enquanto a EL permitiu a idealização da Transmodernidade, uma ética jurídica própria ao projeto transmoderno opera em sua materialização, expandindo os sentidos dos diálogos entre direito e EL na medida em que aquele é chamado para assentar os tijolos iniciais da Transmodernidade. Extrapolando essa lógica, o projeto transmoderno deve responder, por exemplo, a como a alteridade pode se tornar um valor capaz de suplantar na prática o individualismo? Dussel deixa breves orientações específicas em *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação* (Dussel, 2012a, p. 58-59; 2016, p. 69-70), definindo quatro etapas de uma *estratégia de crescimento libertador transmoderno*: 1) a autovalorização das culturas negadas/depreciadas; 2) autocrítica emancipada, criativa e inovadora; 3) a criação de uma crítica a partir do biculturalismo de “fronteiras”, e; 4) resistência contínua durante todo processo de amadurecimento e de acumulação de forças para o cultivo criativo da própria tradição cultural. A partir desse arranjo é possível compreender que a proposta dusseliana é contingenciada pela emergência de uma ancestralidade cujas possibilidades hermenêuticas de suas tradições desafiam epistemologicamente o paradigma moderno e estão em constante ataque.

A Transmodernidade depende, pois, da cosmogonia ancestral (ameríndia, para a pesquisa) enquanto alternativa epistêmica ao modelo cultural ocidental, como proposta de solução para as incongruências da modernidade. Assim, a EL se

conforma em determinação metafísica baseada na vida do *Outro*, especificamente na produção, reprodução e desenvolvimento dos modos de realidade da vida dos oprimidos nas periferias do sistema-mundo.

[...] nas culturas indígenas da América Latina, há uma afirmação de uma natureza completamente distinta e mais equilibrada, ecológica e, hoje, mais necessária do que nunca, em relação à forma como a Modernidade capitalista confronta a natureza como simplesmente explorável, negociável e destrutível. A morte da natureza é o suicídio coletivo da humanidade, no entanto, a cultura moderna que se globaliza nada aprende a respeito da natureza com outras culturas, aparentemente mais "primitivas" ou "atrasadas", de acordo com os parâmetros vigentes de desenvolvimento. Este princípio ecológico pode integrar o melhor da Modernidade (não se deve negar toda a Modernidade a partir de uma identidade substantiva purista de sua própria cultura) para construir até mesmo o desenvolvimento da ciência e da tecnologia a partir de experiências da própria Modernidade. (Dussel, 2012a, p. 59; 2016, p. 70).

Como Dussel reconhece, a EL é um projeto em andamento, de tal forma que a super-arquitetônica de sua proposta transmoderna transborda para/desde toda sua obra, na complementação dos sentidos necessários à factibilidade de sua utopia. Assim, a ética dusseliana que amadureceu em toda sua jornada é uma proposta a sério de superação do paradigma norte-eurocêntrico e, portanto, também “universal”, ou mundial, como propõe, impondo condições para a realização de uma nova sociedade. Logo, se por um lado há um arcabouço intelectual que garante à Transmodernidade uma base teórica sólida em sua superestrutura, a sua factibilidade depende(rá), num primeiro momento, de incursões cada vez mais singulares, plurais e específicas, dialogadas com as comunidades locais, como forma de promoção da emancipação e libertação necessárias ao processo de autovalorização, que vai exatamente levar à emergência daquela cosmogonia inicialmente citada, e que também é condição para o diálogo intercultural Sul-Sul, outra condição instituinte à Transmodernidade. É nesse enredo que a presente pesquisa se desenvolve, buscando dar materialidade à fase constitutiva do projeto transmoderno, cujo concreto deriva dos planos de vida a serem analisados.

Perceber as condições éticas necessárias para o aprofundamento material da cooperação entre direito e a *estratégia de crescimento libertador transmoderno* não é uma questão simples e certamente não deriva uma única resposta. Não obstante, a investigação busca uma resposta específica ao compor PJCP e BV como forma de

estabelecer parâmetros e condições essenciais para essa possibilidade. Tais condições e parâmetros devem dizer ao Direito o que ele precisa ser e fazer para cumprir pressupostos morais capazes de organicamente organizar, proceder, promover, aceitar, incentivar e defender o modo de realidade dos povos originários que se proponham ao desafio.

Assim, a ética jurídica aqui tratada (do projeto transmoderno) se refere a um conjunto de valores jurídicos imperiosos para a defesa e o desenvolvimento imediato da vida e a preservação persistente da cultura dos povos originários, ambos valores centrais e condições *sine qua non* da Transmodernidade. Dessa urgência, emerge a busca por uma orientação (ética) mais ampla ao direito, para que em todos os seus espectros seja capaz de garantir uma saída digna do modelo cultural hegemônico. Esses serão os esforços iniciais, postos a justificar a necessidade de uma ruptura paradigmática em nome da justiça, em nome de um direito ressignificado e alternativo desde sua fundação, que se inicia na Exterioridade de um sistema-mundo que antes a negava em sua alteridade, para então propor-se à transformação desse mundo. Imperioso, neste momento, proceder ao desafio de uma detida análise sobre como a Transmodernidade foi gestada no decurso da obra de Dussel.

### 1.3. DESENVOLVIMENTO TEÓRICO DA TRANSMODERNIDADE EM DUSSEL: A ORDEM DA ALTERIDADE COMO HORIZONTE UTÓPICO-FACTÍVEL

Relevante alertar que o termo transmodernidade é compartilhado por outros autores, notadamente Rosa María Rodríguez Magda, discernimento teórico que não será aqui tratado, privilegiando a proposta dusseliana de superação da lógica de sentido da modernidade/pós-modernidade (Acosta, 2015, p. 160). Para a presente dissertação, o conceito de Transmodernidade adotado será o expresso na obra *Filosofía de la Cultura y la Liberación* (Dussel, 2012a), cuja introdução fora eventualmente traduzida para o português e transformada em artigo (Dussel, 2016), mantendo o título *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*, que o faz nos seguintes termos:

Assim, o conceito estrito de “transmoderno” indica essa novidade radical que significa o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da

alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de outro lugar, *other location*, do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única. Uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Modernidade (mas avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas), terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes.

[...]

“Transmodernidade” indica todos os aspectos que se situam “além” (e também, cronologicamente, “anteriores”) das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna, e que atualmente estão em vigor nas grandes culturas universais não europeias e foram se movendo em direção a uma utopia pluriversal. (Dussel, 2012a, p. 48/49; 2016, p. 63).

A marca dessa definição, para além do poder de síntese, é a centralidade expressa da incapacidade da modernidade em resolver suas próprias contradições e os desafios que emergem de sua hegemonia, intencionalmente ou não. Note-se que essa incapacidade é central à própria Libertação dusseliana, que acusa as plurais e multifacetadas limitações da racionalidade moderna. Contudo, na esfera de influência da categoria Transmodernidade a revelação, pela palavra escrita, da face moderna impotente, tem um valor didático único, expressada nessa passagem com a didática mais-útil aos fins dessa pesquisa. O conceito exposto não é capaz, todavia, de exaurir a complexidade da Transmodernidade, merecendo a análise de sua emergência e evolução na tentativa de apreensão mais detida dos conceitos que transbordam da riqueza intelectual e criativa imanente a Enrique Dussel, que vão paulatinamente se conectando a outros sentidos e se atendo a novas questões, que acabam por compor uma teoria estratificada e, talvez por isso, mais potente.

Dussel, reconhecendo que a fustigação acadêmica sobre o tema transmodernidade<sup>1</sup> (como superação da modernidade) tenha surgido tão cedo quanto 1960, em sua fase pré-levinasiana, a gravitar a fenomenologia de Heidegger e Husserl, imiscuía-se com os sentidos críticos do movimento pós-moderno, tendo sido o primeiro a utilizar o termo pós-moderno como projeto filosófico em 1972, anos antes de Lyotard (Bautista, 2014, p. 26), mas logo altera essa percepção, porque a EL parte de um ponto além das categorias ontológicas da modernidade, o que Juan José Bautista denomina *desmontagem da linguagem ontológica*, principalmente com a

---

<sup>1</sup> A reprodução de grafias diversas denota a evolução própria do conceito na obra de Dussel, até corporificar-se em Transmodernidade.

assimilação e posterior transposição do pensamento de Lévinas (Bautista, 2014, p. 20), essencial para toda produção dusseliana.

Após os debates com Apel e Habermas no início da década de 90, Dussel retorna à perspectiva histórica sobre a América impulsionado pelo marco dos quinhentos anos de domínio colonial europeu-moderno em 1992. Neste ano começa a escrever *1492: o encobrimento do outro* (Dussel, 1994), publicado a partir de 1993, sendo o primeiro trabalho em que aparece pela primeira vez delineada a pretensão de construir o conceito de Transmodernidade. Que, embora não desenvolvido conceitualmente, resgata o ímpeto anterior “pós-moderno” como exercício de reflexão conceitual (Bautista, 2014, p. 65), projetando na exploração das histórias ocultadas, negadas, excluídas e condenadas, (Bautista, 2014, p. 68) possíveis conteúdos que pudessem orientar sua futura construção, cujo sentido é exercido na obra pela revelação da *falácia desenvolvimentista* e conseqüente negação do *mito da modernidade*.

Ainda em 1993, em *Eurocentrismo e Modernidade: introdução às palestras de Frankfurt* (*Eurocentrism and Modernity: introduction to the Frankfurt Lectures*, Dussel, 1993) a Trans-modernidade é definida como um projeto de liberação política, econômica, ecológica, erótica, pedagógica e religiosa (Dussel, 1993, p. 76), completamente despregada das limitações epistemológicas impostas pela influência da modernidade e da pós-modernidade. Todo esse sentido histórico será mais intensamente articulado em *Ética da Libertação* (Dussel, 2012b), demonstrando uma outra história da humanidade, tornando mais robusta sua crítica ao eurocentrismo, de modo que esta revisão histórica na perspectiva transmoderna “[...] serviu de base para a destruição de inúmeras invenções e criações que a modernidade produziu conscientemente para se constituir e se colocar no centro da história mundial” (Bautista, 2014, p. 70, tradução nossa).

Passando por *Posmodernidad y Transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (Dussel, 1999), em que Dussel nega a crítica do autor italiano, negando uma negação integral da razão e, não obstante reconheça pontos de contato entre as teorias, começa a lapidar uma Transmodernidade mais intimamente conectada com os ideais da EL. Nessa oportunidade propõe que o reconhecimento daquelas dignidades negadas, com a negação da alteridade, implica na determinação de uma práxis construtora-libertadora que abre um caminho positivo à Transmodernidade enquanto exercício de razão estratégica e de responsabilidade, então como meios e

fins eficazes contra o sistema dominante (Dussel, 1999, p. 39/40). O que vai influenciar em sua expansão teórica na *Estratégia de crescimento libertador transmoderno* (Dussel, 2016, p. 69), a ser oportunamente analisado, mas desde já determinando a factibilidade dessa utopia transmoderna a partir de uma visão estratégica, de um projeto de construção, tornando-se paulatinamente singular.

Ainda, retornando ao momento imediatamente posterior de sua obra centrada nos diálogos com Vattimo, que não cessaram ali, denota-se que em *Europa, Modernidade e Eurocentrismo* (Dussel, 2000) retorna com forte crítica à violência da racionalidade hegemônica, expandindo a Transmodernidade para o horizonte da descolonialidade do saber para acessar a ética da responsabilidade, desde a alteridade, colocando o projeto transmoderno num patamar de preenchimento da solidariedade analética entre centro/periferia, mulher/homem, humanidade/Terra, cultura ocidental/culturas periféricas pós-coloniais, alertando que esse preenchimento da solidariedade não dá lugar a uma pura negação, se não pela subsunção da própria alteridade (Dussel, 2000, p. 474), enquanto princípio metafísico que dá substância à EL na transposição epistêmica da ontologia inerente ao paradigma moderno.

Até *Europa, Modernidade e Eurocentrismo* (Dussel, 2000), a Transmodernidade era um argumento preponderantemente conectado à negação da modernidade e da pós-modernidade, mas neste momento Dussel se dá conta da capacidade da Transmodernidade enquanto categoria possível para a análise do presente (Bautista, 1994, p. 71), permitindo projetar desde já a relevância da categoria Exterioridade e a importância dos projetos que destoem do “mesmo” da modernidade. Denota-se que a Transmodernidade é paulatinamente erigida sobre a própria obra dusseliana, sendo composta por movimentos de reflexão, inflexão, iteração, metamorfose e refração.

Uma espécie de “autofecundação” que pode ser representada pela forma como em *Europa, Modernidade e Eurocentrismo* a Transmodernidade assume o sentido de transposição do método dialético, operado já em 1983 no tocante à *Práxis latinoamericana y filosofía de la liberación*.

Na segunda edição (USTA, Bogotá, 1980) mudamos a palavra “método” analético por “momento” analético. Agora, com maior precisão mas sem alterar a substância, a afirmação da exterioridade é um momento, o primeiro

e original, de uma dialética que não é apenas negativa, mas positiva. O método dialético afirma primeiro a exterioridade, a partir dela nega a negação, e inicia a passagem da totalidade dada à totalidade futura. Mas a totalidade futura é agora nova; era impossível para a totalidade antiga. O Outro, a exterioridade, veio fecundar analogicamente a totalidade opressora e constituiu uma nova totalidade (utopia impossível para a totalidade antiga) “[...] com momentos nunca incluídos no sistema antigo (analéticos) e com outros incluídos nele. Em algo “semelhante” (a continuidade com o passado) em algo “diferente” (a nova analética) o novo sistema histórico não é unívoco nem equívoco: o totalitarismo da mesmidade foi superado [...]. (Dussel, 1983, p. 97, tradução nossa).

Não obstante, a materialização do conceito Transmodernidade emerge categoricamente em seu sentido integral na obra *Sistema-Mundo e “Trans”-Modernidade* (*World-System and “Trans”-Modernity*, Dussel, 2002), cujos argumentos centrais serão então definidos e carregados para as produções seguintes, sempre matizados por recortes específicos de acordo com a temática da obra, congresso ou palestra, mas, a partir desse momento, já dialogando diretamente com a teoria Sistema-Mundo de Immanuel Wallerstein para, tomando todo cuidado histórico-crítico, situa-lo numa posição sutilmente definida como “segundo eurocentrismo” (Dussel 2002, p. 224; 2012a, p. 37; 2016, p. 57). Como propõe Ouriques (2021), o eurocentrismo que é para Andre Gunder Frank anti-histórico e anticientífico, será uma ideologia de que autores como Braudel, Wallerstein, Weber e até mesmo Marx são cativos:

A tese central de Frank é simples: ao contrário do que supunham ideologicamente Braudel e Wallerstein, jamais existiram diversas economias mundiais na Idade Moderna, mas uma única economia mundial na qual o tão cantado excepcionalismo europeu não era nem jamais poderia ter sido hegemônico. Portanto, a Europa, como centro do projeto de pesquisa e de suas teorias, constituiu não somente erro grave, mas pura produção de ideologia. (Ouriques, 2021, p. 141).

Assim, nessa obra, Dussel (2002) inicia o fortalecimento do movimento pela autoafirmação das visões periféricas e sua relevância para a construção de novos significados para a realidade subalternizada, o germen do aprofundamento teórico sobre o diálogo intercultural Sul-Sul, por vir, a ponto de utilizar o conceito de Transmodernidade para “[...] mostrar quando um projeto continua a ser eurocêntrico quando tenta ultrapassar a modernidade”. (Bautista, 1994, p. 72, tradução nossa). Ainda em *Sistema-Mundo e “Trans-Modernidade*, Dussel (2002) aprofunda o

argumento de como a globalização do modelo cultural ocidental não operou um apagamento completo das culturas subalternizadas, de tal forma que há boas chances de emergirem forte e serem descobertas não como um milagre anti-histórico, mas como ressurgência de uma recente potência transformadora, exatamente por representarem um produto dialético de resistência à modernidade e seus desafios que, agora renovadas, irrompem num horizonte cultural para além dessa modernidade (Dussel, 2002, p. 221). Essa teorização leva a emergência dos saberes ancestrais nas possibilidades substanciais de transposição do modelo cultural hegemônico, de tal forma que passa a demandar das reflexões anadialéticas a inserção dessa Exterioridade no horizonte ético-argumentativo das produções científicas e das práxis jurídicas.

A partir daí, então, essa “Trans”-Modernidade passa a afirmar a multiculturalidade “excluída” pela modernidade europeia, trazendo seus estudos em *Ética de la Liberación*, primeiramente publicada em 1998, agora *reorientados* desde Andre Gunder Frank, *Re-Orient*, 1998 (2008), expandindo a perspectiva que propunha desde Hegel, especialmente em Eurocentrismo e Modernidade (*Eurocentrism and Modernity*, Dussel, 1993) e o fazendo dialogar com Wallerstein, como seria especificado em *Filosofía de la Cultura y la Liberación* (Dussel, 2012a, p. 45/49; 2016, p. 63/67). Na evolução da teoria, Dussel pôde concatenar *outra* história global e explorar como as culturas periféricas globais se situavam intrincadamente conectadas nessa realidade e ao futuro do mundo, o que, de fato, aporta a articulação necessária para a futura relevância do diálogo transversal intercultural Sul-Sul, a ser abordado em *Filosofía de la Cultura y la Liberación* (Dussel, 2012a, p. 45/59; 2016, p. 52 e 68). Assim, a Transmodernidade exige uma nova interpretação de todo o fenômeno da modernidade, como forma de incluir momentos que nunca estiveram incorporados à modernidade europeia (Bautista, 2014, p. 72), os saberes ancestrais, renitentemente excluídos.

Em 2006, é publicada a primeira versão de *Trans-modernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación*, como parte constituinte da obra *Filosofía de la cultura y la liberación*, que para Juan José Bautista pode ser o trabalho mais elaborado a respeito do tema (Bautista, 2014, p. 74). Desfigura-se a pretensão de universalidade moderna no momento em que a Exterioridade nunca foi moderna, nem pré-moderna, e nunca poderia ser pós-moderna, sendo este um fenômeno

exclusivamente europeu, para o europeu, desde o sacrífico dos outros iguais e diferentes na periferia do sistema-mundo. Vê-se que, para muito além da cronologia proposta, o projeto transmoderno dusseliano tomado como horizonte utópico-factível é a culminância de um amálgama das teorias, conceitos e críticas que o autor desenvolveu e acumulou no decorrer de sua extensa produção acadêmica, centrada no vitalismo da Libertação, tendo sido ainda registrado em vídeo algumas aulas, palestras e entrevistas sobre a temática (Dussel, 2017; 2019), enriquecendo sobremaneira o debate sobre a Transmodernidade.

O arcabouço analisado revela uma estrutura de pensamento complexo e profundo, manejado com tal maestria que permite uma leitura acessível, como próprio de um saber descolonizado que se propõe anadialético, preocupado com a emancipação daqueles subalternizados e sem voz, o que, na verdade, estrutura a própria Transmodernidade proposta a partir da Exterioridade de um sistema-mundo evocador da univocidade universalista do pensamento moderno ocidental (Dussel, 1993. 1999; 2000; 2002; 2012; 2016; 2017; 2019). Na busca por uma universalidade pluralista, baseada na semelhança e na distinção, opondo-se à diferença e identidade do paradigma moderno (notadamente apreendidas por Gilles Deleuze em *Diferença e repetição* e *A lógica do sentido*), se desenvolve e expande o princípio de *alteridade*, “libertado” de Emmanuel Lévinas, tão central na obra de Dussel e essencial para a ruptura histórica no campo da filosofia latino-americana, indispensável à transposição metafísica da ontologia moderna e essencial para se refletir sobre outro direito.

Essa alteridade revela-se elemento chave para a visão estratégica do seu projeto transmoderno, criando, na tensão teórico-praxiológica do sistema-mundo, espaços de legitimação para discursos paradigmáticos, autóctones, criativos, originais e emancipadores a partir da Exterioridade, continuamente negadas pela Totalidade desde o centro do sistema-mundo, em que lhes incumbe (à plural Exterioridade) a possibilidade de emergência dos novos paradigmas factíveis, pois seriam essas outras culturas, que não são modernas, que...

11:45 - [...] têm muitas grandes intuições, que devem ser apreendidas. Têm outras formas de lidar com o **direito**, outras formas de interagir com a **natureza**, outras formas de organizar a **economia** e estes elementos devem agora ser compreendidos e desenvolvidos de tal forma que a Transmodernidade não será o puro desenvolvimento da modernidade, a partir

de si mesma, mas será vitalizada por elementos que eram considerados atrasados, inúteis, não próprios da cultura moderna, mas que terão grandes possibilidades de salvar a humanidade futura porque se continuarmos com os critérios da modernidade a espécie humana desaparecerá. (Dussel, 2019, tradução nossa, grifo nosso).

Essa Transmodernidade carrega consigo, portanto, a profundidade das análises filosóficas de Dussel (1994; 2012a, p. 28-30; 2016, p. 53-56), trazendo desde sua formação uma nova corrente de pensamento descolonizador, resultando na expressão da proposta de libertação que se introjeta no desenvolvimento acadêmico latino-americano como estrutura de fomento à autovalorização dessa realidade marginal em todos seus aspectos culturais, como política, filosófica, ética, estética, erótica, econômica, teológica, pedagógica, jurídica, etc.

São essas preocupações, afinal, que dão estrutura à abordagem analítica (a dialética re-produzida desde a Exterioridade) de Dussel (2012, p. 260 e seguintes) e que vão matizar a transposição da teoria transmoderna dusseliana para o horizonte utópico-factível dessa pesquisa, criando um sentido referencial para a análise dos planos de vida que não se impõe sobre a autodeterminação indígena, mas que apela para a apreensão de um sentido transmoderno possível desde o convencimento, desde os princípios democráticos. Assim, busca-se um novo momento histórico, a ser vitalizado por elementos exteriores à cultura hegemônica, implicando que a revolução necessária para a materialização de sua teoria é transformadora e não exclusiva ou predominantemente disruptiva (Dussel, 2012b, p. 534, 559), *ethos* que acompanha a teoria do BV, em sua essência pluralista e solidária, bem como a teoria do PJCP.

Ao não excluir a modernidade do projeto transmoderno, a EL se transforma em categoria chave para identificar o que é aproveitável do paradigma hegemônico, o que permite resgatar as críticas de Dahrenndorf às teorizações de Marx sobre revolução (Wolkmer, 2015, p. 99), preocupação também refletida em Joaquín Herrera-Flores, que ao tratar da complexidade política moderna a ilustra com o helênico confronto entre Anteu e Herácles, representando esse aquele que sabe que com “[...] a sua ação pode transformar até mesmo a vontade dos deuses e pôr em evidência que somos “seres humanos” completos quando somos capazes de levar à prática nossa capacidade humana genérica de transformação das coisas existentes” (Herrera-Flores, 2009, p.49). A convergência não demarca apenas um amplo alinhamento intelectual, mas antes determina a superação da violência no concreto (Dussel, 2000,

p. 473; 2012b, p. 544 e seguintes), característica subliminar do paradigma hegemônico em seu segundo sentido/conteúdo/dimensão negativo, encoberto pelo primeiro, positivo, mas revelado pela apreensão crítica da conflituosa historicidade europeia, dando lugar, assim, a um vitalismo expansivo do qual irrompe a perspectiva de transformação, projetando a Transmodernidade não como fundamentalismo antitecnológico, mas como um dever de...

30:23 - [...] assumir a modernidade como uma grande construção, ver os aspectos negativos, superar os aspectos negativos de outras experiências que não são modernas, para que a humanidade possa então avançar para uma grande criatividade, para uma novidade do mundo [...]. (Dussel, 2019, tradução nossa).

Dussel ainda relata sua Transmodernidade enquanto...

23:13 - [...] uma nova era do mundo. Um novo tempo que se constrói não só pela revolução da modernidade, que não é completamente negada, mas que faz parte dessa transmodernidade, a partir da história desprezada dos valores e das experiências das culturas dominadas, daquelas e nas colônias. A descolonização é, pois, a afirmação de uma exterioridade para uma cultura planetária que não é universal [...]. (Dussel, 2017, tradução nossa).

Logo, esse ímpeto de transformação reformadora implica que não se nega a totalidade do moderno. Não se nega a história. A modernidade é a força predominante na construção da realidade atual, negá-la levaria a negação simultânea de parte daquilo que impreterivelmente somos hoje enquanto humanidade, produtos de uma complexa história dialeticamente construída sob um longo período de dominação norte-eurocêntrica, opostas por incontáveis ações de resistência e insurgência que marcam, com maior ou menor expressividade, a luta contra as marginalidades sistêmicas produzidas por um modelo intrinsecamente excludente e gerador de contradições. Se não há negação total, há, obviamente, um aproveitamento, e o que deve ser aproveitado é um julgamento moral intrinsecamente conectado ao sentido de útil, que não pode ser o mesmo sentido que a modernidade lhe atribui, logo, o conceito próprio de utilidade demanda revisão, cujo sentido é bem captado por Alberto Acosta:

Aqui aparece uma pergunta interessante: até quando vamos esperar que o progresso tecnológico resolva nossos enormes problemas? Não se trata de conservadorismo diante da ideia do progresso tecnológico, mas de questionamentos acerca de seu sentido.

A técnica, sabemos bem, não é neutra: é parte do processo de valorização do capital – o que a torna nociva em vários aspectos – e desenvolve-se em função das demandas de acumulação. Leva inscrita uma “forma social”, que implica uma certa maneira de nos relacionarmos uns com os outros e de construirmos a nós mesmos.

[...]

Então, haveria que formular outra pergunta: qual é a “forma social” implícita nos avanços tecnológicos aparentemente democratizadores, aos (sic) que deveríamos aderir? Na realidade, muitas das novas técnicas são fonte de renovadas formas de desigualdade, exploração e alienação.

(Acosta, 2016, p.37).

Não obstante, não seria ousado determinar que a Transmodernidade promove a operação subsumida da *descolonização do útil*, retomando o útil da centralidade ética hegemônica para ocupar um novo lócus, não mais meramente instrumental, para além do utilitarismo. Dussel compreende essa necessidade quando afirma que “*todo grupo social adopta una manera de manipular los instrumentos, un modo de situarse ante los útiles*”, (Dussel, 2012a, p. 96), cuja consequência será uma inclinação *a priori* em seus próprios comportamentos, enquanto atitudes fundamentais predeterminadas praxiologicamente na historicidade orgânica de cada pessoa ou cada comunidade, a conformar o *habitus* tratado por Aranguren, cujos reflexos éticos não devem ser negados.

Pensar a *descolonização do útil* se torna categoria elementar desta pesquisa, na composição dos critérios de investigação pela análise dos conteúdos dos planos de vida, no terceiro capítulo. A leitura preliminar do *corpus* permitiu delinear a emergência de interpelações à totalidade por muitos recursos materiais próprios da realidade ocidental, que revelam a problemática do conflito entre as culturas indígenas e a ocidental, como se pode notar, por exemplo, em:

**Quadro 01 - Plan de Vida Plena de la Comunidad Nativa Masenawa – Pueblo Harakbut, Madre de Dios 2018 – 2023. (Perú)**

Paráfrase	Referência
A comunidade Masenawa, ao tratar de sua ordem econômica, declara que apesar de ativamente procurarem inserção na economia de mercado, não querem se tornar dependentes “das coisas da cidade”.	Desde siempre nuestra economía ha estado orientada a conseguir alimentos, medicinas y otras cosas que necesitábamos del bosque. Con el tiempo <b><u>necesitamos más cosas de la ciudad</u></b> por eso dedicamos algunas actividades para poder comprar lo que necesitamos.

	<p>[...]</p> <p><b><u>No nos queremos hacer dependientes de las cosas de la ciudad</u></b>, queremos seguir consumiendo nuestros productos de la chacra y del bosque. Consideramos que los mayores gastos son siempre en combustible, víveres y mantener nuestros hijos que estudian en la ciudad.</p> <p>(p. 26)</p>
<p>Não obstante à pretensão de independência, a simples participação na atividade mercantil introjeta na subjetividade questões estranhas ao devir indígena. Essa preocupação em manter um estado de vigilância econômico-cultural representa um estágio avançado de consciência sobre a experiência moderna, determinando o aprofundamento da colisão entre as culturas indígenas e a moderna.</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Requerimos capacitarnos en el manejo económico y en la administración de los ingresos para evitar el mal gasto del del dinero fácilmente y darle un uso adecuado y responsable de manera que fortalezcamos nuestra economía familiar.</li> <li>• Necesitamos ordenarnos, informar cómo va la economía productiva comunal para evitar malos entendidos de información y mal manejo de la economía comunal. Esto es un gran reto para nosotros.</li> <li>• Aspiramos a formar pequeñas empresas familiares productivas basadas en una buena administración y trabajo en equipo.</li> <li>• Desarrollar la agroforestería con comerciales para generar ingresos económicos.</li> </ul> <p>(p. 28)</p>
<p>Aquelas preocupações são revertidas em afetações materiais na organização produtiva daquela comunidade.</p>	<p>Implementar una microempresa familiar de apicultura (crianza de abejas).</p> <p>(p. 36).</p>

**Quadro 02 - Plan de Vida Indígena – Resguardo Indígena da La Maria. (Colômbia)**

<b>Paráfrase</b>	<b>Referência</b>
<p>Por vezes, a necessidade de tecnologia ocidental decorre de necessidades materiais, como no caso do Resguardo Indígena de La Maria. Necessidades que emergem em decorrência do deslocamento territorial, que no processo de colonização empurra os indígenas para territórios sem recursos naturais e com baixa produtividade.</p>	<p>El resguardo la María, no cuenta con áreas de chagra como tal, debido a que su territorio no es muy extenso y las condiciones del terreno no son las adecuadas para tener extensas áreas productivas [...]</p> <p>Actualmente se debe sembrar en pequeños terrenos, pero la producción es baja. Para arreglar el suelo se <b><u>necesita maquinaria y mejorarla.</u></b></p> <p>(p. 56)</p>
<p>Assim, perfilando as necessidades dessa comunidade, se estabelece o “Fortalecimento da chácara [roça] tradicional, no Resguardo Indígena de La Maria”, com o objetivo de “Garantir a produção de alimentos tradicionais para cada uma das famílias do Resguardo no exercício da autonomia alimentar”. Não obstante, introjetado um sentido não muito bem explorado pelo plano de vida em questão, relacionado à produção de “excedentes para comércio”, como se denota de uma das metas dispostas no plano.</p>	<p>Cubrir las demandas de alimento y lograr <b><u>excedentes para comercializar.</u></b></p> <p>(p. 80)</p>

**Quadro 03 - Plano de Gestão Territorial e Ambiental – Terra Indígena Alto Rio Negro. (Brasil)**

<b>Paráfrase</b>	<b>Referência</b>
Aqui, fica claro a disputa de sentido provocada pelo atrito gerado no aprofundamento da colisão cultural: ao mesmo tempo em que se busca manter o que é tradicional, busca-se também acesso a facilidades do mundo ocidental.	Por fim, um outro desafio apontado na região do Traíra é que embora a maioria das famílias mantenham suas roças, pesquem e cacem, <b><u>todos hoje precisam de algum dinheiro</u></b> para poder obter itens de que <b><u>necessitam na cidade, como roupas, combustível, alguns produtos alimentícios industrializados</u></b> . E, em muitos casos, precisam também custear o estudo dos filhos que vão para as escolas de Taraira. (p. 62)
Essa realidade se reverte na percepção indígena de suas próprias necessidades, estando entre uma das expectativas das comunidades sobre o plano de vida:	v) apoio para <b><u>alternativas de geração de renda</u></b> com baixo impacto ambiental e social, para que as comunidades deixem de ser tão dependentes do garimpo; programas de contrapartida por serviços ambientais prestados pelas comunidades indígenas; (p. 62)
Esse reflexo também é declarado nos problemas e desafios dessas comunidades.	i. Dependência de geradores movido à combustíveis fósseis para a geração de energia em nossas comunidades. Dificuldade para a compra e transporte do combustível. ii. Equipamentos e rede de comunicação insuficiente nas comunidades. iii. Dificuldades nos deslocamentos e escoamento de nossa produção devido às cachoeiras e falta de apoio com transporte. iv. Problemas de poluição e acúmulo de lixo nas comunidades, especialmente em Pari-Cachoeira, Taracuí e Ipanoré, devido à concentração populacional e parada de viajantes e embarcações grandes (p. 68)

**Quadro 04 - Plano de Gestão Territorial e Ambiental – Terra Indígena Yanomami. (Brasil)**

<b>Paráfrase</b>	<b>Referência</b>
Aqui, o conflito cultural é declarado e chamado à centralidade da elaboração do plano de vida.	Nas propostas do nosso PGTA, apontamos os bons caminhos para lidar com o dinheiro, mas também levantamos propostas para um melhor uso da renda que geramos em nossas comunidades. <b><u>Lidar com o dinheiro não é uma tarefa fácil: é uma invenção dos não indígenas com que nós ainda estamos aprendendo a mexer. Queremos que o dinheiro e as coisas dos brancos nos ajudem a trazer melhorias para nossas comunidades, sem prejuízos para nossa cultura e para nossa saúde</u></b> (p. 107)

Esse desejo de “acesso à modernidade”, antes de ser antagônica, integra a Transmodernidade. Esse “evento” é um componente intrínseco ao biculturalismo de fronteiras. Somente o sentido com o qual ele é reproduzido no ínterim das ações voluntárias e racionais é que pode determinar se esse acesso leva à Transmodernidade ou à perpetuação da modernidade. A pluralidade dos *modo de ser*

indígenas é contida na chave da transposição à modernidade, são esses modos materialmente diversos e sob epistemes alternativas o ponto lógico para a emergência de múltiplas respostas outras aos problemas que assolam a humanidade moderna.

Essa pluralidade comporta inclusive algumas comunidades que declaram diretamente a inexistência pelo interesse econômico ou ânimo de lucro<sup>2</sup>, normalmente acompanhada pelo isolamento ou por outras condições desfavoráveis às práticas comerciais, mormente por serem comunidades distantes de centros comercialmente ativos. Em outras, como o Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque, a integração à cultura hegemônica predomina, de tal forma que seus interesses gravitam a geração de emprego, o comércio, o consumo, o trânsito internacional, declarando a relevância e o interesse por três grandes projetos: a linha de transmissão da Eletronorte, a pavimentação da BR-156 e a construção da ponte binacional conectando Brasil à Guiana Francesa (p. 18). Ademais, como se extrai da entrevista concedida por Davi Kopenawa ao programa Roda Viva (Roda Viva, 2024), o conflito cultural pode ser extrapolado aos planos de vida, na medida em que os celulares e as redes sociais tomam de assalto a realidade indígena provocando afetações profundas em suas culturas.

Assim, compreender se e como esses recursos (tecnológicos/culturais) podem representar alguma influência, negativa ou positiva, ao projeto transmoderno depende da reflexão, aqui, sobre os limites da EL na interação humanidade-objetos, sem excluir a afetação das relações humano-humano desde um referencial útil. Dussel exemplifica o que aqui se denomina por *descolonização do útil* quando afirma que o...

“[...] princípio ecológico pode integrar o melhor da Modernidade (não se deve negar toda a Modernidade a partir de uma identidade substantiva purista de sua própria cultura) para construir até mesmo o desenvolvimento da ciência e da tecnologia a partir de experiências da própria Modernidade. (Dussel, 2012a, p. 59; 2016, p. 70)

Também o faz ao propor como um mimeógrafo, apesar de ser considerado tecnologia ultrapassada, pode ser mais-útil (face outras tecnologias) dentro de um contexto de campesinato, de comunidades isoladas, na propagação da comunicação

---

<sup>2</sup> Plan de vida de los Wanano del Bajo Vaupes, p. 96; Plan Integral de Vida Indígena Pueblo Cubeo – Zonal UDIC, p. 104.

local (Dussel, 2019, 23:19 e seguintes), e no mesmo caminho já analisou como o celular, com suas várias aplicações de tradução, poderia servir como instrumento de diálogo intercultural dentro de um pluriverso culturalmente estratificado:

24:26 – [...]outro dia vi um celular, um pequeno aparelho em que se fala a nossa língua e ele traduz para 32 línguas possíveis, oralmente! Pareceu-me ser um instrumento pluriversal. Não é necessário inventar o sânscrito para ter uma língua universal que possa misturar todas as línguas. Não, eu poderia falar na minha língua e a língua do outro seria imediatamente traduzida e poderíamos então ter um diálogo. Mas o que acontece é que, ao ser traduzido para a outra língua que tem outra tradição, então devo desconfiar de duas maneiras da tradução, porque é um mundo que entra num outro mundo e, portanto, a tradução não é idêntica, mas analógica de novo, mas então permite um enriquecimento não esperado. (Dussel, 2017, tradução nossa).

A partir dessas reflexões, as interpelações por produtos da modernidade podem representar mais que um movimento de assimilação cultural, assumindo um possível sentido transmoderno, em que descolonizar o útil se revela como condição imprescindível à proposição da transformação da modernidade, já que a factibilidade depende de escolhas de ideias e ações capazes de afetar o plano concreto (Hinkelammert, 2013), sentido que o diálogo intercultural precisa carregar na construção do pluriverso. Pluriverso que para Arturo Escobar demanda também uma revisão epistêmica, indispensável para imaginar outros mundos, para reintegrar a humanidade à natureza (2018, p. 16) como condição de possibilidade de vida, “trata-se, em última análise, de tornar o impensável pensável e o pensável credível e possível” (Escobar, 2018, p. 17, tradução nossa), desde *Abya Yala/Afro/Latino América*, a Exterioridade americana, por um “mundo onde caibam muitos mundos”. Em outras palavras, não é possível conceber um mundo, uma civilização tão complexa e plural, sem apreender os sentidos que a tecnologia pode assumir na Transmodernidade, pois é ela a responsável por materializar boa parte da dimensão positiva da modernidade que pretende assumir, o que por sua vez vai determinar o interesse dos povos originários em acessar a modernidade pelos planos de vida.

Assim, entender o que é útil para o processo estratégico transmoderno integra, nesta dissertação, uma categoria subjacente imprescindível à emergência da Ética Jurídica do Projeto Transmoderno, que, desde os princípios da solidariedade e da alteridade não exclui ou marginaliza o não-útil, que será devidamente respeitado, já que o caminho à Transmodernidade não é impositivo, violento, mas de libertação, de

convencimento livre, motivado pela utopia factível sentida pelas graduais transformações: as vitórias paulatinamente materializadas, na pluralidade de realidades, de culturas, de vozes da Exterioridade. Essa “materialização paulatina” estranhada e refletida, que inspira as pessoas a lutar por mais materialidade, implica que a humanidade precisa de todos os recursos tecnológicos possíveis, mas não que esses recursos possam ser utilizados de qualquer maneira: há um sentido subjacente, não apenas na forma como se usam os recursos, mas eminentemente ético que se conecta moralmente à teleologia da razão-do-fazer.

Portanto, antes da destruição do moderno pensa-se na transformação epistêmica que dá sentido àquilo produzido por esse paradigma e nesse processo de ressignificação a teoria transmoderna determina sua capacidade de acolher ou rejeitar o que é capaz de ajudar a promover essa nova realidade, sempre embasada na EL e sua metafísica co-instituída na solidariedade e na profunda alteridade – alteridade radical (Dussel, 2012b). Quanto mais pluralidade, mais sentidos diversos podem ser produzidos, inclusive sobre as coisas e sua significância para a humanidade. Ou seja, unindo a promoção da pluralidade (da diversidade em alteridade) à pretensão de ressignificar o *útil* contido nas coisas (que a modernidade (re)produz), a Transmodernidade projeta-se ao nível material da vida e para dar vazão a este argumento apresenta-se as condições dessa pluralidade, desde a alteridade.

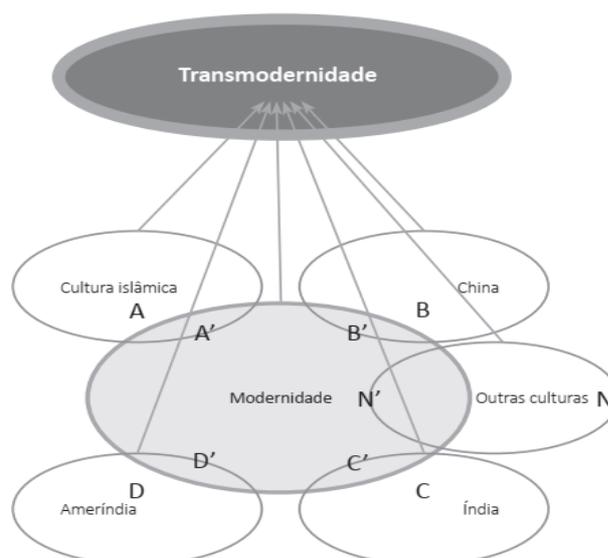
São as considerações entabuladas até aqui aquelas capazes de circunscrever o projeto transmoderno enquanto uma proposta paradigmática de liberação cultural universalizada, desde uma pluralidade ancestral secularmente oprimida e, ainda assim (ou, só assim) capaz de propor soluções alternativas à limitada capacidade semântico-cognitiva do modelo moderno para lidar com os próprios problemas, marginalidades, contradições e ameaças que dela emergem (Dussel, 2000, p. 473; 2016, p. 63). A partir dessa articulação, a Transmodernidade é revelada como proposta de uma escolha ética, que não se impõe, que não é violenta, nem opressora, mas que ainda assim demanda o preenchimento de condições, afinal, nem todo caminho leva a utopias, especialmente à dusseliana. A Transmodernidade é, portanto, o recorte categórico que permitirá conectar a evolução do BV de maneira libertadora à cultura hegemônica ocidental, no seu momento de autoafirmação, o que se mostra de extrema relevância na medida em que a conexão entre esses dois mundos tem se ampliado com ou sem a intenção/consentimento dos povos originários. Em outras

palavras, é a partir do momento da autoafirmação da Exterioridade que o projeto transmoderno se circunscreve, de um modo que o direito é demandado a refletir mais que a satisfação imediata das necessidades humanas fundamentais, garantindo também a promoção de diversidade (considerada aqui em sentido ampliado).

Não se pode perder de vista que sobre essa pluralidade expressada pela diversidade cultural repousa a esperança de um novo mundo e, nesse sentido, elas precisam corresponder a certas expectativas, sem as quais perdem a potência necessária para efetivação da missão transmoderna. É assim determinada a relevância do argumento de que é essa Exterioridade que precisa pluralmente responder aos desafios da modernidade (e pós-modernidade) com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única, pois essencialmente limitada de razão emancipatória não-formal (Dussel, 2000, p. 473), projetando-se na construção de “uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Modernidade [...que...] terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural[...]”, (Dussel, 2012a, p. 48; 2016, p. 63), como se pode denotar didaticamente da figura proposta por Dussel:

Figura 01 - Estrutura da Transmodernidade

MODELO APROXIMADO PARA COMPREENDER  
O SENTIDO DA TRANSMODERNIDADE



Fonte: Dussel, 2016, p. 63

De modo que tal pluralidade universal não é apenas parte integrante dessa Transmodernidade, mas antes é uma condição de existência. Como já mencionado, Dussel (2002) (já se apoiando em Gunder Frank) reconhece o fim de um mundo centralizado nos mercados na China e Oriente Médio, que a Europa só acessava em decorrência do influxo das riquezas expropriadas da América, movimento que acaba por levar essa Europa moderna a tomar o protagonismo do mercado global, cuja cultura de dominação marca um processo de hegemonização colonizadora, assim os povos subalternizados tiveram suas culturas excluídas, desprezadas, negadas, ignoradas mais do que aniquiladas, sendo exatamente essa presunção, a arrogância europeia, exarada na taxação do *Outro* por desprezível, insignificante, sem importância, inúteis, bárbaros, etc., que permitiu a sobrevivência silenciosa de outras culturas, outros paradigmas, outras formas de experimentar a vivência humana, e que agora emergem para a re-significação da totalidade.

Essa alteridade negada, sempre existente e latente, indica a existência de uma riqueza cultural insuspeita, que renasce lentamente como chamas de carvão enterrado no mar de cinzas centenárias do colonialismo. Essa exterioridade cultural não é uma mera “identidade” substantiva não contaminada e eterna. Ela tem evoluído diante da própria Modernidade; trata-se de uma “identidade” em processo de crescimento, mas sempre como uma exterioridade. (Dussel, 2012a, p. 47; 2016, p. 62).

Então, a partir dessas experiências subalternizadas por aproximadamente cinco séculos (Dussel, 2000, p. 475), agora vistas com maior profundidade, que Dussel determinará as distinções paradigmáticas capazes de sobrepassar a dominação do universalismo unívoco intrínseco à modernidade ocidental. Essas culturas universais assimétricas, vivas, estão em pleno processo de evolução dialética para com a modernidade, todavia necessário estabelecer que não são modernas, são, na verdade, sobreviventes “pré-modernas” (cronologicamente falando) de um violento processo de opressão e ocultação, ressurgindo enquanto marcos de alteridade que dão legitimidade a novas propostas de superação do modelo hegemônico. Transcendê-lo é, assim, resgatar a sua parca parcela de alteridade, então preterida, para ser privilegiada na materialização da nova ordem com a inclusão do *Outro*, das vítimas (Dussel, 2012, p. 572), admitindo essa Exterioridade ocultada pela *inocência* da totalidade moderna:

A Filosofia da Libertação afirma a razão como uma faculdade capaz de estabelecer um diálogo, um discurso intersubjetivo com a razão do Outro, como razão alternativa. No nosso tempo, como razão que nega o momento irracional do “Mito sacrificial da Modernidade”, para afirmar (subsumido num projeto libertador) o momento racional emancipatório do Iluminismo e da Modernidade, como Trans-modernidade. (Dussel, 1994, p. 168, tradução nossa).

As alternativas que são relevantes para a Transmodernidade, enquanto pluralidade de um processo criativo de vozes a compor a consciência coletiva da nova ordem (Dussel, 2000, p. 474), mimetizam a própria vida na ordem natural, que prospera na biodiversidade, tendo como exemplo a importância da variabilidade genética para a resiliência de dada espécie para seu sucesso evolutivo (Dussel, 2001, p. 406). O sentido da EL é constituído necessariamente desde essa pluralidade alterativa, em que a centralidade da alteridade opera metafisicamente no campo ético e material dos *modos de vida*, e ao fim na construção de um *pluriverso*, isto é, de uma pretensão ética que, embora universal, não é *unívoca*, não professa um sentido moral único como modelo a ser seguido em detrimento dos *Outros*, bárbaros, o *não-ser* da ontologia parmenídica, que é imoral em seus próprios fundamentos (Dussel, 1977a, p. 9), e assim promove a EL, que informa a Transmodernidade, que é necessariamente baseada nos princípios da solidariedade da alteridade (Dussel, 1994; 2012b; 2000, p. 474), na responsabilidade radical com as vítimas (Dussel, 2012b, p. 572), através do diálogo intercultural Sul-Sul de forma a fertilizar as reflexões mundializadas (Dussel, 2012a, p. 48; 2016, p. 63) capazes de promover a factibilidade dessa ordem (Dussel, 2012b, p. 558 e seguintes), na materialidade do concreto a ser mutuamente co-construído desde a subsunção daqueles princípios.

A “realização” seria agora a passagem transcendente, onde a Modernidade e a sua Alteridade negada (as vítimas), se co-realizarão por fecundidade criativa mútua. O projeto trans-moderno é uma co-realização do que é impossível apenas para a Modernidade; ou seja, é uma co-realização da solidariedade, a que chamámos analéctica (ou analógica, sincrética, híbrida ou “mestiça”) de Centro/Periferia, Mulher/Varão, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do Terceiro Mundo, etc.; não por pura negação, mas por subsunção a partir da Alteridade [...]. (Dussel, 1994, p. 177/178, tradução nossa).

A razão expressada nesse movimento de subsunção do conteúdo positivo da modernidade à (e desde a) alteridade não é mais a razão formal moderna. Trata-se, na proposta transmoderna embebida na EL, de uma “[...] razão ética – que é a única razão sustentável – nasce da responsabilidade pelo outro” (Dussel, 2012b, p. 371), resgatando o conteúdo último do ético levinasiano, o “para-o-outro” como responsabilidade que obriga a re-sponsabilidade *a priori* pelo outro, mas também *a posteriori* (Dussel, 2012b, p. 571). A consequência da centralidade da alteridade na EL redundando na preocupação com as vítimas, desde o reconhecimento da preponderância do material sobre o formal, admitindo Dussel que não importa a qualidade teórica de qualquer paradigma, as vítimas são inevitáveis, o que há de relevante na teoria é sua capacidade de acolher humanamente os subprodutos de sua dinâmica no concreto, enquanto “[...] efeitos não intencionais das estruturas dos sistemas que se manifestam à mera consciência cotidiana do senso comum” (Dussel, 2012b, p. 571). Logo, para o autor, apenas a “[...] corresponsabilidade solidária, com validade intersubjetiva, partindo do critério de verdade vida-morte [...]” (Dussel, 2012b, p. 574) é que talvez possa ajudar na materialização da dignidade no tortuoso caminho fronteiro entre a ética irresponsável e a paranoia fundamentalista necrofílica da modernidade, que leva a humanidade a um suicídio coletivo.

Celso Ludwig, em mais de uma oportunidade (Ludwig, 2013; 2022), reafirma a indispensabilidade da categoria Exterioridade. Em análise comparativa entre a ética do discurso e a ética da alteridade, que foi extensamente construída nos diálogos entre Enrique Dussel e Karl-Otto Appel, e que levaria Dussel à intensificação da análise levinasiana do *Outro*, Ludwig nota que o paradigma norte-eurocêntrico em sua luta autodigestiva face a suas contradições acaba por operar em Appel apenas a transição do *ego* para um “nós”, que todavia é formado por “*mesmos*”, em que o elemento utópico consiste na equanimidade do discurso, mas que “se armadilha” na complexidade formal da linguagem a tal ponto que precisa se aportar no conhecimento científico, no “saber dos experts”, enquanto indulgência pelo uso de uma *faculdade judicativa do homem comum* (Ludwig, 2022, p. 53/54). A alteridade para o pensamento descolonial necessita de seu conceito próprio de Exterioridade, sem o qual falha em radicalizar-se.

Na FL, o sentido de alteridade é radical, o critério principal de acolhimento teórico ao projeto utópico transmoderno. A EL é uma ética da responsabilidade radical, sendo

sistêmica e ontológica, mas também, como na tradição levinasiana, pré-ontológica e transontológica (Dussel, 2012b, p. 572), revelando a importância do racional, de uma nova razão reorientada em *origem* e *sentido*, desde as vítimas. A FL reconhece, todavia, a impossibilidade de não produzir vítimas, a Transmodernidade não é um intento milenarista, de utopia perfeita, o que a aproxima das expectativas materiais do BV (Acosta, 2016, p. 79/80). A impossibilidade material da não-vítima determina, então, a impossibilidade de um *bem* perfeito, realização que co-determina à FL a estar atentamente crítica na luta permanente contra a internalização sistêmica dos processos vitimizantes, elegendo “quatro virtudes cardeais” como condições da Ética de Libertação: **1)** fortaleza inabalável; **2)** temperança incorruptível e inabalável; **3)** prudência inteligente da factibilidade diante de forças sempre maiores, e; **4)** justiça que não negocia contra toda esperança diante da vítima indefesa (Dussel, 2012b, p. 571), convergindo definitivamente a centralidade da justiça na realização da ética, arranjo teórico que determina a estruturação desta pesquisa.

É assim que a presente dissertação toma para seu horizonte essa Transmodernidade pensada e desenvolvida por Dussel, que afirma diretamente o dever do foco de atenção na sua crítica à modernidade e nas críticas às relações de coloniedade que lançam uma sombra civilizatória sobre as periferias de um sistema-mundo promotor de desigualdades e dominação (Dussel, 2019). Portanto o “trans” moderno possibilita enxergar, com a alternativa ética do horizonte factível, as opções possíveis e necessárias para a trans-formação do concreto (Dussel, 2012b, p. 558 e seguintes), atual e cotidiano, para a co-construção autodeterminada e emancipada dos caminhos plurais e solidários, que forjados nos diálogos interculturais podem conduzir a humanidade para a nova ordem da Transmodernidade, esforço sem o qual alija-se a proposta dusseliana para mera estrutura teórico-utópica, mais uma delas. Não é o caso. A utopia aqui, portanto, é o horizonte ideológico da transformação material imediata, subsidiando toda a investigação no “espaço geométrico” do processo de consecução da própria Transmodernidade, a ser tratado no seguinte tópico.

Dada, então, a estrutura utópico-factível, articula-se, agora, o seu papel na dissertação. Como visto em *Filosofia de la cultura y transmodernidad* (Dussel, 2012a, p. 82/83) é necessário desmistificar, desconstruir os mitos, especificamente o ameríndio, expurgando um idealismo ancestralista que ignora que as civilizações

originárias da América se corrompiam a si mesmas, de tal ordem que o império guerreiro Asteca não era tão humano ou sequer tão ordenado, advertindo para o equívoco de negar por princípio a obra hispânica e exaltar todo valor anterior a conquista. A importância do passado não garante que sua reprodução *in totum* no presente possa integrar eticamente a Transmodernidade, sequer o projeto estratégico para alcançá-la. A alteridade se torna o valor central, tanto à Transmodernidade quanto ao projeto estratégico para atingi-la, como agora se apresenta.

#### 1.4. ESTRATÉGIA DE CRESCIMENTO LIBERTADOR TRANSMODERNO: O PROJETO DE CONSTRUÇÃO DA TRANSMODERNIDADE

A crise do projeto utópico da modernidade desde a revelação de seu lado sombrio, seu conteúdo segundo de caráter negativo, é a justificativa primordial da proposta dusseliana (Dussel, 1994, p. 175/176), pois se torna insustentável em uma humanidade progressivamente emancipada, como será determinado no segundo capítulo, em seu subtítulo *Da crise filosófica moderna: a emergência do Termidor da descolonialidade* (item 2.1.). Não obstante, necessário considerar desde já que a Transmodernidade tem apreço pelo conteúdo primeiro da modernidade, aquele vitalista, positivo, pois ainda que abstrato, formal, impessoal, neutro, genérico e de pretensões universais unívocas, tem elementares e importantes componentes de emancipação que emanam do idealizado iluminismo europeu (*Aufklärung*) (Dussel, 2012a, p. 48/49; 2016, p. 63). Não fosse isso, o projeto utópico dusseliano não seria a Transmodernidade, enquanto transposição da modernidade, que vai além dela, mas a mantém como referência de um mundo concreto do qual não se pode, de fato, furtar-se de suas consequências negativas, da historicidade consumada, sendo essa realização essencial a uma análise crítica verdadeiramente descolonial.

São as múltiplas faces da crise da modernidade que determinam a injustiça do sistema-mundo e, como se intenta demonstrar no segundo capítulo desta pesquisa, tal injustiça não pode ser simplesmente superada internamente pelo paradigma norte-eurocêntrico, pois seus limites epistêmicos e produtivo-econômicos, que lhe dão estrutura (Wolkmer, 2015, p. 23), são os próprios produtores da crise. Saná-los implicaria em resolver-se, isto é, extinguir-se. Ou melhor, especificamente implicaria na extinção da superestrutura (*Überbau*) que garante privilégios sociais inigualáveis

na história humana. O intento é, portanto, assumir a democratização e universalização de tais privilégios, para além dos círculos de poder político, econômico, cultural, religioso, jurídico, ou uma mescla indissociável desses, que produzem opressões multidirecionais e que não raro se sobrepõem, causando interseccionalidades de opressão (Mignolo, 2010, p. 12 e seguintes), emergindo daí o desafio de fazê-lo sustentavelmente, isto é, sem agravar os impactos ambientais.

Logo, porque a modernidade (abstratamente considerada) não pode transcender sozinha ao poder autoinstituído em si mesma é que a Transmodernidade se torna uma referência para aqueles que, buscando a manutenção (e ampliação) de seu conteúdo emancipador, lutam pela extirpação de seu conteúdo negativo. Esse é o desejo utópico pelo *possível imaginário* (Hinkelammert, 2013, p. 100 e seguintes), implicando que os problemas sistêmicos só podem ser enfrentados por outro sistema de racionalização.

Veja-se, contudo, que aquele conteúdo positivo, emancipador, da modernidade tem uma *razão* essencialmente limitada pelos mitos da civilização e da absolvição, que implicam no *mito sacrificial* de uma violência intrínseca, constitutiva, original, a partir da qual os países “desenvolvidos” galgaram historicamente essa posição com base na exploração de *Outros*, das vítimas inocentes de sua voracidade dominadora, sobre o mundo periférico colonial, sobre a população indígena sacrificada, os africanos escravizados, as mulheres oprimidas, a infância alienada, a cultura popular estrangulada: as vítimas de atos de irracionalidade diretamente contraditórios ao ideal racional próprio da modernidade (Dussel, 2000, p. 473).

Assim, historicamente a conveniência de uma *razão* formal serve mais a um propósito prático de justificar a violência no ímpeto de dominação sobre o *Outro* e seus recursos, que para materializar a universalidade do “*homem moderno*” ou de uma civilização igual e solidária, com seus direitos humanos na realização dos princípios iluminados da igualdade e fraternidade, em que a premência da liberdade é apenas um subterfúgio para a universalização das práticas de mercado (Dussel, 1994, p. 175/176; 2023, p. 157. Wolkmer, 2015, p. 35), determinando a relevância da reconstituição paradigmática desde sua base conceitual ético-racional, como condição primária da descolonização do poder, do saber e do ser, desde um giro epistemológico, sem os quais tende-se a repetir os equívocos da modernidade. A Transmodernidade antagoniza, então, a partir do reconhecimento histórico-crítico, a

modernidade incapaz de realizar-se a si mesma (Dussel, 1994, p. 177; 2000, p. 473; 2012a, p. 48/49; 2016, p. 63), articulando as expectativas sobre como as culturas negadas podem pluralmente contribuir para os processos de autofecundação criativa, para uma nova ordem, que intenta superar todas, não apenas aquelas contradições aqui analisadas, movimento que expressa o desejo utópico pelo *realmente possível* (Hinkelammert, 2013, p. 100 e seguintes).

Reafirma-se, transpassar a *razão* iluminada (*Aufgeklärt*), para Dussel, não implica em mera alteração, transformação, reconceituação, muito menos em extinção da modernidade (Dussel, 2000, p. 473). É sim, especificamente, libertar essa razão desde a episteme ontológica moderna, negando suas negatividades, aquelas negações que a modernidade promove à vida em vários aspectos, que não poderiam ser esgotadas aqui. Libertá-la não é, portanto, a negação da *razão* (Dussel, 1999, p. 39/40), mas antes a sua transcendência pela negação da *razão* hegemônica, desenvolvimentista, violenta, europeia, eurocêntrica (Dussel, 2000, p. 474). O movimento de libertação ideado pela teoria da Libertação, desde a filosofia, ocorre em compasso com o giro descolonial, integrando, portanto, uma revisão epistemológica, como condição do pensar transmoderno.

Para tanto, resgata-se a pluralidade essencial à Transmodernidade, que depende de um diálogo multicultural, que será invariavelmente assimétrico e que também depende de autovalorização, condição para a constituição de diálogos emancipadores. Ademais, a afirmação de uma identidade reativa à modernidade é também um dos processos autóctones necessários, mas não é, e não deve ser, um processo solitário. O diálogo entre a Exterioridade (entre si) é chave para a construção de um universo que não se cerra em si, mas lembra Dussel, interpretando Al-Yabri, que há diferentes maneiras de autoafirmar-se, dentre elas formas equivocadas da própria afirmação (Dussel, 2012a, p. 50-51; 2016, p. 64), reafirmando o valor do utópico como a orientadora de processos de emancipação, incluindo na contínua descolonização do útil.

Recobra, ainda, sua leitura de Rigoberta Menchú em *Me llamo, Rigoberta Menchú y así nascio la conciencia*, que, descrevendo a cultura do povo maia guatemalteca, dá início a um momento da afirmação positiva da própria tradição cultural, que deságua na autocrítica cultural, permitindo-a na sequência questionar a passividade e o fatalismo contemporâneo de seu povo (Dussel, 2012a, p. 51; 2012b,

p. 416; 2016, p. 64/65), num segundo momento, de negação das negatividades, em que se privilegia o intelectual crítico como alguém que deve ser “[...] localizado “entre” (*in betweenness*) as duas culturas (a sua e a moderna). Essa é a questão da *border* (fronteira) entre duas culturas, como lugar de um ‘pensamento crítico’” (Dussel, 2016, p. 67), delineando o biculturalismo, cujo propósito é fornecer uma condição cognitiva ambivalente capaz de agregar uma nova carga semântica ao processo próprio de descolonização, de libertação.

São esses necessários momentos de autovalorização, resgatando a pluralidade da ancestralidade oculta, que edificam o arcabouço de possibilidades alternativas para além da capacidade moderna, antecedendo, assim, o momento propício de negação das negatividades impostas pela cultura ocidental. Defende-se aqui, desde já, como justificativa ao aprofundamento na etapa de autoafirmação, o alinhamento estratégico entre essa necessidade transmoderna e a teoria do PJCP, aportada (também) como chave de apreensão das negatividades que operam desde o sistema de juridicidade hegemônico, no qual se dá predominantemente a materialidade das interpelações opressor-oprimido, por recursos necessários à satisfação das necessidades humanas fundamentais, pela dignidade negada.

Logicamente, a resistência enquanto negação pretérita é, ainda, resistência, secularmente contínua e imparável, contudo, resistência qualquer, sem o resgate autoafirmativo de valores ancestrais e sem a crítica da própria tradição a partir dos recursos de sua própria cultura, pode implicar em insurgências que perdem o que para a Transmodernidade é essencial: a sabedoria ancestral desprezada. É nesse sentido que o direito se revela um ponto chave para o projeto transmoderno, sendo demandado a operar simultaneamente a sobrevivências dos valores ancestrais e a promoção de novos significados aos problemas da modernidade, unindo a autoafirmação à diversidade, tão importante para a FL quanto a diversidade biológica é importante para a manutenção da Mãe Natureza (Dussel, 2001, p. 406). Um mimetismo que tende a implicar em simplificação, ou menos complexidade da civilização, que deixa de investir na uniformização universal e forçada da cultura humana, na centralização do poder e no constante e imparável dever de fiscalizar. Espera-se que a autoafirmação desde o BV praxiológico seja capaz de produzir sociabilidades naturalmente orgânicas, e que isso implique em menos complexidade na manutenção do sistema civilizatório, enquanto critério de sustentabilidade.

Ademais, tal diversidade também só fará sentido (trans-ontológico) quando inserida num contexto de autofecundação pluriversal desde as trocas interculturais, gravitando a metafísica da alteridade como forma de orientar o fluxo dessas trocas para a promoção dos *modos de vida*. A dependência do diálogo intercultural no processo que leva à Transmodernidade revela pouco mais que o óbvio: a posição de subalternidade é opressora e nenhuma realidade fragmentada é páreo para uma superestrutura como a do capitalismo neoliberal globalizado (*Überbau*), sendo determinante essa co-construção para um processo que depende de inventividade, de criações autóctones, originais, de apoio e solidariedade material, como estratégia de desconstrução cultural da dominação moderna unívoca. É, então, no espaço geométrico do diálogo intercultural entre os críticos da periferia Sul-Sul que se fertiliza mutuamente a diversidade das potências insurgentes autorrefletidas contra a dominação cultural, que “ao organizarem redes de discussão de seus problemas específicos o processo de afirmação torna-se uma arma de libertação” (Dussel, 2012a, p. 58; 2016, p. 69).

Assim, vê-se que Transmodernidade, enquanto movimento utópico que nega a complexidade e a insuficiência da modernidade, demanda processos estratégicos multiculturais e plurais capazes de conferir-lhe a factibilidade necessária à proposta libertadora, determinando Dussel, em *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*, de forma objetiva uma trajetória estratégica genericamente orientada e denominada “estratégia de crescimento libertador transmoderno”, aqui tomada enquanto “projeto transmoderno”:

**Em primeiro lugar**, a afirmação é indicada como valorização de seus próprios momentos culturais negados ou simplesmente depreciados que se encontram na exterioridade da modernidade; que foram deixados de fora da consideração destrutiva desta pretensa cultura moderna universal. **Em segundo lugar**, esses valores tradicionais ignorados pela Modernidade devem ser o ponto de partida de uma crítica interna, a partir das possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas. **Em terceiro lugar**, os críticos, para serem críticos, devem viver o biculturalismo das “fronteiras” e então criar um pensamento verdadeiramente crítico. **Em quarto lugar**, esse processo supõe um período longo de resistência, de amadurecimento e de acumulação de forças. É tempo do cultivo acelerado e criativo do desenvolvimento da própria tradição cultural, agora a caminho de uma utopia transmoderna. Trata-se de uma estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só decolonizada, mas renovada. (Dussel, 2012a, p. 58-59; 2016, p. 69-70, grifo nosso).

A partir dessa concatenação teórica, propõe-se sua consolidação sintética no seguinte quadro:

Quadro 05 – Projeto transmoderno

<b>ESTRATÉGIA DE CRESCIMENTO LIBERTADOR TRANSMODERNO</b>	
<b>Valorização cultural</b>	Autorreconhecimento e valorização dos momentos culturais negligenciados pela modernidade, os quais foram historicamente excluídos e/ou depreciados pela cultura moderna universal.
<b>Crítica interna</b>	Uso dos valores tradicionais ignorados como base para uma crítica interna, aproveitando as possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas.
<b>Biculturalismo crítico “de fronteiras”</b>	Necessidade de viver o biculturalismo das "fronteiras" para criar um pensamento verdadeiramente crítico.
<b>Resistência e renovação</b>	Processo longo de resistência e amadurecimento, focado no desenvolvimento acelerado e <u>criativo</u> da tradição cultural, inovando e criando soluções rumo à Transmodernidade.

Fonte: autoria própria

É nesse ambiente de superação da modernidade, sem destruição, portanto de aproveitamento, que se revela determinante re-pensar desde o próprio projeto transmoderno o que significa a utilidade. Assim como para Dussel foi central re-pensar o papel da *razão* (ao invés de anular ou excluí-la, como Váttimo e grande parte dos pensadores pós-modernos), re-pensar a utilidade havida nos objetos e no *Outro* é re-pensar a própria utilidade, e se revela uma tarefa simultaneamente propícia e inafastável para o projeto transmoderno. Posterior e concomitantemente, busca-se autoafirmar a sua Exterioridade própria no pluriverso face a face às outras expressões da Exterioridade, pelo diálogo intercultural, determinando uma condição de pluralidade na Transmodernidade que não pode ser criada simplesmente, mas precisa ser carregada para o futuro, desde hoje e a partir do passado: a manutenção da pluralidade contemporânea é essencial para a multiplicação dos diálogos interculturais do futuro.

Assim, a Transmodernidade é projetada como referência na análise do desvio entre a realidade e a utopia nos planos de vida selecionados, cujos resultados a serem enfrentados serão tratados propositivamente com o intuito de constituir-se como lente ética para averiguação da emergência de possíveis valores jurídicos que, conjugados

ao PJCP e ao BV, possam contribuir para a materialidade do processo estratégico que leva à Transmodernidade.

Portanto, uma possível ética jurídica própria ao projeto de construção da Transmodernidade leva em consideração questões prático-teóricas mais específicas que a EL parece dar cabo, exatamente porque tais questões precisam refletir um “modo orientado” de “modos de se re-produzir a vida”, o segundo imperativo da filosofia dusseliana. Essa orientação ao projeto transmoderno implica que nem todo direito pensado desde a FL pode ser capaz de levar à Transmodernidade, visto que a libertação pode ocorrer por muitas formas. A libertação alcança a todos, mas não é sensato aguardar o espitemicídio dos valores ancestrais sobreviventes: perder-se-ia o diferencial da Transmodernidade, que não pode, portanto, dar respaldo a formas equivocadas da própria afirmação (Dussel, 2012a, p. 50-51; 2016, p. 64), sua existência depende da possibilidade concreta de respostas outras aos inúmeros problemas sistêmicos da modernidade, que serão explorados no próximo capítulo.

## 2. O APOCALIPSE MODERNO: A REVELAÇÃO DOS LIMITES DO PARADIGMA NORTE-EUROCÊNTRICO

Neste capítulo propõe-se à apreensão do concreto pela análise de partes de uma Totalidade mais ampla e complexa com o fito de determinar abstratamente as condições nas quais se desenvolve materialmente o paradigma da modernidade contemporânea, enquanto revelação minimamente adequada sobre a Totalidade percebida desde a Exterioridade periférica latino-americana, com especial atenção às afetações sobre os povos originários latino-americanos. Sendo a Transmodernidade uma proposta de transposição da modernidade, resta premente a reflexão crítica sobre aquilo que se propõe a transpor.

Não obstante, apesar do marco estabelecido na Exterioridade ameríndia latino-americana, necessário denotar as razões que determinam a adoção de uma perspectiva crítica que irrompe às opressões específicas (também históricas) aos povos tradicionais, assumindo um viés comum ao discurso crítico referente às opressões operadas internamente no sistema hegemônico, contra aqueles sujeitos sociais normalizados à/pela razão hegemônica. Esse subterfúgio permite a extrapolação do devir originário, até então historicamente excluído, ignorado e alienado, mas a é abruptamente convocado a participar do mundo ocidental (Cayón, 2014), do Totalitarismo de Mercado (Hinkelammert, 2016) em sua plenitude, integrante da representação mítica da missão civilizadora do homem brando, que concede ao resto do mundo o desenvolvimento e a expansão do capitalismo “[...] como o presente que a Europa e o Ocidente deram à humanidade” (Frank, 1998, p. 46, tradução nossa).

Por se dar no plano econômico de mercado neoliberal, essa nova assimilação carrega consigo novos desafios em relação àquela política de assimilação vista já desde o Capitão Pratt, “mate o índio nele, e salve o homem”<sup>3</sup>. Esse novo movimento de assimilação não é mais predominantemente impositivo, mas é antes provocativo, indireto, afetando os desejos e ampliando tanto as possibilidades de consumo quanto

---

<sup>3</sup> Esse discurso se tornou o estandarte para a filosofia da assimilação, sendo o autor o fundador e por muito tempo o responsável pela *Carlisle Indian Industrial School*, Carlisle, Pensilvânia. Ver mais em: PRATT, R. H. The advantages of mingling Indians with whites. In Proceedings of the national conference of charities and correction ante the nineteenth annual session held in Denver, Col. June 23-29. Boston: Gro. H. Ellis, 1982. Disponível em: <[https://carlisleindian.dickinson.edu/sites/default/files/docs-resources/CIS-Resources\\_1892-PrattSpeech.pdf](https://carlisleindian.dickinson.edu/sites/default/files/docs-resources/CIS-Resources_1892-PrattSpeech.pdf)>, acesso em: 17/09/2024.

o acesso às facilidades do mercado globalizado: abre um novo mercado de consumo. Assim, a Totalidade passa a seduzir os povos originários desde o seu mais básico nível de *reconhecimento* – para dialogar com as perspectivas dualistas, principalmente Hegel – determinando sua existência, seu *modo de vida*, enquanto partícipes coadjuvantes do sistema de mercado, pondo-os a gravitar em torno do capital, sujeitando-os, agora, a outros processos de exclusão na mudança do eixo de opressão, antes no plano cultural (pela ausência de alteridade) e agora no econômico, através da inclusão no mercado, contingenciando o valor da “outridão” àquela igualdade que redundava no valor monetizável da *diferença*, em detrimento da alteridade nas *distinções* do *Outro*.

O indígena, a partir de sua inclusão no sistema de mercado, passa então a sofrer pressões desde um nível epistemológico capaz de desestruturar seus valores culturais e éticos na constituição do bom, do belo e do justo, sentindo então materialmente as “benesses” do que for monetizável e paulatinamente sendo pressionado a ignorar aquilo que não é, re-produzindo sistemicamente os primeiros e relegando os segundos a espaços de menor relevância. O capitalismo domina, assim, a práxis na medida em que afeta diretamente a imediaticidade do concreto, nos efeitos e consequências das ações humanas, assim como sua percepção quanto às recompensas e punições respectivamente àquilo que se faz no mundo. Esse, aliás, é o sentido epistemológico do apagamento ou homogeneização étnico-cultural que decorre desse “novo” assimilacionismo, e que será analisada na primeira parte deste capítulo.

Não se trata, portanto, de uma imposição física, mas antes da captura das pulsões, desde a limitação do imaginário ao materialmente possível diante da referência monetária: o que não dá dinheiro progressivamente passa a ter menor valor, até atingir o ponto de não-valor. Veja-se como o longo processo de marginalização dos povos originários agora se entrelaça com os valores denominativos da subjetividade ocidental, desde a perspectiva de Davi Kopenawa em entrevista concedida ao programa Roda Viva:

**Davi Kopenawa:**

1:30:27 – A nossa floresta amazônica, a nossa floresta é antiga. Então nosso pensamento é diferente, ele pensa pra ele, ele pensa no dinheiro, o dinheiro que guardou em vários lugares, e aonde não “ta guardado a importância”

dele, ele não dá mais valor pra ele não. Ele deixa que nós sofre e vocês sofre também, esse é o pensamento capitalista, capitalista só quer dinheiro, quer mais, tanto que ele não quer saber de cultura. Ele já está aculturado, aculturado da Europa e nós somos a cultura do brasileiro.

[...]

**Davi Kopenawa:**

1:44:00 – Eu tô enxergando meu povo Guarani, assim. Eles tão contaminado. Pensamento contaminado. Por que muita gente que estão falando no ouvido deles. Se contamina usa ouro, se contamina usa celular, bebida e outras drogas. Essa é minha preocupação

**Vera Magalhães:**

1:44:58 – Mas você imagina que vai estar melhor ou pior daqui há 50 anos?

**Davi Kopenawa:**

1:45:03 – Vai tá pior. Vai pior. Esse perigo não vai parar. Esse perigo não tem fronteira.

[...]

**Leandro Barbosa:**

1:48:33 – Davi, estive recente com várias lideranças indígenas que eles reclamaram da necessidade dos governos de eles respeitarem um plano territorial e ambiental dos territórios. O governo brasileiro tem respeitado o plano Yanomami para todas as ações que tem ocorrido, desde a expulsão do garimpo ou acesso à saúde e outras coisas? Como tem sido essa relação de vocês?

**Davi Kopenawa:**

1:49:00 – Não. Esse plano territorial do território indígena, esse ai não ta respeitado. O governo sim, os invasores não está respeitando. E a governo que fez esse plano territorial yanomami para o indígena, mas outros invasores não estão respeitando.

**Vera Magalhães:**

1:49:42 – Que é o PGTA né?

**Davi Kopenawa:**

1:49:43 – É, PGTA. PGTA nós escrevemos para gente pensar que vamos aprender a respeitar. PGTA está sustentando a nossa alimentação, sem derrubar toda [floresta]. Sem PGTA onde nosso povo vai comer? Onde nossas crianças vai comer? Buriti, castanha, água? PGTA também é água, comida, caça, peixe, tudo que está no papel escrito.

(Roda Viva, 2024).

Nos trechos destacados fica claro como Kopenawa não rejeita o PGTA (plano de gestão territorial e ambiental de terras indígenas), pelo contrário, o emprega enquanto respaldo para a proteção de seu mínimo existencial desde sua referência cosmogônica, muito embora na íntegra da entrevista fique mais claro como a cultura ocidental opera em detrimento da cultura indígena. Esses valores antagônicos correspondem à uma necessária dialética que precisa ser operada exclusivamente pelos próprios indígenas a partir de dentro de sua cultura, de suas comunidades, dialogando necessidades internas e demandas externas, o que corresponde exatamente aos movimentos de *autodescobrimento* e *autodesenvolvimento criativo* tão caros à Transmodernidade. Tal cuidado tem lugar na crítica principalmente nesse momento em que a influência da cultura ocidental se projeta tão impositivamente sobre os corpos subalternizados na Exterioridade. Mas, se por um lado a teoria da

Transmodernidade refuta a assimilação cultural, toda sua estrutura arquitetônica filosófica também a impede de demandar o isolamento desses povos com o fito de preservar-lhes a cultura, as tradições. Necessário ter em mente que a Transmodernidade possui um sentido comunicacional intercultural mundial inescapável, cuidando Dussel, todavia, de estabelecer uma robusta crítica à Habermas e à Apel quanto à necessidade de reflexão sobre os pressupostos das suas teorias comunicacionais.

Em outras palavras, parte-se do pressuposto de que o isolamento dos povos originários não é uma alternativa válida, ou sequer factível diante da realidade contemporânea. Nem parece representar o interesse predominante das comunidades indígenas latino-americanas. Não obstante, a expansão da economia capitalista, cuja necessidade inarredável de crescimento determina profundamente os conceitos de progresso e desenvolvimento, demanda uma constante progressão cooptante (destruidora, para alguns) sobre os corpos humanos e sobre a natureza. Daí que se pode perceber uma colisão mais profunda, pois essas culturas ancestrais, dadas numa síntese praxiológica singular, desde uma cosmogonia própria, passam a ser agora diretamente suscetíveis a opressões que tradicionalmente eram produzidas e re-produzidas intrassistemicamente na sociedade hegemônica. Essas novas opressões não mais se identificam com o ato (consciente ou não) de excluir, silenciar ou matar (epistemologicamente) seus valores culturais, mas agora são chamados diretamente a integrar o mercado, não sendo relevante ao neoliberalismo contemporâneo a cor da pele, a língua, ou qualquer outro traço cultural, o que lhe importa é a ampliação do mercado, pela geração de lucro.

Dessa forma faz-se necessário indicar que a antecipação dessas novas opressões é cientificamente possível na medida em que elas talvez sejam materialmente novas apenas para parte da comunidade indígena até então regionalmente restrita, mas são opressões apreendidas e fartamente debatidas pela comunidade científica. Assim essa investigação também pressupõe a compreensão sobre a potência totalizante do modelo cultural ocidental hegemônico, a que os povos indígenas passam agora a integrar de maneira direta. O interesse investigativo em delimitar essa espécie que poderia ser chamada de *neo-assimilação*, enquanto um novo “avanço” da cultura hegemônica sobre as culturas ancestrais, situa-se no fato de que os saberes ancestrais, produzidos desde cosmogonias distintas, reproduzindo

epistemologias outras, representam dentro da teoria da Transmodernidade a chave para a emergência das respostas necessárias às contradições da modernidade, já que ela não é capaz de resolvê-las. Como já articulado, seu apagamento é, portanto, capaz de alijar profundamente as pretensões dusselianas.

Logo, tais considerações são determinantes para a estruturação de um horizonte teórico-ético, a ser vertido como referência integral para a orientação da pesquisa, inclusive para os fins desse capítulo: a desconstrução da filosofia e da realidade dos problemas sociais, econômicos, jurídicos e ambientais. Isto porque é a falência da modernidade o *momentum* necessário à arquitetura da EL e, claro, da Transmodernidade, que por sua metafísica da alteridade provoca nas suas categorias do pensar o deslocamento *anadialético* do *ego* pelo *Outro* e coloca a gravitar no centro de sua estrutura o princípio da solidariedade às vítimas, que inevitavelmente emergem de qualquer sistema dado, como visto no capítulo inaugural.

Demandada pela necessidade de expansão epistemológica do projeto transmoderno, a tarefa deste capítulo, então, será estabelecer um cenário apocalíptico (revelador) de um *modo de ser* injusto e suicida (imposto desde a Totalidade norte-eurocêntrica), dotado de uma dualidade bem/mal intrínseca e indissociável, consubstanciada no binômio modernidade/colonialidade, desde sua ordenação pré-filosófica forjada na historicidade marginal e violenta da Europa desde as Totalidades romana e cristã, cujas feridas mais profundas parecem não terem ainda cicatrizado. A análise do crepúsculo (para antagonizar o sentido “iluminado”) da filosofia moderna (e pós-moderna, pois ainda moderna) deve permitir a compreensão sobre as demais crises que arregimentam condições e contradições que dão sentido premonitório ao colapso do paradigma moderno, em outras palavras, no primeiro momento deste capítulo busca-se compreender como a utopia iluminista norte-eurocêntrica, essencial e excludentemente burguesa e capitalista, se revela irrealizável.

Tal impossibilidade de realização, contudo, não pode se encerrar na compreensão teórica e abstrata da filosofia desde a Totalidade (ou mesmo desde a Exterioridade, para esse fim). O que determina tal impossibilidade é (para os fins dessa pesquisa) essencialmente dado pelo concreto, enquanto síntese de múltiplas determinações em que tudo está em conexão com tudo, e que o todo é mais que as partes. É nesse plano que a materialidade emerge e se torna, então, possível questionar a retidão filosófica, ética, jurídica e, enfim, utópica do projeto cultural

hegemônico, permitindo que a crítica seja lançada para além da Totalidade, para incluir toda Exterioridade em que a materialidade do concreto se apresente enquanto referencial de justiça.

Dá vazão a essa pretensão determinística e material sobre a filosofia, as análises seguintes sobre a falência civilizacional em três campos da vida humana moderna, como já mencionado: I) o social, que inclui a política e é aqui nesta pesquisa conjugada ao econômico; II) o jurídico, e; III) o ambiental. Conquanto tais perspectivas não sejam capazes de exaurir os temas, é essa apreensão mínima a justificativa aqui possível para se pensar a sério em “transformação”, em “revolução”, que, desde uma leitura kuhniana, irrompe o sentido de descontinuidade fundamental nos paradigmas e métodos informadores do modelo científico - em Thomas Kuhn, cultural aqui - revelando sucessivas rupturas que determinam, por sua vez, a necessidade de reforma desconstrutiva. Quando o modelo hegemônico se torna incapaz de fornecer respostas adequadas aos problemas emergentes (e/ou renitentes), surge a oportunidade de substituição por outro modelo que consiga. Ou sob uma perspectiva metafórica didática: pouco importa os acréscimos de Ptolomeu, Empédocles, Euclides e Aristóteles ao modelo cosmológico geocêntrico, em um dado momento do compartilhamento de conhecimento (*shared knowledge*) se tornou impossível à humanidade bem intencionada ignorar a corrente heliocêntrica que se sedimenta no imaginário ocidental com *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico<sup>4</sup>, em 1543. Espera-se assim contribuir para o esforço maior de tornar impossível à humanidade ignorar o sofrimento desde a Exterioridade.

Para tanto, a análise crítica tomará a perspectiva de que é materialmente insustentável o aprofundamento da complexidade social, na medida em que a manutenção dos sistemas complexos demanda energia e recursos que a humanidade se vê cada dia mais privada. Esse argumento será estabelecido desde Joseph Tainter, na tentativa de enxergar sociedade, política, economia e direito enquanto escolhas políticas (*policies*) solucionadoras de problemas (*problem solving*), para determinar o papel da complexidade crescente dessas estruturas no possível colapso civilizacional,

---

<sup>4</sup> Muito embora a tradição heliocêntrica remonte a, pelo menos, desde Aristarchus de Samos (310-230 a.c.), cujo modelo pode ser reconhecido nas traduções de Thomas Heat, *Aristarchus of Samos: the ancient Copernicus*, Oxford: At the Clarendon Press, 1913. Disponível em: <<https://archive.org/details/aristarchusofsam00heatuoft/page/n5/mode/2up?view=theater>>, acesso em 16/08/2024.

e na ampliação das injustiças. De tal maneira que se torna essencial tratar também do colapso climático e das afetações humanas à Mãe Natureza, uma vez que é sua finitude o limite máximo condicionante da factibilidade da vida humana civilizada e globalmente conectada, sobre o que operam de forma determinante as perspectivas filosóficas de Enrique Dussel, e econômicas, de Alberto Acosta e Franz Hinkelammert, capazes de denunciar o mito do desenvolvimento, enquanto teoria e enquanto materialidade da organização produtiva ocidental(izada).

## 2.1. DA CRISE FILOSÓFICA MODERNA: A EMERGÊNCIA DO TERMIDOR DA DESCOLONIALIDADE

A esta pesquisa de natureza jurídica, a relevância de compreender a crise filosófica da modernidade é justificada pela necessidade de extrapolar as categorias de pensamento herdadas da influência cultural da Europa, como condição para explicar as realidades periféricas do sistema-mundo, exatamente por não estarem inseridas naquelas categorias em primeiro lugar, provocando a ocultação das opressões que sofre, de suas necessidades e de suas reivindicações. Sem ferramentas capazes de escrutinar essa realidade, as ferramentas teóricas providas pelo centro do sistema-mundo acabam por desprezar (ou re-produzir o desprezo) e até mesmo silenciar (ativa ou passivamente) aquelas vozes que continuamente interpelam à totalidade em busca de alívio, de dignidade. Dessa incapacidade de fornecer a satisfação mínima das necessidades humanas fundamentais deduz-se um modo de reprodução da realidade que não pode ser considerado justo. Portanto, o esforço investigativo interdisciplinar procura compreender os limites epistemológicos da razão moderna, para então expandi-los até o ponto em que o sujeito periférico, individual também, mas principalmente coletivamente, comunitariamente considerado, seja capaz de ter ao seu alcance um direito justo e efetivo. Assim, com amparo em Enrique Dussel, parte-se para a análise jusfilosófica histórico-crítica dessa crise filosófica com a pretensão última de estabelecer o sentido da eleição de um referencial utópico como condição para a emergência teórica de uma ética jurídica para o projeto transmoderno a ser realizada na materialidade do concreto face-a-face às comunidades indígenas resistentes e insurgentes na América Latina.

A modernidade será aqui compreendida como o modelo integral da cultura europeia hegemônica, desde seus momentos constitutivos até o mundo contemporâneo, em suas variadas transformações instituintes (Dussel, 1994, p. 173). O “modelo Ariano” dessa Europa superior, mítica, o excepcionalismo europeu, é subproduto de uma percepção linear de desenvolvimento Grécia-Roma-Europa, forjada na dialética histórica, caótica, que acaba por fazer emergir a falsa equação “Oeste = Helenística + Romana + Cristã” (Dussel, 2000, p. 1/4), base da ideologia do romanticismo germânico, como denotado em *Filosofia da História (Vorlesungen über die philosophie der geschichte*, Hegel, 1924). Essa autopercebida excepcionalidade, quando pretende ser universal e hegemônica no mundo concreto, promove o *eurocentrismo* (Dussel, 2000, p. 7). O *norte-eurocentrismo*, por sua vez, centraliza nessa posição privilegiada a cosmopercepção norte-americana, mas ainda como fruto – como continuidade – do eurocentrismo, numa etapa histórica que reflete o poder de influência global dos Estados Unidos depois da 2ª Grande Guerra, particularmente ao fim da Guerra Fria (Dussel, 1994, p. 13; 2000, p. 173). Dessa apreensão emerge as relações de colonialidade, de dependência, de subalternidade que marcam as crises da modernidade, decorrendo a conseqüente necessidade de materializar um novo justo desde um novo referencial ético, cuja construção depende da compreensão da(s) injustiça(s) que verte(m) dessa modernidade.

Evoca-se, para tanto, do sentido de modelo cultural a definição análoga ao conceito de *paradigma científico* estabelecido por Thomas Kuhn, aqui compreendido desde Antonio Carlos Wolkmer, para indicar todas as crenças, os valores, as técnicas, etc., que são tradicionalmente compartilhados por uma comunidade, mas que perdem valor, legitimidade, na medida em que deixam de dar respostas satisfatórias à resolução dos problemas, quando podem, então, ser substituídos por novos paradigmas capazes de satisfazer minimamente àquelas expectativas da comunidade científica (Wolkmer, 2015, p. 76/77). Nesse esteio interpretativo de Wolkmer, o modelo cultural hegemônico é tido como um paradigma próprio, possuidor de seus próprios valores éticos, de sua própria historicidade, de sua própria racionalidade, de sua própria lógica e de suas próprias crenças, que determinam as conseqüências teóricas, técnicas, dogmáticas e científicas subjacentes. Logo, determinar a crise de um modelo cultural tido por paradigma implica na possibilidade concreta de substituí-lo, de ultrapassá-lo. Substituí-lo, resgata-se, não implica em destruir o modelo anterior,

assim como o cálculo newtoniano não reinventou a matemática ou a física do zero. Avante.

Necessário apontar que, como consequência da dialética histórica europeia, o paradigma moderno é constituído por duas dimensões. Uma dimensão positiva, intimamente conectada com o iluminismo (*Aufklärung*) e suas promessas, emancipadoras e libertadoras do indivíduo face às opressões do medievo europeu, mas que tende a operar a ocultação de uma segunda dimensão, negativa, irracional, violenta e dominadora:

A modernidade tem um “conceito” emancipatório racional que vamos afirmar, que vamos subsumir. Mas, ao mesmo tempo, desenvolve um “mito” irracional, de justificação da violência, que teremos de negar, de ultrapassar. Os pós-modernos criticam a razão moderna enquanto razão, nós criticaremos a razão moderna por encobrir um mito irracional. (Dussel, 1994, p. 7, tradução nossa).

Atenta-se para esse modelo cultural que dispõe a cosmo percepção erigida na concretude da historicidade europeia, autorreferenciada em uma posição central e hierarquicamente superior às demais, de privilégio frente a outras maneiras de experimentar a vida humana - *modos de vida* - tanto em suas relações intersubjetivas quanto para com a Mãe Natureza, formando um sentido dominador e violento de progresso civilizatório (Dussel, 1994, p. 13, 17; 2000, p. 471 e seguintes). Para Dussel, abaixo das reflexões filosóficas e teóricas em geral do pensamento europeu e norte-americano subjaz a sustentação de uma cadeia de privilégios, que só se mantém graças às relações desiguais entre os países desenvolvidos do centro e os da periferia do sistema-mundo, de tal modo que resta um *norte-eurocentrismo* pré-determinado em condições intrínsecas de injustiça, redundando no que o autor denomina de *falácia desenvolvimentista*.

Trata-se de uma posição ontológica segundo a qual se pensa que o “desenvolvimento” (=desenvolvimentismo) seguido pela Europa deve ser seguido unilinearmente por todas as outras culturas. Por conseguinte, a “falácia do desenvolvimento” (=falácia desenvolvimentista) já não é uma categoria sociológica ou económica, mas uma categoria filosófica fundamental. É o “movimento necessário” do Ser, para Hegel; o seu “desenvolvimento” inevitável. O “eurocentrismo” cai na “falácia desenvolvimentista” - são dois aspectos do “Mesmo”. (Dussel, 1994, p. 13, tradução nossa).

Assim, o centro do sistema-mundo, enquanto *Ser*, depende da exploração da periferia, da Exterioridade, dos sacrifícios dos subalternizados, reproduzindo o modelo de reconhecimento hegeliano, baseado na relação senhor-escravo, de forma que a *falácia desenvolvimentista* pode ser traçada desde a perspectiva hegeliana de evolução linear da humanidade racional, como captada por Wolkmer no campo jurídico (2015, p. 76/77), na qual o desenvolvimento (*Entwicklung*) poderia ser atingido por todos que seguirem a mesma trajetória europeia, sob pena de permanecerem em estado, de imaturidade para Hegel, ou infância como em Kant (Dussel, 1994, p. 13/14), portanto, colocando a cultura moderna na posição de tutora do modelo de civilização abstrato a ser universalmente re-produzido, ainda que sob coação e independentemente das vítimas que – irremediavelmente – emergem desse processo.

Esse desenvolvimento dialeticamente linear e inescapável (*Entwicklung*) é categoria primeiramente ontológica (Dussel, 1994, p. 14), que estabelece um movimento histórico de emancipação racional que teria iniciado na Ásia, mas culminado absolutamente na Europa, em que as historicidades próprias da África e da América Latina serão simplesmente ignoradas (Dussel, 1994, p. 93), desqualificadas por seu suposto estágio de imaturidade, de subdesenvolvimento, com múltiplas consequências que variam do desprezo cultural, aos genocídios, etnocídios e epistemicídios.

A Europa moderna nada teria a aprender de outros mundos, de outras culturas, pois possuidora de um princípio em si mesma, ela é a sua própria autorrealização (Dussel, 1994, p. 19), o que para Hegel seria a tradução natural dos “[...] princípios dos espíritos nacionais, numa necessária sequência de etapas, são eles próprios apenas momentos de um único espírito geral, que através deles ascende e se completa na história até uma totalidade autocompreensiva”, (Hegel, 1924, p. 42). Conclui, todavia, o mestre argentino:

Esse povo, o Norte, a Europa (Alemanha e Inglaterra em particular para Hegel), tem assim um “direito absoluto” porque é o “portador (Träger)” do Espírito neste “momento do seu Desenvolvimento (Entwicklungsstufe)”, perante o qual qualquer outro povo “não tem direito (Rechtlos)”. Esta é a melhor definição não só do “eurocentrismo” mas da própria sacralização do poder imperial do Norte ou do Centro sobre o Sul, a Periferia, o antigo mundo colonial e dependente. Penso que não são necessários comentários. Os textos falam na sua terrível crueldade, de um cinismo sem medida, que se

torna o próprio “desenvolvimento” da “Razão” esclarecida (da Aufklärung). (Dussel, 1994, p. 20, tradução nossa).

O espírito (*Geist*) moderno, norte-eurocêntrico, enuncia sua superioridade desde um *eu* superior, o “*ego cogito*” cartesiano, que nasce autoconstituído face à América já dominada, intensa e sistematicamente explorada (Dussel, 1994, p. 36/37). Mas, embora a justificação primeira da capacidade europeia de projetar-se ao sistema-mundo asiático seja fruto direto dessa exploração (Frank, 1998), esse fato é, quando não ocultado (Dussel 2002, p. 224; 2012a, p. 37; 2016, p. 57), minimizado em termos genéricos de acumulação primitiva (Marx e Engels, 1997, p. 30/35). Não obstante, o empoderamento europeu se inicia numa perspectiva ontológica, individualista, que não apenas promoverá o aprofundamento da atomização social, mas também subrepticamente o encobrimento dos *Outros*, de todos os outros que, ontologicamente diferentes, serão julgados primitivos, bárbaros, subdesenvolvidos, inferiores.

Essas características elementares da colonização da América pela Europa serão determinantes para a “reinvenção” das categorias raça, gênero e trabalho, cujas consequências se fazem presentes na realidade contemporânea das ex-colônias e são categorizadas como relações de colonialidade (Quijano, 1992), cuja apreensão integra o desenvolvimento do aspecto filosófico da Transmodernidade, se tornando o último ponto de fusão entre FL e teoria descolonial, sob a qual a teoria trans-ontológica dusseliana é erigida. A relevância filosófica da teoria descolonial para a Transmodernidade pode ser compreendida desde Hegel, ao prognosticar que a sociedade burguesa solucionaria suas contradições “*buscando fora*” suas soluções, através da colonização (Dussel, 1994, p. 165), sintetizando o espírito colonial dominador voraz que marcaria a história humana globalizada.

Como propõe Dussel (1977c, p. 11), aquele eu (*ego*) gerado em matriz epistêmica ontológica, antropocêntrica, de racionalidade formal, matizado pela concepção de uma superestrutura (*Überbau*) capitalista, acaba por promover uma marca indelével da modernidade: a supervalorização do *ego*, que se torna competição em todos os campos da vida, de tal maneira que o *Outro*, encoberto em sua alteridade, acaba epistemologicamente refletido enquanto meio, não um fim em si mesmo, ao arrepio do melhor (do mais humano, portanto) da herança filosófica kantiana (Kant, 2007, p. 69), de uma perspectiva da humanidade enquanto um fim em si mesmo,

revelando essa enquanto uma das principais contradições teórico-materiais derivadas da crise filosófica moderna.

Esse sentido utilitário para com o *Outro*, que desafia Kant, bem analisado por Dussel, capta a produção de subjetividades para além do *ego* imaterial, “[...] como uma corporalidade reduzida a ser uma mera subjetividade empírica orientada pelo cálculo meio-fim ao controle de uma felicidade, assegurada pelas ‘pulsões reprodutivas’” (Dussel, 2012b, p. 108), capaz de medir a tudo e a todos por um “princípio de utilidade” universal que busca diminuir a dor e ampliar o prazer, como pode ser visto em Hume, Stuart Mill, Rawls. Disso implica um “modelo de impossibilidade”, (Dussel, 2012b, p. 113), em que o desenvolvimento das instituições econômicas necessárias para que a felicidade seja projetada se dá com preferência hierárquica quase exclusiva à totalidade, ao centro do sistema-mundo norte-eurocêntrico, redundando em uma “ilusão utópica” ensimesmada ao excluir a Exterioridade, a periferia global, desse mesmo cálculo.

Modelo que, de qualquer forma, será extensamente re-produzido nas ex-colônias desde suas categorias éticas, epistemológicas e lógico-rationais. Exatamente essa ética lógica que, como expressão de uma racionalidade mecanicista, vai marcar, então, a independência das colônias, irrompendo num processo de neocolonialismo (Dussel, 2012b, p. 115), promovendo o avanço das agendas privadas da minoria dirigente, da oligarquia colonial, como re-produção de uma forma de desenvolvimento epistemologicamente bem delimitada desde a filosofia ocidental (Dalmau & Pastor, 2017, p. 13), dando margem à emergência das relações de colonialidade.

É o utilitarismo que determina na práxis econômica, imbricada no modelo cultural ocidental capitalista, um viés material egoístico, alienante e progressivamente individualizante. Isto é, que promove a estratificação da sociedade em indivíduos cada vez mais isolados, portanto, atomização social, como resultado da competição como meio exclusivo de racionalização da vida e dos objetivos morais do paradigma moderno. Esse sentido crítico pode ser capitado em Herbert Marcuse, quando apresenta suas reflexões filosóficas críticas sobre o caminho desenvolvimentista tomado pelo movimento socialista no período da Guerra Fria:

*Essa coexistência competitiva não impõe às sociedades socialistas modos e formas de produção, modos e formas de administração que militam contra a transição para uma sociedade livre, movida por novos objetivos e novas aspirações?*

*Essa coexistência competitiva é o fator básico do nosso período. Não pode ser minimizada, não pode ser negligenciada, não pode ser deixada de fora de qualquer consideração da estratégia socialista e da teoria socialista. (Marcuse, 1969, p. 25, tradução nossa).*

Essa competição que coopta o conflito ideológico entre os países de primeiro e de segundo mundo mimetiza, com as devidas proporções, a forma como os indivíduos são transformados em sujeitos compelidos a interagir nas sociedades modernas ou em - renitente - processo de modernização (Frank, 1998) (ainda *Entwicklung*), e na medida em que a realidade de mercado se torna hegemônica não sobram muitos espaços de re-produção para diferentes *modos de vida*, a tal ponto que não há opção para a manutenção da vida que não seja participar desse específico sistema produtivo, intrínseca e necessariamente competitivo (Hinkelammert, 2016). É, então, cooptado em larga escala o sentido próprio de resistência, ao não conseguir escapar à re-produção da racionalidade hegemônica (Hinkelammert, 2016, p. 48). Tem-se afetado o papel da solidariedade em seu sistema egoístico-acumulador: o outro é sempre um meio para um fim, que costuma ser a acumulação de coisas, e até mesmo a *caritas* é instrumentalizada ao poder e ao ego.

A pretensão universal de impor violentamente o *ego* moderno sobre o *Outro*, de coagir a particularidade europeia sobre as outras particularidades do mundo, força o desenvolvimento de uma *identidade* universal, em detrimento da pluralidade (Dussel, 1977c; 2012b), levando ao desprezo pelas - e não raro ao apagamento das - *distinções*, a tal ponto que essa colonialidade cultural se expressa em decadência filosófica dos subalternizados (Dussel, 2012a, p. 57). A racionalidade moderna é, portanto, uma proposta centralizadora, hierárquica e unívoca que não entende a *distinção*, enquanto categoria analética da ética da alteridade, referente ao *Outro* distinto e não como meramente *diferente* (Bautista, 2014, p. 24), e não respeita sequer as *diferenças*, pois consideravelmente desprovida de alteridade substancial. “Em outras palavras, a analética é um pensar que parte <<desde>> essa dimensão da realidade que não está incluída no meu mundo e que só me é revelada a partir da palavra do Outro, como <<peço justiça!>> [...]” (Bautista, 2014, p. 25, tradução nossa),

emergindo, desde a realidade periférica, um novo senso ético, que tem a premissa do cuidado radical e absoluto para com o *Outro*, a alteridade.

Alteridade essa que se torna elemento central da filosofia dusseliana contra hegemônica, como novo critério ético, como novo princípio epistemológico e, enfim, como essência da transposição metafísica da ontologia moderna desde a Exterioridade periférica, como base do momento analético de sua FL (Dussel, 1986, p. 196 e seguintes), que opera na mediação crítica da revelação antropológica do *Outro*, em sua plena alteridade histórica. Em síntese, o momento analético e sua metafísica da alteridade podem ser compreendidos enquanto instrumentos para incluir as vítimas da sociedade periférica na realidade teórica de compreensão do mundo, dando-lhes voz e espaço de participação na construção de uma nova realidade concreta, promovendo, portanto, a inclusão dos sistematicamente excluídos nos processos de formação da cons-ciência coletiva mundialmente considerada.

Nesse passo, conquanto a modernidade possua de fato um conteúdo conceitual primário e positivo de emancipação racional (fenomenologicamente desde o iluminismo - *Aufklärung*), cuja estrutura é sim “aproveitável”, Dussel vai denunciar o segundo conteúdo, de cunho negativo, cujo arranjo combinatório serve como justificação de práxis irracionais de violência pelo *mito* de que as civilizações mais desenvolvidas seriam superiores e teriam a obrigação moral de levar a civilização para os subdesenvolvidos, de qualquer forma, inclusive violenta, produzindo vítimas de várias maneiras, um sacrifício – que seria – inevitável ao processo próprio de salvação. Esse *mito* integra o argumento central do giro epistêmico, que intenta descolonizar, emancipar, libertar a perspectiva que a periferia global faz de si mesma, e que Dussel concatena nas seguintes palavras:

O mito poderia ser descrito da seguinte forma: **a)** a civilização moderna entende-se como mais desenvolvida, superior (o que significará manter uma posição ideológica eurocêntrica sem qualquer consciência). **b)** a superioridade obriga ao desenvolvimento do mais primitivo, rude, bárbaro, como exigência moral. **c)** O caminho deste processo educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa (trata-se, de fato, de um desenvolvimento unilinear e de tipo europeu, o que determina, mais uma vez sem qualquer consciência, a “falácia desenvolvimentista”). **d)** Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a praxis moderna deve, em última instância, exercer a violência, se necessário, para destruir os obstáculos a essa modernização (a guerra justa colonial). **e)** Esta dominação produz vítimas (de diversas formas), sacrifício interpretado como um ato inevitável e com o sentido quase ritual do sacrifício; o herói civilizador investe as suas próprias

vítimas do carácter de holocaustos de um sacrifício salvífico (do colonizado, do escravo africano, da mulher, da destruição ecológica da terra, etc.). **f)** Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (opondo-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se não só como inocente mas também como “emancipadora” da “culpa” das suas próprias vítimas. **g)** Finalmente, e devido ao carácter “civilizacional” da “Modernidade”, os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da “modernização” dos outros povos “atrasados” (imaturos), das outras raças escravizadas, do outro sexo como fraco, etc., são interpretados como inevitáveis. (Dussel, 1994, p. 175/176, tradução nossa, grifo nosso).

Assim, justificando o sofrimento e sacrifícios da modernização dos povos atrasados, bem como do outro sexo, de outras raças, do outro pobre, etc., leva a violência para todos os níveis da organização humana estruturada desde o paradigma ocidental e provoca o persistente processo de subalternização, em um desenvolvimento (*Entwicklung*) sem fim que reforça a manutenção de dependência do Sul ao Norte global. Esse segundo conteúdo da modernidade, historicamente constituído por manifestações da negatividade, é co-determinado pela governamentalidade sobre a vida o *Outro*, de modo estatístico e friamente executada.

As vítimas desse arranjo são interpretadas como sacrifício inevitável ao progresso, redundando naquele *mito sacrificial da modernidade* (Dussel, 1994, p. 168), um verdadeiro “paradigma sacrificial”, sob o qual é necessário oferecer sacrifícios, da vítima da violência, para o progresso humano, mas que de forma perversa ainda inverte o sentido da realidade: a vítima inocente é transformada em culpada, enquanto aquele que vitimiza é considerado inocente (Dussel, 1994, p. 74), consequência da herança teleológica da colonização, em que o colonizador opera a salvação do bárbaro em estado de escravidão ao demônio, em sua idolatria pagã. Nesse sentido, a crise filosófica pode ser apontada como momento de inflexão causal, que apesar de complexa, é cada vez mais apreendida pela constante ampliação da emancipação racional popular, permitindo que a condição de subalternizado seja gradativamente desconstruída, desmontada e percebida pelo imaginário coletivo, assim como revelados os processos que a produzem. De tal forma que a crise reflete um processo de contínua erosão da confiança pública nas promessas iluminadas (*Aufgeklärt*) do paradigma moderno, principalmente aquelas emanadas dos direitos humanos (Herrera-Flores, 2009), e com justo motivo.

Como é possível deduzir a partir das conclusões de Fernando Fróes Oliveira (2013), a incapacidade de satisfação da dignidade humana através da categoria

jurídico-filosófica do mínimo existencial é mais um limite normativo-epistêmico (super)estrutural (*Überbau*) – da Totalidade jurídica moderna – do que uma carência material. Sentido que também é captado por Sarlet e Figueiredo (2008), por Scaff (2005), e com teor mais econômico por Luiz Gonzaga Belluzzo e Gabriel Galípolo (2019). A contradição filosófica encontrada no paradigma moderno revela que a plena realização da dignidade humana impossibilitaria a ordem econômica capitalista, desmontando a sobreposição praxiológica das postulações éticas da modernidade por sua estrutura produtiva, legitimando a problematização sobre a natureza jurídico-filosófica da escassez no (enquanto valor necessário, imprescindível ao) paradigma capitalista *norte-eurocêntrico*.

A explicação sempre está no fato de que aqueles grupos que possuem víveres disponíveis, se recusam a comê-los em comum. Se destrói a plenitude possível e o cálculo de utilidade - o cálculo de escassez – e converte a escassez em catástrofe. Na Grande Fome de Bengala, que ocorreu após a colonização de Bengala pelos ingleses na segunda metade do século XVIII e na qual morreram cerca de 10 milhões de pessoas, Bengala ainda exportava arroz e trigo. (Hinkelammert, 2016, p. 197).

A presença persistente da escassez pode ser deduzida indiretamente, inclusive, desde a binomia da oferta e da procura, que povoa o imaginário coletivo, sendo patente a produção de escassez (daí escassez artificial) como estratégia de valorização do produto/serviço no mercado. Indiretamente também se pode deduzir que o “[...] modelo econômico centrado no crescimento se reproduz a partir de uma acumulação originária estruturada em não poder nem dever satisfazer as necessidades de todos os seres humanos” (De Marzo, 2010, p. 158), uma vez que “[...] necessitaríamos mais três planetas para sustentar o regime de desenvolvimento, tal como foi imaginado pelo modelo capitalista” (De Marzo, 2010, p. 155). De modo que o concreto impõe sérios limites epistêmicos à filosofia moderna, a tal ponto que a própria filosofia - neutra, abstrata, impessoal, genérica e universal - passa a ser questionada enquanto instrumento de manutenção das iníquas relações humanas e, num sentido mais profundo, revelando mesmo a falência da utopia moderna, em que impera a razão estratégica (Dussel, 1994, p. 78) em detrimento da alteridade, no sacrifício do outro.

Essa limitação epistêmica da modernidade para a apreensão de suas próprias contradições, especialmente a do *mito sacrificial*, desde sua ineficácia normativa é muito bem explorada por Herrera-Flores (2009), assim como, por herança acadêmica, por Manuel Gándara Carballido (2014; 2022), que criticam a abordagem liberal aos direitos humanos e seus pressupostos subjacentes, que descontextualizam os indivíduos, normativamente abstratos, recontextualizando-os em processos de subjetivação sob um forte *ethos* competitivo, emanado da metafísica particularizada do direito natural em uma falácia universalista e individualista, provocando uma falsa igualdade, meramente formal e que ignora as diferenças concretas nas condições de existência, dissimulando ao fim o caráter fictício da ideia de contrato social.

Mas, veja-se, é o próprio desenvolvimento integral da FL em Dussel que denota a crise da filosofia contida no paradigma moderno *norte-eurocêntrico*, irrompendo o marco do método dialético hegeliano ao propor a ética metafísica re-construída desde a alteridade de Immanuel Lévinas, que se inicia com a afirmação do *Outro* real, existente e histórico:

O Outro, então, que se revela, emerge para além do que para mim é o ser; ele põe em causa a minha maneira de ver as coisas. Jogo com o que ele diz, sem ainda o interpretar completamente, porque ele o diz, uma vez que ainda não compreendi a base a partir da qual ele o diz. Assim, só posso interpretá-lo por analogia, e é lançando-me atrás do que ele, como alguém que precisa de ajuda, me propõe, que avanço; este avançar em conjunto que é o “serviço” é o próprio ato histórico. O que era um todo único será desfeito; um novo todo será forjado ao serviço do Outro; uma nova ordem. Esta nova ordem não é uma mera expansão dialética do “mesmo”, como foi a América-espanhola em relação à Espanha. Pelo contrário, é a partir do Outro que o novo emerge. (Dussel, 1977b, p. 50, tradução nossa).

O elemento positivo trans-ontológico – metafísico – do ímpeto desse ponto de partida ativo da negação da negação marca o momento analético da estrutura filosófica de Dussel (1974; 2003, p. 158), enquanto uma dialética positiva (Dussel, 1983, p. 97) e vitalista, cujo conteúdo metafísico ultrapassa aquela ontologia da dialética negativa (Dussel, 1986, p. 196 e seguintes) exatamente como justificação filosófica para a efetivação da passagem ao justo crescimento da totalidade desde o *Outro* e para servi-lo criativamente: a verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio analético (é um movimento ana-dia-lético); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética (desde Hegel) é simplesmente um movimento conquistador (Dussel, 1986, p.

197), que domina a utilidade havida num outro, naquilo que lhe é semelhante, egoisticamente servindo do (sacrifício do) *Outro* a si mesmo.

*Divide et impera* (dividir para conquistar) materializa-se no mundo contemporâneo pela atomização da sociedade, não mais no sentido originário militar do romano Júlio César, mas num sentido econômico Total, que abrange desde a alienação do trabalhador, passando pelo perfilamento dos padrões de comportamento dos usuários de redes sociais, até a *escuta ativa* para a criação de anúncios personalizados<sup>5</sup>, orientando todo *modo de vida* a gravitar o mercado como instituição exclusiva de distribuição do produto social, onde são operadas as opressões no nível subjetivo tão bem captadas pelos pensadores pós-modernos, assim como também por Zigmunt Bauman, que desde sua perspectiva sociológica esteada num marxismo humanista, influenciado por Gramsci e Simmel, verte o sentido de sua mais popular categoria, a *liquidez*, que ao compor uma *modernidade líquida* se apresenta enquanto crítica eloquente à falácia e à falência de uma sociedade atomizada condicionada ao consumo (Bauman, 2001) . Necessário, portanto, considerar o aproveitamento que Dussel propõe à pós-modernidade, naquilo que transpõe à subjetividade cartesiana imperante e que promove a pluralidade (categoria que se demonstra essencial para o objetivo central desta dissertação), pois “o pós-moderno é sensível a esta pluralidade da ‘Diferença’” (Dussel, 2012b, p. 525), representando um nível subjetivo de adequação à abordagem emancipadora da FL, pensada para a liberdade do indivíduo, sim, mas necessariamente considerada para além do individualismo, do qual pouco escapam os pensamentos moderno e pós-moderno.

Nitidamente, a filosofia moderna esgota(r)-se(r-á) em um mundo (a ser) emancipado, pois as vítimas epistemologicamente libertadas não mais se apresentam como dóceis corpos aptos à exploração alienadora pelo trabalho no modal capitalista, cujo sentido mais profundo indica a necessidade de explorar a apreensão sobre o *mito sacrificial* proposto desde *1492: o encobrimento do outro*, por Dussel (1994). Veja que o pobre possui um lócus especial na doutrina dusseliana, ele é seu referencial hermenêutico, a partir do qual todo o resto deriva seu sentido filosófico-material, cuja categoria vai progredindo no curso de sua obra para coincidir com o oprimido nas

---

<sup>5</sup> De acordo com informações vazadas pelo site 404Media, a empresa Cox Media Group (CMG), explicitamente ofertava esse serviço de captura de dados do microfone dos aparelhos celulares na prospecção de clientes. Disponível em: < <https://www.404media.co/heres-the-pitch-deck-for-active-listening-ad-targeting/>>, acesso em 29/09/2024.

periferias do sistema-mundo, levando-o para a elaboração final da categoria vítima em sua EL, o *Outro*, elevando, ao fim, o princípio da alteridade a um novo patamar em sua arquitetônica, ampliando desde a Exterioridade a alteridade levinasiana. Logo, a apreensão do sacrifício do *Outro* se mostra um viés relevante para a antecipação dos óbices ao projeto transmoderno, movimento que determina o pano de fundo desta pesquisa, além de dialogar transversalmente com o teor teológico que transitam por autores como Hinkelammert, Aranguren e o próprio Dussel, do qual não escapa Bautista.

O fato de que a historicidade conduz a dinâmica investigativa para um espaço teológico revela simultaneamente como o paradigma ocidental foi paulatinamente segregando razão e religião, mas também como no passado esses dois conceitos não raramente se sobrepunham, tanto na realidade medieval europeia quanto nas expressões culturais dos povos ameríndios, o que definitivamente Dussel se esforça para resgatar na obra citada (Dussel, 1994). Portanto, a influência da mitologia sacrificial no encobrimento do *Outro*, enquanto aceitação “quase natural” dos sacrifícios da modernidade, decorre de uma lógica sacrificial apropriada pela modernidade, que seria replicada em outros espaços a serem colonizados, sendo reproduzida em larga escala em todas as relações de colonização perpetradas por todos impérios coloniais europeus, e mantida nas posteriores relações de colonialidade até a contemporaneidade, universalidade ínsita, portanto, aos grandes projetos modernos (Mignolo, 2023), merecendo uma análise um pouco mais aprofundada. Recordar-se-á, para tanto, do aspecto sacrificial contido no próprio cristianismo, considerando que a teologia cristã domina “[...] as instituições, o pensamento político, filosófico, religioso, etc., até o momento em que o secularismo desloca essa teologia e introduz uma noção de razão” (Mignolo, 2023), que não consegue operar, entretanto, o mesmo afastamento num nível epistemológico, uma vez que a razão toma o mesmo “centro” então ocupado pela teologia, substituindo o teocentrismo pelo antropocentrismo, mas mantendo a existência própria de um centro, embebido no mesmo ímpeto dominador, o *ego conquiro* ibérico, do *mesmo* sobre o *Outro* (Dussel, 1994, p. 40 e seguintes), que a partir da racionalização iluminada se converte em Deus-razão desde o *ego cogito* cartesiano.

Não parece coincidência, portanto, a íntima afinidade da modernidade com a doutrina cristã, à essência do pensamento kantiano, hegeliano e também weberiano

(entre inúmeros outros), que, por outras vias, se reflete na crítica de Nietzsche e, portanto, na corrente pós-moderna, vertendo sentido à perspectiva filosófica ocidental que matiza com intensidade - determina profundamente - a realidade contemporânea. Daí que o projeto de civilização ocidental e suas categorias de progresso e de desenvolvimento são subsumidos nesse *ethos* ego-cêntrico, do ego que expulsa o muçulmano, do ego que conquista a América, do ego que pensa e age desde si e para si nas desiguais cadeias de trocas comerciais internacionais, cada um exigindo respectivos níveis de sacrifícios determinados pela posição social, pela riqueza, pela situação geográfica, pela raça, pelo gênero, pela idade, etc.

Por outro lado, veja-se que na mitologia asteca o sacrifício era o do *outro-conquistado-na-guerra-florida*, num sentido cultural/ritual e não dominador/conquistador (Dussel, 1994, p. 137), sob resistência pretérita própria desse conflito (guerra), que embora de aparência notadamente similar da que se dá o sacrifício humano no ritual antropofágico Tupi (Staden, 2020), nesses escaparás a natureza, o sentido, de manutenção do quinto sol, o sacrifício antropofágico Tupi assume significações míticas outras, mas que também atendem a um sentido social e místico mais amplo, em que o sacrificado é consumido não apenas por sua capacidade de nutrir o corpo, mas também de conceder poderes, como se a coragem e outras virtudes pudessem ser socialmente compartilhadas através do corpo e do sangue do (orgulhoso e bem tratado) sacrificado, uma eucaristia literal.

No cristianismo, entretanto, tem-se o Cristo condescendo *a priori* com seu sacrifício pelo bem da humanidade, uma vez que ele perdoou seus “traidores” na última refeição, um sentido apenas lógico para quem não se furtaria ao martírio já conhecido, o que aparenta ter implicações teleológicas mais profundas nas características do perdão e da benevolência cristãs, que são projetadas sobre os corpos oprimidos, tornando cada oprimido um Cristo de sua própria história pessoal. Revela, assim, o poder da subjetivação por esse *mito sacrificial cristão*, explicando como o *martírio imposto* nesse mundo atomizado iguala a vítima ao próprio Cristo (Hinkelammert, 2013, p. 101). Veja-se como essa pretensão converge para as reflexões de Hinkelammert, quando, ao tratar da influência do cristianismo, determina a emergência de um *realmente possível* concomitante a um *possível imaginário*, expandido desde a perspectiva da tradição judaica, em que predomina um *realmente possível*, de um Deus messiânico e provedor, que professa vida longa e a satisfação

das necessidades sem exploração, arguindo que o cristianismo radicaliza a esperança judaica:

Deus promete agora muito mais, isto é, levar o ser humano ao nível no qual Ele mesmo está. O Deus criador *ex nihilo* e imortal promete chamar, agora, o ser humano a uma Nova Terra na qual este ser humano tenha a mesma imortalidade e uma abundância que corresponde ao poder de Deus como criador *ex nihilo*. Isto é, a esperança messiânica transforma-se em esperança de ser chamado a ser como Deus. No mundo real, a esperança real continua sendo a de uma vida longa sem exploração, mas esta vida real recebeu um horizonte radical de promessa no qual o ser humano chega a ser **um habitante do mundo das possibilidades imaginárias**. Isto é, em termos breves, imortalidade e abundância. (Hinkelammert, 2013, p. 101, grifo nosso).

E essa promessa agora passa a ser levada a todos, universalmente. Aqueles que não aceitarem naturalmente a fé se sujeitam a uma guerra justa perpetrada pelo europeu cristão (Dussel, 1994, p. 75), uma consequência da Controvérsia de Valladolid, cujo pano de fundo é o conflito religioso entre católicos e protestantes, levando a uma “batalha global por almas”, mas que implica materialmente em um campo muito mais terreno, ao refletir profundos poderes nos campos político, econômico e social, na ordenação e determinação da vida humana.

Então, na imposição do cristianismo a todos os colonizados, revela-se em ampla medida seu caráter dominador (conquistador) levado à universalidade colonial, e como tal se adequa intimamente à re-produção universal(izada) do mito sacrificial moderno, incluindo-a, ainda, na própria racionalidade do paradigma moderno. Como pondera Hinkelammert, em *Totalitarismo del mercado*, o processo de aparição do cristianismo teria uma conexão análoga face as revoluções americana, francesa e russa, pois partem da realização filosófica de uma base de igualdade concreta e geral humana, primeiramente expressada na mensagem cristã [Gálatas, 3, 28]<sup>6</sup>, representando um universalismo prático, que diante da impossibilidade de cristianizar o império romano, tornou-se a própria cristandade um império (Hinkelammert, 2016, p. 12<sup>7</sup>). A ver.

A reflexão sobre a historicidade europeia medieval, sob hegemonia católica e seu modelo sincrético de dominação, permite perceber a criação de uma

---

<sup>6</sup> Nisto não há judeu nem grego; não há servo nem livre; não há macho nem fêmea; porque todos vós sois um em Cristo Jesus.

<sup>7</sup> Esse mesmo sentido é captado por Walter Mignolo (2023).

autoidentidade cristã desde uma ligação “genética” com o mundo greco-romano, que, como já articulado, se deduz da clara estruturação orgânica de Filosofia da História (Hegel, 1924), e que é criticado por Santiago Castro-Gómez em sua análise de *Orientalismo*, por Edward Said, declarando que a autopercepção europeia vê que “a civilização começa certamente na Ásia, mas seus frutos são colhidos pela Grécia e Roma, que constituem o referente cultural imediatamente anterior da Europa moderna”, (Castro-Gómez, 2005, p. 45). O resgate monasticista da historicidade greco-romana nas traduções das inscrições árabes acaba por providenciar, então, mais um (falso) elo de conexão pessoal, íntima, histórica e linear com Cristo. Apesar disso, Cristo é, agora, europeu. Foi esse Cristo de olhos azuis sincretizado na expansão (do império) da fé, um *eu*, do mesmo europeu, que se sacrificou por toda humanidade, sendo uma afronta (pecado) a esse deus a negação daquilo que o europeu passa a considerar superior: a negação da fé cristã, a negação da razão, a negação do desenvolvimento (*Entwicklung*), são, assim, “pecados” do mesmo nível, já que negam a Totalidade sempre absolutizada no “centro” do *ego* europeu. Na sociedade moderna, pecados nascem e morrem, enquanto o mercado é totalizado, conformado em dogma para servir aos homens-Deus.

Como entende Bautista “quem decide quem vive e quem morre não é outro que não deus, e o homem que se põe no lugar de deus não comete nunca assassinato, somente cobra a dívida que sua divindade impõe ao resto dos mortais”, (Bautista S., 2011, p. 107). Assim, propõe-se que através dessa radicalização do cristianismo, instrumentalizada pelos desígnios *egoísticos* daquela Europa em processo de desmarginalizar-se do sistema-mundo asiático, opera-se universalmente a imposição do *mito sacrificial cristão* enquanto técnica de subjetivação, de tornar o outro dócil para si, em detrimento de qualquer alteridade, de qualquer responsabilidade para com o *Outro*, inexistente qualquer sentido de *comum* seja na violência explícita da colonização, seja nas violências subjetivas ou a-serem-ocultadas da modernidade tardia, em que resta escasso o sentido de alteridade. Nessa proposta, o cristianismo não representaria para a modernidade o sacrifício do *Outro*, na relação de Cristo para com os romanos, os judeus, ou... para com toda humanidade (não foi o suficiente, não), o cristianismo, desde seu sincretismo produtor do Jesus loiro de olhos azuis, passaria a representar o sacrifício de um outro - abstratamente – igual, pelo bem do

todo encerrado finalística e fatalmente na Totalidade europeia, que toma o Cristo como um igual a si.

E, se o Cristo europeu se sacrificou por toda humanidade, quem são os outros, bárbaros, que não fazem jus ao seu sacrifício? Ou se negam eles mesmos ao sacrifício por esse Cristo? O *egoísmo* europeu vai exigir das suas vítimas o mesmo sacrifício de Cristo, agora e sempre para si mesmo, porque (autodefinidos na condição privilegiada de mais) merecedores, que, insidiosamente, esperam a absolvição de toda culpa, a expiação de seus pecados, ainda em Terra. Mito útil para a materialização de seus projetos, de sua utopia iluminada (*Aufgeklärt*), de forma que qualquer realização mínima do ideal iluminista, parcial que seja, só é possível por uma cadeia de relações múltiplas que podem sem problema ocultar a profundidade da necessidade intrínseca de exploração do *Outro*.

A paulatina realização da utopia moderna, porque só existe com o sacrifício do outro, só pode ser, então, fragmentada, quase exclusiva, mas preferencialmente para o homem, europeu, heterossexual, burguês, assim passando a ser “[...] um habitante do mundo das possibilidades imaginárias [...]” (Hinkelammert, 2013, p. 101), revelando a possibilidade material de igualar-se à Deus aqui, na Terra, hoje. Ou seja, não um *possível imaginário*, mas um *realmente possível*, que só é possível com a condição de exploração do *Outro* alienado, transição utópica que acompanha o devir histórico teocêntrico para o antropocêntrico no modelo cultural europeu, fazendo emergir o *ego-Deus*. O que fecharia um ciclo do mimetismo dialético da modernidade face a estrutura medieval (Marx, Engels, 1997, p. 29/30), em que o antropocentrismo se revela cada vez mais idêntico àquele teocentrismo, tornando-se, a modernidade agora absoluta (absolutista/Totalizante), um reflexo cada vez mais nítido daquilo que antagonizava em seus momentos históricos de resistência e insurgência, como se o abismo respondesse ao observador no eterno retorno do mesmo.

O *ego-Deus* se desfaz, contudo, na dualidade do “homem possuidor”, pois enquanto possuidor, a divindade, então decorre do poder da coisa possuída. Esse novo deus moderno, agora “controlável” pelo homem se revela: a moeda (Dussel, 1994, p. 52), que tudo pode materializar e que para Hinkelammert é, “[...] sem dúvida, o mais importante dos poderes impessoais” (2016, p. 20) é produto, na inversão do martírio, do sacrifício do *Outro* que promove a salvação da humanidade, que pelo viés eurocêntrico é representada exclusivamente pela totalidade europeia, racionalmente

superior, a raça eleita, o “modelo Ariano” (Dussel, 2000, p. 2), sentido que preenche de conteúdo as relações de dependência entre o Sul e o Norte global.

Essa parece ser a adição necessária para mais-justificar simultaneamente ao oprimido e àquele núcleo emancipador da razão iluminista (*Aufgeklärt*) a invisibilidade da crueldade da modernidade (Dussel, 1994, p. 153). Enquanto pretensão epistemológica, a presente extrapolação busca inculcar à lógica do *sacrifício moderno* a mesma pretensão de Hinkelammert face à extensão da crítica da religião, já que “[...] *la religión que se critica, no ha terminado. Es el ‘capitalismo como religión’*” (2016, p. 28), ou seja, que humilha, que subjuga, que abandona e deprecia a humanidade por uma idealizada entidade superior, a que chama de teologia profana desde Marx, que ditam normas éticas e cuja norma superior é explorar ao outro como puder, mas dentro dos mecanismos de mercado e em nome desse mesmo mercado, com sua ética. Hinkelammert afirma, portanto, a existência da doutrinação da ética do mercado, cujo corolário implicará na falência intrínseca do Estado social e do amplo projeto de direitos humanos logo após o fim da Guerra Fria: “a face humana do capitalismo tinha sido uma arma da Guerra Fria que agora era supérflua” (Hinkelammert, 2016, p. 149), o capitalismo se torna a partir daí universalmente unívoco e sem competidores inicia um processo de erosão (por vezes desmantelamento) das estruturas de garantias sociais.

É esse capitalismo universalizado como a religião dos profetas do desenvolvimentismo, que mesmo sob a roupagem da sustentabilidade é ainda aquele *Entwicklung* absolutizante (como será explorado no item 2.4), que também determina a necessidade de uma ética específica ao projeto transmoderno, pois demanda uma leitura muito específica do “biculturalismo” entre as fronteiras da modernidade e da Transmodernidade, e cujo primeiro sentido profundo é a necessidade de evitar a homogeneização da Exterioridade, sob pena de permitir-se que as sabedorias ancestrais (que desde suas cosmogonias propõe harmonia com a Mãe Natureza) sejam apagadas até um ponto em que não sejam capazes de re-produzir criativamente respostas aos problemas da modernidade. Assim, diante dos povos originários vê-se hoje uma nova onda assimilacionista, desde o discurso do desenvolvimento, que busca tragar sua ignota existência marginal para a súbita integração na sociedade de mercado, o que a filosofia do direito precisa perceber desde já enquanto um possível Termidor da descolonialidade: qualquer discurso pós-

capitalista necessita de constante atenção e cautela, tratando o capitalismo como a armadilha “*tar-baby*” que o oprimido “*b’rer rabbit*” deve sempre evitar<sup>8</sup>, esse *geist* do capitalismo é bem captado por Acosta:

Muitos desses pesadelos permanecem assustadoramente reais para milhões e milhões de homens, mulheres e crianças, e parecem haver-se ampliado graças ao consumismo e à sobrecarga de informações alienantes que minam sua capacidade crítica. O Estado contribui forçando a incorporação de populações que tentam resistir à lógica consumista.

[...]

A superabundância de informação também cumpre essa tarefa, em que tudo se dissolve em uma espécie de banalidade programada. Não apenas surgem instituições que se encarregam do controle da informação, mas que convertem o cidadão em artífice da própria alienação. (Acosta, 2016, p. 35/36).

Retornando a Hinkelammert, vê-se que esse conceito, Termidor, tomado de Marx e Trotsky, resgata o sentido da Reação Termidoriana na revolução francesa (iniciada em 27 de julho de 1794), quando da deposição da aliança entre jacobinos e *sans-culottes* dando início à ditadura girondina e, logo levando ao Golpe de 18 de Brumário (em 9 de novembro de 1799) que inaugura o império napoleônico. Esse conceito se revela central à obra *Totalitarismo de mercado* na apreensão de um dogmatismo que irrompe desde o interior das revoluções populares, quando “[...] certos ‘intelectuais’ redefinem o sentido da revolução popular com base em certas absolutizações, que, em nome da revolução, traem os princípios fundamentais da revolução” (Hinkelammert, 2016, p. 51), e complementa:

---

<sup>8</sup> Na cultura afro-norte-americana, defendendo alguns a existência de afetações indígenas, o *B’rer Rabbit* é um símbolo de resistência à opressão da escravidão imposta através do “engano”, do uso da inteligência contra a força, sendo o *Tar-baby* (bebê de alcatrão) posto como metáfora dos sistemas que aprisionam indivíduos marginalizados, representando armadilhas sistêmicas de cooptação. Ver mais em: MARSHALL, Emily Zobel. *American trickster: trauma, tradition, and Brer Rabbit*. New York: Rowman & Letterfield International, 2019. Ainda, a importância do *trickster* é fundamental ao ethos de resistência, um fenômeno cultural que se expressa tanto em relação às relações de colonialidade, emergindo no Brasil como o Saci-Pererê e depois Pedro Malasarte, Macunaíma, João Grilo, etc., mas também como reflexo da opressão social, como historicamente visto na personagem Lázaro de Tormes, em “*La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*” na cultura espanhola medieval, que podem ser paralelizadas com o mito bíblico de Davi contra Golias (1 Samuel 17), como abordado por Malcolm Gladwell em *David and Goliath: underdogs, misfits, and the art of battling giants*. New York: Back Bay Books, 2015.

Se trata efetivamente da criação da ortodoxia, que irá transformar e redefinir as ideias da revolução popular, em função da legitimação e implementação do novo poder político. Este pensamento legitimador que definirá o novo poder é o pensamento ortodoxo, cuja encarnação é o Termidor. Em todos estes casos este novo poder (a nova classe dominadora) estará contra o povo que fez a revolução. (Hinkelammert, 2016, p. 51/52, tradução nossa).

Assim, sendo da natureza do capital se apropriar das coisas (todas) em nome do lucro e que o faz dissimuladamente, com oportunismo e incessantemente, num eterno assédio garantido por atores obcecados pela possibilidade de gerar e acumular dinheiro, é possível determinar que em tempo os discursos mais nobres e caros ao movimento descolonial poderão ser cooptados, daí a persistente cautela que Dussel trata em sua obra. Nesse sentido, necessário ter em mente que o BV, conquanto analisado sob espeque ontológica do desenvolvimento por autores como Alberto Acosta (2011, 2016), Rafael Bautista (2011), Giuseppe de Marzo (2010) e Gudynas (2011a; 2011b) entre outros, só pode ser realmente compreendido em sua extensão e profundidade desde a realidade de vida integral dos povos originários, que emerge como verdadeira normatividade ética (Dussel, 2013, 2:50). Em outras palavras, esses célebres autores dialogam com rigor acadêmico sobre o BV desde a necessária perspectiva de produção material inerente ao ser humano e suas sociedades, o desenvolvimento humano, mas o BV é mais amplo, mais profundo, não se restringindo às categorias ontológicas semi-rígidas da modernidade. Esse cuidado trans-ontológico deve ser sempre expressado como vigilância à cooptação do discurso libertador, principalmente porque o projeto da Transmodernidade funciona exatamente no momento mais delicado da colisão cultural.

Uma proposta descolonial de direito não pode se prostrar inerte diante de fatos concretos e iminentes (em andamento, na verdade) cujos processos claramente implicam em possibilidade real de epistemicídios, de uma assimilação cultural sem precedentes, o que foi diretamente questionado pelos ancestrais indígenas nas reuniões em Tiwanaku (julho) e Teotihuacán (dezembro) em 1992, “[...] vamos integrar, vamos nos incluir nesta sociedade que está caindo?”, como aponta Fernando Huanacuni Mamani (2019, 24:18, tradução nossa), movimento a partir do qual se daria a gênese do paradigma contemporâneo do BV. Se o aprofundamento das relações entre os povos originários e a sociedade ocidental é inevitável, então é necessário garantir condições epistemológicas mínimas para que tal choque cultural não implique na repetição das afetações intrassistêmicas que assolam a modernidade e são

fartamente apreendidas pelo pensamento crítico latino americano, em que os desequilíbrios provocados e reforçados pelo mercado resultam na exclusão da população, na subversão das relações sociais e na ameaça à natureza (Hinkelammert, 2016, p. 178), reforçando a já citada passagem de Dussel (Dussel, 2012b, p. 571), em que estabelece as “quatro virtudes cardeais” como condições da EL.

Ao fim, como um todo, a filosofia precisa ser resgatada desde o paradigma moderno, onde se esgota na indiferença autocentrada que verte de seu modelo abstrato, impessoal, neutro, universal, e conquistador, revelando-se complexa e insuficiente para lidar com as reivindicações da Exterioridade subalternizada, bem como para com as contradições autoconstituídas em seu paradigma hegemônico, resultando em persistentes e incontornáveis expressões de injustiça intrassistêmica, que se dão em múltiplos campos da vida humana, dentre os quais serão doravante aqui analisados aqueles campos socioeconômico, jurídico e ambiental, respectivamente, com o firme propósito de concatenar a apreensão crítica sobre os efeitos materiais da modernidade, na medida em que este constitui a realidade que ameaça contemporaneamente a pluralidade ameríndia.

## 2.2. DA CRISE SOCIOECONÔMICA: QUANDO A COMPLEXIDADE DESENCONTRA A FACTIBILIDADE

A apreensão filosófica do paradigma moderno é premente para compreender como a crise da Totalidade pode ser percebida epistemologicamente na re-produção de suas categorias (ir)racionais, vindo desde dentro do seu sistema socioeconômico, demonstrando as relações do seu sistema produtivo, do seu modelo distributivo e de sua cultura de consumo, as afetações sociais que provocam. Veja-se que Alberto Acosta afirma que a superestrutura moderno-capitalista (*Überbau*) estaria autoprotégida pela ideologia exercida impositivamente pelos detentores do poder, que não estariam dispostos a aceitar as falhas estruturais do capitalismo, seguindo lucrando em meio à atual crise econômica e ambiental, por isso, não faltariam “[...] vozes que ainda reclamam um aprofundamento do capitalismo para resolver os problemas do mundo” (Acosta, 2016, p. 80). Contudo, parte dessas vozes sequer reconhece uma perspectiva de crise global e humana, como Steven Pinker, que em

sua obra *O novo iluminismo* (2018), ao gravitar as questões “o mundo está realmente desmoronando?” e “o ideal do progresso está obsoleto?”, argumenta que a crise do paradigma ocidental norte-eurocêntrico não seria mais que uma reação psicológico-coletiva das expressões da natureza humana explorada por demagogos, religiosos, políticos e intelectuais pessimistas que insistem que a civilização ocidental passaria por um inexorável processo de declínio, concluindo que mais do que nunca a modernidade precisa de uma defesa vigorosa:

As ideias que preparam o terreno para a eleição de Trump são comuns a grande parte dos intelectuais e dos leigos, tanto de esquerda como de direita. Entre elas estão o pessimismo quanto aos rumos que o mundo está tomando, o ceticismo em relação às instituições modernas [...] Os ideais do Iluminismo são atemporais, como espero demonstrar, e nunca foram mais relevantes do que agora. (Pinker, 2018, p. 17).

Pinker parece não conseguir enxergar para além de seu *ego* (moderno), assim não pode concluir que a eleição de Trump (aqui em referência a 2017) é ela mesma um reflexo da condição contemporânea da modernidade em crise de legitimação – em último sentido desde a perda da materializabilidade da utopia iluminista (*Aufklärung*). Assim como o é a emergência de uma extrema direita “*neoliberal*” (*neoliberal*) dialogada mundialmente (LastWeekTonight, 2024): Bolsonaro(s); Victor Órban; Rodrigo Duterte; Marine LePen; Matteo Salvini; Oleh Tyahnybok; Nikolaos Michaloliákos; Santiago Abascal; André Ventura; Benjamin Netanyahu; Javier Milei e Beatrix von Storch são representações atuais desse movimento. Essa pesquisa entende ainda que a leitura de Pinker representa uma visão cruel do mundo, que ilustra com precisão o já mencionado *mito sacrificial da modernidade*, uma vez que ignora a urgência das necessidades dos subalternizados, tanto na periferia global quanto no centro do sistema-mundo. Ao aceitar com naturalidade os sacrifícios já feitos pela humanidade para determinar o progresso atual da humanidade, projeta-se a retidão das coisas como estão, aceitando *a priori*, portanto, os sacrifícios futuros, legitimando o *paradigma sacrificial*, já que não consegue conceber a dualidade da modernidade, em suas dimensões positiva e negativa. A Transmodernidade tem resistências *a priori* muito sérias a serem consideradas.

Por outro lado, desde a perspectiva kuhniana, a modernidade enquanto paradigma há muito passa por metamorfoses, por crises, dentre as quais, pela

centralidade que assume na ordem sociopolítica, as crises da ordem econômica são aquelas com maior impacto. É possível afirmar que a percepção da ciclicidade das crises do capitalismo não é novidade para a ciência, muito menos para a própria teoria econômica. Essa perspectiva é compartilhada por John Elkington, cuja obra mais popular, *Sustentabilidade: canibais com garfo e faca*, gravita exatamente um esforço de adequação das grandes corporações empresariais aos desafios ambientais, sociais e econômicos do século XXI, o que denomina “tripé da sustentabilidade” (*triple bottom line*) (Elkington, 2012, p. 49), e que vai se tornar o núcleo ideológico das práticas corporativas de ESG hoje. Veja-se, ainda, que na própria gênese do neoliberalismo, na Escola Austríaca desde a *Teoria Austríaca dos Ciclos Econômicos*, de Ludwig von Mises e Friederich Hayek, é já revelada a consciência plena da ciclicidade que a modernidade enfrenta desde seu conteúdo praxiológico-produtivo, o capitalismo.

Ainda que como Hayek (Dussel, 2023), John Maynard Keynes tenha se aproximado de considerações sociais (que acabam instrumentalizadas no incentivo ao consumo como força motriz da nova economia), a aplicação prática de sua teoria levaria à emergência de novos fenômenos como (talvez principalmente) a estagflação, cuja abordagem propriamente neoliberal da Escola de Chicago vai propor superar sem qualquer diligência para com as questões sociais, o que pode se evidenciar desde sua materialização no Chile de Pinochet, e que vai marcar a produção acadêmica da Franz Hinkelammert.

Ademais, com o avanço tecnológico contemporâneo, o capitalismo tem sido levado a uma nova etapa sem precedentes, tendo a internet um papel central no desenvolvimento do capitalismo financeiro, o que abre alas para a crítica de Thomas Piketty em *O Capital no século XXI*, denotando o aprofundamento do abismo das classes sociais<sup>9</sup>, bem como para as críticas de Ricardo Antunes, principalmente em *O Privilégio da Servidão* (2018) e *Uberização, Trabalho digital e indústria 4.0* (2020), que, fortemente influenciado por István Mészáros, apreende o mais recente processo de expansão (metabólica) do capitalismo, denunciando uma precarização do trabalho totalmente inovadora e perversa. Não se pode ignorar que a autopercepção da crise socioeconômica pela modernidade provoca o desenvolvimento paulatino de novas

---

<sup>9</sup> Para um exame mais detido: PIKETTY, Thomas. *O capital: no século XXI*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

correntes teóricas que buscam, sem se apartar de sua essência filosófica e da ordem capitalista, soluções para os problemas estruturais, dentre os quais se destaca a iniciativa de Klaus Schwab e seu trabalho no Fórum Econômico Mundial, iniciativa denominada *The Great Reset*, e sua pronunciada obra *A Quarta Revolução Industrial*<sup>10</sup>. Pode-se afirmar que a Agenda 2030 da ONU e as correntes biocêntricas liberais também são reflexos dessa autopercepção, e todas elas implicam, como maior ou menor intensidade, no aprofundamento da modernidade.

Oportuno apresentar algumas informações com o intuito de estabelecer a amplitude do cenário da crise socioeconômica atual. No Brasil, ainda em 2024, a crise humanitária dos Yanomamis persiste, mesmo sob atenção da Corte Interamericana de Direitos Humanos (Brasil, 2024), sendo possível projetar a longo prazo os impactos da mineração desordenada nas condições de vida daquela população originária, principalmente pelo uso extensivo do mercúrio (Basta, 2024). Em 2023 a ONU apontava a existência de 11 crises humanitárias “que não poderiam ser deixadas de lado” (ONU, 2023), alertando para as condições excepcionais no Chifre da África; no Haiti; na região do Sahel; no Afeganistão; no Iêmen; no Sudão do Sul; na Nigéria; no Líbano; em Mianmar; na Síria e na República democrática do Congo.

A ONU, através do PNUD, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, emitiu o relatório sobre direitos humanos 2023/2024, declarando que “a trajetória do progresso do desenvolvimento humano flectiu para baixo e está agora abaixo da tendência anterior a 2019, ameaçando consolidar perdas permanentes no desenvolvimento humano”, (ONU, 2024, p. 4), implicando que as desigualdades globais são agravadas pelo abismo na concentração econômica, em que 40 por cento do comércio mundial é concentrado em três países, ao passo que em 2021 a capitalização bolsista de cada uma das três maiores empresas tecnológicas ultrapassou o PIB de mais de 90 por cento dos países (ONU, 2024, p. 4/5). Embora esses poucos exemplos possam referenciar uma realidade complexa e determinar a distância ao ideal moderno, com eles não se pretende esgotar a realidade.

Na convergência dos quadros econômico e social brevemente ilustrada acima, a modernidade em todos os seus espectros reconhece um estado geral das coisas

---

<sup>10</sup> Para um exame mais detido: SCHWAB, Klaus. *A quarta revolução industrial*. São Paulo: Edipro, 2018.

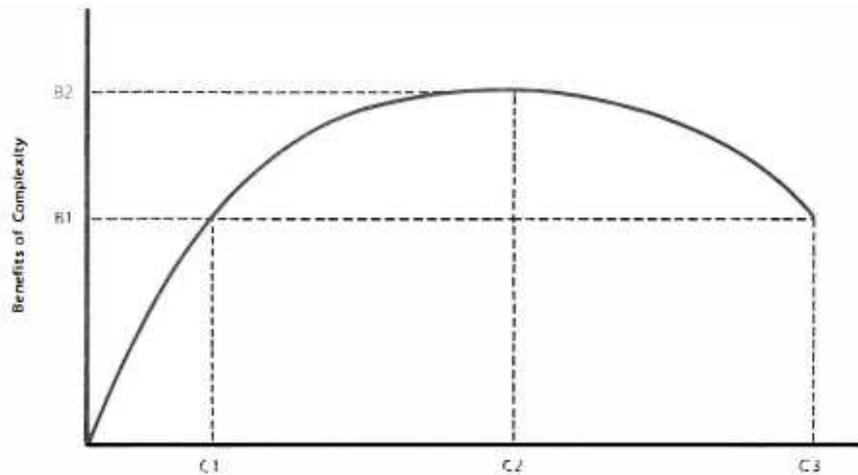
desalinhado com seu fundamental determinismo desenvolvimentista (a *falácia desenvolvimentista - Entwicklung*), fazendo erodir paulatinamente a utopia iluminada norte-eurocêntrica (*Aufgeklärt*). Não obstante, a humanidade sempre encontra seu caminho e nesse sentido a atual crise socioeconômica, claramente enigmática para a modernidade, se torna um momento propício para a proliferação da pluralidade, uma oportunidade de fazer emergir respostas *Outras*. Esse é o sentido com o qual Walter Mignolo anuncia o colapso dos três grandes projetos da modernidade, o cristianismo, o liberalismo e o socialismo marxista (Mignolo, 2023), convergidos na lógica comum da colonialidade, da salvação do subalternizado, determinando a emergência da multipolaridade, de um pluriverso em que não mais existe um estado vigilante do mundo.

Contudo, para ultrapassar os limites do conteúdo filosófico do paradigma hegemônico, moderno, epistemologicamente concebido desde a - e limitado pela - realidade própria (historicamente construída) dos países de centro, que produz uma racionalização particular do universo, faz-se necessária à Exterioridade a apreensão da sua própria condição – o autodescobrimento como condição para a libertação – uma das condições ao projeto transmoderno. Não obstante, a intrincada conexão entre os componentes, as faces, da modernidade, não apenas torna mais laboriosa a capacidade de apreensão dessa realidade cada vez mais complexa e abstrata, mas também determina a emergência do colapso civilizacional desde uma perspectiva de que essa agregação de complexidade nas soluções dos problemas (contradições) socioeconômicos se torna materialmente impeditiva (Tainter, 1988). É exatamente esse o ponto estudado por Joseph Tainter em sua obra *O colapso das sociedades complexas (The collapse of complex societies, 1988)*, para compreender como a complexidade, enquanto ordem social estruturada desde um universo naturalmente caótico, acabou por implicar no colapso das sociedades romana, maia e chacoana.

Aduz Tainter que tais colapsos decorrem da incompreensão sobre a limitação da taxa de retorno marginal da produtividade face a paulatina agregação de complexidades sociais (gráfico 01), enquanto reflexos da **a)** sociedade humana como organizações para a solução de problemas (*problem-solving*); **b)** da necessidade de “energia” (*lato sensu*) para a manutenção de sistemas sociopolíticos; **c)** de que o aumento da complexidade promove o aumento do custo *per capita*, e; **d)** de que o investimento na complexidade sociopolítica, como re-produção de táticas *problem-*

*solving*, geralmente alcança um ponto de declínio de retorno marginal desses investimentos (Tainter, 1988, p. 118), como pode ser visto no seguinte gráfico:

Gráfico 01 – Produto marginal (benefícios) x ampliação da complexidade



Fonte: Tainter, 1988, p. 119.

A sua estrutura analítica, que o permite concluir que as sociedades complexas são historicamente vulneráveis ao colapso, o legitima a projetar um fim não muito distante para uma (a) sociedade global baseada em uma matriz energética não-renovável (Tainter, 1988, p. 209 e seguintes), revelando um “novo” nível de injustiça. Tão profundo que requer uma transformação radical dos sentidos socioambientais da sociedade, já estabelecendo a legitimidade do BV numa equação social transmoderna, desde uma perspectiva sociobiocêntrica, bem como o ajustamento teórico entre BV, Transmodernidade e o pluralismo wolkmeriano face o argumento da complexidade, determinando desde já a importância do direito tanto na compreensão do mundo, quanto no combate às negatividades:

[...] já se sabe que a tecnologia impactou na biocapacidade do planeta e, isso fica patente, nas soluções técnicas “sustentáveis” da economia verde que são desenhadas pelos países norte-eurocêntricos, pois exigem o uso intensivo de metais e minerais, que são finitos e, cuja extração, promove a devastação ambiental. O estudo das civilizações que colapsaram no passado, tem na complexidade, o elemento determinante, ou seja, a solução dos problemas exige energia e recursos que não se possui para continuidade do modelo hegemônico. (Wolkmer e Wolkmer, 2020a, p. 82).

Como propõem Wolkmer e Wolkmer, a construção coletiva do comum sob uma pluralidade normativa alternativa, depende de uma outra ética, desde outra perspectiva de cuidado, “a luta por uma vida digna tem que ter clareza dos desafios e obstáculos delineados” (Wolkmer e Wolkmer, 2020a, p. 83). Ademais, parece possível deduzir que quando essa complexidade inclui a necessidade de ocultar suas próprias contradições, como é a colonialidade para a modernidade, complexa, centralizadora e dominadora, o custo de manutenção do sistema se torna ainda mais oneroso. Veja-se que sob a lógica centrada no lucro, lucrará quem resolver um problema, não obstante *resolver o problema de uma vez por todas* elimina a fonte de lucro, o que antagoniza o capital, seu princípio (possibilidade) de especialização, de re-produção em última análise. Sem dúvida, uma espécie de irracionalidade da racionalidade (Hinkelammert, 2016, p. 231), que resulta em novas respostas incapazes de efetivamente atacar as causas daqueles problemas em primeiro lugar, implicando que os novos acréscimos tendem a se somar ao complexo arcabouço de soluções pretéritas. Assim, as complexidades devem ser reduzidas como condição de sobrevivência civilizatória, e entender o processo de opressão é condição para tanto.

Não pode ser ignorado que por mais que as crises sejam percebidas de formas distintas entre os subalternizados e os opressores, a condição de opressor pode se convergir desde a totalidade, subsidiada pela exploração periferia-centro globalizada nas práxis de mercado, para a própria Exterioridade, incluindo como possíveis opressores não apenas aqueles geograficamente situados no centro do sistema-mundo, mas a todos cujo *lócus de enunciação* se encontra atrelado ao discurso do progresso pelo desenvolvimentismo econômico (*falácia desenvolvimentista - Entwicklung*), enfim ao paradigma moderno de compreensão do mundo, e que a re-produzem em seus discursos, em suas práticas e, portanto, também em suas opressões, mesmo que desde a periferia, como anuncia Dussel:

O mestiço viverá no seu corpo e no seu sangue a figura contraditória da Modernidade - como emancipação e como mito sacrificial. Fará de conta que é “moderno”, como o seu “pai” Cortés - como o iluminismo colonial dos Bourbon do século XVIII, como o liberalismo positivista do século XIX, ou como o desenvolvimentismo da dependência modernizada após a crise do populismo e do socialismo no século XX [...]. (Dussel, 1994, p. 157, tradução nossa).

Na mesma esteira, é possível suplementar a apreensão dessa re-produção da modernidade na obra de Roberto Pastor e Rubén Dalmau:

No século XIX, encontramos as desvantagens herdadas dos modelos de colonialismo e exploração que as sociedades latino-americanas sofreram e que explicam, em grande medida, a construção de uma forma oligárquica de poder que excluiu os povos indígenas durante os processos de formação dos novos Estados. (Dalmau & Pastor, 2017, p. 13, tradução nossa).

Portanto, a complexidade da sociedade ocidental também opera num nível vertical de re-produção mimética das relações de opressão, verificando-se nas periferias do mundo a transposição fractal dos mecanismos de opressão, cujo sentido de fractal determina a re-produção desses mecanismos próprios do Sistema-mundo no plano geopolítico global em todos os campos da vida humana. Logo, desde a crise socioeconômica enunciada na obra dusseliana, constituída epistemologicamente desde a periferia do mundo, desde a Exterioridade, necessário assumir a responsabilidade por libertação, na extrapolação da razão moderna, para encontrar respostas às opressões que lhe são impostas de múltiplas formas, revelando inevitável o reconhecimento também da necessidade de descolonização (Dussel, 2016, p. 64, 70). Assim, por um lado, as opressões socioeconômicas podem ser situadas num lugar geometricamente preciso da totalidade, principalmente manifestadas na periferia geopolítica, não como elemento emergente, mas como fruto de um cálculo premeditado das relações de dependência Norte-Sul, da exploração “do Homem pelo Homem”, carregando consigo todas as denúncias daquelas relações de colonialidade que se prolatam no tempo, mesmo muito depois das independências políticas das ex-colônias, conforme síntese de Luciana Ballestrin:

A colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. E mais do que isso: a colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade; é a sua parte indissociavelmente constitutiva (Mignolo, 2003, p. 30). É precisamente desse diagnóstico – elaborado especialmente por Quijano, Wallerstein e Mignolo – que deriva o nome do grupo. A modernidade, estando “intrinsecamente associada à experiência colonial” (Maldonado-Torres, 2008, p.84), não é capaz de apagá-la: não existe modernidade sem colonialidade (Quijano, 2000, p. 343). De outro lado, não poderia haver uma economia-mundo capitalista sem as Américas (Quijano e Wallerstein, 1992). (Ballestrin, 2013, p. 100/101).

O que faz dessa leitura atual e central para a adequada autorrealização da condição de subalternizado é a persistência da herança colonialista como modo mais geral de dominação no mundo atual e, conquanto não esgote as condições e formas de exploração e dominação, as relações de coloniedade são seu marco principal (Quijano, 1992, p. 14). O olhar do *Outro* periférico carrega consigo, portanto, perspectivas únicas, materializadas longe da realidade do centro, opressões que são omitidas na subsunção do concreto, crivadas no empirismo, pelo discurso hegemônico pretensamente neutro, impessoal, abstrato e universal, sobre o qual são projetados os discursos científicos, políticos, jurídicos, filosóficos e econômicos enunciados na matriz colonial de poder, determinando-as enquanto culturas pré-rationais, espontâneas, imitativas, empíricas e dominadas pelo mito (Castro-Gómez, 2005, p. 46), sendo este o sentido central da *Hybris del punto cero*.

A modernidade, pode então ser apreendida como uma estrutura complexa de níveis entrelaçados, como afirma Mignolo (2010, p. 12), composta pelo controle da economia, da autoridade, da Mãe Natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento. O que fez, por exemplo, com que Hinkelammert, ainda que alemão, doutorado na Alemanha, não encontrasse voz no “grande debate” socialista “[...] porque escreve em espanhol e porque sua reflexão parte dos excluídos da história” (Dussel, 2012b, p. 260), pouco importando sua perspicácia em antecipar as causas da falência do socialismo em a *Crítica da razão utópica*.

A crise, em seu sentido socioeconômico, carrega consigo uma plêiade de contradições que continuam a frutificar e são simultaneamente consequências e condições da modernidade enquanto superestrutura (*Überbau*), isto é, são produtos da modernidade e do próprio design do capitalismo (seu modelo produtivo, distributivo e de consumo), fazendo-se necessário nesse ponto destacar que o processo de modernização não é o mesmo que modernidade, se conectando à compreensão de desenvolvimento hegeliano (*Entwicklung*). Afirma Dussel que, ontologicamente, a modernização é exatamente o processo fractal, imitativo, de constituição dos mundos coloniais a respeito do “ser” da Europa: a *falácia desenvolvimentista* (1994, p. 32).

Ainda assim, buscar a resolução libertadora, inovadora e original da crise socioeconômica contemporânea implica filosoficamente em compreender os limites da modernidade para poder então ultrapassá-la, como compromisso com o fim dos

sacrifícios ao progresso e com a legitimação da pluralidade de *modos de vida*, o *pluriverso*, também condição constitutiva da Transmodernidade dusseliana. Num sentido ético, sociedade e economia são ontologicamente organizadas pelo modelo cultural para atender a um “bem”, um fim utópico, e sua crise pode ser determinada pela (in)eficiência com que (não) resolve os problemas (enquanto sistemas *problem-solving*), sejam eles externos ou intrassistêmicos (contradições), planejados ou acidentais, mas na medida em que há a agregação de respostas cada vez mais complexas, o sistema tende ao colapso, por faltarem recursos necessários à reprodução do modelo cultural complexificado.

O possível colapso revela a oportunidade de ação (possibilidade de substituição paradigmática). A necessidade (de reforma), por sua vez, se dá quando a complexidade é posta para a manutenção de um sistema injusto, pois a agregação de respostas complexas se revela como a construção de *mais-injustiça*, uma vez que aprofunda o modelo cultural da Totalidade em detrimento da Exterioridade e das injustiças invisibilizadas. A modernidade centralizadora, fiscalizadora, paulatinamente mais complexa, se contrapõe à pluralidade material, que delega a justiça das organizações política, social e econômica para além do Estado, para além do indivíduo moderno, e permite resgatar um senso ético e jurídico forjado na práxis comunitária. Essa perspectiva se demonstra essencial para a desconstrução das injustiças e para a desmontagem do direito monista estatal que possui um papel central na cultura hegemônica e, portanto, para a realização da utopia moderna, cuja crise de sua face jurídica hegemônica será analisada agora.

### 2.3. DA CRISE DO DIREITO MODERNO: UM MODELO PALIATIVO E INCAPAZ DE ATUAR NA DIMENSÃO CAUSAL DOS PROBLEMAS

Primeiramente, devida breve exploração sobre a escolha do título deste subtópico que propõe um Direito hegemônico paliativo, isto é, predominantemente voltado para a mitigação das consequências das escolhas humanas na arquitetura cultural que determina a sociedade moderna, sem ser capaz, contudo, de afetar as causas dos problemas, principalmente aqueles de natureza sistêmica. Assim é, que o liberalismo pensado e materializado desde a extrapolação de uma práxis produtiva individualista centrada na propriedade privada é determinante para a atual

onerosidade das estruturas política, social e jurídica postas a realização de seu ideal baseado no livre mercado. Essa onerosidade é agravada pela necessidade de uma fiscalização estatística e físico/espacial (inclusive a policial) que é a marca registrada da burocracia a revelar o *ethos* centralizador e controlador do Estado moderno capitalista neoliberal, que depende estruturalmente da defesa inabalável do capital acumulado em suas plurais variáveis, e prolifera exclusivamente com a promessa da possibilidade de acumulação. Nesse sentido, busca-se revelar porque o Direito, enquanto ser ontológico da Justiça, não consegue resolver as causas dos problemas e como cada solução paliativa implica em aumento do custo necessário à manutenção de viabilidade material da sociedade moderna.

Num sentido didaticamente sintético, o Direito (moderno, oficial, hegemônico, aqui denotado pelo “D-maiúsculo”) pode ser compreendido como a expressão material da ordem social contida na utopia filosófica de seu paradigma, enquanto o direito insurgente é aquele definido por necessidades concretas marginais, independentemente de integrarem ou não o rol de direitos oficiais. Ultrapassada essa breve ordenação do campo de análise, põe-se à reflexão se seria possível admitir desde já que a crise, a falência, do direito moderno é consumada nos motivos expostos nos tópicos anteriores, determinada na exposição das crises da filosofia e socioeconômica, na medida em que aquela lhe impõe suas justificativas, seus limites e sua razão de ser, enquanto a existência persistente da crise socioeconômica comprovaria a insuficiência do direito para a produção da Justiça que sua própria filosofia simultaneamente propõe/demanda para o cumprimento de seus ideais.

Não se busca aqui a antecipação do clímax, mas sim o estabelecimento de sentido que, de óbvio, não pode escapar: o direito moderno é insuficiente para efetivar as promessas do iluminismo (*Aufklärung* - o conteúdo positivo emancipador da modernidade). Sendo, assim, de relevância ímpar a somatização da relação entre Direito e o lado obscuro da modernidade. Apesar dos esforços para se manter o lado oculto da modernidade oculto, a humanidade, de formas imprevisíveis, percebe e reage a essa insuficiência jurídica de formas mais palpáveis que para com a percepção da crise filosófica, porque intangível, e da mesma maneira para com a percepção da crise socioeconômica, porque dominada pela realidade de mercado (Hinkelammert, 2016). Assim, dialeticamente operando percepções e reações praxiológicas às contradições da modernidade emerge o espaço do direito insurgente,

que pode tanto resultar em confronto belicoso com o *status quo*, o “coquetel provocativo” do movimento Zapatista no sul do México (Barbosa e Rosset, 2023, p. 21), ou em conformação resistente e articulada, como denotado de Wolkmer (2015, p. 112 e seguintes), referente àquele direito que emana do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra no Brasil. A persistência da emergência de novos direitos, de novos sujeitos de direito, de novas insurgências enfim, é a moldura que delimita a exploração investigativa, pois se revelam consequências de processos históricos de marginalização, operados em sucessão de ondas de opressão, nunca resolvendo efetivamente as necessidades humanas, mas sempre mitigando, arrefecendo os ímpetos insurgentes, através de (bio)políticas estatísticas meticulosamente tecidas e aplicadas.

Adentrar-se-á na complexidade técnica da temática, com esteio na perspectiva histórico-crítica de Wolkmer para uma apreensão do que é o Direito hegemônico. Ainda assim, como nota introdutória, necessário articular que conquanto o direito moderno seja eminentemente – classicamente – monista e estatal, deve ser dispensada atenção ao fenômeno da produção jurídica transnacional analisado por Aleida Hernández Cervantes (2020), cuja pesquisa mais amplamente considerada revela a tendência no Direito por uma normatividade formalmente pluralista que, apesar de escapar ao sentido clássico de Direito, ainda é posta para servir ao nível mais abastado da humanidade, escapando, portanto, ao sentido do pluralismo wolkmeriano. Soma-se a esta análise àquelas perspectivas pluralistas liberais tratadas por Wolkmer no mundo contemporâneo (2015, p. 194, 223, 229, 245, 263/265, 272, 408, 410, 411), que são “[...] pensadas sob o escopo neoliberal das elites econômicas e do livre mercado defendido a partir da metade do século XX, o qual foi rearticulado, entre os anos 80 e 90, como nova estratégia mundial de dominação dos países centrais”, (Wolkmer, 2015, p. 16), revelando a emergência de um novo nível de materialização jurídica do poder econômico que não pode ser ignorado. Esse novo escopo da juridicidade transnacional é, também, captado por Rosillo Martínez, cuja apreensão é feita para definir sua dissonância para com a FL, representando-a...

[...] como a principal estratégia do novo ciclo do capitalismo mundial, que envolve descentralização administrativa, integração dos mercados, globalização e acumulação flexível de capital, formação de blocos econômicos, políticas de privatização, gestão informal dos serviços,

regulação social reflexiva e supranacional, etc. (Rosillo Martínez, 2022, p. 80, tradução nossa).

Esse amplo espectro de um pluralismo globalizado, liberal e conservador, não se sustenta fora da racionalidade hegemônica, na medida em que não responde materialmente à Exterioridade, ignorando a perspectiva das vítimas da modernidade, o que co-determina a crise do Direito na ausência de alteridade, que decorre do paradigma jurídico eurocêntrico, desde o princípio de cientificismo, informante do núcleo ideológico do positivismo, e na matriz política liberal, que aprofunda o individualismo e produz, nela mesmo, boa parte das marginalidades perceptíveis (Rosillo Martínez, 2022, p. 66 e seguintes), seja pelo silêncio legislativo, seja pela ineficácia material normativa.

Nesse sentido, no recente estudo da ONG STAND.earth, *Greenwashing na Amazônia: como bancos estão destruindo a floresta amazônica enquanto fingem sustentabilidade*<sup>11</sup> denuncia-se como instituições bancárias vendem uma imagem de “sustentabilidade” enquanto investem em operações de empresas estatais e privadas de petróleo e gás na Amazônia brasileira, peruana, colombiana e equatoriana, promovendo a destruição irreversível daquele ecossistema (Robertson e León, 2024, p. 7), exemplificando o entrelaçamento das faces da modernidade/colonialidade, como aponta Mignolo (2010, p. 12). Vê-se que a estruturação do modelo produtivo/econômico capitalista impede em qualquer nível, notadamente naqueles ético e jurídico, a extrapolação do *dever fiduciário* para uma real concretização de quaisquer promessas que não sejam o próprio lucro, a tal ponto que a revelação desse novo nível transnacional de organização político-jurídico se demonstra um perigo emergente já perceptível no radar das propostas pluralistas críticas e alternativas, mas que de forma geral não se distancia daquilo que se projeta enquanto crítica à juridicidade hegemônica:

A lei é subvertida e transformada em seu contrário. A ganância subverte a própria lei [...] Aparece uma ganância infinita que não conhece fronteiras e que subverte a economia de sustento. Esta ganância é destrutiva, mas não viola nenhuma lei. Não viola nenhuma lei porque, no caso atual, a mesma legalidade se constitui a partir da lei de mercado. Essa lei subverte a própria lei, porque seu próprio núcleo é subvertido para coloca-lo “a serviço desta

---

<sup>11</sup> Ver mais em: Robertson e León, 2024. *Greenwashing the Amazon: how banks are destroying the amazon rainforest while pretending to be green.*

ganância”. A ganância é destrutiva porque perverte até mesmo a justiça, quando e faz em “cumprimento da lei”. (Bautista S., 2011, p. 113).

Esse argumento é um alerta inicial que causa incômodo e inquietude, pois deixa em claro a complexidade da cultura hegemônica em sua natureza subversiva, perversiva, cooptante, que se expande e se apropria das coisas e pessoas, dominando-as para si, demandando o resgate das quatro virtudes cardeais<sup>12</sup> da EL enunciadas por Dussel (2012b, p. 571), enquanto atenção crítica contínua e inabalável.

Nesse espírito, se mostra oportuno resgatar a conceituação do monismo jurídico moderno que, apesar do pluralismo liberal-conservador, é (talvez ainda) predominante nas formas de opressão do concreto principalmente na Exterioridade, presente no cotidiano dos *modos de vida*, denunciando, no caminho, seu estado de crise. O monismo contemporâneo é um fruto histórico, representando para Wolkmer (2015) o quarto e último grande ciclo do paradigma de legalidade moderno, que se inicia no Estado absolutista da Europa medieval, marcada pelo capitalismo mercantil, que propaga a trajetória de um direito subsumido exclusivamente às manifestações do poder político, do soberano (Wolkmer, 2015, p. 50), soberania que será transposta posteriormente para a configuração do ente Estado Nação, marcando o segundo grande ciclo do monismo jurídico, que se expressa na separação dos poderes e com o princípio da soberania nacional privilegiando a lei escrita como fonte de direito, o que fora materializado desde a revolução francesa até o século XIX (Wolkmer, 2015, p. 52), influenciando fortemente os horizontes de possibilidades de um mundo em processo de globalização.

Nesse período das codificações francesas, a herança jusnaturalista de Grócio e Pufendorf, matizada pela influência de Voltaire, Diderot, Locke, Rousseau, Montesquieu, Kant e Hegel, começa a ser colocada em xeque face ao positivismo emergente, que vai procurar banir todas as considerações de teor metafísico-racionalista do direito para reduzir tudo à análise de categorias empíricas na funcionalidade de estruturas legais, correspondendo, o segundo grande ciclo, à sistematização dogmática do monismo jurídico liberal-eurocêntrico, fazendo convergir

---

<sup>12</sup> 1) fortaleza inabalável; 2) temperança incorruptível e inabalável; 3) prudência inteligente da factibilidade diante de forças sempre maiores, e; 4) justiça que não negocia contra toda esperança diante da vítima indefesa

todo direito, exclusivamente, ao direito positivo (Wolkmer, 2015, p. 55/56), ancorado nos horizontes histórico-sociais da doutrina de Rudolf von Jhering que traz a coação estatal para compor o quadro da legalidade positivo-estatal.

O terceiro grande ciclo do monismo jurídico se dá num contexto de ampliação do capitalismo para o modal concorrencial/industrial, em que o direito se identifica com uma legalidade dogmática, de rígidas pretensões científicas universalizantes, que encontra seu apogeu nos anos 20 aos 60 do século XX, tendo como exponencial a doutrina de Hans Kelsen (Wolkmer, 2015, p. 58/59), concebendo um Estado de Direito permanente, tornando indissociáveis Estado, Direito e lei, visando a manutenção da coesão sociopolítica e a regulamentação da força, representando o ápice do formalismo jurídico contemporâneo no Ocidente e refletindo na relevância propedêutica da obra kelseniana para a academia hegemônica atual.

Já o quarto ciclo monista é marcado pelo esgotamento do modelo de legalidade moderno em sua proposta científica, neutra, provedora de certeza e segurança, intensificada pela perda gradual de sua funcionalidade e eficácia (Wolkmer, 2015, p. 61/68), momento em que a Dogmática Jurídica Estatal reduz o direito à ordem empírica, instrumentalizada pela técnica coativa da autoridade estatal e pelos mecanismos formais que diluem os influxos condicionantes das formas ideológicas, permitindo a (falsa) “[...] harmonização dos diversos interesses conflitantes no bojo da produção social burguês-capitalista, bem como direcionar e manter as diversas funções do aparelho estatal a serviço de setores privados hegemônicos no poder” (Wolkmer, 2015, p. 55/56), de forma que “sua estrutura formalista e suas regras técnicas dissimulam as contradições sociais e as condições materiais de desigualdade” (Wolkmer, 2015, p. 49), consagrando na realidade as desigualdades concretas cada vez mais profundas.

Resgatando as considerações filosóficas alhures (subtítulo 2.1.), pelo traçado histórico-crítico tomado de Wolkmer (2015) se torna possível denotar os reflexos jurídicos da evolução do paradigma moderno desde a colonização, das relações de dependência e do neoimperialismo (Dussel, 1994, p. 20), cujo ímpeto dominador na ordenação do mundo para a concreção da utopia moderna irrompem na centralização do poder, em círculos concêntricos de esferas de influência, sempre na determinação impositiva e universalizada do Norte para o Sul, de sua filosofia, de sua cultura, de seu modo de produção e, portanto, de seu direito na conformação da existência do

ser dominado, e do *não-ser* ocultado, se tornando o Direito um hábil instrumento que permite a mediação entre o poder socioeconômico e o concreto, em detrimento das próprias determinações éticas sustentadas pela utopia iluminista (*Aufklärung*). O senso de injustiça impera, percebido em todos os reflexos da experiência de vida, socialmente, politicamente, filosoficamente e é claro, juridicamente.

Assim, um sentido prático da crise do Direito pode ser compreendido desde sua incapacidade de assimilar as transformações sociais em toda complexidade criativa da humanidade organizada em sociedade, e que não passa despercebido pela própria Justiça, como visto na seguinte decisão do STJ:

1. **O colapso do sistema jurisdicional clássico**, seja em virtude da inaptidão para enfrentar a hiperjudicialização ou pela inadequação para o julgamento de lides que versam complexos, multidisciplinares e oblíquos novos direitos, vem impondo, no Brasil, já desde o final do século passado, a **superação do velho paradigma e a emergência de uma Nova Jurisdição**.
2. A **Nova Jurisdição** é baseada: em desjudicialização, extrajudicialização ou desestatização da solução dos conflitos (inventário, divórcio, mudança de nome a cargo dos Cartórios); em meios estatais (CEJUSCs) e não estatais (Tribunais Arbitrais); em meios privados formais (Justiça Desportiva) ou informais ("Feirões" da SERASA); em iniciativa Estatal (CADE) ou particular (CÂMARAS DE CONCILIAÇÃO); em meios corporificados (JECs) ou não (Microsistema de Defesa do Consumidor).
3. Para efeitos de sistematização, trata-se, especialmente: a) do sistema de Justiça Multiportas e dos Meios Alternativos de Solução de Conflitos (MASCs); b) dos Microsistemas Legais Adequados; e c) das práticas empresariais de governança e de compliance. (Brasil, 2022, grifo nosso).

É possível avançar mais na desconstrução da complexidade exposta. Wolkmer afirma que a ampla percepção do Direito depende da identificação do tipo de organização social e a que espécie de relações estruturais de poder, de valores epistêmicos e de interesses materiais reproduzidos a que a sociedade analisada se vincula (Wolkmer, 2015, p. 23). Nota-se, estabelecendo uma conexão teórica com a crise socioeconômica e filosófica modernas afim de revelar a simultaneidade das categorias aqui analisadas, pode-se afirmar que a jurisprudência encimada (Brasil, 2022) faz parte, portanto, do processo autodigestivo (metabólico) da crise pela própria modernidade. Não passam, todavia, de meros *band-aids* para maquiar as profundas feridas viscerais da sociedade contemporânea. É necessário ir além.

Para tanto, parte-se da apreensão wolkmeriana da caracterização do Direito da sociedade moderna de matriz eurocêntrica, sendo aquela adequada ao tipo de

sociedade emergente burguesa, com modo de produção material capitalista, com a hegemonia ideológica liberal-individualista e com a forma de organização institucional de poder emanado por um Estado Soberano, configurada na organização institucional racional-legal burocrática (Wolkmer, 2015, p. 24). Esse Direito em crise institucional não suporta as profundas transformações econômicas e políticas geradas pela complexidade de fenômenos representados por conflitos coletivos, por demandas sociais e pelas novas necessidades criadas pela globalização do capitalismo e sua transplantação nos países dependentes e periféricos.

Logo, vê-se que a complexidade apreendida desde Tainter (1988), argumento desenvolvido no tópico sobre a crise socioeconômica (2.2.), pode ser combinada à leitura de Wolkmer (2015) para determinar uma íntima conexão ao direito (e sua crise), pois instrumentalizado para dar cabo das contingências que emanam do paradigma cultural hegemônico, enquanto ponta-de-lança *problem-solving* do paradigma moderno, centralizador e burocrático. Implicando que, a cada solução (inclusive jurídica) que não enfrenta as causas do problema, à materialidade do concreto é somada uma nova camada de complexidade, onerando energeticamente a sociedade, que precisa então lançar mão de mecanismos de fiscalização e coerção para dar cabo da efetividade normativa. Por essa lente “energética” de Tainter também é possível compreender como a reunião desordenada de soluções remediativas/paliativas concorre para a distribuição desigual do investimento social de *energia*, decorrência daquela dedução ético-institucional utilitarista (Dussel, 2012b, p. 108 e seguintes), posta para dar continuidade às engrenagens do sistema da Totalidade, engendrando uma enorme cadeia de relações e estruturas que drenam os recursos socialmente produzidos, permitindo uma macrovisão do capitalismo enquanto estrutura obsoleta, ineficiente para suas próprias pretensões utópicas, servindo como re-produtora de privilégios da sociedade moderna.

Emerge, da crítica ao uso energeticamente desordenado do Direito, então, pela primeira vez, um possível valor ético e jurídico no antagonismo prevenção/paliativo, desde uma perspectiva finalística causal, isto é, focada na eliminação das causas dos problemas e não predominantemente na remediação de suas consequências. Teleologicamente, esse antagonismo está inserido no debate da efetividade material do direito, que não pode ser desenvolvido, portanto, sem um referencial ético-crítico atento às novas demandas epistemológicas sobre sustentabilidade, atrelado a um

limite material dado pelo concreto, sempre com atenção ao alerta proposto por Acosta, de que ao colocar “sobrenomes” ao desenvolvimento, busca-se diferencia-lo do que passa a incomodar, mas sem se distanciar da “trilha do desenvolvimento” (*Entwicklung*), (Acosta, 2016, p. 48), de modo que lhe permite enunciar um princípio ético de suficiência capaz de retransformar a interação entre humanidade e Mãe Natureza.

Todavia, tangendo a questão da sustentabilidade para uma análise crítica e ontológica do próprio direito, isto é do direito sobre si mesmo desde critérios de sustentabilidade, é possível encartar que na análise dos *novos direitos*, enquanto carências e necessidades fundamentais, Wolkmer aponta que “[...] na medida em que são frustradas, desencadeiam uma dinâmica interminável de conflitos coletivos” (Wolkmer, 2015, p. 96), tanto de aspecto objetivo (de bens materiais e imateriais inerentes à reprodução de *modos de vida*) quanto de aspecto subjetivo (relacionado a valores, interesses, desejos, sentimentos e formas de vida), o que pode ser compreendido como uma possível racionalização das consequências do Direito paliativo, concluindo por falhar ou sequer intentar extirpar as causas dos problemas. Como resultado, maiores investimentos sociais são necessários para lidar com aquela cadeia dinâmica de conflitos emergentes, cuja extrapolação Total tem no Estado de vigilância integral, o Big Brother de Orwell, a representação do ideal centralizador e unívoco, resultando em uma complexidade não-factível a longo prazo.

Essa emergência de intermináveis conflitos determina também a constante afetação de novos sujeitos, o que, por sua vez, acaba por gerar a persistência da multiplicação de processos insurgentes de luta contra hegemônica, buscando a efetividade de direitos já positivados, oficiais, bem como promovendo o esforço de reconhecimento de novos direitos que surgem de novas necessidades que a própria comunidade cria e se autoatribui, simbolizando suas lutas históricas por dignidade e a capacidade de erradicar as condições de exploração econômica, de colonialidade política e exclusão cultural (Wolkmer, 2015, p. 102). Essa percepção integrará a análise dos planos de vida no terceiro capítulo, sentido sem o qual uma possível Ética Jurídica do Projeto Transmoderno careceria de um propósito emancipatório, uma característica tão relevante para a Transmodernidade quanto para o PJCP e para o BV.

Retornando com maior profundidade à análise da crise jurídica moderna, desde as considerações sobre a efetividade material do Direito, Wolkmer irá concatenar argumentos críticos ao poder judiciário e sua ineficácia instrumental, especificamente ao “[...] tornar-se incapaz de apreciar devidamente os conflitos coletivos de dimensão social [...]” (2015, p. 103), revelando sua íntima conexão com a “[...] crise política dos canais de representação dos interesses coletivos presentes nas democracias burguesas representativas” (Wolkmer, 2015, p. 105). Que, afinal, não traduzem sequer formalmente a articulação democrática helenística, cuja conexão é meramente retórica e construída na teoria teológica eurocêntrica desde o medievo, tendo a condição republicana originada na arquitetura de poder burguesa (proprietária, europeia, masculina) que mimetizava a hierarquia social feudal, cognitivamente disponível na historicidade de seus produtores, como denotam Karl Marx e Friedrich Engels:

Nas anteriores épocas da história encontramos quase por toda a parte uma articulação completa da sociedade em diversos estados [ou ordens sociais — Stände], uma múltipla gradação das posições sociais. Na Roma antiga temos patrícios, cavaleiros, plebeus, escravos; na Idade Média: senhores feudais, vassallos, burgueses de corporação, oficiais, servos, e ainda por cima, quase em cada uma destas classes, de novo gradações particulares.

A moderna sociedade burguesa, saída do declínio da sociedade feudal, não aboliu as oposições de classes. Apenas pôs novas classes, novas condições de opressão, novas configurações de luta, no lugar das antigas. (Marx, Engels, 1997, p. 29/30).

Para além do mimetismo, a nova ordem burguesa promove o apagamento da pluralidade das posições sociais, permitindo a subsistência daquelas relações performadas desde o capital, sua aquisição, sua acumulação e sua tradição (na forma de comércio), o que faz emergir a predominância implacável da liberdade de comércio (Wolkmer, 2015, p. 35). Essa mesma historicidade que encampa a formação do monismo jurídico – absolutista – nos séculos XVI e XVII, vai ter um papel fundamental na concepção da crise de juridicidade em comento, pois opera na desconstrução de um aparato jurisdicional erigido para privilegiar o poder do capital, em detrimento da utopia iluminista e seus princípios informadores da liberdade, igualdade e fraternidade, agora, revelados inseridos no mito da *falácia desenvolvimentista* desde a dualidade dimensional da modernidade (Dussel, 1994, p. 7). Analogamente ao pensamento dusseliano, o Direito paliativo seria a *falácia da justiça* sob o referencial moderno.

É o quadro geral apresentado até aqui que permite demarcar a crise do Direito enquanto insuficiência estrutural da Totalidade para materializar suas justificativas utópicas. Essa insuficiência é notadamente programada, fazendo do Direito um mero mediador entre a modernidade iluminada e seu lado obscuro, arrefecendo as pulsões de resistência e insurgência que naturalmente emergem das classes oprimidas, para servir a um amplo projeto de manutenção de inequidades globais, de dominação econômica realizada por múltiplas frentes de afetações que codeterminam sistemas imperialistas (totalizantes) em constante evolução e, portanto, cada vez mais complexos. Assim, quando a fetichização do Direito se revela não um epifenômeno, mas antes um modo de ser planejado, o próprio pensamento crítico precisa avançar, sob pena dele mesmo se fetichizar, persistindo em ataques aos bois-de-piranha, o que só pode ser efetivamente atingido com a própria revisão epistemológica da crítica e com a determinação de novas perspectivas utópicas como condições de superação do paradigma criticado.

Logo, se a vida humana e seus *modos* são condições materiais de justiça, um sentido mais profundo de justo que passe por uma revisão filosófica desde a proposta de libertação não poderá ignorar as afetações ao meio ambiente, sendo a Mãe Natureza a condição máxima de factibilidade (Hinkelammert, 1993, p. 334). Sem um meio ambiente equilibrado não há economia, não há justiça, não há espaço para projetos civilizatórios. Reordenar a justiça é apenas uma etapa necessária ao projeto transmoderno, que só se completa quando orientado também pela premente necessidade de incluir na Exterioridade as possibilidades de relações *Outras* entre a humanidade e a Mãe Natureza. No próximo tópico será analisado como o *ego* moderno e os sacrifícios à modernidade determinam um sentido destrutivo e insustentável ao modelo cultural hegemônico.

#### 2.4. DA CRISE AMBIENTAL ANTROPOGÊNICA: A INSUSTENTÁVEL CONCILIAÇÃO ENTRE DESENVOLVIMENTO E JUSTIÇA

Inarredável, portanto, a análise sobre a crise ambiental antropogênica, enquanto consequência ignorada da postura dominante da humanidade moderna face à Mãe Natureza, o que se apresenta como uma contradição a ser somada à crise da modernidade, com novos níveis de problemas, com novas intensidades e disrupções.

Há de ser lembrado que o ímpeto de dominação do modelo norte-eurocêntrico, que gravita o *ego cogito* cartesiano, é, de acordo com Dussel (1994, p. 40 e seg.), um reflexo do *ego conquiro* ibérico, cujo antropocentrismo vai paulatinamente apartando a humanidade da Natureza, provocando uma relação insalubre de exploração voraz dos recursos naturais.

Agora coisificada e inferiorizada, a Mãe Natureza se torna objeto de saque, uma fonte inesgotável de recursos posta para servir ao progresso civilizatório moderno, a tal ponto que essa nova humanidade iluminada se percebe fora da - e dominadora da - própria Mãe Natureza, não apenas capaz de explora-la (cada vez mais) eficientemente, mas também capaz de evitar seus desígnios e infortúnios, gerando um (falso) sentimento de controle e segurança que vai marcar profundamente o momento utópico da modernidade (também no campo do direito em forma de *certeza e segurança jurídica*), mas que progressivamente será erodido pelas insuficiências em globalizar as promessas iluminadas, culminando nas atuais emergências climáticas com as quais concorre de maneira determinante. São tais ameaças que desnudam a mí(s)tica do desenvolvimentismo, determinando sua irreproduzibilidade (ética) enquanto meio para sua utopia, atingindo aquele ponto em que se torna impossível não perceber a inviabilidade material/ambiental de “[...] anseios, desejos e interesses que transcendem os limites e as possibilidades do sistema [...]” (Wolkmer, 2015, p. 91), cuja compreensão demanda nova regressão às postulações filosóficas já ponderadas.

Essa modernidade, destacada e superior à ordem natural, engatilhada pelo *ego conquiro* ibérico, desflechada pelo *ego cogito* cartesiano e que alveja a materialidade da ordem europeia no desenvolvimento hegeliano (*Entwicklung*) (Dussel, 1994), fere de *falácia desenvolvimentista* a humanidade: eis o pano de fundo do artigo *O paradoxo do desenvolvimento: direito ambiental e bens comuns no capitalismo*, em que Maria de Fátima Schumacher Wolkmer e Débora Ferrazzo (2018) analisam criticamente o desenvolvimento capitalista em seus variados índices de mensuração do progresso. As autoras atestam a emergência de uma afetação na ordem jurídica, exatamente pela incapacidade de extrapolação dos limites epistemológicos da modernidade e suas amarras macroeconômicas, permitindo-lhes afirmar que no Brasil, mesmo diante de uma ampla proteção constitucional ao meio ambiente, “[...] a regulamentação ordinária prevê uma série de mecanismos de conciliação com o desenvolvimento

capitalista, que dificultam ou mesmo impedem a efetivação da proteção do ecossistema” (Wolkmer e Ferrazzo, 2018, p. 176). Compreender que o sentido dessa “conciliação” denotado pelas autoras se estende a todos os campos da sociedade hegemônica (totalizada no mercado) é indispensável para capturar a tendência natural do capital em ajustar-se e expandir, como condição de sua própria existência, se apropriando dos discursos e cooptando as possibilidades de modo de vida, sempre buscando novos produtos e novos consumidores, num sentido “cancerígeno” tão bem captado pela categoria *metabolismo* da crítica meszariana.

Oportuno notar que, como resultado da análise preliminar sobre os planos de vida das comunidades indígenas, o *corpus* para análise de conteúdo, foi possível verificar uma dualidade de interesses: uma busca por desenvolver-se que os leva a operar desde a lógica de mercado, antagonizado pelo inabalável interesse de manutenção de sua cultura e, é claro, de preservação da Mãe Natureza, o que será aprofundado no terceiro capítulo. Considerando isso, para estabelecer oportunamente critérios por uma Ética Jurídica do Processo Transmoderno parece sensato seguir com a temperança incorruptível e a prudência inteligente recomendadas por Dussel (2012b, p. 571), pois...

[...] toda realidade estabelecida milita contra a lógica das contradições – favorece os modos de pensamento que conservam as formas de vida estabelecidas e os modos de comportamento que os reproduzem e aprimoram. A realidade em questão tem sua própria lógica e sua própria verdade; o esforço para compreendê-las como tal e para as transcender pressupõe uma lógica diferente, uma verdade contraditória. Pertencem a modos de pensar que são não-operacionais em sua própria estrutura; são estranhas tanto ao operacionalismo científico como ao do senso comum; sua concreção histórica milita contra a quantificação e a materialização, de um lado, e, de outro, contra o positivismo e o empirismo. (Marcuse, 1973, p. 141).

Assim, se o choque cultural entre a Exterioridade ancestral e a totalidade moderna é inevitável, serão necessárias “armas” de libertação (Dussel, 2012a, p. 58; 2016, p. 69). Como aponta Alberto Acosta, é impossível repetir os estilos de vida dos países centrais, nessa tentativa são inclusive negadas as raízes históricas e culturais, sendo necessário negar uma modernização própria e resgatar as práticas ancestrais, pois “quando é evidente a inutilidade de seguir correndo atrás do fantasma do desenvolvimento, emerge com força a busca de alternativas ao desenvolvimento, ou seja, de formas de organizar a vida fora do desenvolvimento [...]” (Acosta, 2016, p.

53), superando a racionalidade ocidental em sua ontologia posta à realização do conceito de progresso.

Tal apreensão parece compor um ciclo lógico no retorno a Wolkmer, quando argumenta que compreender o Direito depende necessariamente da identificação da organização social, das relações de poder, da sua filosofia, dos interesses materiais e do sistema de produção da sociedade (Wolkmer, 2015, p. 23), pois na medida que a modernidade louva o lucro, cultua o deus “moeda” (Dussel, 1994, p. 52; Hinkelammert, 2016, p. 20), em detrimento de sua própria utopia filosófica, imperarão, portanto, as suas negatividades sistêmicas (Dussel, 1994, p. 175/176), que são logicamente estruturadas para a produção do lucro e sua acumulação em detrimento da promoção do princípio da vida. O referido circuito de ideias se encerra na percepção final de Wolkmer e Ferrazzo, ao concluir que o desenvolvimento, em todas as “[...] formas pelas quais se manifestou no âmbito das instituições internacionais reconduziu sempre ao mesmo paradigma: da propriedade, consumo, capitalismo [...]” (Wolkmer e Ferrazzo, 2018, p. 185), mesmo na sua expressão atenuada do “desenvolvimento sustentável”, se conectado ao argumento filosófico de Bautista S. (2011, p. 113) abordado no subtítulo 2.3.

Por mais que os índices de desenvolvimento, em suas mais variadas avaliações multicriteriais enriqueçam o debate sobre a qualidade de vida, e até mesmo sobre as questões ambientais, elas não podem superar “[...] as raízes predatórias e concentradoras do desenvolvimento” (Acosta, 2016, p. 60). De tal forma que, conclui-se aqui, o paradoxo do desenvolvimento sustentável (aquele ainda *Entwicklung*) decorre também da supremacia ontológica do campo econômico sobre os campos filosóficos, jurídicos, sociais e ambientais no paradigma moderno, o Totalitarismo de mercado de Hinkelammert (2016), cujo resultado implica que...

...Muitíssimas pessoas só trabalham e produzem pensando em consumir, mas, ao mesmo tempo, vivem na insatisfação permanente de suas necessidades. Produção e consumo se tornam, assim, uma **espiral interminável**, esgotando os recursos naturais de maneira irracional e acirrando ainda mais a tensão criada pelas desigualdades sociais. Nesse ponto, desempenham papel determinante muitos avanços tecnológicos que aceleram o círculo perverso de produção crescente e apetites cada vez mais vorazes. (Acosta, 2016, p. 36, grifo nosso).

O que determina, por sua vez, a necessidade de um pensar jurídico descolonizado, epistemologicamente guiado para outro referencial ético, como condição elementar a uma reflexão que busque a sistemática materialização da dignidade humana, globalmente e a longo prazo.

Como visto nas articulações sobre a teoria de Joseph Tainter alhures (tópico 2.2.) a *sustentabilidade* (pensada e executada no plano epistemológico eurocêntrico), que hoje busca qualificar o desenvolvimento, pode ser compreendida enquanto (apenas mais) um novo nível agregado de complexidade intra-sistêmica moderno, como mecanismo *problem-solving*, (Tainter, 1988, p. 118), cuja eficácia material demanda um acréscimo de dispêndio energético, material e humano, para dar cabo de suas pretensões, desde sua implementação até sua imparável dependência de fiscalização.

A profunda complexidade demandada pela sustentabilidade pode ser denotada também em AMACRO: o mais novo foco de desmatamento da Amazônia e um potencial retrocesso para a agricultura brasileira<sup>13</sup>, estudo brasileiro sobre como o mero anúncio de criação da Zona de Desenvolvimento Sustentável Abunã-Madeira, nos limites de Amazonas, Acre e Roraima (daí o acrônimo AMACRO), foi determinante para o crescimento sistemático do desmatamento nessa região desde 2018. Essa pesquisa, forjada na técnica e nos limites epistêmicos da modernidade, recomenda proposições para efetividade do desenvolvimento sustentável naquela região, todas, é claro, importando em ampliação da complexidade e em largo dispêndio energético:

Considerando as características locais, o projeto SDZ seria interessante se fossem feitos e respeitados os estudos de impacto ambiental ao longo dos anos em direção aos sistemas agroflorestais ou de integração lavoura-pecuária-floresta, às políticas de Pagamento por Serviços Ecossistêmicos (PSE) (Lei 14.119/2021), bem como investimentos na industrialização e agregação de valor da produção de pescados, chocolates e cosméticos de origem natural. Além de ambientalmente adequado, esse cenário tende a agregar valor aos produtos e serviços locais e gerar emprego e renda. Diante disso, as estratégias de ordenamento territorial devem contemplar estudos de impacto ambiental, medidas de salvaguarda e políticas públicas de proteção aos recursos naturais e às populações locais [...], respeitados compromissos estabelecidos em convenções de clima e biodiversidade e evitar litígios judiciais [...]  
[...]

---

<sup>13</sup> Ver mais em: Chaves et al. *AMACRO: the newer Amazonia deforestation hotspot and a potential setback for Brazilian agriculture*. 2024.

Para garantir a tão esperada virada nas políticas de conservação, o BFG precisará de medidas de estratégias de aplicação da lei com base científica para conter a disseminação do desmatamento. O ordenamento territorial e a regularização fundiária são complexos, sistêmicos e multissetoriais. **Estimular a pecuária sustentável seguindo princípios de conservação é quase impossível sem a aplicação da lei.** (Chaves et al, 2024, p. 99, tradução e grifo nossos).

A lei é indispensável para estimular a sustentabilidade agropecuária sob princípios de conservação.

Permita-se à reflexão.

No trânsito do eloquente discurso da pesquisa acima não se pode perder de vista que, resgatando Hinkelammert, não se trata de uma proposta de *possível imaginário*, mas sim de uma *realmente possível* (2013, p. 101), que se apresenta com complexidade tal, que as considerações sobre Tainter (1988) precisam necessariamente ser refletidas na compreensão de sua factibilidade, uma vez que claramente demanda a sobreposição de diversas soluções onerosas, a tal ponto que o retorno marginal desses investimentos se tornam impeditivos, um exemplo de voz que reclama o aprofundamento do capitalismo para resolver os problemas do mundo (Acosta, 2016, p. 80). Todavia, a “conciliação”, pensada agora como categoria extrapolada desde Wolkmer e Ferrazzo (2018), permite compreender que o paradoxo da sustentabilidade, aqui na agropecuária, não se trata de uma questão de cultura produtiva, isto é, a agropecuária nunca será naturalmente sustentável, demandará, pois, uma constante política pública, uma constante fiscalização, constantes investimentos, já que naturalmente o capitalismo só se realiza destruindo o homem e a Mãe Natureza, como propõe Antunes em sua dedução meszariana (2018, p. 29, 339). Logo, a lei é indispensável porque a tensão entre o componente produtivo da modernidade e a efetiva conservação da Mãe Natureza será sempre renitente, porque decorre desde sua matriz ética, antropocêntrica, que irracionalmente segrega a humanidade da natureza.

Assim, a afetação climática é teleologicamente indissociável dos emaranhados impactos da atividade produtiva humana, do direito que a garante e protege, bem como da sua filosofia que os conforma, cujo processo de racionalização e modernização são irracionais para Juan José Bautista Segale, que no prólogo de *Totalitarismo del mercado*, aponta que o problema da racionalidade moderna é que

ela não se “[...] conforma a razão, nem a humanidade, a vida, mas com a irracionalidade e até com a destruição das condições de possibilidade de todas as formas de vida” (Bautista S., prólogo *in* Hinkelammert, 2016, p. 4, tradução nossa). Existe um liame que integra todas as crises, todas as causas, na convergência do estado atual de coisas.

A gravidade do atual aprofundamento da crise climática antropogênica é tal, que não há solução ontologicamente singular, de forma que nem o conjunto das ciências “duras”, nem a filosofia, a sociologia e nem o direito, etc., podem, desarticulados, dar cabo dessa tarefa. Ainda que essa tarefa não seja de fato evitar o fim do mundo, como propõe a reflexão do ativista indígena e ambientalista, imortal da cadeira número 5 na Academia Brasileira de Letras, Ailton Krenak. Em sua obra *Ideias para adiar o fim do mundo*, põe o dedo em riste e acusa o *mito da sustentabilidade (falácia desenvolvimentista)* de ludibriar o espírito humano que naturalmente reagiria com aversão a um futuro - que se mostra inevitável - em que a humanidade viverá em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoraram as florestas, as montanhas e os rios (Krenak, 2019, p. 16/20).

Essa abstração civilizatória do desenvolvimento sustentável seria (é) absurda, pois “[...] suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo”, (Krenak, 2019, p.22/23). Afinal, “[...] excluímos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver”, (Krenak, 2019, p. 47). Para além da sensatez com que apreende a modernidade e a coerência com que ilustra seus pensamentos, através de sua figurativa resposta ao fim do mundo artisticamente representada pela escolha simbólica dos “paraquedas coloridos”, Krenak na verdade está profundamente dando a mais descolonial e óbvia das respostas à crise da modernidade: o valor mais importante da vida é a própria vida, a experiência qualitativamente digna, solidária e humana que se pode expressar, cujo sentido integra o desenvolvimento atual da categoria BV, da EL e do PJCP, adiantamento necessário da composição teórica a ser operada no subtítulo 3.2., adiante.

Necessário considerar o fato de que tais urgências climáticas jamais integraram os objetivos da modernidade, sequer instrumentalmente como as relações de

colonialidade do poder, do saber e do ser. Elas são, contudo, subprodutos que emergem da sua Totalidade, epifenômenos, não sendo possível destacar os fatores de produção – que são diretamente responsáveis pelas transformações biogeoquímicas da Terra – de todos os demais componentes, condições e da própria historicidade da modernidade, tratando-se, portanto, de uma crise integral, desde sua filosofia, como esta dissertação intenta demonstrar.

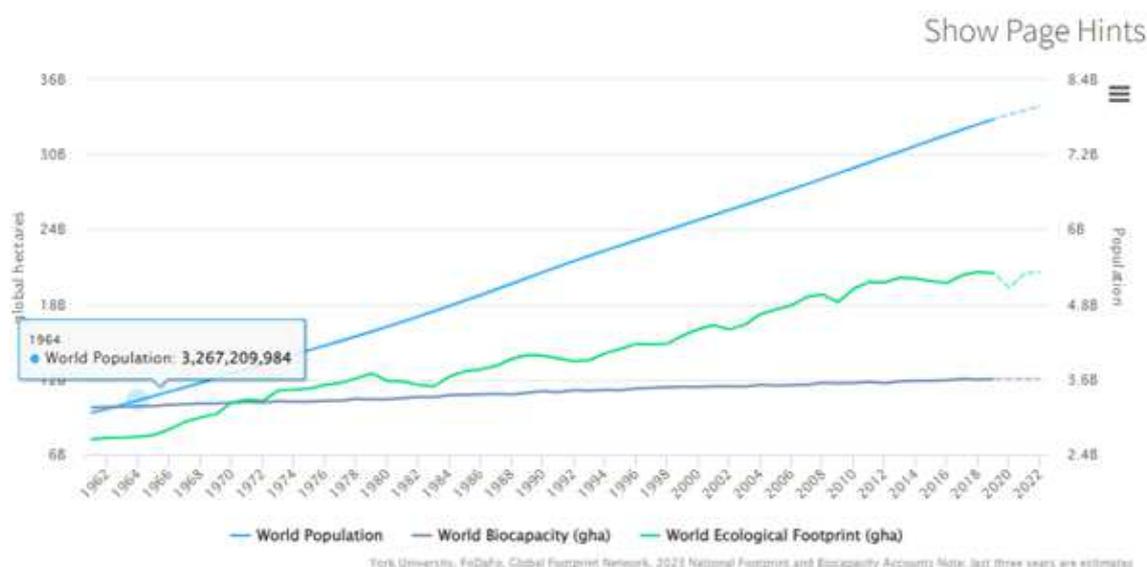
É, portanto, que se propõe que a modernidade eurocêntrica jamais irá desafiar solução verdadeira à crise ambiental, uma vez que implicaria filosoficamente em assumir-se como a responsável exclusiva, integral e direta pela sua existência em primeiro lugar, cuja solução não é outra que não seu próprio fim enquanto modelo cultural universal de vida. Então, como propõe a Transmodernidade, a solução necessariamente virá – só poderá vir – da Exterioridade de seu sistema, que para coadunar o ritmo da crise demanda uma expansão emancipatória multinível sem precedentes. Mais um argumento que corrobora com a necessidade ética de superação da modernidade.

O centro da totalidade sistema-mundo foi incapaz de avançar: a persistência de ações prejudiciais ao ciclo bioquímico terrestre revela também outra das limitações da racionalidade moderna, uma vez que o processo emancipatório face à depredação da Mãe Natureza não é novo. Destaca-se a obra que marca o ponto de inflexão do discurso moderno sobre si mesmo, que pode ser compreendido desde a popularização das questões ambientais, que há muito já eram objeto de estudos científicos, revelando a mudança das inclinações do imaginário coletivo (ocidental). Esse marco pode ser estabelecido com a publicação, em setembro de 1962, da obra Primavera Silenciosa (*Silent Spring*), de Rachel Carson, que não apenas popularizou o debate ambiental, mas também colocou em curso o banimento sistemático da produção mundial de DDT, sendo ainda responsável pela renovação dos debates sobre a responsabilidade da ciência e os limites do progresso tecnológico (Carson, 2012). Essa chama nunca se apagou, mas resta ofuscada em meio a tantas outras chamas, tantas outras crises e tanta resistência conservadora.

Ademais, apesar desse impacto na década de 60, as afetações ao meio ambiente só fizeram aumentar, mesmo com a paulatina adesão da ONU ao discurso ambiental, principalmente desde a Conferência de Estocolmo, em 1972, quando 113 países adotaram a Declaração e o Plano de Ação de Estocolmo para o Meio Ambiente

Humano. Assim, à medida em que as questões ecológicas tomam de assalto a percepção global, os discursos acadêmicos de todas as correntes de pensamento tomam para si o dever ético de adotar reflexões ambientais, ainda que transversalmente, ainda que formalmente, ainda que a contragosto. Isso por que afeta a ricos e pobres, do Norte e do Sul, mesmo que em intensidades diversas, como por exemplo se revela nos estudos sobre os direitos humanos dos refugiados ambientais (Engelmann e Wolkmer, 2021; Engelmann e Wolkmer, 2023). Ainda assim, as afetações tendem a ser cada vez mais globalizadas, já que uma mudança brusca no equilíbrio ecológico terrestre pode implicar na incapacidade, a médio e longo prazo, de sustentação da pegada ecológica (*ecological footprint*), o impacto do consumo dos recursos naturais necessários à manutenção da civilização. Dussel expõe em várias de suas obras argumentos extraídos da ONU em que revela a disparidade entre os possuidores e os despossuídos (Dussel, 2023, p. 4), sendo que apenas 2% da humanidade possui 80% dos bens do mundo, bem como o argumento de que os 20% mais ricos (majoritariamente nos EUA, UE e Japão) consomem 82% dos recursos do mundo, enquanto os 60% mais pobres consomem 5.8% (Dussel, 2000, p. 475). Várias fontes confirmam essa tendência, enquanto outras são capazes de indicar diretamente a inviabilidade do arranjo estrutural produtivo/consumista do sistema-mundo moderno, como revelam os dados colecionados pela *Global Footprint Network*.

## Socioeconomic Relationships

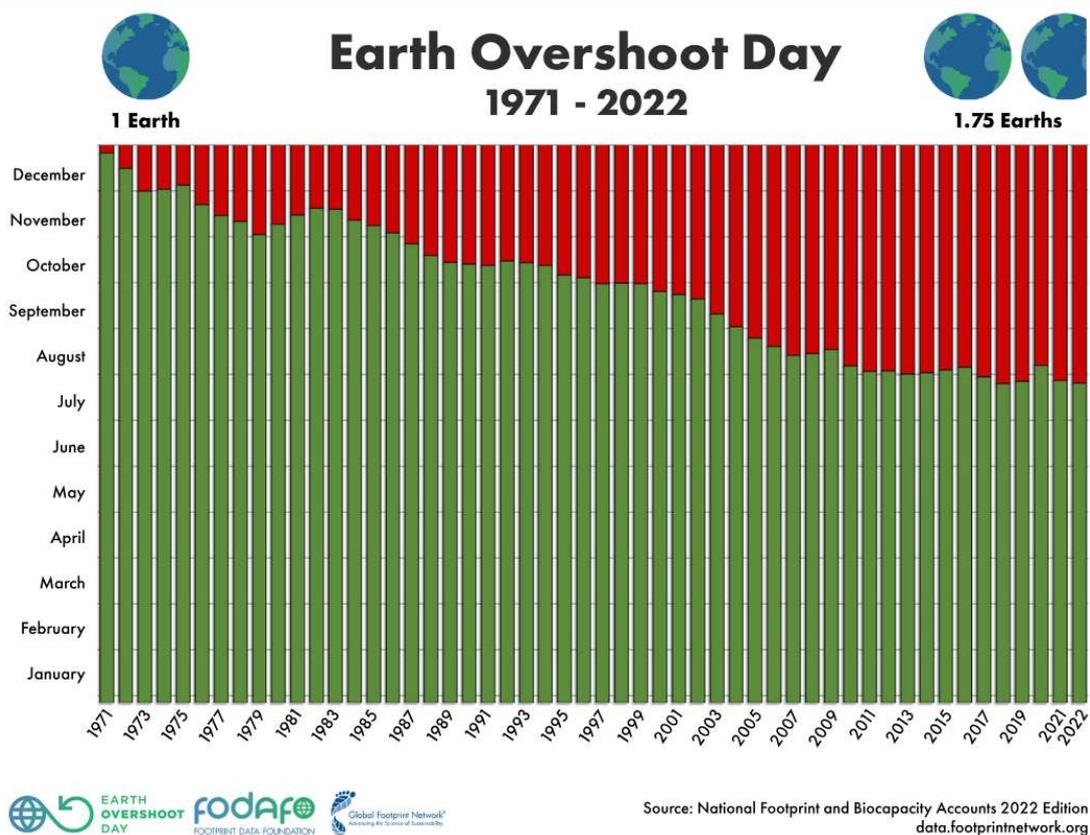


Fonte: Footprint Network<sup>14</sup>.

Considerando a “biocapacidade” como a quantidade de recursos que a Mãe Natureza é capaz de gerar a cada ano, vê-se que desde os anos 70 a humanidade tem acumulado um déficit, extraindo da Terra mais recursos do que ela é capaz de regenerar, a tal ponto que se estima a necessidade de 1.75 planetas para a manutenção “sustentável” do consumo corrente, corroborado pelos gráficos a seguir.

Gráfico 03 – Análise de sobrecarga da Terra

<sup>14</sup> Disponível em: <[https://data.footprintnetwork.org/?\\_ga=2.236688841.973968327.1717187029-807132314.1717187029#/SocioEconomics?cn=5001&type=BCtot,EFctot&misc=pop](https://data.footprintnetwork.org/?_ga=2.236688841.973968327.1717187029-807132314.1717187029#/SocioEconomics?cn=5001&type=BCtot,EFctot&misc=pop)>. Acesso em 31/05/2024



Fonte: Footprint Network<sup>15</sup>.

Figura 02 – Relação entre consumo e área de produção

<sup>15</sup> Disponível em: <<https://www.overshootday.org/newsroom/past-earth-overshoot-days/>>. Acesso em 31/05/2024

## How many Japans does Japan need to meet its residents' demand on nature?



Source National Footprint and Biocapacity Accounts 2024 edition  
Additional countries and data at [data.footprintnetwork.org](https://data.footprintnetwork.org)

Fonte: Footprint Network<sup>16</sup>.

A análise conjunta desses argumentos e informações revela que a crise da modernidade historicamente percebida enquanto emergências socioeconômicas da superestrutura capitalista (*Überbau*) se junta no momento contemporâneo às perspectivas ambientais (Carvalho e Magalhães, 2023, p. 152/156), tendo a crise climática antropogênica finalmente capturado todos os níveis do discurso político global, ainda que não sem resistência, tão renitente quanto as incontáveis possibilidades de lucrar com as atividades que a agravam.

Não obstante, é exatamente a crise ambiental que distingue a presente crise da modernidade de outras crises anteriores, a tal ponto que a organização humana

<sup>16</sup> Disponível em:

<[https://overshoot.footprintnetwork.org/content/uploads/2024/06/How\\_many\\_countries\\_2024-240k.png](https://overshoot.footprintnetwork.org/content/uploads/2024/06/How_many_countries_2024-240k.png)>.

Acesso em 31/05/2024

mundial se apresenta desgovernada, incapaz de articular respostas minimamente satisfatórias, como anunciam, com notas fúnebres, Carvalho e Magalhães:

Em outras palavras, ninguém, nenhuma potência militar, econômica e financeira, nenhuma organização internacional ou nacional, nenhum movimento social global ou local, têm, hoje, a possibilidade de parar a máquina em movimento ultra-acelerado, ou mudar seu rumo. Estamos todos aprisionados dentro da máquina moderna, inclusive os que aparentemente detêm o seu controle. (Carvalho e Magalhães, 2023, p. 151).

Em outras palavras, a ameaça ecológica irresolúvel na interioridade da modernidade e cujas consequências já pairam – como a gadanha – sobre a humanidade, demanda materialmente a apreensão de todas as oportunidades possíveis, *a toque de caixa*. Sentido de urgência de difícil materialização num mundo atual cada vez mais fragmentado em múltiplos polos de poder, como reflexo direto da atual erosão da hegemonia global norte-americana (Mignolo, 2023). Evento que, portanto, determina a intensificação da competição internacional fazendo prevalecer as estruturas econômico-produtivas já em funcionamento: a eficiência é elementar à competição, compelindo o retorno ao alerta de Marcuse sobre a coexistência competitiva na Guerra Fria (Marcuse, 1969, p. 25). Como uma de suas consequências diretas, é preterida a renovação da matriz energética, indo no sentido captado pelas preocupações de Edgar Morin, indicando que...

...de fato, multiplicaram-se as poluições urbanas, poluições agrícolas, poluições atmosféricas, dos rios, dos lagos, dos mares [...], degradações dos solos e dos lençóis freáticos, desflorestamento em massa, catástrofes nucleares [...], reaquecimento climático. Ao mesmo tempo os combustíveis fósseis significam problema por seus efeitos poluentes e, simultaneamente, pela perspectiva de sua rarefação, razão da necessidade de energias renováveis. A conjunção dessas ameaças sobre a biosfera constitui uma ameaça para a humanidade inteira. (Morin, 2013, p. 101/102).

A comoção faz sentido. Como aponta Giuseppe De Marzo (2010), ao passarmos de uma economia de mercado para uma sociedade de mercado (coadunando Hinkelammert, 2016) “a história e o pensamento deixam de cumprir movimentos autônomos, convertendo-se em um processo linear e unidimensional em que a modernidade e o progresso se identificam com o desenvolvimento [...]” (De Marzo, 2010, p. 154, tradução nossa), cujo regime semanticamente limitado pelo lucro é

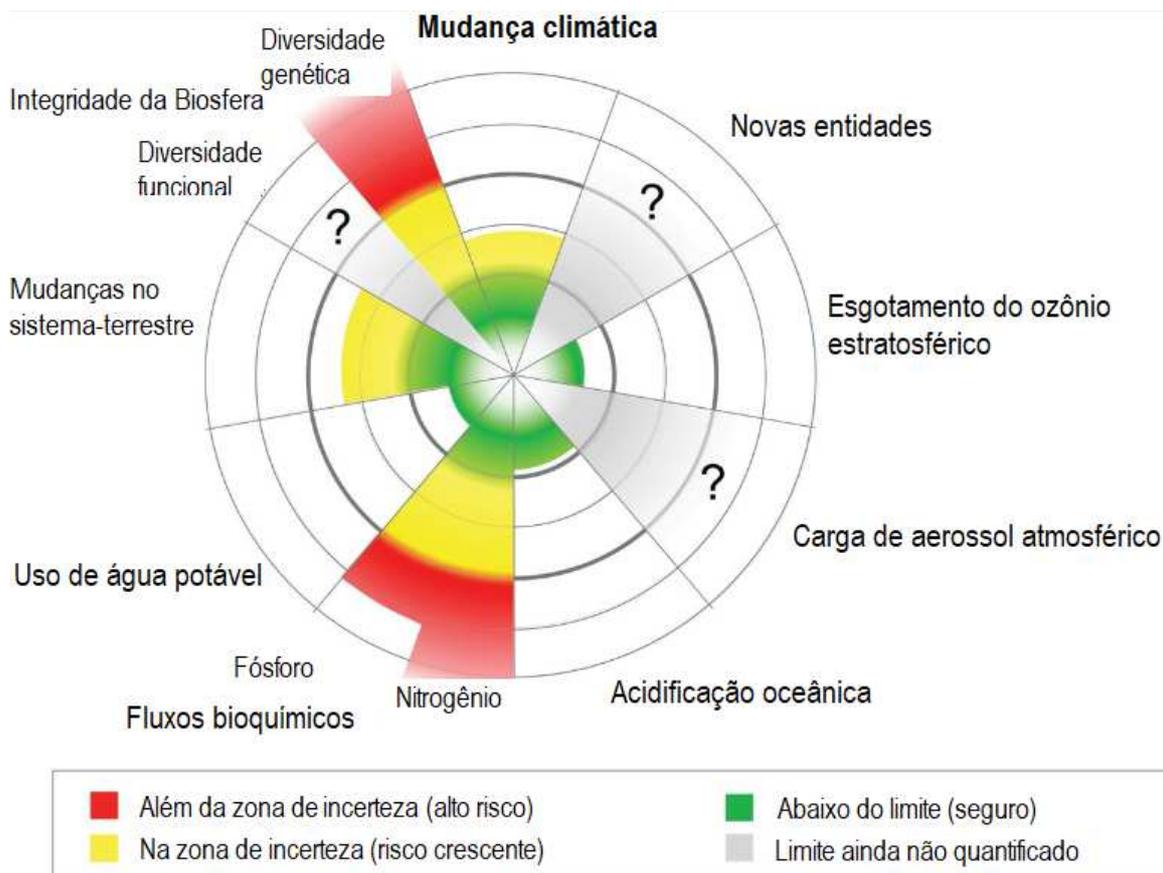
denominado pelo autor como uma patologia da modernidade, de tal modo que sem diferenciar desenvolvimento, progresso e modernidade, não parece possível uma discussão profunda própria sobre o modelo de civilização. Somente a superação (epistêmica) dessa patologia permitiria submeter os desígnios econômicos ao sentido ecológico que o mundo hoje demanda, “uma visão de conjunto entre indivíduo, comunidade, cultura, natureza, seres vivos, direitos e responsabilidades que acaba em um modelo de desenvolvimento capaz de sustentar e fazer crescer uma economia social e solidária [...]” (De Marzo, 2010, p. 164), numa equação em que não há economia sem ecologia.

Essa crise ambiental, enquanto uma crise de sentido, não apenas ameaça o capitalismo ou a própria modernidade, ela anuncia o último suspiro da civilização conhecida. Como aponta o trabalho *Limites Planetários: Guiando o desenvolvimento humano em um planeta em mudança*<sup>17</sup>, por meio de um amplo estudo cooperativo internacional, dos nove limites planetários estabelecidos para representar o funcionamento e a capacidade de resiliência da Mãe Natureza, dois deles (a taxa de aerossol atmosférico e novas entidades) não podem ser mensurados por não possuírem critérios de comparação, mas em relação aos sete restantes, afirmam categoricamente que a humanidade já provocou afetações irreversíveis em dois limites, na biodiversidade e nos fluxos bioquímicos, ao passo que ultrapassados os limites planetários da mudança climática e do uso da terra, colocando a humanidade em xeque.

#### Gráfico 04 – Limites planetários

---

<sup>17</sup> Ver mais em: Steffen et al. *Planetary Boundaries: Guiding human development on a changing planet*, 2015)



**Situação atual das variáveis de controle para sete dos limites planetários.**

A zona verde é o espaço operacional seguro, o amarelo representa a zona de incerteza (risco crescente) e o vermelho é uma zona de alto risco. A própria fronteira planetária encontra-se na intersecção das zonas verde e amarela. As variáveis de controle foram normalizadas para a zona de incerteza; o centro da figura portanto não representa valores de 0 para as variáveis de controle. A variável de controle mostrada para as mudanças climáticas é a concentração atmosférica de CO<sub>2</sub>. Os processos para os quais os limites a nível global ainda não podem ser quantificados são representados por faixas cinzentas; estes são a carga atmosférica de aerossóis, novas entidades e o papel funcional da integridade da biosfera.

Fonte: Steffen et al (2015), tradução nossa.

Considerando que no gráfico 04 a fronteira planetária se dá na intersecção das zonas verde e amarela, é possível ter uma visão muito ampla não apenas da gravidade da crise ambiental, mas da possibilidade concreta de sua irreversibilidade. Essas previsões apocalípticas legitimam ainda mais a FL dusseliana, na medida em que a urgência da matéria determina a abertura forçada do paradigma moderno, cuja filosofia se converteu em amor ao *logos* - à razão e ao conhecimento - e deixou de ser um amor à sabedoria (Bautista, 2014, p. 12), um modelo das *irracionalidades da racionalidade* para Hinkelammert (2016, p. 231), uma filosofia que cede preferência ao deus moeda (Dussel, 1994, p. 52; Hinkelammert, 2016, p. 20). A sua insuficiência determina um limite perigoso à humanidade, criando *momentum* para que tal abertura não se limite à expansão acrítica da desgastada modernidade, ao mesmo tempo em

que demanda a ampliação das perspectivas holísticas e transdisciplinares para lidar com essa crise planetária.

## 2.5. DO PRINCÍPIO DE CLASSIFICAÇÃO TEMÁTICA

A eleição dos argumentos que denunciam a falência do paradigma moderno neste segundo capítulo é intencional e consciente no intento de atribuir-lhe um sentido especial, pois na medida em que o objetivo da pesquisa é observar uma possível ética jurídica aplicável ao projeto transmoderno, afirma-se que o direito deve estar atento às opressões multifacetadas que operam não apenas contra os direitos humanos, contra as necessidades humanas essenciais, mas também num sentido ampliado em que o direito se revela peça angular à promoção da Transmodernidade, aprofundando o debate desde o campo da segunda determinação da EL dusseliana, sobre como se pode/deve eticamente afirmar a vida, confrontando-se com o modo de vida capitalista.

Logo, a primeira grande barreira ao projeto transmoderno são os limites epistemológicos que operam silenciosamente nas determinações da subjetividade humana e conseqüentemente na restrição das possibilidades do que (e como) se pode fazer, assim afetando também as possibilidades éticas sobre o agir humano. Se o valor ético só pode emergir diante de escolhas livres e conscientes, então a primeira consideração para uma ética do projeto transmoderno é a inserção da Transmodernidade no horizonte de possibilidades, já que ninguém pode perseguir aquilo que para si não existe. Nesse sentido, foram articulados os principais pontos de conflito entre o paradigma moderno e a proposta dusseliana, embasada em uma alteridade radical, sendo especialmente um obstáculo notável a naturalidade da atomização social no modelo hegemônico, que desde pressupostos parmenídeos lançam propostas egocêntricas à universalidade, determinando a categorização ontológica e a hierarquização utilitária de tudo aquilo que se pode conceber, instrumentalizado sob a batuta da lógica de lucro. Dessarte, a emergência da Transmodernidade que é conferida às cosmologias da Exterioridade depende da desmistificação da modernidade a partir de seus elementos cosmogônicos, capaz de erodir a excepcionalidade ariana norte-europeia, seu ego dominador e sua univocidade estéril.

Exatamente a partir daquela lógica de lucro que se erige o segundo subtítulo deste capítulo que centrado na crise socioeconômica enuncia a necessidade ética de ultrapassar os limites produtivos encerrados pelo valor monetário. A eficiência e o utilitarismo, porque mensurados pela capacidade de produzir o lucro, levam a humanidade ao aprofundamento de todas as outras crises que afetam materialmente o mundo e nesse sentido foi apresentada a teoria de Tainter como um modelo de racionalidade sobre os limites materiais-éticos da ação. Compreender os limites energéticos para qualquer trabalho fisicamente realizado é condição para o traçado de uma arquitetura social justa e ambientalmente equilibrada, mas também permite acrescentar aos argumentos críticos históricos e sociológicos que compõem com o direito um quadro analítico mais profundo sobre a inviabilidade e a injustiça da Totalidade contemporânea. Portanto, depois da desconstrução filosófica da modernidade é sobre o sistema produtivo moderno que devem recair as preocupações e ações do projeto transmoderno, determinando uma busca por alternativas econômicas, pós-capitalistas e que incluem necessariamente a reverberação semiótica que deve incidir sobre a atual cultura de consumo, sendo o desenvolvimentismo e o consumismo as marcas mais profundas de uma sociedade de mercado egocêntrica e acumuladora.

Conquanto os argumentos sejam elencados em ordem predeterminada, representam óbices que precisam ser pensados e encarados simultaneamente, pois se apresentam no concreto de maneira entrelaçada, o que fica muito mais claro ao aprofundar na crise do Direito, sendo ao mesmo tempo uma instituição de poder e um instrumento a representar poderes outros. No terceiro subtítulo foi apresentado o argumento de que o Direito é meramente um modelo paliativo, sendo incapaz de lidar com as profundas contradições da modernidade, mesmo quando operados com a melhor das intenções, já que simplesmente sua estrutura institucional não comporta a elasticidade necessária para a inclusão alterativa da Exterioridade sem romper sua própria malha existencial. Não obstante, fica claro que o diálogo entre o direito e o Direito se torna a condição inicial necessária ao projeto Transmoderno. Ou seja, o Direito deve ser instrumentalizado também pelas necessidades humanas essenciais, pelas necessidades que possam permitir a autodeterminação indígena e as experimentações necessárias à emergência gradual e paulatina de novas perspectivas e eventuais soluções para os problemas da modernidade. Ainda assim, o projeto transmoderno não se satisfaz com o Direito, paliativo e instrumentalizado

pelo poder socioeconômico, a utopia da alteridade radical demanda uma lógica jurídica preventiva, que antagoniza o Direito hegemônico em sua plenitude.

Ao fim, no quarto subtítulo, foi apresentada a crise ambiental provocada pela acumulação da atividade humana sob os desígnios produtivos da modernidade. Aqui pretende-se demonstrar a renitente ineficácia da proteção da Mãe Natureza, que continua a ser constantemente assediada e reduzida, mesmo ao arripio das articulações políticas e jurídicas internacionais nos mais altos níveis de organização já arquitetados pela humanidade. A afetação do meio ambiente é a prova cabal da incapacidade do paradigma moderno de afastar-se de sua referência filosófica utilitarista determinada por uma racionalidade instrumentalizada pela lógica de lucro. Isto porque o fim da natureza determina o fim da civilização, talvez não o fim da humanidade, mas provavelmente o fim de todas as pretensões utópicas, que dariam lugar a novos níveis de preocupações de sobrevivência. Se a modernidade não consegue resolver essa contradição, a crise do paradigma moderno não é apenas uma oportunidade, mas sua transposição se revela ao fim um dever ético de sobrevivência. Portanto, redesenhar a relação entre humanidade e Mãe Natureza desde a desconstrução ontológica da realidade humana e sua desmistificação divina e superior à Mãe Natureza é uma condição *sine que non* para qualquer pensamento que debite a possibilidade de uma organização humana mundial, sendo a sanidade ambiental um limitador da existência humana em si mesma, materialmente independente de qualquer indicador ou teoria: o fim do holoceno, como fim do mundo como o conhecemos, demove a humanidade para um estágio de catástrofes.

São esses quatro eixos que preenchem o sentido do princípio de classificação que governa a entabulação das categorias de análise a serem operadas no terceiro capítulo dessa dissertação. Filosofia, direito, natureza e economia (Dussel, 2019, 11:45) carregam os óbices instituintes da modernidade que se impõem sobre o devir contemporâneo e que precisam ser superados para uma efetiva transposição paradigmática rumo à Transmodernidade, que são aqui nessa pesquisa instrumentalizados para denotar a ameaça que espera pelos povos indígenas na medida em que são incluídos na lógica do modo de vida hegemônico. Esse princípio de classificação então é tido como uma tensão de cooptação dos plurais modos de vida indígenas ao Totalitarismo de mercado, de tal forma que todas as considerações expostas neste capítulo sustentam o argumento de que o choque de culturas tende à

captura das possibilidades praxiológicas indígenas, levando à redução da existência humana ao acúmulo de lucro, ao apagamento do pluralismo, da distinção e da biodiversidade. Veja-se como os povos indígenas tratam a ameaça cultural que advém com a modernidade:

Quadro 06 – Ameaça cultural desde os planos de vida

Identificação do plano de vida	Valor Ameaça cultural
<p>Documento: DON-BOSCO-español-V4-GC-NOV_2022_proamazonia</p> <p>Descrição: Plan de vida asociación de centros shuar - sevilla don bosco</p> <p>País: Equador</p>	<p>De otra parte, aunque muchos conservamos nuestra cultura y nuestro idioma, vivimos con la amenaza de perderlos, pues ha cambiado la educación, hay intromisión de misioneros, se han dado procesos de mestizaje y nuestros hijos no quieren hablar el idioma shuar. Los gustos han cambiado al igual que la vestimenta y se ha reducido o prohibido el cazar y pescar. (p. 10)</p> <p>[...] hemos incrementado el consumo de otros (productos), que han alterado nuestra dieta tradicional. Nuestros hijos ya no quieren comer lo que comíamos antes y ahora consumen productos que nosotros no cultivamos, como arroz, fideo, atún, tallarín, aceite, harina, leche, queso, café, cereales, avena, carnes de pollo y res, huevos, mortadela, sardina, papa, azúcar, refrescos. (p. 11)</p>
<p>Documento: PLAN-DE-VIDA-DE-LA-ASOCIACION-SHUAR-EL-PANGUI_proamazonia</p> <p>Descrição: Plan de vida asociación shuar "el pangui"</p> <p>País: Equador</p>	<p>Pérdida de cultura y el conocimiento propio, por la colonización y adopción de nuevas costumbres:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Desvalorización de los saberes y conocimientos propios por parte de los adolescentes y jóvenes.</li> <li>• El 52% de la población mantiene relación con otras culturas dentro del territorio de la Comunidad, que de alguna manera ejercen influencia en la forma de pensar y forma de vida propios.</li> <li>• Preferencia por el uso de herramientas industrializadas en lugar de las tradicionales. (p. 23)</li> </ul> <p>Es importante recalcar que las formas de desarrollo que involucra el acceso a la tecnología significan grandes cambios en las formas tradicionales de organización comunitaria, por ejemplo, en el cambio de roles, las relaciones culturales y las actividades productivas y comerciales. (p. 35)</p>
<p>Documento: SANTIAK-ESPAÑOL_nov_2022_p roamazonia</p> <p>Descrição: Plan de vida asociación santiago</p> <p>País: Equador</p>	<p>La cultura se pierde porque no nos hemos preocupado por mantenerla. El idioma es lo primordial y ya no lo enseñamos a nuestros hijos. Solo la mitad de la población conserva la lengua. Debemos contarles a los hijos e hijas las leyendas, porque eso les gusta. Nuestra cultura se siente amenazada por el facilismo, la vestimenta occidental o el alcoholismo. Antes, por ejemplo, hacíamos trueque, cazábamos. Ahora vendemos y compramos. Y compramos televisores que nos traen aculturación hasta que dejamos de valorar lo nuestro. (p. 6)</p>
<p>Documento: 4.17-Plan-de-Vida-CHIBCARIWAK-2012-2023-Medellin-1</p> <p>Descrição: Plan de vida cabildo indígena chibkariwak</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>La introducción del desarrollo entre los pueblos indígenas, aniquila lentamente la filosofía propia del "Vivir bien", porque desintegra la vida comunal y cultural de nuestras comunidades, al liquidar las bases tanto de la subsistencia como de nuestras capacidades y conocimientos para satisfacer nosotros mismos nuestras necesidades". (p. 22)</p> <p>También marca una restricción importante, actitudes individuales que se sustentan en intereses personales y/o grupales, que se leen como de intereses creados, egoísmo, desinterés, desunión, indiferencia frente a asuntos colectivos y organizativos, lo cual configura un escenario de difícil intervención porque trasciende los espacios institucionales dispuestos para la conversación, el encuentro, convirtiéndolos en espacios de discusión de líderes en los que prevalecen la divergencia de ideas y</p>

	<p>pensamientos, la indisciplina, la indiferencia frente asuntos comunes, el debilitamiento de los liderazgos y la dificultad para una renovación responsable, dinámica y transformadora del Cabildo. (73/74)</p> <p>Paradójicamente cuando la causa de migración es la educación el indígena se ve sometido de forma aun mayor a procesos de aculturación, debido al modelo tradicional de educación, que desconoce la diversidad cultural y a la presión de los nuevos actores sociales con los que se relacionan. A estos procesos de aculturación se suma la visión estereotipada. [...] Y también se debe tener presente que la posición estatal hasta el 91 fue de asimilación cultural para lograr una verdadera unidad nacional, solo después de la constitución actual se reconoce la diversidad étnica y cultural. (p. 123)</p>
<p>Documento: COL-OIM 0071</p> <p>Descrição: Plan integral de vida del pueblo awá de putumayo</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>En el diagnóstico se identificaron los siguientes problemas: [...] j) Poca relación entre los Awá de los diferentes asentamientos (la coca los ha mantenido dispersos, luchando por intereses individuales de consecución de dinero y bienes materiales como forma de poder, olvidando las tradiciones, la familiaridad, las relaciones de parentesco y las alianzas políticas o matrimoniales propias de los Awá). (p. 94).</p>
<p>Documento: misak</p> <p>Descrição: Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>[...] olvidando el uso de la costumbre propia, que es causado por las propagandas y programas del modelo de comunicación, TV, internet y radio, la aceptación de nuevas formas de vestir los jóvenes de productos sintéticos externos y de no vestir con el anaku, la importación de productos alimenticios y los programas globalizados del Estado. Estos elementos culturales externos nos han ido imponiendo y modificando nuestra estructura del pensamiento y haciendo olvidar las raíces de nuestras costumbres [...] (p. 85)</p>
<p>Documento: PLAN_DE_VIDA_PUEB LOS_MURUI_MUINAN E_COREB</p> <p>Descrição: Plan de vida pueblos murui-corebaju-muinane-nasa</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>En las escuelas se desarrolla el aprendizaje desde la educación occidental, los derechos humanos, lo cual ha contribuido a la pérdida de la identidad cultural y los valores tradicionales. (p. 82)</p>
<p>Documento: yanomami</p> <p>Descrição: Plano de gestão territorial e ambiental terra indígena yanomami</p> <p>País: Brasil</p>	<p>Muitas coisas os anciões sabem fazer, mas não estão fazendo mais, porque estamos substituindo essas práticas por tecnologias dos não indígenas. Poucas comunidades estão fazendo redes de algodão, porque preferimos comprar redes na cidade. O mesmo está acontecendo com as tangas e as panelas de barro. Quando compramos essas coisas na cidade, deixamos de fazê-las nas nossas comunidades e, por isso, os mais jovens não estão aprendendo mais a fazer. (p. 115)</p>
<p>Documento: plano de gestao territorial e ambiental do povo xikrin da terra indigena trincheira bacajá</p> <p>Descrição: idem</p> <p>País: Brasil</p>	<p>O crescimento repentino das relações com o dinheiro nas aldeias atingidas pela UHE Belo Monte é um dos motivos que modificou a vida do povo Xikrin e sua forma de viver no Território. (p. 11)</p>
<p>Documento: ISA-PNGATI-PGTA-Organizacao-Baniwa-Koripako</p>	<p>Consumo de Produtos Industrializados O levantamento apurou quais itens básicos as famílias consomem, indicando que o maior consumo é direcionado a produtos alimentícios. O açúcar foi mencionado por 685 famílias (82%), o café por 652 (78%), o sabão por 574 (69%), as bolachas</p>

Descrição: nadzoeri	PGTA	por 540 (65%), o sal por 522 (63%), o combustível por 496 (60%) e o arroz por 381 famílias (46%). (p. 30)
País: Brasil		
Documento: PNGATI-PGTA- CAIARNX	ISA-	O uso de energia aumenta o bem-estar, traz informações, mas pode atrapalhar o convívio comunitário. (p. 48)
Descrição: caiarnx	PGTA	
País: Brasil		
Documento: PNGATI-PGTA-COIDI	ISA-	A cultura é dimensão transversal a todos os outros temas e o que orienta a gestão dos territórios indígenas. Com as transformações advindas da história do contato (colonização, missões, catequização, escolarização etc.) e repressão às práticas culturais tradicionais, hoje há uma desvalorização dos conhecimentos tradicionais e falta de interesse dos mais jovens pelos saberes dos pais e avôs; isso gera tristeza e desmotivação por parte dos conhecedores (kumua) e mestres de dança (baya) que não se empenham mais em transmitir aquilo que ainda sabem, por isso há perda de conhecimentos sobre as histórias de origem dos grupos, sobre os cantos, danças e cerimônias, sobre práticas e técnicas de manejo e artesanato, dentro outros. (p. 88)
Descrição: PGTA coidi		
País: Brasil		Cada comunidade deve discutir e definir o bom uso da energia elétrica pela comunidade e pelas famílias, cuidando para que o uso das tecnologias (televisão, aparelhos de som, celulares etc.) não prejudique a boa convivência entre todos e a transmissão de conhecimentos entre pais e filhos. (p. 110)

Fonte: autoria própria

Assim, porque a Transmodernidade depende da persistência da maior pluralidade de saberes ancestrais possível para sua agenda estratégica, para sua arquitetônica e para seu plano de validade, a ameaça cultural, enquanto homogeneização, apagamento dos valores não lucrativos, enfim, enquanto epistemicídio, se torna um princípio de classificação temática adequado/necessário para o objetivo de determinar o nível de intrusão do discurso moderno na realidade indígena latino-americana. Para além das abordagens teóricas sobre a Transmodernidade (capítulo I) e a modernidade (capítulo II), a apreensão da ameaça cultural é também agora mediada pela realidade do concreto desses povos indígenas, de tal forma que as categorias de análise devem fazer falar a intensidade dessa ameaça no discurso das interpelações contidas nos planos de vida, de forma a fornecer os dados necessários à investigação sobre um possível déficit jurídico ínsito ao projeto transmoderno, capaz de determinar se o direito pode/deve ser conformado de outro(s) modo(s) para cumprir um papel estratégico no projeto de construção da utopia dusseliana.

### 3. ANÁLISE DOS PLANOS DE VIDA

Considerando que o primeiro capítulo oferece uma direção para o devir libertador, estabelecido na Transmodernidade dusseliana, e que o segundo capítulo determina as razões pelas quais essa direção se faz necessária, busca-se neste terceiro capítulo a análise dos planos de vida indígenas da América Latina na intenção de averiguar a distância entre o devir contemporâneo dos povos indígenas e o ideal transmoderno, projetado desde sua estratégia de crescimento libertador, capturando no discurso dos planos de vida a intensidade da ameaça de aculturação e as possibilidades de apagamento das epistemologias contidas nas culturas ancestrais, já que é exatamente da mediação entre ideias e ameaças que se espera encontrar um panorama concreto capaz de determinar as configurações que o direito precisa assumir para ser tornar um instrumento de libertação no projeto da Transmodernidade.

Figura 03 – Objetivo específico: delimitar o devir ameríndio



Fonte: autoria própria

Atendendo ao princípio de classificação derivado do segundo capítulo, mantendo, portanto, observância própria quanto ao discurso cooptante da Totalidade de mercado, os planos de vida foram eleitos objeto de pesquisa pois estabelecem diretamente a identidade cultural de cada comunidade (ainda que parcialmente) e ao mesmo tempo revelam empiricamente as interpelações desses grupos marginalizados ao Estado e à sociedade hegemônica, e ao fazê-lo é possível sintonizar aquilo que buscam ao sentido utópico de superação da modernidade. Este é o momento face-a-face da alteridade levinasiana, em que o ego indígena se abre em sua *outridão* para interpelar, declarando suas necessidades. Assim, mesmo que nenhum plano tenha mencionado o conceito de Transmodernidade, o objetivo desta análise é compreender

a realidade indígena no cenário latino americano para que a partir dele possa ser possível estabelecer um delineamento prático como ponto de partida para um projeto transmoderno. É da intensidade das ameaças a esse projeto que deve emergir um sentido ético novo, imediato e objetivo capaz de mediar a realidade concreta ao projeto estratégico de crescimento libertador, harmonizando o que *é* e o que *deve ser* para a concreção da Transmodernidade.

Este *dever ser* se difere, portanto, do sentido próprio da EL uma vez que é pensado para orientar o projeto de construção da Transmodernidade, especificamente como determinações éticas ao direito, seja ele alternativo ou hegemônico, desde que busquem efetivamente atingir a Transmodernidade. As determinações éticas que a dissertação pretende fazer emergir dialogam com necessidades atuais e determinantes da realidade indígena, permitindo a conexão entre o que os planos de vida buscam para saciar as necessidades atuais e os sentidos que essas escolhas precisam assumir para se transformarem em processos de crescimento libertador, dando-lhes um sentido de utilidade que extrapola a ética hegemônica.

Para tanto, foram selecionados 68 planos de vida passíveis de análise temática por frequência de cinco países, sendo um da Argentina, 11 da Bolívia, 23 do Brasil, 21 da Colômbia, três do Equador e nove do Peru, cujos critérios de seleção e análise se passa a abordar. Nesse ponto a pesquisa conta, então, com um horizonte utópico que determina sentidos positivos que se pretende atingir com a emergência da Transmodernidade; conta também com um horizonte antagônico determinado pelo modelo cultural hegemônico norte-eurocêntrico, cuja dualidade de suas dimensões instituintes demanda uma racionalidade emancipatória aprofundada no duplo movimento simultâneo de aproveitamento/sobreposição a ser operado sobre a modernidade.

É nessa dualidade que se destaca a relevância do discurso mítico da modernidade, cujos mecanismos se imiscuem aos próprios produtos e benefícios desse modelo cultural, mas que não são dele indissociáveis. A pesquisa assim teoriza sobre esse momento histórico em que os indígenas são convocados a mais do que nunca a participar da modernidade, conformando um ponto de inflexão novo na realidade globalizada, e, ainda que necessário à Transmodernidade, revela-se de sensível complexidade, uma vez que a modernidade é unívoca e totalizante,

ameaçando uma nova onda de epistemicídios e comprometendo a própria Transmodernidade ao colocar em xeque as cosmopercepções ancestrais.

Assim, essa ameaça de aculturação, esse movimento “neo-assimilacionista”, configurado em princípio de classificação temática<sup>18</sup>, determinando o sentido de eleição do critério semântico de categorização na análise temática por frequência. Os índices, por sua vez, correspondem a variações epistêmicas nos discursos dos planos de vida analisados, cujos núcleos de sentido permitem definir os temas de trabalho, enquanto unidades de registro, com a proposta de avaliar o devir comunitário entre os valores culturais próprios e os valores modernos (produtos, serviços, facilidades, processos, políticas públicas, etc.). Apesar da análise concentrar-se nas interpelações, isto é, nos pedidos dos povos indígenas à Totalidade, as divergências textuais e estruturais dos planos de vida demandará em várias oportunidades a aplicação para uma unidade de contexto mais ampla, quando os pedidos se apresentarem sintéticos, obscuros ou omissos, levando à exploração analítica de toda extensão do documento em busca da informação investigada. A regra de enumeração adotada será simples, por quantidade de aparições das unidades de registro (temas), tendo em conta suas ordens de exposição como mecanismo de análise por proximidade entre tais unidades, na intenção de revelar certas ponderações entre as pretensões dos discursos sob espeque.

A contraposição entre o ideal transmoderno e as ameaças modernas é aqui uma análise empírica de documentação direta, mas porque a Transmodernidade em si é ausente dos discursos contidos nos planos de vida é que se torna necessária a mediação aproximativa entre o concreto e o ideal. Portanto, nesse intento é que se propõe que a análise seja mediada pela concatenação entre o PJCP, de Wolkmer (2015), e o BV, que se transformarão em critérios analíticos eles mesmos. Ambas as teorias subsomem valores caros à Transmodernidade (Dussel, 2012a, p. 48/49; 2016, p. 63) e ao projeto transmoderno (Dussel, 2012a, p. 58-59; 2016, p. 69-70), operando em sentido crítico convergente, permitindo o estabelecimento de unidades de registro concretas a informar as pretensões de manutenção dos valores ancestrais que dialogam com o horizonte utópico eleito.

---

<sup>18</sup> Ver subtítulo 2.5, “Do princípio de classificação temática”.

Veja-se como Alberto Acosta denúncia no concreto aquele princípio de classificação temática proposto ao final do capítulo anterior, apontando que o BV, enquanto categoria na filosofia de vida das sociedades indígenas ancestrais, “[...] vai perdendo terreno devido a diversas práticas e mensagens da modernidade ocidental” (Acosta, 2011, p. 190/191, tradução nossa), em harmonia com a já citada entrevista de Kopenawa ao Roda Viva (2024). Nesta senda, busca-se uma visão desmistificada do BV, assumindo a agregação de princípios universais aristotélicos, marxistas, ecologistas, feministas, cooperativistas e humanistas, entre outros (Acosta, 2011, p. 191; Gudynas, 2011a; Villalba-Eguiluz, 2011) aos saberes ancestrais, condições materiais do projeto transmoderno (Dussel, 2012a, p. 47; 2016, p. 62). O conceito de BV, tomado então enquanto um conjunto plural de determinações normativas éticas que emanam da experiência Externa marginal no sistema-mundo produz uma sinergia especial com o PJCP wolkmeriano na medida em que opera num momento anterior, mas também instituinte do movimento de autoafirmação das identidades culturais alternativas.

O BV pode representar o gérmen da alteridade necessária às respostas aos desafios da modernidade, mas não é uma garantia em si, por si só não podendo determinar a superação do paradigma norte-eurocêntrico, no campo prático “[...] reside um dos grandes desafios das ideias do BV, no sentido de se transformarem em estratégias e ações concretas, que não repitam as posturas convencionais que se criticam e que, além disso, sejam viáveis”, como afirma Eduardo Gudynas (2011a, p. 2), alerta que encontra respaldo na intensidade e frequência da intenção de acesso à modernidade contida nos planos de vida, que a análise prévia do *corpus* permite enunciar.

Ato contínuo, busca-se no PJCP o aprofundamento cognitivo sobre um segundo momento do mesmo movimento de autoafirmação cultural citado. Enquanto o BV opera o resgate crítico dos valores que emergem das cosmopercepções ancestrais, num movimento de si em si mesmo, o direito opera um movimento alterativo de interpelação necessário à complexão vital a que os povos originários foram historicamente negados, alienados de suas terras em sua integralidade, foram reduzidos às reservas, incapacitados de re-produzir integralmente seus *modos de vida* e satisfazer autonomamente suas necessidades fundamentais.

Em outras palavras, cabe ao direito complementar os elementos essenciais à dignidade indígena, bem como prover as condições indispensáveis ao projeto transmoderno, revelando-se como principal mediador entre a Exterioridade marginal, a sociedade hegemônica e o Estado, permitindo na materialidade do concreto, a partir das postulações éticas e utópicas atinentes à Transmodernidade, a construção paulatina das condições necessárias ao processo estratégico libertador transmoderno.

Aponta-se uma grande intersecção entre os fundamentos de efetividade do PCJP e os valores de direito próprio indígena, denotando que a) a emergência de novos sujeitos sociais; b) a satisfação das necessidades fundamentais; c) a reordenação do espaço público; d) a ética da alteridade, e; e) a racionalidade emancipatória, se sobrepõem de forma não linear a muitos dos valores que compõem hoje o BV. Essa proximidade também funciona como legitimadora, fazendo com que o PJCP possa ser visto como um modelo de organização comunitária face à necessidade de interpelação à Totalidade, de tal forma que o reconhecimento do Direito enquanto ferramenta *problem-solving* da sociedade hegemônica, faz com que não apenas o subalterno possa falar, mas também que o que ele fale seja adequadamente escutado e apreendido pela Totalidade, tarefa da técnica jurídica aplicada à comunicação intercultural.

Indiretamente, tal estrutura de análise implica em reconhecer que o processo que leva à Transmodernidade se depara com questões materiais que demandam o aprofundamento da FL, especificamente em seu segundo princípio, uma vez que o primeiro princípio dusseliano, a afirmação da vida, é perfeitamente coadunada pelo PJCP, ao passo que é ampliada pelo BV, não apenas expandindo os concernidos morais e os sujeitos de direitos, mas principalmente aluviando epistemologicamente as razões pelas quais o faz. O terceiro princípio, a factibilidade, por sua vez, é adequadamente espelhado por ambas as teorias. No entanto, o segundo princípio da FL, a forma como se afirma a vida, se revela o ponto de quebra da Transmodernidade, isso porque a autoafirmação pela dignidade humana pode efetivamente ser alcançada antes, com mais facilidade, que a “[...] crítica interna, a partir das possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas” (Dussel, 2012a, p. 58-59; 2016, p. 69-70), na necessária verve de autoafirmação criativa e transformadora da qual depende a Transmodernidade. A Transmodernidade acresce de sentido às postulações da FL e

nesse movimento codetermina um sentido de afirmação da vida que precisa estar atento às demandas transmodernas (Dussel, 2012a, p. 50-51; 2016, p. 64), do que se poderia categorizar enquanto “*afirmação da vida transmoderna*”, que determina mais que dignidade e democracia.

Refletir sobre a “forma como se afirma a vida” implica (para a *afirmação da vida transmoderna*) que os povos originários precisam de tempo, espaço e recursos suficientes para “reinventar a modernidade”, o que por sua vez implica eticamente em dar um novo sentido de *utilidade* àquilo da modernidade que hoje precisam para suprir suas necessidades humanas, ou seja, é imperioso ir além das próprias necessidades. Não obstante, por outro lado aquela citada ameaça reside no acesso acrítico a tais benesses, já que implica também a inclusão de hábitos ao *modo ético de ser* indígena, reduzindo as suas realidades na mesma medida em que as possibilidades materiais são reduzidas por aquilo que a modernidade é capaz de ofertar. Logo, sem um sentido (filosófico) de *bem* posto para a superação da modernidade, a ampliação do acesso à modernidade aos povos indígenas tende a implicar um processo de aculturação, pois cada vez mais dependentes desses produtos e serviços, bem como cada vez mais habituados a operar sob a lógica e a epistemologia ocidental, totalizadas pelas relações de mercado. Mas a Transmodernidade demanda mais, demanda pensar (e ir) além.

Ao fim, a partir das considerações teóricas até aqui estruturadas se propõe que uma análise temática por frequência permita lançar uma observação sobre a (parcial) realidade indígena na América Latina, sobre como os povos indígenas estão se propondo a enfrentar a convocação à modernidade, cujo diagnóstico sirva de pauta para a averiguação de valores éticos capazes de delinear a atuação do direito nesse projeto transmoderno, que precisa necessariamente aproveitar a conjuntura geopolítica contemporânea, não apenas para tomar vantagem do *momentum*, mas porque o apagamento dos saberes ancestrais implica a sua própria impossibilidade material.

### 3.1. PLURALISMO JURÍDICO COMUNITÁRIO-PARTICIPATIVO NO PROJETO TRANSMODERNO: UM POSSÍVEL MEDIADOR BICULTURAL

Neste ponto, a pesquisa vai apresentar a conceituação do PJCP tendo como referencial o horizonte utópico da Transmodernidade com a intenção de extrair significações necessárias ao seu projeto estratégico de crescimento libertador. Como já previamente enunciado, a função central do direito no projeto transmoderno é refinar a sintonia da comunicação entre as culturas ancestrais marginalizadas na Exterioridade face ao Centro do sistema-mundo em sua Totalidade concêntrica, na busca por satisfação de suas necessidades e de seus anseios.

Já num segundo momento se procede a adequação do instrumento de análise, o PJCP, à proposta metodológica, que é ser capaz de enunciar critérios de análise aos planos de vida. Essa capacidade será aqui determinada pela projeção dos fundamentos de efetividade do PJCP. Projeção que se dará em duas modalidades distintas, primeiramente no campo teórico, buscando averiguar a conformação formal, e posteriormente enquanto um tema ele mesmo na análise, permitindo uma abordagem quantitativa subjacente que tende a dar substância material às reflexões teóricas. Ademais, a análise da sobreposição teórica deve permitir ainda a enunciação de outros temas que deverão responder pelos ideais transmodernos em uma criação codeterminada pela análise da teoria do BV.

Por interesses didáticos, a apresentação do conceito próprio da teoria do PJCP é momentaneamente adiada para antes situa-la num contexto estrutural mais amplo, por um aprofundamento da adequação teórica face à Transmodernidade. Para tanto, recobra-se a natureza do PJCP enquanto modelo jurídico alternativo, de legalidade alternativa, sendo o direito alternativo constituído por um direito paralelo, concorrente ao Direito, uma legalidade marginal ao Direito, enquanto “novo direito”, no espaço de manifestações plurais comunitárias (Wolkmer, 2015, p. 267), tergiversando a centralidade estatal. Reverberando a já citada pesquisa de Hernández Cervantes (2020) para propor uma sinergia temática, recobra-se de Rosillo Martínez (2022) uma aproximação teórica ao PJCP que determina a superação das modalidades predominantes do pluralismo que emanam da democracia neoliberal e de práticas de desregulamentação social, que em última análise buscam superar o Estado como meio de ampliar a Totalidade de mercado.

Edifica-se, o PJCP, em um projeto político jurídico que decorre de práticas sociais insurgentes, que busca materializar os direitos humanos, enquanto necessidades fundamentais de sujeitos vivos, práticos e intersubjetivos (Rosillo Martínez, 2022, p.

83). Sob uma perspectiva macroscópica, o PJCP, então enquanto Direito alternativo em sentido estrito, busca a construção de outras formas jurídicas, que não as restritas pela dogmática hegemônica, não lhe sendo suficiente a substituição de uma normatividade injusta por outra mais favorável (Rosillo Martínez, 2022, p. 84), evadindo o paradigma da cultura jurídica eurocêntrica, para refletir o direito desde uma nova cultura jurídica, com novas premissas epistemológicas sob racionalidade emancipadora, criando novas perspectivas de justiça, concernindo novos sujeitos de direito e buscando novas abordagens para a satisfação das necessidades humanas.

Podem ainda ser apontados como princípios valorativos primordiais do pluralismo em geral a autonomia, a descentralização, a participação, o localismo, a diversidade e a tolerância (Wolkmer, 2015, p. 189), levando ao pluralismo jurídico enquanto...

“[...] multiplicidade de manifestações e práticas normativas existentes num mesmo espaço sociopolítico, interagidas por conflitos ou consensos, podendo ser ou não oficiais e tendo sua razão de ser nas necessidades existenciais, materiais e culturais. (Wolkmer, 2015, p. 257).

A partir daí se erige a arquitetura do PJCP, um paradigma de caráter aberto, ampliado e descolonial (Wolkmer, 2015, p. 272), pensado para retratar as especificidades da reprodução jurídica numa área determinada de Estados do Capitalismo periférico (a Exterioridade dusseliana), marcada por estruturas precárias e homogêneas, compostas por espaços sociais conflituosos (Wolkmer, 2015, p. 259), um pluralismo jurídico efetivamente transformador que faz interagir direito, sociedade e política, impondo “[...] a rediscussão de questões consubstanciadas como as ‘fontes’, os ‘fundamentos’ e o ‘objeto do Direito’”, (Wolkmer, 2015, p. 275), ademais...

[...] torna-se imperativo que o pluralismo como referencial alternativo do político e do jurídico esteja necessariamente comprometido com a atuação de múltiplas identidades/singularidades sociais (legitimidade dos atores), com a satisfação das necessidades humanas essenciais (“*fundamentos materiais*”) e com o processo político democrático de descentralização, participação e controle comunitário (estratégias). Soma-se ainda a inserção do pluralismo jurídico com certos “*fundamentos formais*” como a materialização de uma “ética concreta da alteridade” e a construção de processos atinentes a uma “racionalidade emancipatória”, ambas capazes de traduzir a diversidade e a diferença das formas de vida cotidianas, a

identidade, informalidade e autonomia de sujeitos subalternos legitimadores. (Wolkmer, 2015, p. 275).

Sobre essa enunciação dos fundamentos de efetividade do PJCP, propõe-se a seguinte organização esquemática:

Quadro 07 – esquema dos fundamentos de efetividade do PJCP

PJCP – FUNDAMENTOS				
DE EFETIVIDADE MATERIAL		DE EFETIVIDADE FORMAL		
Emergência de novos sujeitos sociais	Satisfação das necessidades fundamentais	Reordenação do espaço público	Ética da alteridade	Racionalidade emancipatória

Fonte: autoria própria, baseado em Wolkmer, 2015

A averiguação destes fundamentos compõe o esforço de comunicação entre PJCP e o marco da Transmodernidade, sem obviamente se propor ao escrutínio profundo, o intento é identificar os pontos de contato entre as teorias e, sendo o caso, apontar aquilo que não pode ser composto, construindo um sentido mais profundo do PJCP enquanto categoria temática. Aborda-se o trabalho pela análise dos novos sujeitos sociais, identidades coletivas com autonomias de diferentes intensidades, e emergentes de diversos estratos sociais, capazes de auto-organização e autodeterminação, centralizadas em interesses e valores comuns ao mesmo tempo em que compartilham conflitos e lutas persistentes que decorrem de suas privações e necessidades por direitos, operando a sua legitimidade como força transformadora do poder e instituidora de processos democráticos, participativos e pluralistas (Wolkmer, 2015, p. 282; Wolkmer e Wolkmer, 2020b, p. 175), conceito construído notadamente com a consideração declarada de consciência e influência da obra dusseliana e sua alteridade radical<sup>19</sup>.

Veja-se a pluralidade jurídica própria à realidade campesino-indígena do movimento insurgente Zapatista, cuja ética comunitária gravita os princípios da equidade e prudência (conectando-o à Dussel, 2012b, p. 571), de forma que o Sistema Comunitário Zapatista tem “[...] como princípios investigar antes que processar,

<sup>19</sup> Ver: DUSSEL, Enrique D.: Ética comunitária. Petrópolis: Vozes, 1986; Para uma ética da libertação latino-americana. São Paulo: Loyola, 1977.

conciliar antes que ditar sentença, reeducar antes que castigar, todo sem distinção de idade, sexo, cor, religião ou grupo social” (Torre Rangel, 2013, p. 344). Reordenado para princípios que expressam um forte e emancipado sentido comunitário, o direito se ressignifica e ainda que possa ser superficialmente reconhecido pela racionalidade hegemônica, as razões que lhe justificam e as consequências materiais dessa escolha epistemológica escapam à apreensão da univocidade, que sempre tende a pôr a gravitar tudo em um (algum) centro, num contínuo movimento de totalização encabeçado pelo *ego* e pelo sentido de acumulação de uma sociedade de mercado antropocêntrica. A Transmodernidade, como já visto, conquanto totalizante, o faz tendo por orientação ética a proteção radical ao concernido moral, à vítima, ao oprimido, ao pobre que correspondem aos requisitos instituintes de sentido wolkmeriano para a categoria fundamental em análise, os novos sujeitos sociais. Portanto, tendo na necessidade a legitimação dos novos sujeitos sociais, parece ajustada a conexão com a categoria *vítima* em Dussel, o Outro, o pobre, o oprimido, revelando um desenvolvimento teórico ideologicamente alinhado.

Quanto ao segundo fundamento de efetividade material, desde uma profunda abordagem à obra de Agnes Heller e sua herança lukacsiana, Wolkmer estabelece sobre ela uma leitura descolonial ao considerar a expansão que aquela realidade moderna precisa para “enxergar” o mundo periférico, reconhecendo a determinação das “[...] variáveis culturais, políticas, éticas, religiosas e psicobiológicas [...]”, (Wolkmer, 2015, p. 290), afinal, para alcançar uma compreensão materialmente verdadeira sobre a “estrutura da satisfação das necessidades” nos modos de vida prevalentes na América Latina, não caberá excluir a contingência de necessidades eventuais, indeterminadas ou racionalizadas (Wolkmer, 2015, p. 290, grifo nosso), como poderá ser denotado da análise do “quadro 08”, adiante.

Assim, a dualidade da obra de Heller em seu momento de distanciamento do marxismo também está presente na conformação do PJCP, permitindo-o abarcar tanto aquelas necessidades que emanam da materialidade do concreto quanto aquelas de cunho menos palpável, mais subjetivas, ligadas aos “anseios e expressões culturais”, que vão se transformando em seu devir dialeticamente operado face à Totalidade, e determinando uma fonte ininterrupta de novos direitos a cada momento (Wolkmer, 2015, p. 291), conformando estruturalmente um conjunto de necessidades humanas

fundamentais, como núcleo gerador de novos sujeitos sociais, bem como força motivadora e condição de possibilidade de produção jurídica.

Nesse esteio, afirma-se que somente na efetividade material é que se encontra justiça, operando o princípio da vida contra o princípio da morte (Dussel, 2012b, p. 574; 2023), convergindo à sinergia de se pensar simultânea e juridicamente a factibilidade do projeto utópico transmoderno, cuja influência da FL é determinada pelos seus três princípios instituintes que encontram harmonia na teoria wolkmeriana (Torre Rangel, 2022; Ludwig, 2022), já que as necessidades fundamentais representam a importância central da vida para ambas. O vitalismo de Wolkmer e Dussel também se encontra em Hinkelammert, cujo escólio permite deduzir, agora mais robustamente ainda, que a factibilidade utópica se encontra na vida prática, real, sendo esse o fator ético primeiro, já que...

[...] nem todos os fins concebíveis tecnicamente e realizáveis materialmente segundo um cálculo meio-fim são também factíveis; somente o é aquele subconjunto de fins que se integram em algum projeto de vida. Isto é, fins que não são compatíveis com a manutenção da própria vida do sujeito estão fora da factibilidade. (Hinkelammert, 1993, p. 334).

Logo, qualquer que seja ela, a utopia eleita deve conter a materialização efetiva e inescapável das necessidades humanas fundamentais como condição mínima de *possibilidade de vida*, a garantir a dignidade humana, e como condição da Transmodernidade tais necessidades também devem atender à tarefa criativa de dar novos sentidos à modernidade e gerar respostas alternativas aos seus problemas<sup>20</sup>. Essa adição transmoderna à FL se reflete nos processos estratégicos de crescimento libertador, porque se torna o projeto da Transmodernidade responsável por demonstrar no concreto que a utopia é factível, materializando paulatinamente respostas às próprias necessidades que aqui se lança uma análise instrumental. Agora, então, as necessidades transmoderndas incluem o dever (ético) de promover recursos indispensáveis à renovação criativa autóctone desde as sabedorias ancestrais silenciadas pelo devir colonialista impingido à Exterioridade subalternizada.

---

<sup>20</sup> Ver Quadro 05 – Projeto transmoderno, p. 55.

Na sequência, o primeiro fundamento de ordem formal, a reordenação do espaço público, parte de um esforço duplo, simultaneamente direcionando e fazendo reproduzir o sentido comunitário de uma democracia participativa, radical, descentralizada, desde de dentro da própria comunidade, uma “comunidade afetiva” definida pela “reciprocidade de consciência” que extrapola os vieses contratualistas que limitam o que a racionalidade hegemônica pode compreender por comunidade. Busca-se, então, desenvolver “[...] formas de democracia de base (participação, gestão compartilhada, sistema de conselhos e deliberação comunitária) capazes de conviver com certos institutos positivos da democracia por delegação” (Wolkmer, 2015, p. 300, grifo nosso). Não se intenta a derrocada da organização política liberal, burguesa, estatal, mas antes o reconhecimento de que o manejo adequado de certos pressupostos, sempre sob racionalidade emancipatória, pode criar espaços de poder social capazes de fazer emergir valores jurídicos efetivamente válidos, assumindo um sentido orgânico de re-produção na expectativa de que um ambiente democrático seja exponencialmente cada vez mais materialmente eficaz à concreção das necessidades humanas fundamentais. A complexidade teórica desta categoria wolkmeriana a coloca em diálogo direto com a integralidade da FL, dado que se depara com a vida periférica se autoafirmando sob premissas comunitariamente democráticas e tendo uma sólida base de factibilidade engendrada por uma cidadania coletiva.

O segundo fundamento de efetividade formal, por sua vez, parte do reconhecimento sobre a falência filosófica da modernidade, dado que “no meio da crise de legitimidade normativa, vive-se a falta de consenso e o impasse em face da diversidade de interpretações sobre o que seja ‘virtude’, ‘bem-comum’, ‘vida boa’ ou ‘ação justa’”, (Wolkmer, 2015, p. 305), expressando um individualismo egoísta de uma sociedade desumanizada e cuja identidade se imiscui com as relações de produção e modos de consumo capitalistas, propiciando a abertura por alternativas, por um novo universo axiológico, se conectado profundamente com o objeto geral desta pesquisa.

Conquanto os limites físicos desta investigação impeçam um aprofundamento sobre a perspectiva ética contida no PJCP, assim como sobre a “ética do discurso prático” de Habermas, ou sobre a “ética da responsabilidade” de Apel, Wolkmer compartilha esses objetos de análise crítica com Dussel (Wolkmer, 2015, p. 307/312; Dussel, 1994; 1999; 2012b;), tomando do mestre argentino a percepção crítica descolonial sobre a insuficiência das éticas do discurso, ainda que em sentido prático,

pois de cunho marginalizante para o contexto periférico latino-americano, uma vez que na “comunidade de comunicação real” o Outro é silenciado, ignorado, exatamente por não integrar as possibilidades cognitivas da realidade hegemônica, re-produtora autolegitimada do debate acadêmico científico, ético, político, econômico, etc. A ética para a América Latina precisa ser latino-americana, como movimento de autocompreensão, valorização e crítica, fazendo com que a Exterioridade esteja marcada como o conceito institutivo básico também desse fundamento ético de efetividade formal do PJCP, possuindo em sua gênese uma comunhão indissociável das reflexões dusselianas, garantindo um alinhamento ontológico, mas também epistemológico e metafísico com a Transmodernidade.

Esses novos valores éticos serão possíveis, então, com a responsabilidade para com o Outro, não apenas discursivamente, mas principalmente materialmente, no encontro face-a-face, central para o critério de justiça que, articulada por Ludwig à FL desde a pluralidade da Exterioridade, descolonizada, projeta uma fenomenologia de atuação anti-hegemônica plural, em suas mais diversas frentes, que...

[...] terá que ser vista e compreendida como ação superadora da globalização atual hegemônica, que produz novas e contínuas formas de dominação, de opressão e de exclusão. A renovação e persistência dessa situação desafia a capacidade criadora, inovadora da comunidade das vítimas, em especial a dos pobres e excluídos, mas desde a condição de sujeitos viventes comunitários, condição na qual a falta, a privação, enfim a negação de vida necessita e exige transformações. Portanto, essa mudança de compreensão na ordem da filosofia que faz a reflexão desde a comunidade das vítimas em suas frentes de libertação, hoje se atualiza como desafio para a busca de expectativas de uma vida possível e melhor, mas a partir da condição de sujeito vivente, que quer, pode e deve viver, na condição de outro do sistema, tendo na categoria da exterioridade, o critério fonte de justiça, e motivo objetivo para legitimamente enfrentar a lógica e a práxis perversas que produzem as comunidade de vítimas, ainda que não intencionais. (Ludwig, 2022, p. 60).

A ética concreta da alteridade que condiciona o PJCP dialoga com uma nova totalidade (da metafísica da alteridade) que universaliza a(s) particularidade(s), mas não é apenas tolerante, sendo também solidária, alterativa, pautada na emancipação, autonomia, justiça e dignidade da comunidade real, com o objetivo precípua de afirmar a dignidade humana concreta, como compromisso à dignidade do Outro, de modo que a alteridade radical dusseliana resta muito bem representada nas pretensões wolkmerianas, resguardadas as devidas perspectivas espaciais, tendo a Transmodernidade um ethos universal (ou mundial, como prefere Dussel), que não se

encontra no localismo do PJCP, mas que por isso mesmo torna o PJCP um instrumento caro à materialização do projeto transmoderno, que precisa ser pensado (e efetivado) localmente, passo a passo, comunidade a comunidade, individualmente em suas singularidades como reverência à própria pluralidade intrínseca a ambas as teorias.

O último dos fundamentos de efetividade do PJCP, a racionalidade enquanto necessidade e emancipação, é determinada por “[...] processos racionais de conhecimento que, além de emanarem da historicidade concreta de interesses, carências e necessidades vitais, estejam intimamente comprometidos com a emancipação e a autonomia humanas”, (Wolkmer, 2015, p. 317). Reconhecendo que a expansão do capitalismo determinou a hegemonia de uma racionalização singular do mundo da vida, Wolkmer lança críticas que recaem principalmente sobre a instrumentalização da razão, que dominam, alienam e coisificam o devir humano, cujo sentido dialoga em eufonia com os argumentos já explorados nos capítulos pretéritos, concluindo que “hoje, mais do que nunca, ocorre a fusão peculiar da opressão com a racionalidade e da técnica com a dominação”, (Wolkmer, 2015, p. 322), a irracionalidade da racionalidade também observada por Hinkelammert (2016, p. 231). Entender o que é e o que a razão pode ser, se revela tão caro para o PJCP quanto para a FL e para a Transmodernidade.

É possível projetar na juridicidade hegemônica burguesa, estatal e monista o mesmo movimento moderno centralizador até aqui exposto, como também articulado na historicidade dos ciclos do monismo jurídico no tópico sobre sua crise, enquanto um reflexo da racionalidade moderna em sua emergência material histórica no seio da Europa. Trata-se de consequência da transformação do mundo medieval para a utopia iluminista, cooptada pelo projeto burguês de poder, cujo *modo de vida* é extrapolado à centralidade (hierarquicamente superior) dessa nova ordem, resultando na preponderância última do campo econômico na determinação das subjetividades, como resultado lógico da ética utilitarista instrumentalizada pelas pulsões capitalistas, tendo o “mercado” um novo lócus racional-instrumental no projeto social, posto à realização integral da modernidade, individualmente, mas também coletivamente, pois o capitalismo “[...] não corporifica somente um sistema de produção de mercadorias, mas engloba um sistema social no qual a força de trabalho se transforma em

mercadoria e se torna objeto de troca como qualquer outro que se vende e se compra” (Wolkmer, 2015, p. 30).

Logo, encontrando-se a economia num patamar de supremacia sobre os outros campos da vida humana, que desde uma lógica cartesiana formal-instrumental reduz as possibilidades de realização da vida ao mercado, promete que quanto maior a realidade de mercado, maiores serão as possibilidades de vida. A juridicidade moderna é posta à realização dessa proposta, portanto, afastando ou apagando a influência de outros direitos produzidos às margens desse sistema filosófico-econômico-social-jurídico, enquanto aquele fenômeno antropológico de imposição de uma cultura jurídica particular sobre as naturais expressões de juridicidade outras, determinando um *dever ser* centrado na materialização da utopia moderna norteeurocêntrica, realizada no modo de produção capitalista.

Dedutivamente, o Direito é, em última instância, uma representação da esfera de influência dos focos de poder emanados da racionalidade moderna para a manutenção do *status quo*, cuja supremacia de fundamentos ético-políticos-sociológicos sobre critérios centralizadores tecnoformais positivistas dissimula as contradições sociais e as condições materiais de desigualdade (Wolkmer, 2015, p. 13/49), de tal forma que:

Em consonância com essas premissas, Torre Rangel adverte que esse Direito Moderno, pretendendo ser um Direito igual e supondo a igualdade dos homens sem ter em conta os condicionamentos sociais concretos, produz uma lei abstrata, geral e impessoal. Ao estabelecer uma norma igual e um igual tratamento para uns e outros, o Direito Positivo Capitalista, em nome da igualdade abstrata de todos os homens, consagra na realidade as desigualdades concretas. (Wolkmer, 2015, p. 49).

Nesse sentido, se filosoficamente a modernidade padece também nessas relações teleológicas com o poder instaurado, o Direito ontologicamente pensando exclusivamente desde a internalidade desse mesmo sistema não pode ser instrumentalizado efetivamente para a sua subversão, porque necessariamente limitado pela lógica interna, também formal, abstrata, impessoal, universal, etc., o que o faz sempre se curvar aos desígnios do poder impessoal da moeda, enquanto raiz da própria Totalidade. O direito deve então ser explorado na (desde a) Exterioridade do paradigma moderno, como parte integrante das plurais e multifacetadas respostas

necessárias à superação da crise moderna, como condição do processo estratégico à Transmodernidade.

É exatamente na Exterioridade que esta dissertação busca uma nova orientação capaz de fomentar aquela justiça tão cara à EL, a partir do esforço já encabeçado por Lucas Machado Fagundes e Antonio Carlos Wolkmer (2015), cujas conclusões reconhecem a ampla afetação das contribuições éticas dusselianas para o sistema jurídico. Coaduna-se o BV a essa premissa, na medida em que o princípio da alteridade também demanda o reconhecimento de plano da Exterioridade no projeto universal da Transmodernidade (Acosta, 2015, p. 160), representando o momento em que essa Exterioridade deixa de ser pura negatividade (não-ser), para autoconstituir-se criativamente em afirmação, positividade, vitalidade material e concreta, perante o sistema-mundo, apresentando-se enquanto novidade, desafio e inclusão do melhor da própria modernidade emancipatória (Dussel, 2016, p. 70). É nessa Exterioridade que habita uma pluralidade natural e intrínseca, cuja mundialização é (será) “auto-co-constituída” anadialeticamente naqueles diálogos interculturais nos campos filosófico, cultural, teológico e especialmente nos campos político, social e jurídico, que revelam a sinergia ímpar da utopia dusseliana para com a proposta paradigmática de uma nova cultura no direito (Wolkmer, 2015), priorizando a condição instituinte do diálogo enquanto alternativa ético-política para o direito (Machado Fagundes e Wolkmer, 2015, p. 11).

O PJCP wolkmeriano permitiria então à Transmodernidade alçar um novo nível de concretude em seu indissociável sentido praxiológico - como condição de factibilidade (Hinkelammert, 2013) -, que opera exatamente nos momentos cruciais desse projeto utópico em que as comunidades que se propõem a se guiar pela Transmodernidade iniciam a sua jornada de autodescobrimento e empoderamento, denotando um novo sentido de emergência de necessidades, necessidades portanto transmodernas que se somam às necessidades materiais e culturais que Wolkmer recobra da teoria helleriana. Daí, os planos de vida podem ser vistos como exemplos de interpelação à totalidade para o preenchimento desse déficit histórico social, num senso de justiça pela reparação histórica. Produzir uma nova justiça, desde uma nova cultura, demanda uma racionalidade diversa, cujas preocupações colocam o PJCP em diálogo direto e unísono com as pretensões descoloniais, especialmente da FL e da Transmodernidade.

Nesse ponto é possível, a partir de uma ótica macroscópica, determinar que o paradigma cultural wolkmeriano emerge ele mesmo como uma estrutura teórica eminentemente ética em sua arquitetura. Ele prevê um novo *bem*, um *justo* diferente, que para ser alcançado precisa ser internalizado nas ações e escolhas (livres e racionais, portanto éticas) daqueles novos sujeitos sociais. Esta conclusão permite uma adequação ainda mais suave à grade da FL e sua EL, levando à emergência de quatro imperativos à possibilidade transmoderna: **1)** operar a contínua progressão da dignidade humana no concreto, em afastamento das opressões, conectando o conteúdo vitalista das duas teorias<sup>21</sup> **2)** promover a sensação contínua da possibilidade concreta da nova ordem da alteridade em construção porque a satisfação daquelas necessidades fundamentais e daquelas essenciais à inovação criativa de novas soluções trabalham na realização psico-material da factibilidade da alternativa Transmoderna; **3)** ao passo que a possibilidade de ampliação da dignidade humana pela via jurídica pluralista promove também o aprimoramento da indispensável interpelação à Totalidade, que se dá predominantemente no campo político-jurídico da modernidade (Wolkmer, 2015, p. 295-297), melhorando os canais de diálogo intercultural entre oprimidos e opressores, necessariamente incluídos na Transmodernidade desde sua essencial metafísica da alteridade, e; **4)** suplementar a proposta dusseliana em sua verve libertadora, na medida em que o PJCP opera também a desconstrução das falácias da modernidade, especialmente no campo jurídico da realidade totalizada através de categorias explicativas e interpretativas histórico-críticas próprias a esse microcosmos da normatividade da cultura hegemônica. A partir daí é possível sistematizar essas conclusões no seguinte quadro informativo:

Quadro 08 – Valores de sinergia entre PJCP e Transmodernidade

<b>Valor</b>	<b>Descrição</b>
Progressão da dignidade humana	Promover o avanço da dignidade humana no concreto, afastando opressões e conectando os aspectos vitais das duas teorias.
Construção material de uma nova ordem de alteridade	Viabilizar a concreção da nova ordem baseada na satisfação paulatina das necessidades fundamentais, sustentada pela alteridade transmoderna

<sup>21</sup> Para um maior aprofundamento, comparar: Wolkmer, 2015, p. 283/313, e Dussel, 1974, p. 234, 284, 286; 1990, 68; 2001, p.48, 50, 76, 104, 115; 2012a, p.63; 1994, 146,164-165.

Ampliação do diálogo intercultural	Fomentar o pluralismo jurídico para fortalecer a resistência no diálogo intercultural político-jurídico entre oprimidos e opressores
Resistência e renovação	Suplementar a crítica libertadora de Dussel ao desconstituir as bases hegemônicas da modernidade jurídica

Fonte: autoria própria

Esses quatro sentidos compõem o momento em que da sinergia teórica emerge uma manifestação material mais potente que a mera soma individualizada das teorias poderia sugerir, pois a fecundação recíproca suplementadora revela *checkpoints* que não podem ser ignorados na trajetória à superação material do paradigma moderno (e pós-moderno) norte-eurocêntrico opressor, que fetichiza-se em sua totalidade absolutizada, enclausurada, divinizada e autorrealizada (Ludwig, 2023, p. 83), revelando que uma concepção de justiça emancipatória tem como fonte a Exterioridade da alteridade como ponto de partida da libertação

A partir dessa acomodação teórica é possível lançar mão do PJCP enquanto tema de análise temática, cujo sentido é duplo, tanto posta a reconhecer nos planos de vida as expressões específicas da teoria wolkmeriana, quanto para fazer revelar carências que poderiam ser resolvidas ou articuladas pelas respostas já presentes no PJCP, conjugando semelhanças e distinções num sentido instrumental não impositivo, mas antes preocupado com a maximização das potências estruturais já contidas na realidade comunitária indígena, como visto em:

Quadro 09 – Valores temáticos para a codificação do PJCP

Identificação do plano de vida	Valor PJCP
Plan de vida: Asociación de Centros Shuar – Sevilla Don Bosco. Equador	A organização social ancestral e básica da comunidade é a família, da qual emergem outros grupos e se formam comunidades. O papel das comunidades ou centros é fortalecer a Associação nos aspectos organizacionais, políticos e socioculturais. A justiça indígena aparece na constituição, mas não é executada. (DON-BOSCO-español-V4-GC-NOV_2022_proamazonia, P. 23, tradução nossa). A maior aspiração como Associação é conseguir o funcionamento de um governo próprio sobre o território, para o qual devemos esclarecer os limites, não os vender aos colonos, estabelecer a justiça Shuar e

	<p>analisar as vantagens e desvantagens de se tornar um Distrito Territorial Indígena (CTI). (DON-BOSCO-español-V4-GC-NOV_2022_proamazonia, P. 28, tradução nossa).</p>
<p>Plan de vida: Asociación shuar “El Panguí” Equador</p>	<p>Promover processos organizacionais para fortalecer a nossa autonomia e Governo, articulando o Plano de Vida com o GAD e outras instituições do Estado, como mecanismo de participação e direitos dos cidadãos. (PLAN-DE-VIDA-DE-LA-ASOCIACION-SHUAR-EL-PANGUI_proamazonia, p. 5, tradução nossa).</p> <p>Criar uma comissão para resolver conflitos com empresas e instituições mineiras e extrativas de gestão ambiental e acesso aos recursos, respeitando as tradições ancestrais do modo de vida Shuar. (PLAN-DE-VIDA-DE-LA-ASOCIACION-SHUAR-EL-PANGUI_proamazonia, p. 22, tradução nossa).</p>
<p>Plan de acción para la vida del pueblo de Los Pastos Colômbia</p>	<p>Uma abordagem política que se baseia no reconhecimento da autonomia, do território, do governo e da cultura própria, baseada no reconhecimento efetivo do caráter de entidades públicas especiais das autoridades dos povos indígenas, suas reservas e territórios, sua competência e exercício legítimo administrativo, funções públicas legislativas e jurisdicionais. (Plan de vida del pueblo de los pastos, P. 30, tradução nossa).</p>
<p>Plan de desarrollo integral del pueblo Machineri – Pando Bolívia</p>	<p>O Povo Machineri considera urgente a necessidade de aumentar as capacidades organizacionais e de gestão das suas autoridades, o que está relacionado com a saída da sua situação de grande vulnerabilidade.</p> <p>Desenvolver uma estratégia de Fortalecimento Institucional do Povo Machineri, cuja proposta leve em consideração a formação nas seguintes áreas:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>-Direitos dos povos indígenas.</li> <li>-Direitos das pessoas em situações de alta vulnerabilidade</li> <li>-Gestão organizacional indígena</li> <li>-Fortalecer as funções e papéis das suas instâncias orgânicas.</li> </ul> <p>(22_PDI_Machineri_, pág. 14, tradução nossa).</p>
<p>Plan de Gestión territorial indígena – TCO Turubó Este (2010-2014) Bolívia</p>	<p>Definir participativamente regras de utilização e gestão das florestas, tendo em conta as recomendações técnicas dos estudos realizados pela FCBC. (PGTI_TuruboEsto, p. 55, tradução nossa).</p>
<p>Plano de Gestão Territorial e Ambiental Jaminawa e Manchineri para a Terra Indígena Mamoadate</p>	<p>É necessário que seja liberado o transporte de carne de caça e outras espécies (silvestres), em pouca quantidade, para</p>

Brasil	nossa alimentação durante as viagens, inclusive para a cidade: jabuti, tracajá, peixe, paca, catitu, queixada, anta, macaco, mutum, jacu, cujubim, nambu, etc. (PGTA TI Mamoadate, P. 39).
Plano de Gestão Territorial e Ambiental – Terra Indígena Yanomami	Elaborar acordos próprios a cada comunidade sobre o uso da radiofonia (responsáveis pelo equipamento, horário de funcionamento etc.). (yanomami, P. 99).
Brasil	Garantir que sejam realizadas nas reuniões do Condisi consultas às lideranças indígenas na avaliação do atendimento à saúde e nas decisões sobre o funcionamento do DSEI-YY. (yanomami, P. 133).
Plano de Vida dos Povos e Organizações Indígenas do Oiapoque	Apoiar técnica e financeiramente a capacitação de lideranças indígenas na legislação brasileira e nos acordos internacionais, que garantem os direitos dos povos indígenas. (Plano de Vida Oiapoque, P. 39).
Plano de Gestão do Território Indígena do Xingu	Respeitar a área das etnias e comunidades que não quiserem estrada [...] A abertura de estradas é, enfim, mais um tema para ser debatido na Governança Interna do TIX para que se definam critérios, regras e limites para as vias atuais e as que por acaso venham a ser construídas. (ISA-PNGATI-PGTA-Xingu, P. 55-56).
Brasil	
Plano de Gestão das Terras Indígenas – Parque do Tumucumaque e Rio Paru d’Este	Exigir os direitos de imagem e propriedade intelectual para produtos comercializados por outros. (Iepe-PGTA-tumucumaque, P. 80).
Brasil	

Fonte: autoria própria

Considerando essa análise preliminar do corpus, é possível estabelecer que os valores que dialogam com o PJCP representam adequadamente os valores do projeto transmoderno (conforme Quadro 05), operando no autorreconhecimento e valorização da cultura própria, na medida em que o PJCP é um modelo aberto; bem como estabelecendo a presença constante da crítica interna através de sua racionalidade emancipatória; sendo que o PJCP se demonstra como uma ponte teórica ideal para dar cabo do biculturalismo de fronteiras. Em última análise, considerando o direito como mediador entre essas culturas em choque, parece ser o PJCP o instrumento adequado para o fomento do desenvolvimento criativo ínsito à proposta transmoderna, calcificando a subsunção teórica entre PJCP e Transmodernidade inicialmente proposta.

### 3.2. BEM VIVER NO PROJETO TRANSMODERNO

Dussel, em esforço didático de apresentação do BV, através de uma breve análise metaética situa esse paradigma como filosofia material ética, uma vez que dela decorre uma normatividade, o dever de viver em um determinado nível, sob determinados vieses epistêmicos, enquanto exigência ético-política (Dussel, 2013, 2:50'), subsumindo os três conceitos circulares – modo ético de ser, hábitos e atos – enunciados por Aranguren (1998, p. 135)<sup>22</sup>. Necessário ainda notar a convergência da leitura dusseliana para a análise de Eduardo Gudynas de que o centro comum das ideias que compõem o BV promove perspectivas éticas vinculadas a certos valores que reagem à dominação cultural do utilitarismo, especialmente o reducionismo da vida a valores econômicos e a monetização de tudo (Gudynas, 2011a, p. 445), promovendo a reunião de um corpo teórico atento à categoria do Totalitarismo de mercado de Hinkelammert (2016). Sendo oportuno também um diálogo direto com vários dos argumentos lançados no subtítulo 2.1.<sup>23</sup>, exatamente porque o BV se situa em outro lócus enunciativo, desde outra cosmogonia, produzindo razões que não se acomodam à base ontológica do quadro epistêmico da razão moderna, capitalista, utilitarista, burguesa, egoísta, atomizante, alienante.

Ainda, conquanto o termo ocidental “holístico” seja recorrente na conceituação do paradigma do BV, trata-se mais de uma necessidade epistêmica para a cognição alterativa intercultural, porque em essência a construção histórica do holismo, desde o resgate da metafísica aristotélica, denuncia um não-reducionismo que esbarra na materialidade do concreto, na exclusão da Exterioridade, que excluída dos discursos filosóficos, acadêmicos, políticos, acaba fetichizada pelo olhar dominador (Castro-Gómez, 2005; Wolkmer e Henning, 2017). Ademais, a ciência como produto europeu também encontra sérios limites epistêmicos na apreensão das alteridades que remontam cosmopercepções diversas, produzindo aberrações como o próprio dogma da neutralidade explorado por Castro-Gómez. De fato, nesse sentido, é indispensável a sensibilidade cognitiva de que mesmo com lócus enunciativo e lugar de fala alinhados à Exterioridade, a linguagem escrita em si é capaz de reduzir a profundidade da experiência indígena concatenada no BV (Cayón, 2014, p. 13/17; Ludwig, 2022, p.

---

<sup>22</sup> Ver subtítulo “1.2. Ética, Ética da Libertação e Ética Jurídica do Projeto Transmoderno”.

<sup>23</sup> Subtítulo “2.1. Da crise filosófica moderna: a emergência do Termidor da descolonialidade”.

53/54), recobrando o alerta de Acosta de que o uso simplista, carente de significado, é uma das maiores ameaças ao conceito de BV (Acosta, 2016, p. 90/91).

A conclusão não deve ser a afonia ou a inércia, mas o alerta pela atenção persistente à natureza intercultural do diálogo promovido, que necessita de antemão da assunção da alteridade como ferramenta cognitiva (Dussel, 2012b; Caovilla, 2016, p. 26): a realidade indígena constitui (e ao mesmo tempo é constituída por) um mundo eminentemente diverso. Diversidade essa que é a chave da conexão teórica entre BV, PJCP e Transmodernidade, uma vez que ela expressa aquela pluralidade que vai tornar possível a transposição da modernidade, através de razões que ela não possui, mas que agora se vê ameaçada porque passa por um momento de inserção no sistema social ocidental, cujas consequências podem acometer também o campo teórico:

"[...] também é necessário proteger-se contra outro perigo: 'modernizar' o Bem Viver, transformando-o em uma forma aceitável dentro do repertório moderno ocidental (por exemplo, como uma versão sul-americana do 'desenvolvimento humano'). O Bem Viver não pode ser 'digerido' e cooptado por visões convencionais [...]. (Gudynas, 2011b, p. 11, tradução nossa).

Uma tarefa árdua, na medida em que é também necessário ter em mente desde já que o BV não é uma estrutura rígida resgatada *in totum* do passado, porque, como afirma Rafael Bautista S.:

Ninguém nunca nos ensinou como "viver bem". Porque quem poderia ter nos ensinado foram aqueles que sofreram o verdadeiro peso da submissão estrutural, sobre quem depositamos as consequências dos nossos vícios: inserir-nos na globalização representou, e representa, 'morrer como cães para que outros comam como porcos'. Para olhar para dentro não devemos mais olhar exclusivamente para fora; o que indica uma propedêutica, não apenas consciente, mas autoconsciente. Passar da consciência para a autoconsciência significa passar do desejo de mudança para uma mudança efetiva. (Bautista S., 2011, p. 108, tradução nossa).

É esse *gap* geracional o determinante para que o BV seja um paradigma aberto, não obstante, há uma herança jacente. Como Mamani expressa em sua obra mais famosa *Buen Vivir / Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, "para compreender a comunidade desde a cosmovisão dos povos indígenas,

é importante compreender desde a estrutura ancestral”, (Mamani, 2010, p. 79), que demanda uma transformação estrutural, um câmbio de visão, mas sem olvidar que o BV é um amálgama que agrega valores outros críticos, exógenos, que dialogam com as opressões contemporâneas (Gudynas, 2011a; 2011b). Não obstante, com o intuito de determinar materialmente essa diferença intercultural, recorre-se à análise de Fernando Huanacuni Mamani sobre a conformação dos paradigmas ocidental e do BV, a partir do seguinte quadro:

Quadro 10 – Síntese dos elementos dos paradigmas ocidental e indígena

PARADIGMAS		
OCIDENTAL		INDÍGENA
Paradigma individual-extremo	Paradigma coletivo-extremo	Paradigma comunitário
Viver melhor	Bem-estar do ser humano	Bem Viver

Fonte: Mamani, 2014, 5:24

A partir daí, surge a necessidade de expandir o sentido de comunidade contido no viés ocidental, mesmo sobre aquelas linhas de pensamento de cunho tradicionalmente crítico, que a determina como uma “mera” unidade e estrutura social. Mais ainda, o BV é até mesmo capaz de provocar a expansão do sentido comunitário contido na teoria wolkmeriana, ainda que materialmente arraigada em condições específicas de reconhecimento e legitimidade. Essa expansão é orientada pela cosmogonia indígena (Mamani, 2010, p. 30), cuja historicidade se desenvolveu independente e antagonicamente à razão ontológica hierarquizadora da modernidade europeia e sua cosmogonia progressiva e linear.

O BV alça a vida comunitária para além da cidadania coletiva ao conter em si desde sua gênese um valor humano indissociável de seu meio ambiente, conformando o visível: humanos, animais, plantas, montanhas, rios, mares, etc., e o invisível: os ancestrais, as dinâmicas ecológicas, os ciclos naturais, as relações da vida animal, etc., (Mamani, 2014, 12:03), e que Bautista S. categoriza filosoficamente como *comunidade-de-vida* (2011, p. 110-111). E nesse esteio é possível perceber também que a *alteridade* dusseliana é assim também expandida na subsunção ao

Bem Viver (enquanto categoria analítica), na medida em que na genética (da filosofia) ancestral o *nós* emerge antes do *eu*: “primeiro é o *nós* (*Jiwasa*) e *nós* é a montanha, as plantas, os insetos, as pedras, os rios, tudo é *nós*”, (Mamani, 2010, p. 79, tradução e grifo nossos), cujo significado mais profundo vai implicar na visão da morte como reintegração do humano à Mãe Natureza, de quem de fato nunca se apartou efetivamente, numa ciclicidade não contida na experiência racional(ista) moderna, desaguando em um profundo respeito ao “outro” (Acosta, 2016, p. 82).

Assim, a estrutura comunitária indígena latino-americana re-produz instituições que unificam (ao invés de individualizar), em que o retorno à comunidade se constitui num retorno mesmo à memória coletiva ancestral (Mamani, 2010, p. 80). Não obstante, essa cosmopercepção ancestral prescreve que a vida é gerada das relações de complementariedade, demandando relações de harmonia e equilíbrio que escapam ao viés dominador do *ego* antropocêntrico histriônico e utilitarista, que reduz tudo ao lucro enquanto possibilidade de ser no modo de vida capitalista.

Os povos indígenas percebem a complementaridade com uma visão multidimensional, com mais premissas do que Sim e Não. *Inach* ou *inaj* em Aymara é um ponto de encontro, de equilíbrio integrativo. Na complementaridade comunitária o indivíduo não desaparece, mas emerge em sua capacidade natural dentro da comunidade. É um estado de equilíbrio entre comunidade e individualidade. (Mamani, 2010, p. 31, tradução nossa).

Conquanto consideradas as necessárias expansões de sentido que a adequação teórica do BV ao senso comunitário wolkmeriano e à alteridade dusseliana provoca, a Transmodernidade e o PJCP são conceitos declaradamente abertos que abarcam as possibilidades emergentes da realidade e da filosofia indígenas com plenitude. Em todos os casos, as determinações éticas que constituem as teorias em consideração podem ser convergidas a um ponto que comunga do mesmo vitalismo material, tendo a vida um sentido plural indefensável, simultaneamente matizado pelo antagonismo ao individualismo ocidental, como pode ser visto também em Mamani:

O paradigma da cultura da vida emerge da visão de que tudo está unido e integrado e que existe uma interdependência entre tudo e todos. Este paradigma comunidade-indígena-original é uma resposta apoiada pela expressão natural da vida em face do antinatural da expressão moderna da visão individual. (Mamani, 2010, p. 31, tradução nossa).

Após analisar o paradigma indígena originário desde as perspectivas do povo Aymara-Quechua, do povo Mapuche do Chile, do povo Kolla da Argentina, dos povos amazônicos, entre outros, Mamani (2010, p. 33/48) apresenta uma síntese do BV que deve ir além do *bem comum* reduzido ou limitado somente aos seres humanos, e embora o BV possua diferentes denominações<sup>24</sup> conforme a língua, o contexto e a forma de relação, os povos indígenas originários demonstram um profundo respeito por todas as formas de vida que habitam abaixo e por cima do solo que pisamos, seja ele conhecido como Mãe Terra, como Mãe Selva, como Pachamama ou para os Urus que sempre viveram sobre as águas, como Qutamama (Mãe Água), levando-o a uma definição de BV como a experiência de viver “[...] a vida em plenitude. Saber viver em harmonia e equilíbrio; em harmonia com os ciclos da Mãe Terra, do cosmos, da vida e da história, e em equilíbrio com toda forma de existência em permanente respeito”, (Mamani, 2010, p. 49, tradução e grifo nossos), elevando o sentido de concernido moral (e jurídico) a um nível totalmente estranho ao paradigma moderno.

David Choquehuanca Céspedes aponta como esse conceito é afirmado desde a filosofia andina, através dos seguintes princípios-chave que se opõem aos princípios ocidentais modernos:

Quadro 11 – Paradigma ocidental vs. Paradigma andino

Pensamento Ocidental Moderno	Pensamento de Sociedades Ancestrais e Milenares
<b>Princípio da Identidade:</b> Enfatiza a coincidência do ser consigo mesmo (A = A) e sua diferença com os outros. "Minha verdade é a única verdade."	<b>Princípio da Relacionalidade:</b> Afirma que tudo está interconectado, sendo a relação, e não o ser, a entidade básica. "Sou semelhante a tudo ao meu redor."
<b>Princípio da Não Contradição:</b> Uma proposição não pode ser verdadeira e falsa ao mesmo tempo. "Toda verdade semelhante à minha é verdade."	<b>Princípio da Complementaridade de Opostos:</b> Busca equilíbrio entre identidade e diferenças, forças antagônicas. "Sou parte de tudo, e tudo é parte de mim."
<b>Princípio do Terceiro Excluído:</b> Estabelece dicotomias absolutas onde uma proposição é verdadeira ou falsa, sem uma terceira possibilidade. "O que é diferente de minha verdade não é verdade."	<b>Princípio da Convivência de Semelhantes Diferentes:</b> Não há igualdade, mas convivência entre desiguais que possuem algo em comum. "A arte de viver nas diferenças é essencial, pois a natureza não é homogênea."

<sup>24</sup> Em aymara: *Sumaq Qamaña*; em quéchua: *Sumak Kawsay* para os Mapuches do Chile: *Kyme Mogen*; para os povos da Cuenca Amazônica: *volver a la Maloca*; em guarani: *Teko Kavi*. Ver mais em (Mamani, 2010). A Constituição boliviana traz ainda em seu art. 8º: ñandereko (vida harmoniosa); ivi maraei (terra sem mal) e qhapaj ñan (caminho ou vida nobre).

	<b>Princípio da Inclusão (Terceiro Incluído):</b> Polaridades opostas podem originar uma terceira força, contraditória por essência. "Estou em todas as partes, e todas as partes estão em mim."
--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Fonte: Choquehuanca, 2022, p. 98

Esses princípios, por sua vez, dão supedâneo à emergência de novos valores, novas diretrizes, que embasados nos ethos ancestrais projetam respostas às opressões e necessidades contemporâneas, fazendo com que seja necessário albergar teorias, ideias e pensamentos exógenos. Veja-se como o povo Mapuche, através do *Centro de Documentación Mapuche, Ñuke Mapu* (Mãe Terra), elenca 25 postulados para entender o BV, que são aqui sistematizados no seguinte quadro:

Quadro 12 – 25 postulados do Bem Viver

<b>Princípio do Bem Viver</b>	<b>Descrição</b>
<b>Priorizar a vida</b>	Buscar uma vida comunitária e simples, com harmonia entre humanidade e natureza, priorizando a vida acima do dinheiro ou do humano individual.
<b>Chegar a consensos</b>	Promover diálogos para alcançar decisões consensuais, sem imposição ou submissão.
<b>Respeitar as diferenças</b>	Valorizar as diferenças culturais e regionais, respeitando todos os seres, incluindo plantas e animais.
<b>Viver em complementaridade</b>	Reconhecer a interdependência entre todos os seres, promovendo cooperação e equilíbrio nas comunidades.
<b>Equilíbrio com a natureza</b>	Promover justiça e harmonia com a natureza, aspirando a uma sociedade equitativa e sem exclusão.
<b>Defender a identidade</b>	Recuperar a identidade cultural dos povos, baseada em valores ancestrais que resistiram à colonização.
<b>Aceitar as diferenças</b>	Respeitar as semelhanças e diferenças entre os seres, rejeitando conceitos limitados de diversidade.
<b>Priorizar direitos cósmicos</b>	Dar maior importância aos direitos da Mãe Terra do que aos direitos humanos.
<b>Saber comer</b>	Alimentar-se de forma saudável, respeitando as estações e práticas ancestrais.
<b>Saber beber</b>	Consumir álcool com moderação, valorizando os significados culturais das celebrações.
<b>Saber dançar</b>	Resgatar a dança como uma expressão cultural ligada aos ciclos da natureza, como colheitas e plantações.
<b>Saber trabalhar</b>	Encarar o trabalho como uma celebração, promovendo a felicidade e o crescimento coletivo.

<b>Retomar o Abya Yala</b>	Reunificar as comunidades em uma grande família, como no conceito ancestral de Abya Yala.
<b>Reincorporar a agricultura</b>	Recuperar práticas agrícolas tradicionais e devolver terras às comunidades para promover economias locais.
<b>Saber comunicar-se</b>	Resgatar formas ancestrais de comunicação baseadas no diálogo e na resolução pacífica de conflitos.
<b>Controle social</b>	Realizar controle comunitário das funções e atividades, promovendo verdadeira participação social.
<b>Trabalhar em reciprocidade</b>	Praticar o "ayni", ajudando mutuamente em atividades comunitárias.
<b>Não roubar e não mentir</b>	Seguir os preceitos do "ama sua" (não roubar) e "ama qhilla" (não mentir) para construir confiança nas comunidades.
<b>Proteger as sementes</b>	Preservar sementes nativas e evitar produtos transgênicos, garantindo a sustentabilidade agrícola.
<b>Respeitar a mulher</b>	Valorizar a mulher como representante da Mãe Terra, base da organização social e transmissora de saberes culturais.
<b>Viver bem e não melhor</b>	Rejeitar o individualismo capitalista e priorizar uma vida equilibrada e solidária.
<b>Recuperar recursos</b>	Nacionalizar e equilibrar o uso de recursos naturais, priorizando a preservação ambiental.
<b>Exercer a soberania</b>	Construir uma sociedade soberana por meio do consenso e da unidade comunitária.
<b>Aproveitar a água</b>	Valorizar e distribuir racionalmente os recursos hídricos.
<b>Ouvir os mais velhos</b>	Consultar e aprender com os anciãos, que são portadores de histórias e saberes ancestrais.

Fonte: baseado em Centro Ñuke Mapu<sup>25</sup>

Denotada, então, a indispensabilidade do sentido alterativo assumido pela comunidade-indígena-original, que naturalmente antecede e ultrapassa (em movimento contraditório) a lógica capitalista, seu individualismo, a monetização da vida em todas as suas esferas e a coisificação da Mãe Natureza (Mamani, 2010, p. 51). É exatamente a categoria *comunidade-de-vida*<sup>26</sup> então, aquela que parece guardar uma expressão mais adequada ao sentido que o território toma para a realidade dos *modos de ser* indígenas. Conquanto teleologicamente tanto o

<sup>25</sup> Ver mais em 25 postulados para entender el "Vivir Bien", Centro Ñuke Mapu, disponível em: <<https://mapuche.info/centro-documentacion-nuke-mapu/protectores-del-medio-ambiente-accion-climatica/25-postulados-para-entender-el-vivir-bien>>, acesso em 15/12/2024.

<sup>26</sup> Ver com mais profundidade em BAUTISTA S. Rafael. Hacia una constitución del sentido significativo del "vivir bien". In *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* Ivonne Farah H. Luciano Vasapollo. (Orgs.). La Paz: Plural, 2011, p. 93-124; p. 110-111.

paradigma moderno quanto o do BV compartilhem um sentido abstrato em que o território é a matriz dos recursos naturais que a humanidade explora para se edificar culturalmente, a forma com a qual essas explorações se dão divergem radicalmente (Acosta, 2016). Sob o Totalitarismo de mercado, o paradigma moderno coisifica e monetiza a Mãe Natureza (Gudynas, 2011a, p. 2/3), ao passo que sob o BV a humanidade convive em uma relação equilibrada e harmoniosa.

Deve-se considerar ainda que historicamente no Brasil os povos originários foram paulatinamente submetidos a reduções, limitados em seus aldeamentos, suas reservas territoriais mínimas, como reflexamente analisado por Daniel Ribeiro Preve (Preve, 2019, p. 167/197), movimento repetido nas realidades dos demais países latino-americanos, e até num nível global se observa as mesmas tendências desde as ex-colônias. Veja-se que essa mesma desconsideração pelo diferente, a na desumanização do Outro, guarda uma similitude funesta com a forma como a África foi territorialmente dividida pela Europa desde a Conferência de Berlim, já em 1884/5, separando etnias, comunidades e famílias, forçadamente unindo povos antagônicos, que vai culminar em um mundo de violência do qual o genocídio de Ruanda, em 1994, é um claro exemplo: o capitalismo tem fome e os povos indígenas são o bolo da vez.

Esse *geist* dominador, egoísta, é ainda hoje presente no cenário político brasileiro atual, sendo seu tema mais polêmico o debate sobre o “Marco Temporal” para definição de ocupação tradicional indígena<sup>27</sup>. Mas o território para o modo de ser indígena tem um sentido instituinte e diverso, em que sem um território mínimo não é possível reproduzir os conhecimentos ancestrais, as tradições, a cultura integralmente considerada. Então na materialidade do mundo contemporâneo se vê a experiência indígena fragmentada, assim como o são seus territórios, não raro necessitando lançar mão de formas de trabalho e de produção ocidentais para poder acessar os recursos indispensáveis a sanar suas necessidades fundamentais, que agora seus territórios reduzidos são incapazes de prover.

Em um mais profundo sentido, a luta por território vai implicar então em uma pulsão pela defesa da possibilidade material de um *modo de vida* próprio. Assim, na ampla realidade latino-americana a defesa e o resgate cultural implicam na simultânea

---

<sup>27</sup> Para maior aprofundamento ver Recurso Extraordinário (RE) 1017365, e Lei Federal nº 14.701, de 20 de outubro de 2023.

defesa do território, integrando os campos social (cultural, religioso, político, jurídico, etc.) e econômico dessa experiência de vida indígena à Mãe Natureza, concatenando o sentido holístico enunciado que busca sintetizar aqueles princípios e enunciados brevemente explorados nos quadros 11 e 12. Acosta afirma ainda que o BV expressa...

...uma revolta contra a individualidade, contra a fragmentação e contra a perda de sentidos que reivindica uma territorialidade comunitária não saqueadora, recuperadora de tradições e potencializadora de imaginários utópicos que sacodem todas as percepções da realidade e da história, e conduzem a um mundo em que cabem todos os mundos. Os referenciais epistemológicos colocados pela Modernidade como universais são deslocados, e as interpretações se multiplicam na busca de projetos de futuro sustentáveis, dignos e libertários. (Acosta, 2016, p.87).

Vê-se que a forma de exploração da Mãe Natureza, para dela extrair as coisas úteis, assume um sentido sustentável diverso (Acosta, 2016) daquela sustentabilidade expressada pelas linhas de pensamento que se filiam ao desenvolvimentismo, ao desenvolvimento do subdesenvolvimento (Frank, 1998), como explorados no tópico 2.4. Essa resignificação do território, da territorialidade, deve ser pensada como condição para uma civilização que se vê diante do colapso ambiental, como articula Enrique Leff:

Para além do propósito de dismantelar o modelo econômico dominante, trata-se de desfiar a racionalidade econômica, tecendo novas matrizes de racionalidade e fertilizando o solo da racionalidade ambiental. Isto leva a uma estratégia de desconstrução e reconstrução; não para explodir o sistema, mas para reorganizar a produção, para se libertar das engrenagens dos mecanismos de mercado, para restaurar a matéria descascada para a reciclar e reorganizar em novos ciclos ecológicos. Mas esta reconstrução não é guiada simplesmente por uma “racionalidade ecológica”, mas pelas formas culturais e pelos processos de resignificação da natureza. Nesse sentido, a construção de uma racionalidade ambiental capaz de desconstruir a racionalidade econômica implica processos de reapropriação da natureza e de reterritorialização das culturas. (Leff, 2008, p. 87).

Ademais, a própria emergência do BV, enquanto paradigma estruturado, revela a postura ativa de resgate dos valores e saberes ancestrais, denotando um movimento de resistência e insurgência indígenas que não por coincidência se fazem presentes na historicidade das constituições da Colômbia (1991), da Venezuela (1999), e diretamente nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), colocando a construção desse paradigma num caminho alinhado às pretensões da Transmodernidade e em compasso teórico com seu processo de crescimento libertador, eminentemente sob um alinhamento teórico descolonial.

Não sem críticas, pois Acosta afirma categoricamente que “[...] o governo equatoriano utilizou o *Buen Vivir* como um slogan para propiciar uma espécie de retorno ao desenvolvimentismo (Acosta, 2016, p. 75). Essa cooptação multinível opera também sob um movimento de re-colonização que acomete a materialização do *geist* neoconstitucionalista boliviano, que em linhas gerais opera a diluição do senso prático do plurinacionalismo em detrimento da compreensão e aplicação hegemônica do Direito (Ferrazzo 2019; Ferrazzo e Wolkmer, 2021), não obstante o BV segue tomando espaço nas produções acadêmicas, inclusive no Brasil<sup>28</sup>.

Essa tendência espelha aquele espírito de resistência e insurgência enunciado, reflexo das lutas indígenas manifestadas em um desejo de viver-de-outro-modo que passam a afetar a sociedade hegemônica, não se tratando, todavia, de retornar a um paraíso perdido, mas como recuperação de uma estrutura ética que expressa um modo de viver mais racional, mais humano, mais digno (Bautista S., 2011, p. 109), demandando uma ética produtiva da suficiência (Acosta, 2016, p. 83/84-164).

Outro alinhamento teórico necessário decorre naturalmente das pretensões do BV em superar o paradigma hegemônico, sendo “[...] uma resposta não só para permitir a resolução de problemas sociais internos, mas essencialmente para resolver problemas da vida global.”, (Mamani, 2010, p. 31, tradução nossa), ou como afirma Choquehuanca, “o Bem Viver luta contra o capitalismo e vai para além do socialismo” (Choquehuanca, 2022, p. 186, tradução nossa). Assim, o BV encontra sintonia com a pretensão libertadora da FL, afirmando a vida (e a Mãe Natureza em geral) em sua

---

<sup>28</sup> Em maio de 2024 ocorreu o primeiro Encontro Latino-Americano de Bem Viver e Inovação Social (ELABVIS), promovido pela UFMS no Campus de Corumbá-MS, com o tema “como podemos cultivar o Bem Viver nas cidades da América Latina através das inovações sociais?”. Evento disponível em: <<https://cpan.ufms.br/2023/11/13/i-encontro-latino-americano-de-bem-viver-e-inovacao-social-elabvis/>>, acesso em 29/02/2024.

materialidade mais ampla, desde sua Exterioridade, por meio de uma autodeterminação resistente e insurgente que cada vez mais acolhe as premissas democráticas, como na ampliação da igualdade de gênero (Gudynas, 2011b, p. 443), coadunando o primeiro fundamento de efetividade formal do PJCP. Ao expressar uma racionalidade autóctone, alterativa para com modernidade, apresenta-se como chave da Transmodernidade por enunciar os saberes ancestrais capazes de verter harmonia, alteridade e respeito, se alinhando adequadamente à racionalidade emancipadora que preenche o último fundamento de efetividade formal do PJCP.

Sendo considerado, portanto, o BV como um esforço contemporâneo que simultaneamente resgata valores ancestrais e os faz dialogar com a complexidade da realidade atual e materialmente refletindo as históricas lutas, agruras e necessidades dos povos indígenas (Acosta, 2016, p. 34), esse paradigma representa em si aqueles processos de valorização cultural e de crítica interna que integram os quatro elementos da estratégia de crescimento libertado transmoderno (Dussel, 2012a, p. 58-59; 2016, p. 69-70)<sup>29</sup>. E quanto ao biculturalismo de fronteiras, essa Exterioridade renitentemente negada foi historicamente jogada contra as pedras da cultura moderna, a tal ponto que os indígenas possuem um lócus enunciativo “privilegiado” neste quesito, muito embora com intensidades diversas. O quesito “resistência e renovação” por sua vez, não pode, em verdade não deveria ser aprofundado neste momento, dado que sua essência (criativa) demanda o acesso a recursos excedentes (que excedam às suas necessidades materiais improrrogáveis), mas a realidade determina um momento de estruturação sobre a satisfação das necessidades mais básicas a garantir a dignidade humana, já que como o próprio Dussel previu, trata-se de um longo processo de resistência e amadurecimento cujo sentido é a inovação e criação de soluções originais e alternativas à modernidade.

Quadro 13 – Valores de sinergia entre BV e Transmodernidade

<b>Valor</b>	<b>Descrição</b>
Autodeterminação	A construção do Bem Viver é expressão direta da etapa de valorização cultural indígena para o sentido Transmoderno
Autocrítica e Biculturalismo de fronteiras	Considerando a abertura do Bem Viver e seu diálogo com as teorias críticas, inclusive emergentes da totalidade moderna, o

<sup>29</sup> Ver Quadro 05.

	contínuo desenvolvimento desse paradigma implica num progressivo movimento emancipatório de crítica interna
Sustentabilidade	A cosmopercepção indígena preenche esse conteúdo de respeito à Mãe Natureza que é instituinte à arquitetônica da Transmodernidade enquanto condição do princípio da vida contra o princípio da morte
Exterioridade	O lócus enunciativo do Bem Viver dialoga diretamente com a pretensão do giro descolonial que está no pano de fundo da FL e, portanto, da Transmodernidade, oportunizando novas perspectivas epistemológicas aos problemas da modernidade
Comunidade-de-vida	Suplementa a FL com a expansão dos concernidos morais e jurídicos, dando um sentido à possibilidade de ser <i>vítima</i> , resultando na necessária expansão do alcance da alteridade dusseliana para além do antropocentrismo
Inovação	O sentido de inovação é intrínseco à estrutura ética do BV, pois ao demandar um modo de ser profundamente conectado com a Mãe Natureza, tende a eticamente transformar as interações humanidade-natureza ainda que mediadas por instrumentos ou saberes hegemônicos

Fonte: autoria própria

O BV enquanto indicador se vincula ao índice de “Transmodernidade”, (valores de proteção cultural), contraposto ao índice de “Modernidade”, (valores conservadores). E enquanto tema busca evidenciar o gérmen da potência transformadora baseada nos saberes ancestrais dos povos originários, na medida em que o BV carrega consigo condições de afirmação da vida que se afastam da modernidade. Entender como esses valores se relacionam com os valores modernos na realidade material das comunidades analisadas é uma proposta para fazer emergir o grau de colisão, o *déficit de juridicidade transmoderna*, entre esses dois paradigmas no mundo indígena latino-americano.

A partir dessa breve estruturação projeta-se desde o *corpus* alguns recortes que permitem exemplificar o sentido delimitado, que nem sempre será expresso de forma direta e/ou categorial, mas que de toda sorte fazem emanar um sentido ético próprio, autônomo, autodeterminado, ancestral e alterativo, ainda que não respondam àquelas determinações que já povoam a realidade acadêmica (Mamani, 2010, p. 33/48), como visto em:

Quadro 14 – Valores temáticos para a codificação do BV

Identificação do plano de vida	Valor BV
<p>Plan de Vida Cabildo indígena Chibkariwak</p> <p>Colômbia</p>	<p>Vivir bien” es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente. “Vivir bien” significa complementarnos y compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y la naturaleza. Es la base para la defensa de la naturaleza, de la vida misma y de toda la humanidad.</p> <p>(4.17-Plan-de-Vida-CHIBCARIWAK-2012-2023-Medellin-1, p. 25, tradução nossa)</p>
<p>Proyecto Yanacona – Plan de vida: Runa inty waira yaku jallpa mama. Un pueblo que sueña con el Sumak, Kawsay, Kapq Ñan – Por el Camino Rial para la Armonización y el Equilibrio Yanacona.</p> <p>Colômbia</p>	<p>Por lo tanto, el desarrollo para la comunidad indígena de El Rosal es un proceso social, con creación de valores, respeto humano y una ética del bien común. “El crecimiento, se entiende en la comunidad indígena con respecto a él buen vivir (Suma Kawsay) pensada desde la propia concepción económica de bienestar, es decir su crecimiento se da por la búsqueda de la satisfacción de las necesidades materiales y espirituales en cuanto pueblo indígena” (ProyectoYanacona_PLANDEVIDA, p. 38)</p>
<p>Plano de Gestão Territorial e Ambiental – Terra Indígena Yanomami</p> <p>Brasil</p>	<p>O PGTA é para manter a todos nós Yanomami e Ye'kwana vivendo bem em nossa terra. Os não indígenas dão este nome de PGTA ao que nós chamamos de Urihi, nossa terra-floresta. Para nós é muito bonito olhar para uma floresta como esta porque sabemos que Omama, nosso antepassado, a criou. Por isso, nós todos, brasileiros habitantes da floresta, queremos defender nossas terras com determinação para que os não indígenas não as destruam.</p> <p>(yanomami, p. 86)</p>
<p>Plano de Gestão Territorial e Ambiental do povo XIKRIN da Terra Indígena Trincheira Bacajá.</p> <p>Brasil</p>	<p>Nós somos o povo Xikrin. Nosso modo de vida, chamado kukradjà, é viver com a floresta, junto a floresta e para a floresta. Nossas ideias sobre o mundo, nossos atos, nossa sociedade, nossa organização política, nossa saúde, tudo faz parte do kukradjà e a floresta faz parte disso tudo também.</p> <p>(Plano de gestão territorial e ambiental do povo XIKRIN da terra indígena trincheira bacajá, p. 4)</p>
<p>Plano de Gestão de Terra Indígena Marãiwatsédé – Xavante</p> <p>Brasil</p>	<p>Território para povo Xavante é o Ró, onde tem fartura: animais para caçar, peixes para pescar e recursos para coletar, para fazer artesanato. O território, para o sistema da sociedade não indígena é o progresso, o dinheiro. Para os povos indígenas é a natureza, o nosso bem viver, é isso que valorizamos.</p> <p>(OPAN-IREHI-PGTA-Maraiwatsede, p. 7)</p>

Fonte: autoria própria

Assim, o BV é instrumentalizado nesta pesquisa com o intuito de mediar o horizonte utópico transmoderno à realidade das comunidades indígenas a serem analisadas em seus planos de vida, desde uma adequação teórica devidamente alinhada no curso da dissertação, especialmente observados aqueles valores constantes no “Quadro 05”, não apenas demonstrando uma correspondência natural às condições da Transmodernidade, mas também preenchendo-a de materialidade do modo-de-vida indígena e seus saberes ancestrais que constituem o ethos do BV, bem como expandindo os sentidos do comunitarismo e da alteridade desde um arcabouço epistemológico baseado na complementariedade e na interconexão dos seres e a Mãe Natureza. São essas as determinações que delimitam o tema Bem Viver na análise de conteúdo.

### 3.3. DOS PLANOS DE VIDA

A categoria plano de vida<sup>30</sup> configura-se enquanto uma carta de intenções, um documento escrito em que as comunidades autoras circunscrevem uma projeção para seu futuro, contemplando aspectos econômicos, sociais, ambientais, geográficos e políticos (Cayón, 2014), com apoio em estudos antropológicos ou não, podendo conter “tentativas” de autoafirmação cultural e sistematização da identidade cultural, considerando ainda que muitas comunidades são compostas por mais de uma etnia, principalmente em decorrência dos deslocamentos forçados, bem como podem conter também interpelações à Totalidade, pedidos expressos por bens, serviços públicos, etc. que variam em grau, gênero e identidade, de comunidade para comunidade, de plano de vida para plano de vida. A origem de seu emprego como instrumento de emancipação e libertação, no movimento de resistência e insurgência dos povos originários latino-americanos, remonta às lutas das comunidades indígenas na Colômbia, em decorrência dos direitos positivados na Constituição republicana de

---

<sup>30</sup> Que engloba as terminologias Plano de Gestão Territorial e Ambiental Indígena, *Plan de Desarrollo Integral*, *Plan de Vida*, *Plan Integral de Vida*, *Plan de Salvaguarda*, *Plan de Gestión Territorial Indígena*, entre outras, conforme subtítulo 1.1.

1991 daquele país, que conferiu a essas comunidades uma série de direitos coletivos e de cidadania, com destaque para o direito ao território.

Aquele marco constitucional definiu os *Resguardos* como propriedades coletivas, inalienáveis e imprescritíveis, dentro dos quais as autoridades originárias poderiam criar as Entidades Territoriais Indígenas (ETIs), que devem possuir um status equivalente ao dos municípios e departamentos, permitindo maior autonomia na gestão de seus interesses, (Cayón, 2014), não obstante, embora a legislação pertinente tenha sido aprovada em 2011, a falta de regulamentação manteve as ETIs inativas, ademais “as ETI’s só existem no papel e não se concretizam porque a sua implementação afetaria poderosos interesses políticos e econômicos, não só das elites regionais, mas também dos atores armados ilegais”, (Cayón, 2014, p. 5). Ainda assim, considerando que a organização em ETIs implica em transferência de recursos financeiros do Estado, em busca dessa monetização muitas comunidades indígenas se voltaram o modelo de organização empregado nas Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas (AATIs), desde 1990, agora compatibilizadas ao Plano Nacional de Desenvolvimento colombiano, colocando tais comunidades no caminho das...

[...] políticas de descentralização e redução do Estado enquadradas no neoliberalismo, políticas que buscam privilegiar as potencialidades econômicas das regiões e a sua auto-sustentação, de modo a aliviar o peso do Estado central. Esta é uma tendência mundial que pretende identificar as vantagens comparativas de uma região para que possa conquistar mercados dentro de uma economia globalizada. (Cayón, 2014, p. 6).

O Estado, então, força a sua *mesmice* sobre a Exterioridade plural indígena, porque desprovida de alteridade substancial (Bautista, 2014, p. 24), revelando que a normatividade colombiana oculta um ethos egoísta e capitalista ao regular a autonomia dos indígenas sobre seus territórios, já que não busca a reparação das assimetrias históricas, mas de efetivamente determinar algum controle estatal sobre os recursos de terras onde o Estado nunca esteve (Cayón, 2014, p. 6/7). Considerando as articulações teóricas desenvolvidas no capítulo II, sobre o *geist* moderno dominador, que promove uma racionalidade unívoca e cooptante, que totaliza tudo nas relações mercado, reduzindo as possibilidades éticas de ser à lógica

do lucro, é possível inferir que agora os tentáculos da modernidade são projetados aos indígenas subalternizados.

Vê-se que dentre as justificativas do discurso hegemônico constam aqueles direitos reconhecidos aos indígenas associados à ideia de proteção e inovação efetiva entre biodiversidade, conservação da natureza dentro do contexto da crise ambiental que acabam por desaguar na categoria do desenvolvimento sustentável (Cayón, 2014, p. 6), daí a importância de recobrar que o discurso da sustentabilidade já foi cooptado pela lógica do lucro (Krenak, 2019, p. 16/23; Acosta, 2016, p. 64), de tal forma que necessita incessante estranhamento, como autodeterminação emancipatória e libertadora face ao renitente esforço da modernidade em continuar ressuscitando o desenvolvimento. Assim, o BV ao criticar o desenvolvimento, então hoje um zumbi para Gudynas (2011b, p. 441/442), também questiona as próprias fundações da modernidade, provocando tensões na perspectiva ontológica de seu paradigma (2011b, p. 447).

Do ponto de vista metodológico é imperioso compreender que a ambiguidade que assumem os termos desenvolvimento e sustentabilidade vai ter reflexos profundos no momento de exploração do material, já que a simples emergência terminológica não pode determinar uma vinculação imediata àqueles termos correspondentes que emanam do BV, implicando na necessidade de análise mais profunda de contexto. Com efeito, esse movimento de inclusão dos indígenas (sob o pálio de multiculturalidade) na modernidade inadvertidamente os coloca em um modelo geral de desenvolvimento, entendido como produção e exploração de recursos para melhorar as condições de vida da população pelo acesso a serviços públicos (Cayón, 2014, p. 6), exatamente porque agora mais do que nunca o Estado necessita reafirma a igualdade (constitucional, abstrata, impessoal, etc.) dos povos originários.

Mas desde o ponto de vista ontológico da modernidade essa igualdade vai necessariamente ser racionalizada apenas como acesso a serviços e ao mercado, totalizada que é. Mas a conta não fecha, e porque os custos dessa inclusão afetam a materialidade econômico-financeira do Estado é que os planos de vida são incentivados a conter mecanismos para a autossuficiência indígena, de maneira que...

“[...] tenham a capacidade de gerar seus próprios recursos e satisfazer suas demandas materiais (educação, saúde, projetos produtivos, etc.). Assim, as expectativas dos atores estatais frente aos Planos de Vida têm mais a ver com o fato de os índios conseguirem estabelecer alianças futuras para garantir seu próprio desenvolvimento, diminuindo as responsabilidades do Estado para com eles, do que incluí-los efetivamente como cidadãos plenos. (Cayón, 2014, p. 6).

Os indígenas se veem na iminência de se tornarem os mais novos cidadãos de papel<sup>31</sup>. É possível afirmar que esse ímpeto se repete no Brasil, como já analisado por Batista (2024), esse movimento de “convocação”, de imersão dos povos indígenas na modernidade, também está presente no discurso do Decreto 7.747/2012 (Brasil, 2012), que institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, acentuado o incentivo para o desenvolvimento de modos de produção ocidental dentro das comunidades indígenas, portanto incorporando a perspectiva desenvolvimentista ao horizonte de possibilidades ético-praxiológicas dos povos originários, através de determinações normativas como:

Quadro 15 – desenvolvimentismo no Decreto 7.747/2012

<b>Decreto 7.747/2012</b> <b>Capítulo II – Diretrizes e objetivos</b>	
<b>Norma</b>	<b>Paráfrase</b>
art. 4º, IV, “e”	promover a recuperação e conservação da agrobiodiversidade
art. 4º, IV, “g”	promoção e regulação ambiental de atividade e empreendimentos instalados no interior de terras indígenas
art. 4º, V	uso sustentável de recursos naturais e iniciativas produtivas indígenas
art. 4º, V, “b”	fortalecer e promover as iniciativas produtivas indígenas, com o apoio à utilização e ao desenvolvimento de novas tecnologias sustentáveis
art. 4º, V, “c”	apoiar e promover o artesanato para fins comerciais
art. 4º, V, “e”	atividades econômicas e produtivas não tradicionais
art. 4º, V, “g”	apoiar iniciativas de etnoturismo e ecoturismo
art. 4º, V, “h”	criação de animais de médio e grande porte
art. 4º, V, “i”	certificação de produtos dos povos e comunidades com identificação da procedência étnica e territorial e da condição de produto orgânico
art. 4º, VI, “b”	apoiar e valorizar as iniciativas indígenas de desenvolvimento de pesquisa, criação e produção etnocientífica e tecnológica, para possibilitar inovação e fortalecimento de base econômica, social e ambiental

Fonte: Brasil (2012)

<sup>31</sup> Representação metafórica daquela cidadania perfeitamente descrita pela normatividade jurídica, mas inexistente na materialidade do concreto. Ver mais em DIMENSTEIN, Gilberto. O cidadão de papel. São Paulo: Ática, 1998.

Assim, o PNGATI é posto a mediar a realidade cosmogônica indígena e a realidade hegemônica talhada nas vermes desenvolvimentistas, que unem direita e esquerda tradicionais, como bem abordado por Frank (a partir de 1998) e por Dussel (2002 e obras seguintes). Sem embargo, conquanto se parta de que tal movimento normativo se dê *sub ratione boni* (Arangurem, 1998, p. 130) ao pretender impulsionar a dignidade humana dos povos indígenas (afirmar a vida) por métodos hegemônicos de desenvolvimento, tal interação cultural de valores tende ao epstemicídio se não for abordada por sentidos éticos/utópicos que permitam a revisão epistemológica sobre as razões daquilo que se faz e como se faz. Sob a égide da Transmodernidade, o apagamento das cosmologias ancestrais representa o seu próprio apagamento, portanto a dissertação opera nesse momento sensível, eminentemente ético, num novo nível do histórico choque cultural, daí a subsunção do útil e da pluralidade ao argumento de pesquisa: não se nega o acesso a modernidade, tal acesso é de fato parte intrínseca do projeto transmoderno, todavia, o sentido transmoderno precisa necessariamente estar presente. Ao não estar presente, os povos indígenas se tornam passíveis de toda opressão interna do modelo cultural hegemônico na mesma medida em que se tornam iguais, nas diferenças necessárias à sua própria exploração/vitimização. Mesmo que intensamente procurem manter seus valores culturais, a ausência de um novo referencial utópico limita aquilo que se pode ser/fazer.

Não obstante, voltando à Colômbia e à origem dos planos de vida, Cayón afirma que as organizações indígenas perceberam tais contradições, mas a partir delas erigiram um ethos aplicável ao diálogo intercultural de negociação, “[...] onde o ordenamento territorial surge como uma oportunidade de consolidar sua autonomia ou de recuperar seus espaços tradicionais”, (Cayón, 2014, p. 7), dando início a um processo de autodeterminação e interpelação que tem ganhado cada vez mais adeptos e chamado a atenção dos Estados, importando em regulamentações, como o decreto brasileiro citado permite afirmar. Veja-se como a Comunidade Yanacona da Colômbia enfrenta essa questão com uma perspectiva emancipadora:

O novo enfoque do modelo de desenvolvimento, a partir do tradicional e do vernacular dos povos milenares dos territórios, permite à sociedade e ao Estado “criar processos ou ações conjuntas que orientem as políticas para o fomento e a consolidação dos processos de um desenvolvimento

verdadeiramente sustentável” e que visem e projetem um “Bem Viver”. (ProyectoYanacona\_PLANDEVIDA, p. 45, tradução nossa)

Desde a perspectiva jurídica nota-se um consenso nos planos de vida sobre o reconhecimento da importância da Convenção 169 da OIT (1989), especialmente seu art. 6º que trata da participação ativa e livre dos povos indígenas nas medidas legislativas ou administrativas que possam afetá-los. No mesmo sentido se encontra-se o reconhecimento sobre a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU de 2009, especialmente seu art. 18, que implica na autodeterminação indígena, e seu art. 32, que determina o autogoverno sobre seus territórios. Especificamente no Brasil, há demonstração de reconhecimento da relevância especial sobre a Constituição Federal (1988), denotados os arts. 231 e 232, e de forma menos incisiva são enunciados os decretos 1.775/1996; 7.747/2012, e; 9.010/2017, com menções ainda à cartilha da FUNAI denominada “Plano de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas – Orientações para Elaboração”, (Funai, 2013), que, por sua vez, destaca que os PGTAs são importantes ferramentas para a implementação da PNGATI e devem ser

“[...] instrumentos de caráter dinâmico, que visam à valorização do patrimônio material e imaterial indígena, à recuperação, à conservação e ao uso sustentável dos recursos naturais, assegurando a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações indígenas. Esses Planos devem expressar o protagonismo, a autonomia e autodeterminação dos povos na negociação e no estabelecimento de acordos internos que permitam o fortalecimento da proteção e do controle territorial, bem como ser um subsídio que oriente a execução de políticas públicas voltadas para os povos indígenas. (Funai, 2013, p. 7).

De uma maneira expressa, essa definição estatal sobre os planos de vida acaba por sedimentar a concatenação entre PJCP e BV, na medida em que busca a autoafirmação e a autodeterminação indígenas, que são mediadas pela necessidade de interpelação a um Estado capaz de executar políticas públicas. Outro fator que tem influência na razão de ser dos planos de vida contemporâneos parece residir nos estímulos a elaboração destes documentos por organizações internacionais, mas que dada uma eminente natureza ideológica acabam por demandar uma análise do discurso que escapa aos limites da análise de conteúdos temática por frequência aqui

operada, quedando o registro de abertura a futuras investigações. Assim, considerada a perspectiva histórico-crítica traçada sobre a evolução dos planos de vida no devir ameríndio, apresenta-se os critérios de seleção e os planos de vida efetivamente selecionados para esta pesquisa.

Inicialmente, foi idealizada a análise de três planos de vida de cada país da América Latina, não obstante empiricamente foi possível denotar que essa prática representa uma tendência assimétrica, resultando em países com maior quantidade de planos de vida que outros, como são os casos da Colômbia e do Brasil, ou talvez simplesmente porque não foram publicados na internet. Assim, dados esses obstáculos o critério inicial precisou de adequação, tomando a trajetória de angariar aproximadamente 100 planos de vida dos mais variados países. A procura por material ocorreu exclusivamente através da rede mundial de computadores, sem interpelação a entidades ou comunidades, o que permitiu ao fim estruturar uma pesquisa com 105 planos de vida.

Conquanto todos esses documentos tenham integrado os momentos iniciais de pré-análise do *corpus*, foi necessário um segundo recorte para adequação à ferramenta de pesquisa MAXQDA<sup>32</sup>, sendo então excluídos 37 planos de vida por não terem a estruturação demanda pelo software, por serem composto exclusivamente por imagens, ou simplesmente porque seus elementos textuais não puderam ser reconhecidos. Assim, restaram 68 planos de vida passíveis de análise através do software eleito, distribuídos por cinco países, sendo um da Argentina, 11 da Bolívia, 23 do Brasil, 21 da Colômbia, três do Equador e nove do Peru, conforme relatório constante no Anexo A, contendo a relação entre os países, títulos dos arquivos, as descrições documentais e as URLs respectivas.

A leitura flutuante do *corpus* permitiu identificar pulsões que tendem a corroborar os argumentos de Cayón (2014, p. 6), não apenas pela reprodução de normas e conceitos hegemônicos, mas porque o próprio discurso dos indígenas nos planos de vida apresentou certa assunção desses valores, demonstrando vários níveis de absorção do discurso do desenvolvimento hegemônico, que vão da aversão, à neutralidade, até ao praticamente-assimilado. Dessa percepção foram estruturadas a

---

<sup>32</sup> Software para análise de dados qualitativos e métodos mistos de pesquisa. Ver mais em: <<https://www.maxqda.com/pt>>.

hipótese e os objetivos da investigação, revelando-se passível de análise a intensidade com a qual os discursos dos planos de vida apresentam temas que procuram proteger seus *modos de vida*, face a intensidade com a qual buscam soluções na modernidade para os seus problemas, que converge para o princípio de classificação temática justificado ao fim do capítulo II, definido como ameaça cultural. Assim, foram estabelecidos dois grandes índices representados pela Transmodernidade, de um lado, e pela modernidade de outro, a partir dos quais foram estabelecidas a dimensão e as direções de análise que passariam a incidir no momento de exploração do material.

Como já aventado alhures, a Transmodernidade não consta dos planos de vida expressamente ou em algum sentido de intimidade teórica, ainda que seja possível perceber algumas manifestações que se projetam para além do capitalismo, ou mesmo para além da modernidade. Não obstante, esse índice promove a mediação entre o concreto e o horizonte utópico transmoderno dusseliano, necessária ao objetivo geral da pesquisa, que é verificar a existência de valores éticos que possam orientar o papel do direito no projeto transmoderno. Essa ausência, por sua vez, demanda uma outra mediação teórica, sendo neste intuito instrumentalizadas as teorias do PJCP e do BV como forma de provocar correlações entre os princípios transmodernos e os próprios planos de vida, observada pontualmente a fragmentação da estratégia de crescimento libertador proposta por Dussel, como método de compreensão e materialização de sua utopia.

Nesse sentido, conquanto PJCP e BV apresentem adequações naturais e orgânicas à FL e à Transmodernidade, também operam expansões de sentido que necessariamente transbordarão para os demais temas, como movimento emancipador, permitindo uma maior sensibilidade para o estabelecimento de recortes, inclusive, transformando-se eles mesmos em temas a serem verificados na exploração do material, como reflexo da mediação entre o concreto e a Transmodernidade. Resta determinada a necessidade de construção de um conjunto de categorias que se excluem mutuamente, que sejam homogêneas, apresentando uma carga equânime de valor teórico e material, que se limitam à pertinência da hipótese justificada pela ameaça de assimilação cultural, e que correspondem com objetividade ao intento de prescrutar a fidelidade ideológica (Bardin, 1977, p. 119/121) dos discursos promovidos nos planos de vida.

Ademais, é da pré-análise do *corpus* que emerge a perspectiva metodológica de estabelecimento do recorte temático, já que “o tema é geralmente utilizado como unidade de registo para estudar motivações de opiniões, de atitudes, de valores, de crenças, de tendências, etc.”, (Bardin, 1977, p. 105/106), o que corresponde a uma investigação que depende da análise das tendências de valores nas opiniões, nas interpelações constantes nos planos de vida. Ao fim, as unidades de registo se concentram nas frases que compõem o rol das interpelações contidas nos documentos, enquanto soluções necessárias ao BV, ao preenchimento de necessidades humanas fundamentais de cada comunidade. Mas a unidade de registo não se resume a essas frases, uma vez que a apresentação gráfica dessas informações é pluralmente expressada nos planos de vida, por vezes através de quadros, de tabelas, mas não raro também se encontram inseridas no texto corrido.

Por outro lado, por vezes os recursos sintéticos (quadros, tabelas, imagens, gráficos, etc.) se revelam omissos ou em até certa medida obscuros, demandando a expansão da unidade de registo de uma forma a complementar o sentido ali contido, o que tende a ocorrer de forma não-linear nos textos, como os esforços iniciais de referenciação de índices, elaboração de indicadores e experiências de categorização e codificação da análise prévia permitem compreender. Nestes casos, foi definido que mesmo fora de qualquer “título” específico, todas as frases em que emergirem a ocorrência temática no corpo do documento e tenham relevância textual e unidade semântica, serão consideradas para efeito de enumeração.

Ao fim, da leitura flutuante dos planos de vida emergiram temas recorrentes que se conectam aos indicadores que decorrem das teorias que compõem os índices, materialidade inescapável e desejável dado o alinhamento teórico proposto. Notadamente indica-se o estabelecimento dos temas “autoestima”, “identidade”, “soberania alimentar”, “empresa”, “dinheiro”, “comércio” e “venda”. Os temas autoestima, identidade e soberania alimentar foram categorizados como indicadores de Transmodernidade, refletindo aquelas condições exploradas no capítulo I, enquanto os temas empresa, dinheiro, comércio e venda foram organizados como indicadores de modernidade, expressando afinidade, interesse, desejo, pretensões enfim que são objetivos ou meios declarados nos planos de vida.

### 3.4. DA ANÁLISE DE CONTEÚDO DOS PLANOS DE VIDA

Este é o momento de observar como os planos de vida se situam entre o ideal transmoderno e o concreto que a modernidade oferece/permite, para então, a partir da teorização sobre o processo estratégico de crescimento libertador, definir quais as determinações éticas podem afetar o direito de tal maneira que ele se torne mais adequado à concretização do projeto transmoderno. Nesse sentido, aponta-se que cada eixo argumentativo da dissertação compreende também uma etapa do desenvolvimento desta análise de conteúdo. O capítulo I apresentou o horizonte utópico, onde e como se projeta o ideal de bem a ser perseguido. O capítulo II representa a tentativa de englobar a revelação do mito da modernidade, de sua face oculta, e como ela opera na inviabilidade da vida humana expressada pelo modelo cultural norte-eurocêntrico.

Da conjugação dessas teorias emerge o princípio de classificação temática, a ameaça cultural, determinando que o sentido e a direção da análise atribuem à modernidade um valor de ameaça à Transmodernidade. Contudo, tendo em mente que a Transmodernidade não exclui a modernidade, a exclusão mútua (enquanto critério da análise de conteúdo, Bardin, 1977, p. 119) entre esses índices é garantida pela já explorada necessidade de revisão (epistemológica) sobre o que da modernidade se pretender “carregar” para a Transmodernidade, de acordo com uma análise crítica mais profunda dos sentidos expressados (Bardin, 1977, p. 135/136), a serem aqui codificados. De uma forma geral, todos os temas buscam enumerar os discursos que contém diretamente a sua expressão textual, ou quando há coincidência semântica íntima. Esse filtro semântico é estritamente vinculado ao sentido que os argumentos teóricos construíram no decorrer da dissertação.

O índice *Transmodernidade* foi dividido em três indicadores, o *PJCP*, o *Cultura: proteção – resgate – valorização* e o *Desenvolvimento sustentável*. Ao índice *Cultura: proteção – resgate – valorização* foram agrupados os temas *Bem Viver – Buen Viver – Vivir Bien; Soberania Alimentar; Cultura: proteção – resgate – valorização* e; *Autodeterminação: autonomia – autoestima – identidade*, de maneira a albergar sob seu pálio as expressões que determinam um interesse inequívoco em manutenção da própria cultura, salientando que a soberania alimentar subsidia essa pretensão na medida em que sua ausência, material ou formal, promove um necessário enfraquecimento das possibilidades concretas de preservação da própria cultura, já

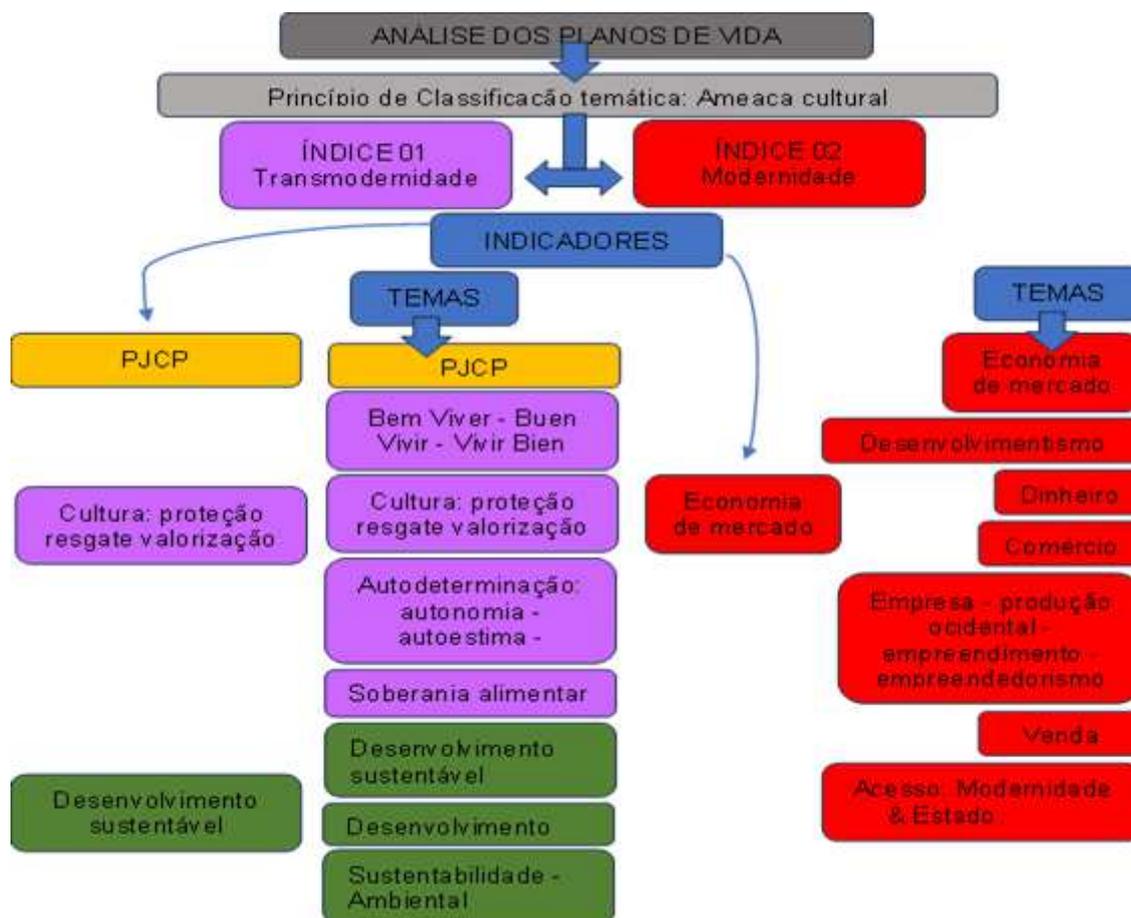
que materialmente a produção, distribuição e consumo de alimentos responde por partes relevantes de qualquer cultura. Ao indicador *Desenvolvimento sustentável* foram agrupados os temas *Desenvolvimento sustentável; Desenvolvimento; Sustentabilidade – Ambiental*, de forma a permitir a notação de quando se fala de desenvolvimento sem sustentabilidade e de sustentabilidade sem desenvolvimento, permitindo uma comparação mais ampla entre os termos instituintes desse tão caro conceito. O indicador *PJCP* tem a si mesmo como tema exclusivo, englobando as manifestações jurídicas, políticas e sociais compatíveis com a teoria wolkmeriana, avaliados tanto a partir de seus fundamentos de efetividade, quanto a partir dos valores sinérgicos para com a Transmodernidade<sup>33</sup>, produzindo um sentido de autonomia ou pretensão de autonomia para com o Direito e o sistema de juridicidade hegemônicos, refletindo sentimentos de resistência e insurgência canalizados na resolução de conflitos e na satisfação de suas necessidades.

A seu turno, o índice *Modernidade* foi integralmente agrupado sob o indicador *Economia de mercado*, sem que isso corrompa a homogeneidade das categorias antagônicas, refletindo assim a pluralidade que esteia a Transmodernidade, o PJCP e o BV, em contraste com a univocidade do paradigma moderno reduzido à Totalidade de mercado. O indicador *Economia de mercado* é então composto pelos temas *Economia de mercado; Comércio; Dinheiro e Venda*, que buscam revelar tanto as relações pré-estabelecidas do devir indígena para com a economia de mercado, quanto as pretensões de estabelecer novas relações ou fortalecer as já existentes. *Empresa – produção ocidental – empreendimento – empreendedorismo*, tema que reflete a intenção indígena de organizar-se produtivamente a partir dos preceitos empresariais que conformam a matriz capitalista, e serve de marcador para o estágio de adoção da cultura ocidental, mas também o grau de opressão exercido sobre as comunidades. *Acesso: Modernidade & Estado*, tema que busca marcar como as necessidades indígenas são satisfeitas por produtos e serviços modernos, incluindo políticas públicas, e; *Desenvolvimentismo*, que deve expressar aquelas maneiras declaradamente não sustentáveis de desenvolvimento, seja enquanto pretensão de assim agir, seja enquanto pretensão de evitar, ao fim resultando na seguinte estrutura:

---

<sup>33</sup> Conforme quadro 08, p. 140.

Figura 04 – Fluxograma da estrutura da análise de conteúdo



Fonte: autoria própria

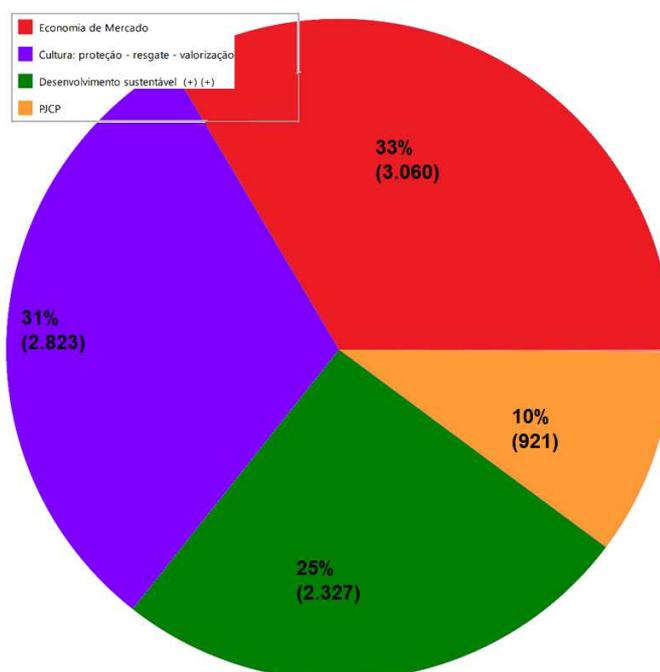
Os documentos foram codificados com o padrão de cores respectivo à figura 04 acima. Lembrando ainda que toda a análise é sensível às variações linguísticas e expressões idiomáticas decorrentes de sua necessária tradução ao espanhol, língua predominante na realidade latino-americana e nos planos de vida. A investigação retornou o seguinte quadro estatístico:

Tabela 01 – Estatísticas geral dos indicadores

	Segmentos	Porcentagem
Economia de Mercado	3060	33,48
Cultura: proteção - resgate - valorização	2823	30,89
Desenvolvimento sustentável (+) (+)	2327	25,46
PJCP	921	10,08
TOTAL	9131	100,00

Fonte: autoria própria via MAXQDA

Gráfico 05 – Distribuição dos indicadores



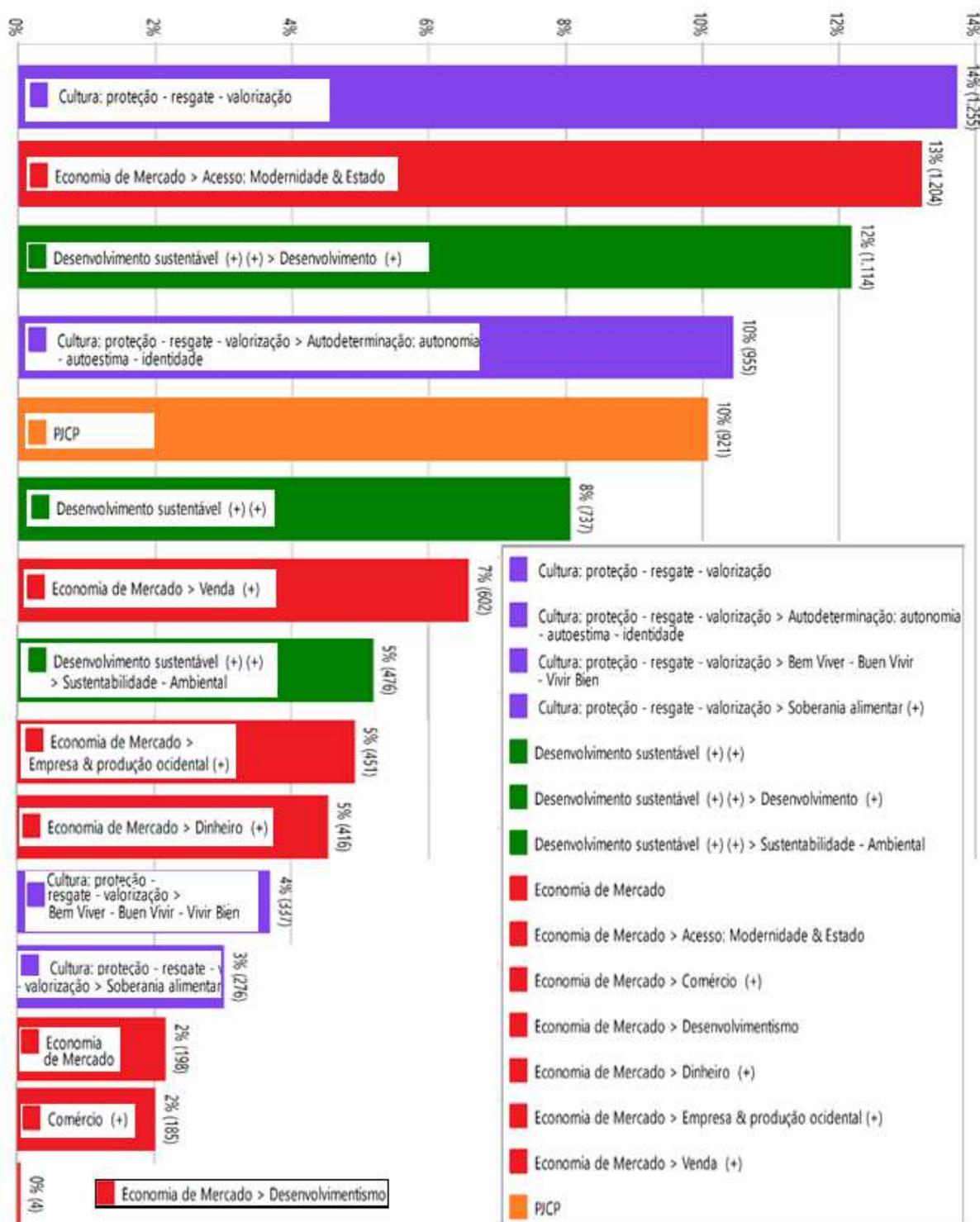
Fonte: autoria própria via MAXQDA

Tabela 02 – Visão geral de frequência temática

Temas	Seguimentos cod.	%	Docs
Autodeterminação: autonomia - autoestima - identidade	955	10,46	53
Cultura: proteção - resgate - valorização	1255	13,74	64
Soberania alimentar (+)	276	3,02	48
Bem Viver - Buen Vivir - Vivir Bien	337	3,69	36
Sustentabilidade - Ambiental	476	5,21	53
Desenvolvimento (+)	1114	12,20	47
Desenvolvimento sustentável (+) (+)	737	8,07	55
PJCIP	921	10,09	65
Desenvolvimentismo	4	0,04	2
Dinheiro (+)	416	4,56	61
Empresa & produção ocidental (+)	451	4,94	59
Comércio (+)	185	2,03	54
Economia de Mercado	198	2,17	41
Venda (+)	602	6,59	55
Acesso: Modernidade & Estado	1204	13,18	58
<b>TOTAL</b>	<b>9131</b>	<b>100</b>	

Fonte: autoria própria via MAXQDA

Gráfico 06 – Distribuição temática total

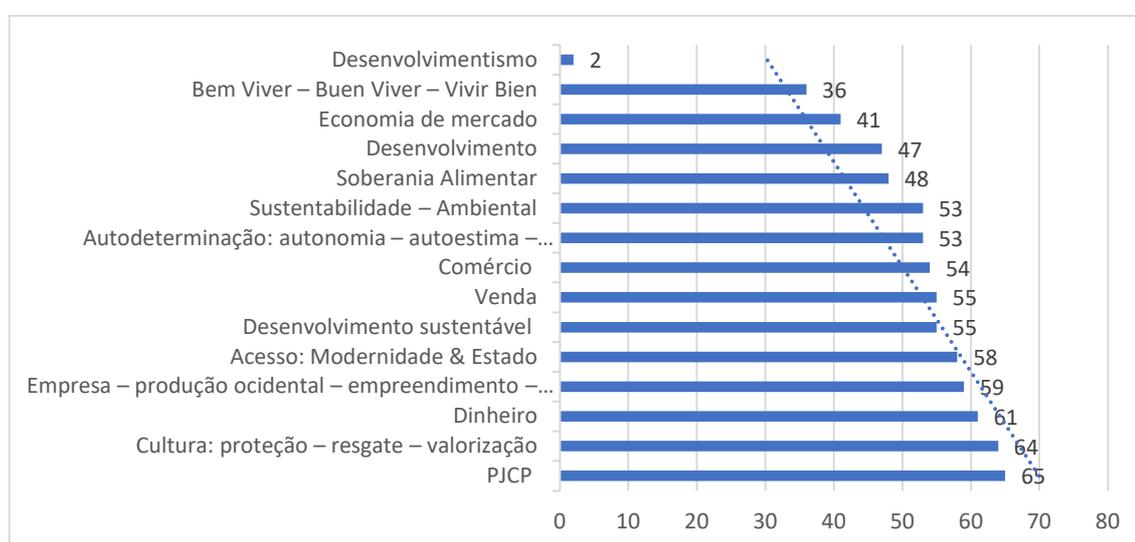


Fonte: autoria própria via MAXQDA

Esses dados revelam o índice 01, *Transmodernidade*, com 66,42% de frequência total, e o índice 02, *Modernidade*, totalizando 33,48%. Considerando a assimetria na distribuição dos indicadores, o indicador *Economia de mercado*, sem surpresas, prepondera com aproximados 33% da frequência total. Entretanto, notável a

frequência do tema *Acesso: modernidade & estado*, que com 1204 ocorrências representa 12,19% do total é o segundo mais frequente. Conforme tabela 02, O tema *Dinheiro* tem a terceira maior frequência em relação ao número de documentos em que incide ao menos uma vez (61), ficando atrás do *PJCP* (65) e de *Cultura: proteção – resgate – valorização* (64), seguida por *Empresa & produção ocidental* (59), *Acesso: modernidade & estado* (58), *Venda* (55) e *Comércio* (54), permitindo reconhecer que sua presença persiste na maioria dos planos de vida, conquanto não sejam dominantes nos discursos, o que é compilado a seguir:

Gráfico 07 – existência do tema por documento



Fonte: autoria própria

Esse exame será agora somado a uma análise com foco no grupo de países, com o intuito de delinear localmente a variação temática. Oportuno observar a incidência dos temas por documento, bem como a frequência proporcional de emergência temática, ampliando a perspectiva já construída:

Tabela 03 – Incidência por grupo de países

Lista de Códigos	Argentina	Bolívia	Brasil	Colômbia	Equador	Perú	SOMA
PJCP	3	208	307	325	27	51	921
▼ Cultura: proteção - resgate - valorizaçã	5	135	432	587	52	44	1255
Autodeterminação: autonomia - au	1	44	829	75	4	2	955
Soberania alimentar (+)	3	12	36	197	11	17	276
Bem Viver - Buen Vivir - Vivir Bien	7	4	86	209	23	8	337
▼ Economia de Mercado	6	45	60	69	11	7	198
Desenvolvimentismo				3		1	4
Empresa & produção ocidental (+)	1	122	105	166	32	25	451
Acesso: Modernidade & Estado		149	830	172	31	22	1204
Dinheiro (+)		80	132	154	5	45	416
Comércio (+)	2	45	64	55	1	18	185
Venda (+)	4	71	176	230	36	85	602
▼ Desenvolvimento sustentável (+) (+)	1	136	526	42	12	20	737
Desenvolvimento (+)	26	208	28	594	48	210	1114
Sustentabilidade - Ambiental	7	73	76	232	37	51	476
Segmentos parafraseados							0
Σ SOMA	66	1332	3687	3110	330	606	9131

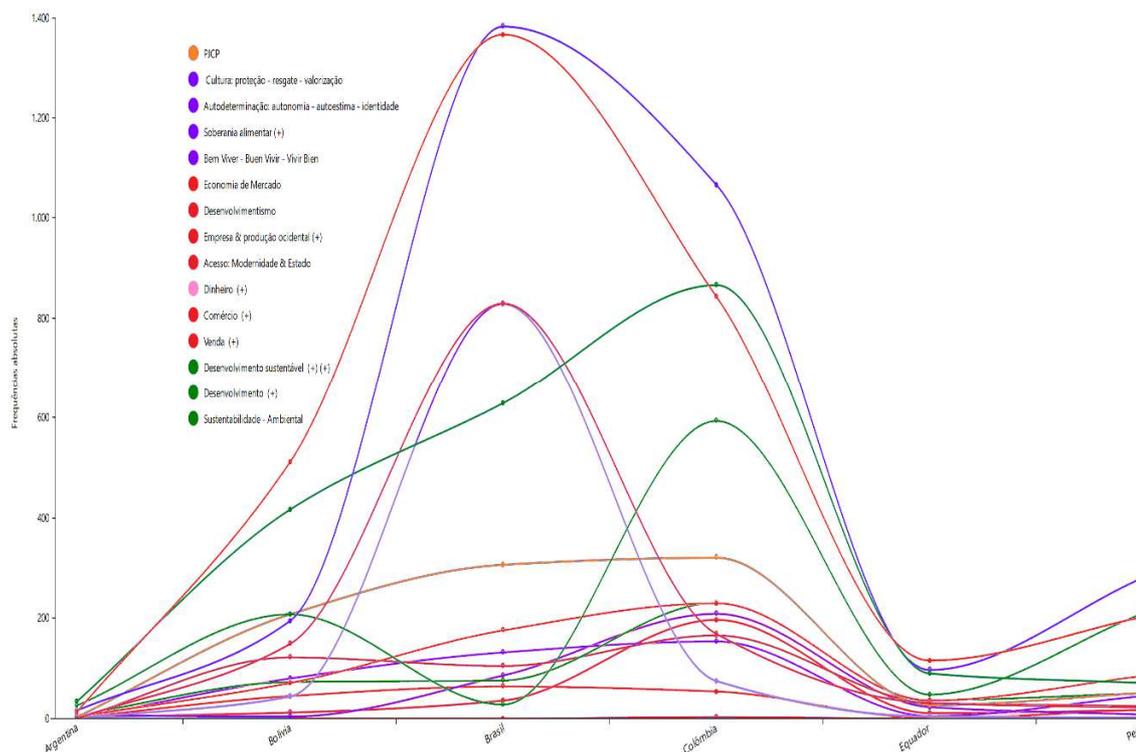
Fonte: autoria própria via MAXQDA

Tabela 04– Frequência proporcional por grupo de países

Lista de Códigos	Argentina	Bolívia	Brasil	Colômbia	Equador	Perú	SOMA
PJCP	0,03%	2,28%	3,36%	3,56%	0,30%	0,56%	10,08%
▼ Cultura: proteção - resgate - valorizaçã	0,05%	1,48%	4,73%	6,42%	0,57%	0,48%	13,73%
Autodeterminação: autonomia - au	0,01%	0,48%	9,07%	0,82%	0,04%	0,02%	10,45%
Soberania alimentar (+)	0,03%	0,13%	0,39%	2,16%	0,12%	0,19%	3,02%
Bem Viver - Buen Vivir - Vivir Bien	0,08%	0,04%	0,94%	2,29%	0,25%	0,09%	3,69%
▼ Economia de Mercado	0,07%	0,49%	0,66%	0,75%	0,12%	0,08%	2,17%
Desenvolvimentismo				0,03%		0,01%	0,04%
Empresa & produção ocidental (+)	0,01%	1,33%	1,15%	1,82%	0,35%	0,27%	4,93%
Acesso: Modernidade & Estado		1,63%	9,08%	1,88%	0,34%	0,24%	13,17%
Dinheiro (+)		0,88%	1,44%	1,68%	0,05%	0,49%	4,55%
Comércio (+)	0,02%	0,49%	0,70%	0,60%	0,01%	0,20%	2,02%
Venda (+)	0,04%	0,78%	1,93%	2,52%	0,39%	0,93%	6,59%
▼ Desenvolvimento sustentável (+) (+)	0,01%	1,49%	5,75%	0,46%	0,13%	0,22%	8,06%
Desenvolvimento (+)	0,28%	2,28%	0,31%	6,50%	0,53%	2,30%	12,19%
Sustentabilidade - Ambiental	0,08%	0,80%	0,83%	2,54%	0,40%	0,56%	5,21%
Segmentos parafraseados							
Σ SOMA	0,72%	14,57%	40,38%	34,05%	3,63%	6,64%	100,00%

Fonte: autoria própria via MAXQDA

Gráfico08 – Tendência temática por países



Fonte: Autoria própria via MAXQDA

Esses dados foram ainda tratados para mostrar a frequência média dos indicadores por documento, por grupo de países<sup>34</sup>:

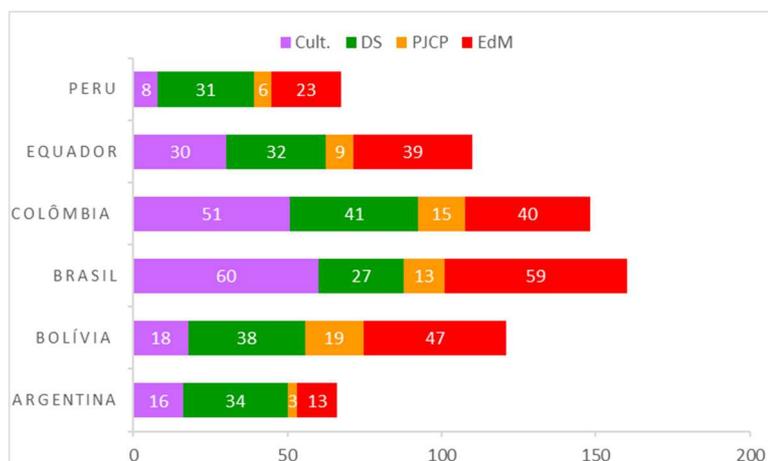
Tabela 05 – Análise de incidência média de indicadores por país

Análise de incidência de indicadores por país									
Indicadores		Cultura		Desenvolvimento sustentável		PJCP		Economia de mercado	
		Total	p/ doc.	Total	p/ doc.	Total	p/ doc.	Total	p/ doc.
Documentos por país									
Argentina	1	16	16	34	34	3	3	13	13
Bolívia	11	195	18	417	38	208	19	512	47
Brasil	23	1383	60	630	27	307	13	1367	59
Colômbia	21	1068	51	868	41	325	15	849	40
Equador	3	90	30	97	32	27	9	116	39
Peru	9	71	8	281	31	51	6	203	23

Fonte: autoria própria

Gráfico 09 – Composição instituinte da média dos indicadores por país

<sup>34</sup> Sob a fórmula lógica (total de incidências por país / total de documentos por país= frequência/documento/grupo de países).



Fonte: autoria própria

Essa comparação entre temas e indicadores permite uma análise mais planejada, uma vez que faz dialogar a assimetria já enunciada, ademais ponderada ao respectivo volume de documentos de cada país, colocando em perspectiva o primeiro impacto que o valor total de frequência pode causar. O tratamento demonstra que há uma certa equivalência (e tendência) entre os indicadores para cada país, com algumas variações que devem ser refletidas também desde a perspectiva cultural linguística, por exemplo, o termo *desarrollo*, apesar da coincidência semântica com *desenvolvimento*, por questões culturais é naturalmente mais recorrente no idioma espanhol que no português, determinando em parte a inversão de frequência dos temas *desenvolvimento sustentável* e *desenvolvimento* entre os planos de vida do Brasil e dos países hispanofônicos. Por outro lado, pode-se deduzir que o Brasil demonstra uma vinculação profunda entre os termos desenvolvimento e sustentabilidade, de forma que o tema *desenvolvimento sustentável* prepondera esmagadoramente sobre os temas *desenvolvimento* e *sustentabilidade – ambiental*, individualmente considerados, discrepando dos demais países, em que essa frequência se desenvolve de maneira inversa.

Agora, apresenta-se uma análise das conexões entre esses temas nos planos de vida. Na primeira tabela observa-se as conexões entres temas com base no critério incidência ou não no mesmo documento. Já na tabela seguinte é possível identificar a concorrência dos temas no mesmo parágrafo, par a par, considerada a integralidade do *corpus*:

Tabela 06 – Conexões entre temas: incidência por documento

Lista de Códigos	Desen...	Desen...	Venda...	Econ...	Bem ...	Auto...	Cultu...	PJCP	Suste...	Comé...	Dinhe...	Acess...	Empr...	Sober...	Desen...	SOMA
PJCP	44	52	51	39	30	53	62		48	43	47	57	51	38	2	623
▼ Cultura: proteção - resgate - valorizaçã	43	54	50	38	34	53		62	49	46	55	57	54	44	2	648
Autodeterminação: autonomia - au	32	44	40	31	28		53	53	36	34	42	48	43	33	1	522
Soberania alimentar (+)	34	33	35	25	18	33	44	38	30	27	32	40	32		1	425
Bem Viver - Buen Vivir - Vivir Bien	23	27	30	18		28	34	30	23	21	25	30	25	18	1	339
▼ Economia de Mercado	27	34	32		18	31	38	39	26	26	28	38	31	25	1	399
Desenvolvimentismo	2	2	2	1	1	1	2	2	2	2	1	2	1	1		22
Empresa & produção ocidental (+)	40	46	44	31	25	43	54	51	42	40	44	50		32	1	548
Acesso: Modernidade & Estado	39	49	44	38	30	48	57	57	41	42	49		50	40	2	591
Dinheiro (+)	41	43	46	28	25	42	55	47	43	36		49	44	32	1	536
Comércio (+)	35	36	37	26	21	34	46	43	39		36	42	40	27	2	468
Venda (+)	40	42		32	30	40	50	51	41	37	46	44	44	35	2	540
▼ Desenvolvimento sustentável (+) (+)	34		42	34	27	44	54	52	39	36	43	49	46	33	2	542
Desenvolvimento (+)		34	40	27	23	32	43	44	45	35	41	39	40	34	2	485
Sustentabilidade - Ambiental	45	39	41	26	23	36	49	48		39	43	41	42	30	2	507
Σ SOMA	479	535	535	394	333	518	641	617	504	464	532	586	543	422	22	7195

Fonte: Autoria própria via MAXQDA

Tabela 07– Conexões entre temas: frequência total no mesmo parágrafo

Lista de Códigos	Cultu...	Auto...	Sober...	Bem ...	Desen...	Desen...	Suste...	Econ...	Desen...	Empr...	Acess...	Dinhe...	Comé...	Venda...	PJCP
▼ Cultura: proteção - resgate - valorizaçã		1682	850	833	1517	1761	1185	764	45	1235	2174	1081	712	1147	1983
Autodeterminação: autonomia - au	1682		461	548	1363	678	438	549	9	707	1748	746	477	773	1420
Soberania alimentar (+)	850	461		297	323	809	397	193	5	373	562	338	173	383	574
Bem Viver - Buen Vivir - Vivir Bien	833	548	297		417	799	390	244	17	398	630	290	219	503	607
▼ Desenvolvimento sustentável (+) (+)	1517	1363	323	417		805	554	462	11	748	1597	664	431	707	1232
Desenvolvimento (+)	1761	678	809	799	805		1286	615	50	1051	1141	893	678	1168	1489
Sustentabilidade - Ambiental	1185	438	397	390	554	1286		346	40	562	790	487	281	657	890
▼ Economia de Mercado	764	549	193	244	462	615	346		15	320	663	258	144	315	601
Desenvolvimentismo	45	9	5	17	11	50	40	15		6	10	3	9	15	22
Empresa & produção ocidental (+)	1235	707	373	398	748	1051	562	320	6		1006	505	291	586	950
Acesso: Modernidade & Estado	2174	1748	562	630	1597	1141	790	663	10	505	983	983	593	942	1796
Dinheiro (+)	1081	746	338	290	664	893	487	258	3	505		254	472	842	842
Comércio (+)	712	477	173	219	431	678	281	144	9	291	593	254		282	485
Venda (+)	1147	773	383	503	707	1168	657	315	15	586	942	472	282		947
PJCP	1983	1420	574	607	1232	1489	890	601	22	950	1796	842	485	947	
Σ SOMA	16969	11599	5738	6192	10831	13223	8303	5489	257	8738	14635	7816	5029	8897	13838

Fonte: Autoria própria via MAXQDA

Esses valores quantitativos são a base da inferência, garantindo uma estrutura estatística sólida, a partir da qual se lança um olhar mais profundo com a intenção de contrapor a realidade dos povos originários da América Latina contida nos planos de vida ao horizonte utópico de Transmodernidade. A primeira categoria a ser observada é a Exterioridade, que opera transversalmente em toda dissertação, revelando a pretensão de exercer academicamente uma alteridade profunda para com os povos originários, as vítimas de um longo processo de opressão ainda em funcionamento.

Então, parte-se para a conjugação dos dados à estrutura teórica organizada no curso da exposição.

Os séculos de interação entre o extremo Ocidente e o extremo oriente do Oriente, a América<sup>35</sup>, é historicamente determinante para a frequência de valores que expressam a cultura hegemônica nos planos de vida. Não obstante, a distribuição temática (gráfico 06) denuncia a relevância do tema *Acesso: Modernidade & Estado*, com as já citadas 1204 incidências, 13% do total, demonstrando a pretensão atual de acessar bens materiais e/ou serviços característicos da realidade ocidental, o que permite desassociar esse tema dos demais temas que compõem o indicador *Economia de Mercado*, como *Venda*, *Comércio* e *Dinheiro*, que possuem aquela raiz histórica. O que não pode ser ignorado também é que em parte as necessidades por acesso à modernidade também têm seu determinante histórico na medida em que os povos indígenas foram renitentemente despojados de seu território e reduzidos em porções de terra que ora são insuficientes para a reprodução de seus modos de vida tradicional, ora simplesmente são biomas diversos daquele que corresponde à sua experiência tradicional. De uma forma ou de outra, é possível inferir que os dados corroboram as expectativas sobre um processo contemporâneo de integração cultural dos povos indígenas à Totalidade, cujos recortes a seguir denotam a forma como o fazem nos planos de vida:

Quadro 16 – *Acesso: Modernidade & Estado*

<b>Identificação do plano de vida</b>	<b><i>Acesso: Modernidade &amp; Estado</i></b>
Documento: COL-OIM 0071  Descrição: Plan integral de vida del pueblo awá de putumayo  País: Colômbia	Algunos productos se venden con el fin de comprar arroz, fideos, enlatados, gaseosas, helados, lentejas, galletas, chitos y, para cubrir otras necesidades tales como vestuario, medicinas, cuadernos para los niños, machetes, hachas y tejas para la vivienda, entre otras cosas. (p. 23)

<sup>35</sup> Extremo oriente do Oriente, assim Dussel denomina a América, a dispondo numa organização descolonial do plano geopolítico global historicamente contextualizado. Ver mais em Dussel, 1994, p. 93 e seguintes.

<p>Documento: misak</p> <p>Descrição: Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>En el transcurso de los siglos las familias Misak hemos venido mejorando el sistema de producción agropecuario, con variedad de semillas, mejoramiento de pastos, ganado vacuno y especies menores. Estas experiencias nos permiten presentar propuesta de producción agroindustrial para aportar alimentos sanos a las familias Misak, caucanas y colombianas. Se busca primero industrializar abonos orgánicos y concentrados agrícolas, además establecer plantas procesadoras de lácteos, papa, ajo, plátano, cárnicos y harinas de cereales; todas estas iniciativas abren la posibilidad de superar la agricultura de subsistencia para producir bienes y servicios de calidad. Los productos agrícolas, ganaderos y piscícolas que se van a transformar, requieren apropiación de tecnología, capacitación técnica, centros de acopio, transporte y centros de distribución. (p. 153)</p>
<p>Documento: PLAN_INTEGRAL_DE_VIDA_INDIGENA_PUEBLO_CU</p> <p>Descrição: Plan integral de vida indígena pueblo cubro-zonal udic</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>Desarrollar acciones de capacitación, concertación zonal para la implementación del ensayo demostrativo que permita validar un paquete tecnológico en la zocría chigüiros a nivel de unidad familiar, donde se priorice el uso de recursos de la región para el sostenimiento del mismo y sirva como estrategia para mejorar la dieta alimenticia humana y disminuya la presión por caza hacia las poblaciones de fauna silvestre. (p. 136)</p>
<p>Documento: PVI_ASUNCION</p> <p>Descrição: Plan de vida indígena - pvi - resguardo indígena de la asunción</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>El desarrollo de la comunidad y de las familias que la integran es uno de los aspectos mas importantes que tenemos en cuenta en el Presente Plan de Vida. En la vida moderna, es importante tener recursos economicos para adquirir productos apropiados de la cultura occidental (no indígena), son muchos los productos que constante requerimos, tales como herramientas de trabajo, alimentos, medicinas, vestido. Para ello es necesario que se proyecten acciones a manejar un mínimo de economía al interior del resguardo. (p. 89)</p>

Fonte: autoria própria

Nota-se, entretanto, algumas manifestações que revelam um claro nível de emancipação em seu discurso:

Quadro 17 – Acesso crítico a modernidade

<b>Identificação do plano de vida</b>	<b>Acesso: Modernidade &amp; Estado - abordagem crítica</b>
<p>Documento: Plano-de-vida-Inga-Distrito-Final</p> <p>Descrição: Plan integral de vida inga-kamentsá pivi</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>Antes de definir as estratégias a seguir neste plano de vida, queremos apresentar uma visão sobre ele a partir da perspectiva do antropólogo Mauricio Caviedes, pesquisador do Cecoin. Ele considera que falar sobre os planos de vida dos povos indígenas na Colômbia de forma analítica e crítica é problemático, por uma razão simples: os planos de vida buscam a permanência da tradição indígena por meio de formas alternativas de economia baseadas nessa tradição, sem ignorar a existência de uma economia nacional capitalista e moderna que impacta a vida econômica</p>

	<p>indígena, e aceitando a necessidade de interação com essa economia nacional. Assim, apontar seus problemas (como fizeram vários autores, entre eles Acosta, 2003; Gow, 1998; Vasco, 2003; Padilla, 1996) resulta “desagradável” (para usar uma expressão), pois pareceria que a crítica não deseja reconhecer que a busca por essa economia alternativa é fruto de um esforço atual e histórico dos povos indígenas. E torna-se bastante “antipático”, pois pode ser interpretado como uma forma de nostalgia pelo indígena vestido de guayuco, isolado em sua reserva, que não reconhece o direito dos povos indígenas de terem acesso aos bens da “modernidade”, seja na forma de mercadorias ou de pensamento, exercício de direitos cidadãos ou capacidade de ação política. (p. 130, tradução e grifo nossos)</p>
<p>Documento: plan-vida-plena-comunidad-nativa-puerto-azul-mberowe</p> <p>Descrição: Plan de vida plena y gobernanza territorial comunidad nativa puerto azul – mberowe</p> <p>País: Perú</p>	<p>Nuestro pueblo siempre ha vivido usando los recursos que nos brinda el bosque, la madre tierra y el río, permaneciendo hasta hoy nuestra propia economía. Ahora con la presencia de la sociedad externa, hemos aprendido también de la economía monetaria y tenemos otras necesidades que dependen del dinero, por eso debemos conocer y manejar ambos. (p. 8)</p>

Fonte: autoria própria

O mesmo raciocínio pode ser projetado ao tema *Empresa – produção ocidental* (+), que demonstra fortes vínculos discursivos com valores referentes à cultura, à autodeterminação e ao PJCP. Assim, nos planos de vida de uma forma geral, as pretensões de participação na economia de mercado e de acesso às benesses da modernidade são firmemente acompanhadas com proximidade por valores do PJCP, de autodeterminação e proteção cultural (tabelas 6 e 7), demonstrando uma possível tendência de abordagem crítica à modernidade, desde fortes expressões de autonomia e autodeterminação:

Quadro 18 – Autonomia e autodeterminação

<b>Identificação do plano de vida</b>	<b>Valores de autonomia e autodeterminação</b>
<p>Documento: 4.17-Plan-de-Vida-CHIBCARIWAK-2012-2023-Medellin-1</p> <p>Descrição: Plan de vida cabildo indígena chibkariwak</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>Neste processo de compreensão de nós mesmos e dos outros não há um primeiro passo seguido de um segundo, é uma interação permanente, pois uma reflexão interna gera imediatamente uma repercussão externa; além disso, é simultâneo. É assim que continuaremos a conversar e nos encontrar novamente. (p. 24, tradução nossa)</p>

<p>Documento: misak</p> <p>Descrição: Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>A partir do método científico podemos refletir suas demandas fragmentadas para responder às exigências da informação científica (biologia, botânica, zoologia, taxonomia, medicina, farmacologia, fontes de energia, mineralogia, geologia, águas, geografia, história, filosofia, matemática, aritmética, geometria, trigonometria ou política econômica e economia política, globalização, normas jurídicas democráticas, o que significa mitos e suas políticas liberais, conservadoras, de esquerda, de direita, socialismo, comunismo, hegemonismo, globalização, dependência, consumismo). O povo Misak é um corpo único que atua na área territorial, que não é uma reserva, e da cosmogonia que nos ordena como nos governar obedecendo, portanto não é democracia. Poderia ser no seu sentido radical. (p. 41, tradução nossa)</p>
<p>Documento: Plan-de-vida-Inga-Distrito-Final</p> <p>Descrição: Plan integral de vida inga-kamentsá pivi</p> <p>País: Colômbia</p>	<p>Isso significa que os povos indígenas fizeram um esforço incompleto ou insuficiente? Que a luta deles é ilegítima? Será necessário levar-lhes a “boa nova” que anuncia a chegada de uma economia que transcenderá e superará o capitalismo, para que se subordinem à vanguarda de outros setores sociais que os conduzirão até lá, porque são incapazes de o conseguir? isto? Não.</p> <p>Mas os povos indígenas suscitaram uma reflexão que, de uma forma ou de outra, os levou a compreender o que, de forma emaranhada, propõem pesquisadores ou analistas que escreveram sobre a relação entre a economia “moderna” do capitalismo e a permanência das culturas dos povos indígenas. E esse reflexo pode ser visto na execução dos projetos de vida dos povos indígenas, nas metodologias de trabalho para sua elaboração e nos textos que os sistematizam, quando existem.</p> <p>O que ainda não está claro é se a solução para esse dilema está mais próxima. Se a busca por uma economia alternativa pode alcançar uma relação com a economia capitalista nacional que não implique na autodestruição da proposta alternativa.</p> <p>Esta é uma questão necessária na busca de propostas para novas economias, sejam elas indígenas ou não. Mas os planos de vida podem fornecer pistas para uma análise crítica deste problema.</p> <p>Por isso, este conselho busca reorientar seu caminho, para que seu projeto de vida seja uma verdadeira proposta de alternativas de “desenvolvimento” baseadas e fundadas no “Bem Viver”, que tenha uma visão diferente do que hoje se chama de desenvolvimento do Capitalismo, muito diferente da visão dos diferentes Povos Indígenas [...] (p. 131/132)</p>

Fonte: autoria própria

Não obstante, aqueles trechos codificados, já apresentado no quadro 06 (Ameaça cultural desde os planos de vida, p. 120/122), revelam uma dissonância entre o desejo pela modernidade, em teoria, e o que sentem pelos efeitos da intrusão do pensamento moderno em sua realidade de vida, implicando em aumento da

individualidade e conseqüente perda da potência coletiva; abuso de tecnologias ocidentais, como TV, celular, som, etc.; abuso de álcool e outros entorpecentes; concatenando aos argumentos que Kopenawa apresentou ao Roda Viva (Roda Viva, 2024).

Ainda assim, se o caminho à Transmodernidade emerge da própria modernidade dela se divergindo é possível apreender com os dados levantados e a análise do *corpus* que nesse momento contemporâneo ainda não se iniciou o processo de divergência, situando a posição dos povos indígenas no momento de autodescobrimento face a modernidade. Esse momento integra o processo transmoderno, mas também é muito perigoso na medida em que a separação entre as dimensões iluminada e oculta da modernidade não vem sem esforço. Todavia, os planos de vida evidenciaram uma forte tendência à valorização de suas culturas, dos saberes ancestrais, e de proteção à Mãe Natureza, que de uma forma geral municia os povos indígenas com o ethos e as chaves cognitivas indispensáveis para uma transformação epistêmica sobre a utilidade que extrai dos bens e serviços que agora querem acessar, não sendo o acesso à modernidade uma determinante de exclusão da Transmodernidade, ainda.

Assim, os dois índices desta análise de conteúdo, *Transmodernidade* e *Modernidade*, compreendidos desde as várias estatísticas de frequência apresentadas, permitem inferir que o momento presente é ideal/necessário para a inserção do debate sobre a Transmodernidade na realidade indígena, acrescentando-lhes seu horizonte utópico no rol de possibilidades éticas, uma vez que o capitalismo tende à totalização, à cooptação de tudo que pode ser monetizável e o apagamento do que não pode, implicando um movimento de subsunção da epistemologia subalternizada que, ainda que de posse dos saberes ancestrais, dilui-se sua capacidade de transformação criativa necessária à assunção dos desafios da modernidade (Dussel, 2016, p. 63).

Necessário ter em conta também que essa análise sobre os planos de vida pode ser tendenciosa na medida em que ela representa uma fração muito pequena da realidade ameríndia. Afinal, quem elabora seu plano de vida, já se encontra num determinado estágio do biculturalismo de fronteiras que faz com que esta investigação não seja capaz de auscultar as demandas exatamente daquelas comunidades mais oprimidas e isoladas. Não obstante, é exatamente isso que faz com que os planos de

vida sejam um objeto de estudo mais que adequado para ser observado desde o marco teórico da Transmodernidade, exatamente por coincidir com o momento mais sensível que é o choque cultural, já que os povos originários agora são chamados a experienciar também os benefícios da modernidade, afetando os eixos de opressão e marginalização então sobre eles operados, colocando o observador/pesquisador na posição zero de um processo que tanto pode levar à Transmodernidade quanto determinar a prorrogação da modernidade, mas dessa vez provocando um profundo epistemicídio que acaba por anular a possibilidade transmoderna.

Ao fim, a elaboração desse capítulo resultou na produção dos três anexos que integram a partir de agora a investigação. O Anexo A foi elaborado diretamente pelo pesquisador, fazendo constar a relação entre o título dos arquivos, a descrição dos planos de vida e as URL's que os contém. Imperioso denotar que vários dos links originais deixaram de funcionar, especialmente os colombianos contidos na página oficial do Estado<sup>36</sup>, dos quais três não puderam ser localizados em outras fontes, de tal modo que seus uploads foram subsidiados pelo site "<https://smallpdf.com/pt>", assim espera-se que todos os planos de vida sejam permanentemente acessíveis, considerando a impossibilidade material de anexar as 5938 páginas que compõem o *corpus*. Ainda, os Anexos B e C foram extraídos diretamente do programa MAXQDA, correspondendo aos resultados da análise temática, de forma que o anexo B trata da visão geral dos códigos entabulados no aplicativo e o anexo C revela uma ampla estatística dos documentos face a frequência temática.

---

<sup>36</sup> URL: <https://www.mininterior.gov.co/direccion-de-asuntos-indigenas-rom-y-minorias/planes-de-vida/>.

## CONCLUSÃO

Como já articulado anteriormente, perceber as condições éticas necessárias para o aprofundamento material da cooperação entre direito e a *estratégia de crescimento libertador transmoderno* não é uma questão simples e certamente não deriva uma única resposta. A primeira consideração a ser refletida neste capítulo deve partir de uma nova contraposição entre BV e Transmodernidade. No tópico 3.2., alhures, foi promovida a conformação do BV à Transmodernidade para funcionar como intermediadora entre o ideal utópico eleito e a realidade concreta dos povos originários, mas agora é necessário visualizar o fato de que o BV por si mesmo guarda pretensões pós-capitalistas, desde considerações cosmogônicas e epistemológicas que o colocam para além da modernidade. Então, qual o sentido de apresentar a Transmodernidade para os povos indígenas latino-americanos?

Não se trata de complacência, pois a enunciação categórica da questão acima apenas reorganiza problematizações já constantes no transcurso da pesquisa. A resposta passa por aceitar que os desafios à substituição paradigmática não são meramente teóricos, mas eminentemente materiais, determinando o fato de que no intento de superar a modernidade é necessário um amplo diálogo intercultural e a ampla participação de todos (quanto possível) oprimidos na Exterioridade global: “vítimas, uni-vos!”. A Transmodernidade agrega muito a esse diálogo pós-capitalista, pós-desenvolvimentista, “pós-modernista<sup>37</sup>” de que BV e PJCP fazem parte. Essa perspectiva foi desenvolvida nos dois primeiros capítulos, permitindo denotar que a utopia dusseliana possui uma arquitetônica erigida criticamente face uma Totalidade ricamente contextualizada e profundamente desconstruída pela verve sagaz do mestre argentino, dialogando com atores do centro, mas principalmente com aqueles subalternizados que vão se tornar o sujeito *vítima* na condição *Exterioridade* enquanto o elemento fundamental do pensamento dusseliano.

A Transmodernidade estrutura, portanto, uma proposta utópica que extrapola aquelas teorias (BV e PJCP) para uma realidade global – mundial, nelas não inicialmente contida, mas que num sentido mais amplo forjado a partir de Hinkelammert parece ser indispensável, considerada a tendência naturalmente

---

<sup>37</sup> Que intenta superar a modernidade.

totalizante do paradigma moderno e seu indissociável capitalismo, agregando um nível de apreensão da modernidade que contribui para um sentido mais profundo de factibilidade. Assim, essa ampla relação de complementariedade, além de pressuposta pelo pensamento ancestral<sup>38</sup>, potencializa a possibilidade de concreção simultânea de todas, atingindo um nível epifenomenal de emancipação, já que ampliada a crítica à Totalidade, servindo esse arranjo como parâmetro teórico capaz de sustentar as conclusões doravante delineadas.

Não podendo ser imposta, a Transmodernidade precisa apresentar-se desejável e quesível. Logo, falar em Transmodernidade aos povos indígenas latino-americanos demanda articular suas pretensões àquelas do BV, cujos esforços contidos no tópico 3.2. conformam apenas uma proposta instrumental e superficial, servindo ao propósito específico de promover as conexões teóricas necessárias ao desenvolvimento desta investigação, merecendo aprofundamentos posteriores, sempre dialogados localmente, especificamente para cada comunidade. A pluralidade de *modos de vida*, concatenada à expressão *povos originários*, é a riqueza subjacente às três grandes teorias (Transmodernidade, PJCP e BV), desse modo qualquer abstração teórica universal desde esse referencial teórico precisa necessariamente estar atenta e se conformar a três condições elementares: I) a alteridade ampliada; II) a Exterioridade, e; III) a pluralidade. Essas três condições refletem elementos basilares comuns às teorias que agora são canalizadas para o exercício de dar resposta ao grande problema da pesquisa, isto é, a Transmodernidade, especificamente o projeto transmoderno, demanda ampliação teórico-ética do direito?

Num primeiro momento, foi possível averiguar no decorrer da dissertação, especialmente nos planos de vida, que a dignidade indígena hoje necessita de aportes externos, exógenos, como consequência das históricas políticas reducionistas e marginalizantes que a Totalidade ocidental impôs aos corpos subalternizados. Da mesma forma encontrou-se que o terceiro estágio do processo transmoderno (quadro 05), que deposita no biculturalismo de fronteiras a possibilidade de renovação criativa da modernidade desde os saberes ancestrais autodeterminados emancipadamente, depende de recursos que extrapolam a satisfação das necessidades humanas fundamentais, já que a criatividade e a inventividade dependem de experimentação,

---

<sup>38</sup> Ver quadro 11.

demandando um excedente (de recursos) não incluído na perspectiva contemporânea do direito alternativo, ainda que galivado pela matriz ética da FL.

Esse conceito inicialmente tratado por afirmação da vida transmoderna na introdução do capítulo III, é agora assumido enquanto categoria, emergindo enquanto determinação ética desse direito que atende ao horizonte utópico transmoderno, que se converge para os valores contidos no quadro 08, revelando a posição privilegiada que o PJCP assume nessa proposta teórica. Ainda que extenuado pelos poucos recursos disponíveis, o direito agora é demandado a promover recursos indispensáveis à renovação criativa autóctone, indo além da implementação da dignidade humana dos povos indígenas, conjugação de prioridades que precisa ser debatida e decidida pelos próprios indígenas.

Outro ponto instrumental do direito que emergiu na investigação decorre da ampliação do seu papel na interpelação entre oprimidos e opressores, já que a Transmodernidade expande as perspectivas da FL na medida em que seu projeto utópico inclui necessariamente aqueles opressores na nova realidade social a ser mundializada. Nesse sentido, o (eticamente) justo vai além da reparação histórica à vítima e da defesa persistente de sua dignidade, a justiça transmoderna parte do “nós” (amplo, na acepção “sociobiocêntrica” do BV) na medida em que se deposita na diversidade plural da Exterioridade a expectativa de solução dos problemas que a modernidade epistemologicamente não pode/consegue. Parece então que a Transmodernidade demanda ao direito que, ao interpelar pelas vítimas, agora também se sinta legitimado a arguir que o faz por uma nova categoria de “justo”, que inclui o “bem” também daqueles que são interpelados, correspondendo aos princípios da relacionalidade, complementariedade e inclusão do BV (quadro 11), assim como aos valores contidos no quadro 08, especialmente a ampliação do diálogo intercultural, evidenciando novamente a relevância do PJCP. Reflete-se aqui não apenas a factibilidade da Transmodernidade, mas antes a condição material de vida civilizatória: a integridade do meio ambiente.

Num segundo momento, considerando a análise de conteúdo desenvolvida no capítulo III, parece sensato admitir que o discurso moderno (da Totalidade de mercado) se introjeta na realidade indígena, mais do que nunca ameaçando os saberes ancestrais, os modos de vida tradicionais, a cultura integralmente considerada dos povos originários, desde a perspectiva já sedimentada de que o

capitalismo necessita expandir-se e agora volta seus olhares sedutores à Exterioridade latino-americana. Esse é o movimento de resistência e amadurecimento declarado por Dussel (2012a, p. 58-59; 2016, p. 69-70), que permite recobrar a mitologia de Davi contra Goliás, de lutar contra forças (evidentes e ocultas) que operam uma contínua e multinível opressão de dominação, que é essencialmente conservadora do *status quo* capitalista.

O fato é que esse esforço não se encerra nas possibilidades das teorias aqui articuladas, necessitando de todas as forças possíveis para que esse esforço seja minimamente equânime àquele da Totalidade. Nesse sentido, o PJCP surge com o valor jurídico que já apreende a necessidade de uma *persistente racionalidade emancipatória*, coadunando a FL nesta pretensão que também está firmemente presente na teoria descolonial, no giro epistêmico e, portanto, encontrando supedâneo na teoria transmoderna e no paradigma do BV. Isso implica que o direito precisa ser autocrítico face àquilo que está pontualmente sendo instrumentalizado-para. O que parece ter espaço especial quando da operação do direito hegemônico para com os povos indígenas, principalmente no desenvolvimento de políticas públicas; em intervenções privadas, como no caso de financiamentos promovidos por ONGs; bem como nos processos de demarcação territorial. Ao direito não pode ser permitido empregar subterfúgios hermenêuticos ou a apropriação equivocada das categorias transmodernas, do BV, ou do PJCP, sendo chamado a expurgar suas tendências fetichistas e sempre expor as justificativas materiais de suas razões, para que sobre essa transparência seja possível o exercício crítico emancipador, e que sobre ele sejam erigidos novos movimentos de avanço.

Dessa persistente necessidade de autocrítica emancipatória emerge o sentido do direito finalístico, contraposto ao direito hegemônico eminentemente paliativo, incapaz de tratar as causas dos problemas que lhe são submetidos, como melhor refletido no tópico 2.3. A perspectiva ontológica intrínseca à modernidade, que também acomete o direito ocidental, impõe a instrumentalização do direito a partir de perspectivas novas, que determinem uma mudança de postura interpelativa e também litigante, conferindo-lhes a necessidade de integrar um planejamento mais amplo, personalizado a cada comunidade, sendo oportuno defender a possibilidade de que o planejamento jurídico integre também os próprios planos de vida, mirando a maior concreção de suas pretensões. Assim, eticamente, o direito pode/deve ser orientado

a compreender holisticamente os problemas que os povos indígenas enfrentam, superando as categorias ontológicas que marcam o direito ocidental e permitindo a sua livre atuação simultânea em várias frentes judiciais ou administrativas, com o intuito de ultrapassar os limites impostos pela lógica instrumental que conforma a justiça hegemônica.

É somente a partir de um ethos preocupado com a causa dos problemas que se pode realmente falar em sustentabilidade para uma sociedade complexa e mundializada. A premissa para essa conclusão é o fato de que os povos originários desejam intensamente produtos e serviços complexos da modernidade, o que deve ser respeitado, mas a medida em que são pautados num cenário holístico mais amplo se torna possível compreender que boa parte do que é desejável da modernidade decorre de sua capacidade de produzir *úteis extremamente complexos*, como celulares, computadores, internet, medicina, etc. Por hora é possível superar os debates sobre o formato que os modelos produtivo e de consumo devem assumir para atender a essas demandas transmodernas, para focar no resgate e contraposição de dois importantes argumentos já articulados que provocam determinações éticas exatamente sobre esses campos da vida social: o princípio da suficiência produtiva de Alberto Acosta<sup>39</sup> e a análise da complexidade social de Joseph Tainter<sup>40</sup>.

Dessa leitura emerge uma apreensão sobre os limites materiais da re-produção social, do que é possível extrapolar que a insustentabilidade energética de uma sociedade pode ser prevista na medida em que as soluções dos problemas agregarem mais complexidade social ao invés de reduzi-las. Isso ocorre no capitalismo porque é a Totalidade de mercado a fonte de irracionalidade, lugar-comum<sup>41</sup> como a causa de grandes problemas sociais. Não obstante, o direito a operar no projeto transmoderno pode/deve apreender o princípio de suficiência por trás desse escólio, sendo agora demandado a simplificar a ordem social tanto quanto possível, orientado a complexidade (dos instrumentos *problem solving*) para a evitação das vítimas, operando no nível causal das questões sociais emergentes.

Ao fim, ao direito cabe ainda a paulatina concreção da Transmodernidade. Isso implica que a materialidade que define o perfil crítico assumido pela filosofia

---

<sup>39</sup> Ver tópicos 2.3. e 3.2. Para maior aprofundamento ver Acosta, 2016, p. 48; 83/84; 164

<sup>40</sup> Ver capítulo II, especificamente tópicos 2.2., 2.3. e 2.4. Para uma análise mais detalhada ver Tainter, 1988.

<sup>41</sup> Cientificamente demonstrado, ver capítulo II.

dusseliana, pelo PJCP e pelo BV deve agora estar atenta à promoção da vinculação entre aquilo que efetivam no concreto e o objetivo utópico transmoderno. Essa perspectiva é eminentemente subjetivista, posta a interferir na ciclicidade dos componentes éticos “modo ético de ser, hábitos e atos”. A intenção/necessidade é que a possibilidade utópica e a percepção sobre sua factibilidade dependem da materialização de pequenos avanços, capazes de introjetar na psique e na percepção comunitária o potencial da nova ordem da alteridade radical que é a Transmodernidade.

Essas reflexões podem então ser agrupadas em princípios informadores, conforme quadro a seguir:

Quadro 19 - Ética jurídica do projeto transmoderno

<b>PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS</b>		
<b>ALTERIDADE</b>	<b>EXTERIORIDADE</b>	<b>PLURALIDADE</b>
<b>PRINCÍPIO ÉTICO-JURÍDICO</b>	<b>VALOR</b>	
<b>AFIRMAÇÃO DA VIDA TRANSMODERNA</b>	A estratégia transmoderna demanda a inovação e a criatividade da Exterioridade para dar respostas aos problemas da modernidade, ampliando o rol de necessidades humanas fundamentais	
<b>JUSTIÇA A PARTIR DO “NÓS”</b>	Princípio que não apenas reflete a ampliação dos concernidos morais, mas que também busca afetar a racionalidade comunicativa expressada pelo direito, na medida em que deposita seu lócus enunciativo para além do conflito que marca o Direito	
<b>PERSISTENTE RACIONALIDADE EMANCIPATÓRIA</b>	Exercício simultaneamente autocrítico e de transparência do direito, aproximando o exercício prático do direito aos seus sujeitos concernidos, como forma de ampliar as possibilidades éticas, na ampliação da apreensão da Totalidade e das possibilidades de ação	
<b>COMPREENSÃO HOLÍSTICA DOS PROBLEMAS</b>	Atuar na dimensão causal dos problemas é a proposta desse princípio, de modo que a perspectiva holística deve mediar a complexidade das causas dos problemas ao viés ontológico do Direito e da justiça	
<b>SIMPLIFICAÇÃO DA ORDEM SOCIAL</b>	A complexidade social é a chave para o lado desejável da modernidade, portanto o direito pode ser posto a reordenação dessa complexidade, orientada pela apreensão das dimensões causais dos problemas sociais	
<b>PAULATINA CONCREÇÃO DA TRANSMODERNIDADE</b>	A possibilidade utópica e a percepção sobre sua factibilidade dependem da materialização de pequenos avanços no concreto	

Fonte: autoria própria

As particularidades examinadas do transcurso dessa pesquisa permitem a indução final concatenada na exposição sistemática dos princípios acima. Esses

esforços inaugurais buscam lançar uma nova fonte de luz e questionamentos sobre a assunção teórica da Transmodernidade ao âmbito do direito e como ela se diferencia daquele direito refletido desde a própria FL e EL dusselianas.

Confirmada a hipótese de que a Transmodernidade exige mais do direito que a FL, no mesmo movimento investigativo foi possível sistematizar os valores éticos que emergiram da análise das teorias e argumentos estruturados no corpo da dissertação. O critério de indução decorreu do alinhamento crítico das teorias lidas aqui como estruturas éticas<sup>42</sup>, Transmodernidade, PJCP e BV, que igualmente buscam a transposição do paradigma hegemônico, permitindo a fecundação recíproca de suas pretensões face à análise empírica dos planos de vida, que acabou por fornecer os déficits materiais da realidade para com o projeto transmoderno.

Portanto, esses princípios refletem não apenas aquilo que é necessário para a materialização do *projeto estratégico de crescimento libertador*, mas principalmente aquilo que os planos de vida denunciam enquanto necessidades e pretensões próprias das comunidades analisadas e aquilo que (epistemológica e materialmente) necessitam para ressignificar a utilidade contida nos bens e serviços que lhe são fornecidos, enquanto essência anadialética, inescapável a voz do Outro, oprimido, vítima. Nesse sentido, espera-se que a presente pesquisa possa suscitar a necessidade de aprofundamento científico em um tema tão profundo e potente quanto o papel do direito na Transmodernidade, e que os resultados aqui encontrados possam subsidiar novas investigações, planos de organização comunitária, planos de vida e até mesmo políticas públicas.

---

<sup>42</sup> Ver tópicos 1.2., 3.1. e 3.2.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir. *In Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* Ivonne Farah H. Luciano Vasapollo. (Orgs.). La Paz: Plural, 2011, p. 189-208.
- ACOSTA, Alberto. O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ACOSTA, Yamandú. Desde una transmodernidad liberadora. *In. Filosofia da libertação: homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel.* Paulo C. Carbonari. José André da Costa. Lucas Machado (Orgs.). Passo Fundo: IFIBE, 2015, p. 154-178.
- ANTUNES, Ricardo. O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital. São Paulo: Boitempo, 2018.
- ANTUNES, Ricardo. (org.). Uberização, trabalho digital e indústria 4.0. São Paulo: Boitempo, 2020.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.
- BASTA, Paulo Cesar. Impacto do mercúrio em áreas protegidas e povos da floresta na Amazônia: uma abordagem integrada saúde-ambiente. Relatório técnico/coordenação Paulo Cesar Basta. Rio de Janeiro: Fiocruz, ENSP, 2024. Disponível em: <<https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/63148>>, acesso em: 21/06/2024.
- BARBOSA, Lia Pinheiro. ROSSET, Peter Michael. Aprendizajes del Movimiento Zapatista. De la insurgencia armada a la autonomía popular. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; México: El Colegio de la Frontera Sur - Ecosur, 2023.
- BARDIN, L. Análise de conteúdo. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BATISTA, Rodrigo Rezende. Uma análise histórico-crítica da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI). *In: Anais do Seminário Internacional em Direitos Humanos e Sociedade.* v. 6. Criciúma: UNESC, 2024.
- BAUMAN, Zigmunt. Modernidade Líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUTISTA, Juan José. ¿Qué significa pensar <<desde>> América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental. Caracas: Akal, 2014.
- BAUTISTA S., Rafael. Hacia una constitución del sentido significativo del “vivir bien”. *In Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* Ivonne Farah H. Luciano Vasapollo. (Orgs.). La Paz: Plural, 2011, p. 93-124
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga. GALÍPOLO, Gabriel. A escassez na abundância capitalista. São Paulo: Editora Contracorrente, 2019.
- BRASIL. Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012. Brasília-DF: 2012.

BRASIL. Governo Federal. Decreto nº 21.173, de 27 e agosto de 1946. Rio de Janeiro: DOU, 12/09/1946. Disponível em: <[https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1930-1949/d21713.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d21713.htm)>, acesso em 24/06/2024.

BRASIL. Ministério dos Povos Indígenas. MPI apresenta avanços sobre crise Yanomami à Corte Interamericana de Direitos Humanos. Disponível em: <<https://www.gov.br/povosindigenas/pt-br/assuntos/noticias/2024/05/mpi-apresenta-avancos-sobre-crise-yanomami-a-corte-interamericana-de-direitos-humanos>>, acesso em 03/06/2024.

CAOVILLA, Maria Aparecida Lucca. *Descolonizar o Direito na América Latina: o modelo do pluralismo e a cultura do bem-viver*. Chapecó: Argos, 2016.

CARSON, Rachel. *Silent spring*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2002.

CARVALHO, Flávia Alvim de. MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Um novo paradigma jurídico e epistemológico como resposta aos novos desafios apresentados pelo antropoceno ao direito ambiental internacional. *In DIREITOS E JUSTIÇA: foco nas pessoas, nas instituições, nas práticas e na natureza: obra em homenagem ao Desembargador José Jorge Figueiredo dos Anjos*. Carlos V. R; Cristina A. C. F; Des. José de R. C. (Orgs.). São Luiz: ESMAM, 2023, p. 151-168.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javieriana, 2005. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>>, acesso em: 16/08/2023.

CAYÓN, Luiz. Planos de vida e manejo do mundo: cosmopolítica indígena do desenvolvimento na amazônia colombiana. *Revista de estudos em relações interétnicas*. V 18. N 1. 2014. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/15371>>, acesso em: 15/02/2024.

CENTRO ÑUKE MAPU. 25 postulados para entender el “Vivir Bien”. Disponível em: <<https://mapuche.info/centro-documentacion-nuke-mapu/protectores-del-medio-ambiente-accion-climatica/25-postulados-para-entender-el-vivir-bien>>, acesso em 15/12/2024.

CHAVES, Michel E.D. MATAVELI, Guilherme. CONCEIÇÃO, Katyanne V. ADAMI, Marcos. PETRONE, Felipe G. SANCHES, Ieda D. AMACRO: the newer Amazonia deforestation hotspot and a potential setback for Brazilian agriculture. *In Perspectives in Ecology and Conservation*. v. 22. ed. 1. 2024, Pages 93-100. ISSN 2530-0644. <https://doi.org/10.1016/j.pecon.2024.01.009>. Disponível em: <<https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2530064424000099>>, acesso em: 22/06/2024.

CHOQUEHUANCA, David C. *Geopolítica del Vivir Bien*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2022.

DALMAU, Rubén. PASTOR, Roberto Viciano. Crisis del estado social en Europa: efectos en la generación del constitucionalismo social en América Latina. *Revista*

Justiça do Direito. V. 31. N. 3. set/dez 2017. Disponível em: <<https://seer.upf.br/index.php/rjd/article/view/7630>>, acesso em: 20/11/2023.

DE MARZO, Giuseppe. Buen vivir: para una democracia de la tierra. La Paz: Plural, 2010.

DUSSEL, Enrique. Método para una filosofía de la liberación: superación analética de la dialéctica hegeliana. Salamanca: Edições Sígueme, 1974.

DUSSEL, Enrique. Filosofía ética latino-americana. V. III. De la erótica a la pedagógica de la liberación. Ciudad de México: Edicol, 1977a.

DUSSEL, Enrique. Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana. Ciudad de México: Extemporaneos, 1977b.

DUSSEL, Enrique. Filosofia da libertação. São Paulo: Loyola, 1977c.

DUSSEL, Enrique. Práxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Bogotá: Editorial Nueva América, 1983. Disponível em: <[https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Libros/35.Praxis\\_latinoamericana\\_filosofia\\_liberacion.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/35.Praxis_latinoamericana_filosofia_liberacion.pdf)>, acesso em: 03/06/2024.

DUSSEL, Enrique. Método para uma filosofia da libertação. São Paulo: Loyola, 1986.

DUSSEL, Enrique. Eurocentrism and Modernity: introduction to the Frankfurt Lectures. *In* Boundary 2. V. 20. N. 3. The Postmodernism Debate in Latin America (Autum, 1993). Baltimore: Duke University Press, 1993.

DUSSEL, Enrique. 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”. Conferências de Frankfurt, 1992. La Paz: Plural, 1994.

DUSSEL, Enrique. Posmodernidad y Transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo. Colección Lupus Inquisitor. Ciudad de Mexico: Universidad Iberoamericana, 1999.

DUSSEL, Enrique. Europe, Modernity and Eurocentrism. *In* Nepantla: Views from South. V. 1. N. 3. Baltimore: Duke University Press, 2000. Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/pub/4/article/23901>>, acesso em: 12/05/2024.

DUSSEL, Enrique. Hacia una filosofía política crítica. Bilbao: Desclée de Brouwer. 2001.

DUSSEL, Enrique. World-System and “Trans”-Modernity. *In* Nepantla: Views from South. Baltimore: Duke University Press, 2002. Disponível em: <[https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_Articulos/332.2002\\_ingl.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Articulos/332.2002_ingl.pdf)>, acesso em 13/05/2024.

DUSSEL, Enrique. Beyonds philosophy: ethics, history, Marxism, and liberation theology. Lanham: Rowman & Littlefield, 2003.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia de la cultura y transmodernidad – obras seletas II*. Buenos Aires: Docencia, 2012<sup>a</sup>. Disponível em: <[https://www.researchgate.net/publication/350473848\\_Filosofia\\_de\\_la\\_cultura\\_y\\_transmodernidad](https://www.researchgate.net/publication/350473848_Filosofia_de_la_cultura_y_transmodernidad)>, acesso em: 12/05/2024.

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2012<sup>b</sup>.

DUSSEL, Enrique. Enrique Dussel - Primer Encuentro del Buen Vivir - El estado como campo de lucha. You Tube. Galería Acción Directa. 9 de fev. de 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ieRwulurppo>>, acesso em: 15/11/2024.

DUSSEL, Enrique. *Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*. Trad. Rodrigo de Freitas Espinoza. Revista Sociedade e Estado. Vol. 31. n. 1. Janeiro/Abril, 2016.

DUSSEL, Enrique. *Pluriverso y Transmodernidad*. You Tube. Ese Wey, 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BGuOaTey2UY>>, acesso em: 10/05/2024).

DUSSEL, Enrique. Conferencia dr. enrique dussel – transmodernidad. Canal Enrique Dussel. YouTube. 2019. Disponível em: <<https://youtu.be/h71YcSmeDjY?si=qEvOXMIakBCR3z-s>>, acesso em 11/05/2024.

DUSSEL, Enrique. O princípio da vida contra o princípio da morte: os direitos humanos e o neoliberalismo. Tradução Lucas Machado Fagundes. Revista Culturas Jurídicas, v. 10. N. 27. Set/dez. 2023. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/62579/36544>>, acesso em 22/04/2024.

ENGELMANN, Íris Pereira. WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher. Refugiados ambientais e colapso climático sob uma perspectiva da colonialidade da natureza. *In* Fundamentos constitucionais das políticas públicas. Mônia Clarissa Hennig Leal; André Viana Custódio (Orgs.). Curitiba: Íthala, 2021, p. 341-354.

ENGELMANN, Íris Pereira. WOLKMER, Antonio Carlos. Direitos humanos interculturais no contexto das mudanças climáticas: colonialidade da natureza e refugiados ambientais. São Paulo: Dialética, 2023.

ELKINGTON, John. *Sustentabilidade, canibais com garfo e faca*. São Paulo: M. Books do Brasil, 2012.

FERRAZZO, Débora. Democracia comunitária e pluralismo jurídico e os desafios à factibilidade da descolonização constitucional na Bolívia. 2019. 402 f. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-graduação em Direito. Curitiba, 2019. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/66293>>, acesso em: 15/10/2023.

FERRAZZO, Débora; WOLKMER, Antonio Carlos. Pluralismo jurídico e democracia comunitária: discussões teóricas sobre descolonização constitucional na Bolívia. *In* Revista Brasileira de Políticas Públicas. V. 11. Nº 2. Ago. 2021, Constitucionalismo

transformador: *Ius constitutionale commune* na América Latina. UniCeub. ISSN 2236-1677. P. 873-796.

FRANK, Andre Gunder. *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press, 1998.

FUNAI. *Plano de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas: orientações para elaboração*. Fundação Nacional do Índio – Coordenação Geral de Gestão Ambiental (org.). Brasília: FUNAI, 2013.

GÁNDARA CARBALLIDO, Manuel Eugenio. *Repensando los Derechos Humanos desde las Luchas*. In: *Revista Culturas Jurídicas*, vol. 1, n.2, 2014, p.75-90.

GÁNDARA CARBALLIDO, Manuel Eugenio. *Contribuições e desafios para o pensamento crítico dos direitos humanos*. In *Teoria crítica e humanismo jurídico: o pensamento de Antonio Carlos Wolkmer*. Débora Ferrazzo; Ivone Fernandes Morcilo Lixa; Lucas Machado Fagundes (Orgs.). 1ª ed. Aguascalientes-San Luis Potosí-Criciuma: CENEJUS-UASLP-UNESC, 2022, p. 468-494.

GUDYNAS, Eduardo. *Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo*. In *América Latina en Movimiento*. n. 462. Febrero. Quito:ALAI, 2011a, p. 1-20.

GUDYNAS, Eduardo. *Buen vivir: today's tomorrow*. *Development*, 54(4). 2011b, p. 441-447. doi:10.1057/dev.2011.86.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Leipzig: Reclam Verlag, 1924. Disponível em: <[https://philotextes.info/spip/IMG/pdf/hegel\\_philosophie\\_der\\_geschichte.pdf](https://philotextes.info/spip/IMG/pdf/hegel_philosophie_der_geschichte.pdf)>, acesso em 01/06/2024.

HENRIQUES, Antonio. MEDEIROS, João Bosco. *Metodologia científica na pesquisa jurídica*. 9 ed. São Paulo: Atlas, 2017.

HERNÁNDEZ CERVANTES, Aleida. *Pluralismo jurídico transnacional: uma expressão jurídica da globalização hegemônica*. *Revista Culturas Jurídicas*, Vol. 7, Núm. 18, set./dez., 2020

HERRERA FLORES, Joaquín. *A reinvenção dos direitos humanos*. Tradução de Carlos Roberto Diego Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger, Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

HINKELAMMERT, Franz J. *Crítica da razão utópica*. Trad. Silvio Salej Higgins. ed. ampl. e rev. Chapecó: Argos, 2013.

HINKELAMMERT, Franz J. *Totalitarismo de mercado: el mercado capitalista como ser supremo*. Tres Cantos: Ediciones Akal, 2016, no prelo. Disponível em: <<https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?download=64:totalitarismo-del-mercado-el-mercado-capitalista-como-ser-supremo&start=20>>, acesso em 23/05/2024.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: 70, 2007.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LastWeekTonight. Trump's Second Term: Last Week Tonight with John Oliver (HBO). YouTube, 20/06/2024. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=gYwqpx6lp\\_s](https://www.youtube.com/watch?v=gYwqpx6lp_s)>, acesso em: 21/06/2024.

LEFF, Enrique. Decrecimiento o desconstrucción de la economía: Hacia un mundo sustentable. Revista Polis. v. 7 nº 21, 2008, prólogo, p. 81-90.

LUDWIG, Celso. Filosofia e pluralismo: uma justificação filosófica transmoderna ou descolonial. *In*: Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade. 2 ed. Antonio Carlos Wolkmer; Francisco Q. Veras Neto; Ivone M. Lixa (Orgs.). São Paulo: Saraiva, 2013, p. 99-124.

LUDWIG, Celso. Filosofia da libertação, crítica jurídica e pluralismo: Uma justificação filosófica descolonial. *In* Teoria crítica e humanismo jurídico: o pensamento de Antonio Carlos Wolkmer. Débora Ferrazzo; Ivone Fernandes Morcilo Lixa; Lucas Machado Fagundes (Orgs.). 1ª ed. Aguascalientes-San Luis Potosí-Criciuma: CENEJUS-UASLP-UNESC, 2022, p. 47-61.

LUDWIG, Celso Luiz. A categoria da exterioridade na obra filosofia da libertação de Enrique dussel: categoria fonte para uma concepção crítica de justiça alterativa. *In* Revista Culturas Jurídicas, Vol. 10, Núm. 27, set./dez., 2023, p. 68-88.

MACHADO, Lucas. WOLKMER, Antonio Carlos.. Perspectivas jurídicas críticas no pensamento filosófico de Enrique Dussel. *In*: Carbonari, Paulo Cesar; Costa, José André da; Machado, Lucas. (Org.). Filosofia e libertação homenagem aos 80 anos de Enrique Dussel. Passo Fundo: Ifibe, 2015, v. 1, p. 245-257.

MAMANI, Fernando Huanacuni. Buen Vivir / Vivir Bien: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: CAOI, 2010.

MAMANI, Fernando Huanacuni. Fernando Huanacuni Mamani: "Vivir Bien / Buen Vivir". YouTube. Damián Andrada. 2014. Disponível em: <<https://youtu.be/FQo-qkJS6Qc?si=O7G8Za7JS02UeC8u>>, acesso em: 01/12/2024.

MARCONI, Marina de Andrade. Fundamentos de metodologia científica. 9. São Paulo Atlas 2021 1 recurso online ISBN 9788597026580.

MARCUSE, Herbert. The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration. *In* Praxis: a Philosophical Journal (Zagreb), 5, no. 1 (1969): 20-25.

MARCUSE, Herbert. A ideologia da sociedade industrial. 4 ed. Rio de Janeiro-RJ: Zahar, 1973.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. Manifesto do partido comunista. 2 ed. Lisboa: Avante!, 1997.

MEZZARROBA, Orides; MONTEIRO, Cláudia Servilha. Manual de metodologia da pesquisa no direito. 9. São Paulo Saraiva Jur 2023 1 recurso online. ISBN 9786553627307.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. Século XXI: o colapso da modernidade, a ascensão da multipolaridade e os desafios da pluriversalidade. Entrevista especial com Walter Mignolo. [Entrevista concedida a] Unisinos. Editado por Patrícia Fachin. 28/03/2023. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/623338-seculo-xxi-o-colapso-da-modernidade-a-ascensao-da-multipolaridade-e-os-desafios-da-pluriversalidade-entrevista-especial-com-walter-mignolo>>, acesso em 16/08/2023.

MORIN, Edgar. A via para o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

OLIVEIRA, Fernando Fróes. Direitos sociais, mínimo existencial e democracia deliberativa. Rio de Janeiro: Eitora Lúmen Juris, 2013.

ONU. ONU aponta 11 crises humanitárias que não podem ser postas de lado em 2023. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2023/02/1809882>>, acesso em: 03/06/2024.

ONU. PNUD. Relatório sobre o desenvolvimento humano 2023/2024: acabar com o impasse, reinventar a cooperação num mundo polarizado. Nova Iorque: [s.l.], 2024. Disponível em: <[https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/2024-05/relatorio\\_desenvolvimento\\_humano\\_2024\\_pnud\\_visao\\_geral\\_0.pdf](https://www.undp.org/sites/g/files/zskgke326/files/2024-05/relatorio_desenvolvimento_humano_2024_pnud_visao_geral_0.pdf)>, acesso em: 03/06/2024.

OURIQUES, Nildo Domingos. O último voo de águia de André Gunder Frank. Rio de Janeiro: Reorient. vol.1, n.1 jan/jun, 2021. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/reorient/article/view/45897>>, acesso em: 16/08/2024.

PINKER, Steve. O novo iluminismo: em defesa da razão, da ciência e do iluminismo. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PREVE, Daniel Ribeiro. Pluralismo jurídico e interculturalidade: os sistemas jurídicos indígenas latino-americanos e as formas alternativas na resolução de conflitos. Santa Cruz do Sul: Essere nel Mondo, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade y modernidad/racionalidad. *In* Revista Perú Indígena. V. 13. n. 29. Lima: Instituto Indígena Peruano, 1992. Disponível em: <<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>>, acesso em 12/03/2023.

ROBERTSON, Angeline. LEÓN, Alicia Guzmán. Greenwashing na Amazônia: Como os bancos destroem a floresta amazônica enquanto fingem ser verdes. Pesquisadores: Angeline Robertson, Tory Brantner, Darwin Sodhi, Anjali Katta, Brian Orland, Alexis Ehireme Uddin e Chris Kuveke. Colaboradores: Confederação das Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana (CONFENIAE), Associação Interétnica para o Desenvolvimento da Selva Peruana (AIDASEP). eEarth Insight, junho de 2024. Disponível em: <<https://exitamazonoilandgas.org/reports/#greenwashing>>, acesso em: 18/06/2024.

RODA VIVA. Roda Viva | Davi Kopenawa | 15/04/2024. YouTube. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=davOEBFhU0U>>, acesso em 16/04/2024.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. Un nuevo paradigma del derecho: Pluralismo jurídico y filosofía de la liberación. *In* Teoría crítica e humanismo jurídico: o pensamento de Antonio Carlos Wolkmer. Débora Ferrazzo; Ivone Fernandes Morcilo Lixa; Lucas Machado Fagundes (Orgs.). 1ª ed. Aguascalientes-San Luis Potosí-Criciuma: CENEJUS-UASLP-UNESC, 2022, p. 62-99.

ROSILLO MARTÍNEZ, Alejandro. Repensar derechos humanos desde el pensamiento de Enrique Dussel. *In* Revista Culturas Jurídicas, Vol. 10, Núm. 27, set./dez., p. 7-26, 2023. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/62535>>, acesso em 13/04/2024.

SARLET, Ingo Wolfgang. FIGUEIREDO, Mariana Filchtiner. Reserva do possível, mínimo existencial e direito à saúde: algumas aproximações. *In*: SARLET, Ingo Wolfgang. TIMM, Luciano Benetti (Org.). Direitos fundamentais, orçamento e reserva do possível. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

SCAFF, Fernando Facury. Reserva do possível, mínimo existencial e direitos humanos. Interesse Público. Ano 7. nº 32. Porto Alegre: Notadez, julho/agosto de 2005.

STADEN, Hans. Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil. Trad. Angel Bojadsen. Porto Alegre: L&PM, 2020.

STEFFEN et al. 2015. Planetary Boundaries: Guiding human development on a changing planet. *In* Science. Vol. 347. ed. 6223. DOI: 10.1126/science.1259855. 15/01/2015. Disponível em: <<https://www.science.org/doi/10.1126/science.1259855>>, acesso em: 01/12/2021.

TAINTER, Joseph A. The collapse of complex societies. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge, 1988.

TORRE RANGEL, Jesús Antônio de La. A justiça comunitária como expressão do pluralismo jurídico no México. *In*: Pluralismo Jurídico: os novos caminhos da contemporaneidade. 2 ed. Antonio Carlos Wolkmer; Francisco Q. Veras Neto; Ivone M. Lixa (Orgs.). São Paulo: Saraiva, 2013, p. 337-356.

TORRE RANGEL, Jesús Antônio de La. Filosofía de la liberación: Un pensamiento para fundamentar el derecho alternativo y el pluralismo jurídico... y para construir una amistad. *In* Teoría crítica e humanismo jurídico: o pensamento de Antonio Carlos Wolkmer. Débora Ferrazzo; Ivone Fernandes Morcilo Lixa; Lucas Machado Fagundes (Orgs.). 1ª ed. Aguascalientes-San Luis Potosí-Criciuma: CENEJUS-UASLP-UNESC, 2022, p. 39-48.

VILLALBA-EGUILUZ, C. Unai. ¿Buen vivir y/o desarrollo? Implicaciones para la cooperación al desarrollo con Ecuador. Jaén: Ujaen, 2011. Disponível em: <<http://xivrem.ujaen.es/wp-content/uploads/2011/11/23-R-094M531.pdf>>, acesso em: 05/12/2024.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no direito*. 4ª ed. São Paulo: Saraiva, 2015.

WOLKMER, Antonio Carlos. HENNING, Ana Clara Correa. Aportes saidianos para um direito (des)colonial: sobre iconologias de revoluções e odaliscas. *In Seqüência* (Florianópolis), n. 77, p. 51-88, nov. 2017.

WOLKMER, Antonio Carlos. WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher. Descolonizando processos de institucionalidade epistêmica e normativa: a busca por novo sentido plural de convivência no “comum”. *In Revista Culturas Jurídicas*. v. 7. n. 16, 2020a, p. 73-100.

WOLKMER, Antonio Carlos. WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher. Horizontes contemporâneos do direito na América Latina: pluralismo, buen vivir, bens comuns e princípio do “comum”. Criciúma, SC: UNESC, 2020b.

WOLKMER, Maria de Fátima Schumacher. FERRAZZO, Débora. O paradoxo do desenvolvimento: direito ambiental e bens comuns no capitalismo. *In Veredas do Direito*, Belo Horizonte. v.15. n.33. 2018, p.163-189.

ANEXO A - PDV - arquivos x descrição documental			
País	Título do arquivo	Descrição	URL
Argentina	Mapuche_Informe_Plan-de-Vida	Plano de vida Mapuche de Neuquen -	<a href="https://www.cicada.world/files/Mapuche_Informe_Plan-de-Vida.pdf">https://www.cicada.world/files/Mapuche_Informe_Plan-de-Vida.pdf</a>
Bolívia	18_Plan_Desarrollo_Integral_Caviveno_2013	Plan de desarrollo integral de pueblo	<a href="https://www.cicada.world/files/Mapuche_Informe_Plan-de-Vida.pdf">pdf/18_Plan_Desarrollo_Integral_Caviveno_2013.pdf</a>
Bolívia	19_PD_Integral_CIPOAP_EsseEjja_Machi_Yamina_Taca_Cavive	Plan de desarrollo integral CIPOAP	<a href="https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/19_PD_Integral_CIPOAP_EsseEjja_Machi_Yamina_Taca_Cavive.pdf">https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/19_PD_Integral_CIPOAP_EsseEjja_Machi_Yamina_Taca_Cavive.pdf</a>
Bolívia	20_PD_Integral_ESSE_EJJA	Plan de desarrollo integral del pueblo	<a href="https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/20_PD_Integral_ESSE_EJJA.pdf">https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/20_PD_Integral_ESSE_EJJA.pdf</a>
Bolívia	21_Plan_Integral_TACANA	Plan de desarrollo integral del pueblo	<a href="https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/21_Plan_Integral_TACANA.pdf">https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/21_Plan_Integral_TACANA.pdf</a>
Bolívia	22_PDI_Machineri_	Plan de desarrollo integral del pueblo	<a href="https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/22_PDI_Machineri_.pdf">https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/22_PDI_Machineri_.pdf</a>
Bolívia	22_Plan_Desarrollo_Yaminahua_2013	Plan de desarrollo integral del pueblo	<a href="https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/22_Plan_Desarrollo_Yaminahua_2013.pdf">https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/22_Plan_Desarrollo_Yaminahua_2013.pdf</a>
Bolívia	79_plan-de-vida-del-pueblo-leco-de-apollo-1	Plan de desarrollo integral del pueblo leco	<a href="http://cipla.org.bo/docs/publications/es/79_plan-de-vida-del-pueblo-leco-de-apollo-1.pdf">http://cipla.org.bo/docs/publications/es/79_plan-de-vida-del-pueblo-leco-de-apollo-1.pdf</a>
Bolívia	PGTI_Baure	Plan de gestion territorial indígena tco	<a href="https://www.fcbc.org.bo/wp-content/uploads/2021/07/PGTI_Baure.pdf">https://www.fcbc.org.bo/wp-content/uploads/2021/07/PGTI_Baure.pdf</a>
Bolívia	PGTI_TuruboEsto	Plan de gestion territorial indígena tco	<a href="https://www.fcbc.org.bo/wp-content/uploads/2021/07/PGTI_TuruboEsto.pdf">https://www.fcbc.org.bo/wp-content/uploads/2021/07/PGTI_TuruboEsto.pdf</a>
Bolívia	PGTI_Zapoco	Plan de gestión territorial indígena tierra comunitaria de origen zapoco pueblo	<a href="https://www.fcbc.org.bo/wp-content/uploads/2021/07/PGTI_Zapoco.pdf">https://www.fcbc.org.bo/wp-content/uploads/2021/07/PGTI_Zapoco.pdf</a>
Bolívia	tacana I	Sistematización de la zonificación de la	<a href="https://conservationcorridor.org/cpb/Lehm_2016.pdf">https://conservationcorridor.org/cpb/Lehm_2016.pdf</a>
Brasil	PGTA_TI_Mamoadate	Plano de gestão territorial e ambiental	<a href="https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cggam/pdf/2017/pgta-ti-mamoadate.pdf">https://www.gov.br/funai/pt-br/arquivos/conteudo/cggam/pdf/2017/pgta-ti-mamoadate.pdf</a>
Brasil	++ yanomami	Plano de gestão territorial e ambiental terra indígena yanomami	<a href="https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/bioeconomia/patrimonio-genetico/conselho-de-gestao-do-patrimonio-genetico-cgen-1/agenda/copy7_of_PGTAYanomamiYekwanaPortugus.pdf">https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/bioeconomia/patrimonio-genetico/conselho-de-gestao-do-patrimonio-genetico-cgen-1/agenda/copy7_of_PGTAYanomamiYekwanaPortugus.pdf</a>
Brasil	20191021_Plano-de-Vida-Kadiweu	Plano de vida do território indígena	<a href="#">Vida-Kadiweu.pdf</a>
Brasil	PGTA_TI_Alto_RN	Plano de gestão territorial e ambiental	<a href="https://pgtas.foirn.org.br/wp-content/uploads/2021/09/PGTA_TI_Alto_RN.pdf">https://pgtas.foirn.org.br/wp-content/uploads/2021/09/PGTA_TI_Alto_RN.pdf</a>
Brasil	plano de gestao territorial e ambiental do povo xikrin da terra indigena trincheira bacajá	plano de gestao territorial e ambiental do povo xikrin da terra indigena trincheira	<a href="https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/XCL00005.pdf">https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/XCL00005.pdf</a>
Brasil	plano de vida yawanawa	plano de vida yawanawa	<a href="https://www.forest-trends.org/wp-content/uploads/2019/03/life-plan-yawanawa.pdf">https://www.forest-trends.org/wp-content/uploads/2019/03/life-plan-yawanawa.pdf</a>
Brasil	Plano_de_Vida_Oiapoque	Plano de vida dos povos e organizações	<a href="http://cggamgati.funai.gov.br/files/7614/2186/1279/Plano_de_Vida_Oiapoque.pdf">http://cggamgati.funai.gov.br/files/7614/2186/1279/Plano_de_Vida_Oiapoque.pdf</a>
Brasil	plano-de-vida-dos-povos-indigenas-originaarios-da-venezuela-no-brasil	Plano de vida dos povos originários da venezuela, warao, e'ñepa e ka'riña no	<a href="https://www.unicef.org/brazil/media/25416/file/plano-de-vida-dos-povos-indigenas-originaarios-da-venezuela-no-brasil.pdf">https://www.unicef.org/brazil/media/25416/file/plano-de-vida-dos-povos-indigenas-originaarios-da-venezuela-no-brasil.pdf</a>
Brasil	OPAN-IREHI-PGTA-Maraiwatsede	Plano de gestão da terra indígena	<a href="#">outros/OPAN-IREHI-PGTA-Maraiwatsede.pdf</a>
Brasil	ISA-PNGATI-PGTA-Xingu	Plano de gestão do território indígena do	<a href="#">outros/ISA-PNGATI-PGTA-Xingu.pdf</a>
Brasil	ISA-PNGATI-PGTA-TI-Rio-Apaporis-entorno-regiao-rio-Traira	Recomendações para gestão territorial e ambiental da terra indígena rio apaporis e	<a href="https://www.fundoamazonia.gov.br/pt/.galleries/documentos/acervo-projetos-cartilhas-outros/ISA-PNGATI-PGTA-TI-Rio-Apaporis-entorno-regiao-rio-Traira.pdf">https://www.fundoamazonia.gov.br/pt/.galleries/documentos/acervo-projetos-cartilhas-outros/ISA-PNGATI-PGTA-TI-Rio-Apaporis-entorno-regiao-rio-Traira.pdf</a>
Brasil	lepe-PGTA-tumucumaque	Plano de gestão das terras indígenas	<a href="https://institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2020/11/plano-tumucumaque-final.pdf">https://institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2020/11/plano-tumucumaque-final.pdf</a>
Brasil	lepe-PGTA-Zoe	Plano de gestão territorial e ambiental TI	<a href="https://institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2021/05/PGTA-Zoe-2019.pdf">https://institutoiepe.org.br/wp-content/uploads/2021/05/PGTA-Zoe-2019.pdf</a>
Brasil	OPAN-IREHI-Gestao-Territorial-Ambiental-TIs-MT	Gestão territorial e ambiental de terras indígenas em mato grosso	<a href="https://www.fundoamazonia.gov.br/pt/.galleries/documentos/acervo-projetos-cartilhas-outros/OPAN-IREHI-Gestao-Territorial-Ambiental-TIs-MT.pdf">https://www.fundoamazonia.gov.br/pt/.galleries/documentos/acervo-projetos-cartilhas-outros/OPAN-IREHI-Gestao-Territorial-Ambiental-TIs-MT.pdf</a>
Brasil	ISA-PNGATI-PGTA-Opaparis-entorno-regiao-rio-Traira	Recomendações para gestão territorial e ambiental da terra indígena rio apaporis e	<a href="https://pgtas.foirn.org.br/wp-content/uploads/2021/09/ISA-PtaNdzoci_7_AtoFinal.pdf">https://pgtas.foirn.org.br/wp-content/uploads/2021/09/ISA-PtaNdzoci_7_AtoFinal.pdf</a>



Colômbia	ProyectoYanacona_PLANDEVIDA	Plan de vida - cabildo yanacona - el rosal	<a href="https://www.researchgate.net/publication/353343358_Proyecto_Yanacona_Plan_de_Vida_Run_a_Inty_Waira_Yaku_Allpamama_Un_Pueblo_que_suena_con_el_Sumak_Kawsy_Kapak_Nan">https://www.researchgate.net/publication/353343358_Proyecto_Yanacona_Plan_de_Vida_Run_a_Inty_Waira_Yaku_Allpamama_Un_Pueblo_que_suena_con_el_Sumak_Kawsy_Kapak_Nan</a>
Colômbia	PVI_ASUNCION	indígena de la asunción	<a href="https://cda.gov.co/apc-aa-files/31636561376436316331633537343462/PVI_ASUNCION.pdf">https://cda.gov.co/apc-aa-files/31636561376436316331633537343462/PVI_ASUNCION.pdf</a>
Colômbia	wayuu	wayuu no resguardadas - municipio de	<a href="https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PA00M7Q6.pdf">https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PA00M7Q6.pdf</a>
Equador	DON-BOSCO-español-V4-GC-NOV_2022_proamazonia	Plan de vida asociación de centros shuar - sevilla don bosco	<a href="https://www.proamazonia.org/wp-content/uploads/2022/11/DON-BOSCO-espan%CC%83ol-V4-GC-NOV_2022_proamazonia.pdf">https://www.proamazonia.org/wp-content/uploads/2022/11/DON-BOSCO-espan%CC%83ol-V4-GC-NOV_2022_proamazonia.pdf</a>
Equador	PLAN-DE-VIDA-DE-LA-ASOCIACION-SHUAR-EL-PANGUI_proamazonia	Plan de vida asociación shuar "el pangui"	<a href="https://www.proamazonia.org/wp-content/uploads/2022/11/PLAN-DE-VIDA-DE-LA-ASOCIACION-SHUAR-EL-PANGUI_proamazonia.pdf">https://www.proamazonia.org/wp-content/uploads/2022/11/PLAN-DE-VIDA-DE-LA-ASOCIACION-SHUAR-EL-PANGUI_proamazonia.pdf</a>
Equador	SANTIAK-ESPAÑOL_nov_2022_proamazonia	Plan de vida asociación santiago	<a href="https://www.proamazonia.org/wp-content/uploads/2022/11/PLAN-DE-VIDA-DE-LA-ASOCIACION-SHUAR-EL-PANGUI_proamazonia.pdf">ESPAN%CC%83OL_nov_2022_proamazonia.pdf</a>
Perú	PLAN-VIDA-COMUNIDAD-PUERTO-LUZ	de la comunidad nativa puerto luz - pueblo	LUZ.pdf
Perú	plan-vida-comunidad-shintuya	2016-2026 cn sintuya - pueblo harakbut	<a href="https://amarakaeri.org/publicacion/plan-vida-comunidad-shintuya.pdf">https://amarakaeri.org/publicacion/plan-vida-comunidad-shintuya.pdf</a>
Perú	plan-vida-plena-barranco-chico	comunidad nativa barranco chico - pueblo	<a href="https://amarakaeri.org/plan-vida-plena-comunidad-nativa-barranco-chico">https://amarakaeri.org/plan-vida-plena-comunidad-nativa-barranco-chico</a>
Perú	plan-vida-plena-comunidad-boca-Ishiriwe - nuestro desarrollo 16	Plan de vida plena y gobernanza territorial 2016-2022 comunidad nativa boca ishiriwe	<a href="https://amarakaeri.org/publicacion/plan-vida-plena-comunidad-boca-Ishiriwe.pdf">https://amarakaeri.org/publicacion/plan-vida-plena-comunidad-boca-Ishiriwe.pdf</a>
Perú	Plan-Vida-Plena-Comunidad-Nativa-Masenawa	masenawa - pueblo harakbut, madre de dio 2018-2023	<a href="https://amarakaeri.org/publicacion/Plan-Vida-Plena-Comunidad-Nativa-Masenawa.pdf">https://amarakaeri.org/publicacion/Plan-Vida-Plena-Comunidad-Nativa-Masenawa.pdf</a>
Perú	plan-vida-plena-comunidad-nativa-puerto-azul-mberowe	Plan de vida plena y gobernanza territorial comunidad nativa puerto azul - mberowe	<a href="https://amarakaeri.org/publicacion/plan-vida-plena-comunidad-nativa-puerto-azul-mberowe.pdf">https://amarakaeri.org/publicacion/plan-vida-plena-comunidad-nativa-puerto-azul-mberowe.pdf</a>
Perú	PLAN-VIDA-PLENA-SAN-JOSE-KARENE	comunidad nativa san josé de karene - pueblo harakbut	<a href="https://amarakaeri.org/publicacion/PLAN-VIDA-PLENA-SAN-JOSE-KARENE.pdf">https://amarakaeri.org/publicacion/PLAN-VIDA-PLENA-SAN-JOSE-KARENE.pdf</a>
Perú	plan-vida-queros-wachiperi	2016/2026 cn queros - pueblo harakbut-	<a href="https://amarakaeri.org/publicacion/plan-vida-queros-wachiperi.pdf">https://amarakaeri.org/publicacion/plan-vida-queros-wachiperi.pdf</a>
Perú	plan_indigena_yurua	yurua yono sharakoiai	<a href="http://awsassets.panda.org/downloads/plan_indigena_yurua.pdf">http://awsassets.panda.org/downloads/plan_indigena_yurua.pdf</a>

## ANEXO B

Cor	Código de origem	Código	Seg. codificados	% Seg. codificados (todos os documentos)	Documentos	Criado em
●	Economia de Mercado	Acesso: Modernidade & Estado	1204	13,17	58	04/11/2024 08:29:09
●	Economia de Mercado	Comércio (+)	185	2,02	54	31/10/2024 18:20:20
●	Economia de Mercado	Desenvolvimentismo	4	0,04	2	04/11/2024 08:35:16
●	Economia de Mercado	Dinheiro (+)	415	4,55	61	31/10/2024 18:16:00
●	Economia de Mercado	Empresa & produção ocidental (+)	451	4,93	59	02/11/2024 20:49:25
●	Economia de Mercado	Verda (+)	602	6,59	55	31/10/2024 18:26:11
●	Desenvolvimento sustentável (+) (+)	Desenvolvimento (+)	1114	12,19	47	31/10/2024 18:11:55
●	Desenvolvimento sustentável (+) (+)	Sustentabilidade - Ambiental	475	5,21	53	30/10/2024 23:17:36
●	Cultura: proteção - resgate - valorização	Autodeterminação - autonomia - autoestima - identidade	955	10,45	53	04/11/2024 10:02:12
●	Cultura: proteção - resgate - valorização	Bem Viver - Euan Vivir - Vivir Bier	337	3,69	36	04/11/2024 08:24:45
●	Cultura: proteção - resgate - valorização	Soberania alimentar (+)	275	3,02	48	02/11/2024 17:31:08
●		Cultura: proteção - resgate - valorização	1255	13,73	64	31/10/2024 19:44:02
●		Desenvolvimento sustentável (+) (+)	737	8,06	55	31/10/2024 18:14:20
●		Economia de Mercado	193	2,17	41	31/10/2024 18:43:10
●		PJCP	921	10,08	65	02/11/2024 20:59:52

