

Educação ambiental crítica e epistemologia do sul: reflexões sobre o “vivirbien” (suma qamaña)

Thiago D'Agosta Camargo

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Tecnologia
Faculdade de Tecnologia Universidade Estadual de Campinas

thiagocipo@yahoo.com.br

Sandro Tonso

Docente do Depto. de Saneamento Ambiental - Faculdade de Tecnologia
Universidade Estadual de Campinas

sandro@unicamp.br

Resumo:

Diante da complexidade que envolve as questões socioambientais e das insuficiências e contradições presentes nas propostas de remodelação do padrão de desenvolvimento econômico capitalista, têm se evidenciando a busca por alternativas que não se fundamentem na mesma lógica que tem gerado as exclusões presentes na modernidade ocidental-capitalista. O trabalho apresenta discussões visando a busca pela aproximação entre Educação Ambiental Crítica e o “VivirBien” (Suma Qamaña) através da discussão no âmbito conceitual inserindo-os no marco da Epistemologia do Sul. Esta permite lançar luz entre sobre saberes ignorados e suprimidos dos povos originários da América Latina desde o processo de colonização. O desenvolvimento do texto se realiza a partir da exposição e breve articulação dos elementos constituintes do trabalho como, o “VivirBien” (Suma Qamaña), Epistemologia do Sul e Educação Ambiental Crítica.

Palavras-Chave: Sustentabilidade, Povos originários andinos, Bolívia.

Abstract:

Given the complexity involved in environmental issues and the shortcomings and contradictions in the proposed redevelopment of capitalist economic development pattern, have been highlighting the search for alternatives that are based on the same logic that has generated the deletions present in modern western-capitalist .The paper presents discussion to search for rapprochement between Critical Environmental Education and "VivirBien" (Suma Qamaña) by discussing the conceptual framework inserting them within the extent South Epistemology This allows to shed light on knowledge between ignored and suppressed peoples originating in Latin America since the colonization process. The development of the text takes place from brief exposure and articulation of elements of the work as the "VivirBien" (Suma Qamaña), South Epistemology and Critical Environmental Education.

Keywords: Sustainability; Andean Indigenous Peoples; Bolívia.

1 INTRODUÇÃO

Segundo Guimarães (2007), a atual crise ambiental reflete a crise do modelo de sociedade urbano-industrial que potencializa, a partir de sua lógica, valores individualistas, consumistas, antropocêntricos, além de estabelecer relações de poder que geram dominação e exclusão nas relações sociais, assim como, nas relações entre sociedade e ambiente. Como resultado deste modelo societário, conforme Guimarães (2007) decorre uma concepção dicotômica entre meio ambiente e ser humano, no qual este

Sente-se separado, não-integrado ao ambiente natural, percebe-se ambiente como suporte para o seu desenvolvimento a partir de uma visão servil, utilitarista e consumista, de dominação totalitária da natureza, potencializando uma desnaturalização da humanidade. Rompe assim as relações de equilíbrio entre seres humanos em sociedade e o meio ambiente. (GUIMARÃES, 2007, p.35).

Aponta Guimarães (2007), que diante das soluções para os problemas socioambientais atuais, surgem propostas a partir da lógica do modelo na qual os problemas se estruturam e, aprofundando seu raciocínio afirma que “quando não se consegue mais resolver os problemas pela lógica do modelo, quando por essa lógica as soluções são sempre ineficientes, demonstra-se a crise desse modelo civilizatório” (GUIMARÃES, 2007, p.26-27). Portanto, a crise socioambiental denota um sentido que está além dos aspectos biofísicos, ela se constitui “em um reflexo de uma crise do projeto civilizacional, crise da modernidade, de um modelo desenvolvimentista” (GUIMARÃES, 2007, p.27).

A inclusão das questões socioambientais na pauta de discussões entre nações, entidades supranacionais, etc. marca também a emergência da Educação Ambiental (EA) como uma resposta aos processos de degradação socioambientais que se intensificavam, podendo ser compreendida, conforme indica Layrargues (2006), como a incorporação da dimensão ambiental pela educação, constituindo-se no enfrentamento pedagógico da questão ambiental. A Educação Ambiental não se constitui como um campo neutro e tampouco homogêneo, ela está permeada por diversos valores, interesses, visões de mundo, os quais delineiam o seu fazer e a forma de interpretar as concepções de Ambiente e Educação.

Ambas as dimensões, “Educação” e “Ambiente”, estão em disputa pelas diferentes matrizes político-ideológicas que fundamentam as diferentes práticas da Educação Ambiental, passando por vertentes das mais conservadoras às mais críticas. Justamente a diversidade de visões de mundo proporciona diferentes interpretações sobre o Ambiente e a Educação e, portanto geram as diferentes vertentes no interior da Educação Ambiental.

Não podemos considerar a Educação Ambiental como isenta de ideologias, seja porque, como vimos os dois conceitos têm acepções diversas e conflitantes, seja porque é justamente sua visão de mundo baseada em valores e interesses permeados pelas diversas perspectivas político-ideológicas irão subsidiar a interferência na realidade visando a construção de possíveis soluções para a degradação socioambiental. Conforme apresenta Layrargues (2006), a Educação Ambiental em sua prática deve ser considerada sob a perspectiva da manutenção ou alteração das relações historicamente construídas. Segundo esta concepção, a Educação Ambiental revela ser possuidora de uma ambivalência, sendo passível de utilização visando à manutenção da ordem social vigente, ou então, a sua transformação. Nesse sentido, ao traçar elementos para caracterização da Educação Ambiental, Lima (2011) afirma que

o campo da EA se constitui como um espaço social diversificado, político e conflituoso, orientado por uma multiplicidade de concepções político-pedagógicas, éticas e culturais que disputam entre si a hegemonia e o poder de orientá-lo

segundo suas concepções e interesses. Apesar de se constituir como um subcampo do campo ambiental, a EA também conforma um campo particular, relativamente autônomo, com cultura, identidade, problemas e características próprias. (LIMA, 2011, p.236)

O presente trabalho se apoia na categorização elaborada por Guimarães (2003) em que a define em relação à sociedade, compreendendo, desta forma, um “projeto conservador de Educação (Ambiental)” como fundamentado na tradição liberal, concebendo

a transformação da sociedade é consequência da transformação de cada indivíduo. Dessa forma, a Educação, por si só é capaz de resolver todos os problemas da sociedade, bastando ensinar o que é certo para cada um, tornando-a assim uma Educação teórica, transmissora de informações. Nesta concepção, as relações sociais são secundarizadas no trabalho pedagógico, enfocando o indivíduo... (GUIMARÃES, apud GUIMARÃES, 2003, p.82).

Em contraposição aos elementos acima descritos e segundo os critérios utilizados pelo autor, a concepção crítica de Educação Ambiental prioriza

a transformação da sociedade é causa e consequência (relação dialética) da transformação de cada indivíduo, havendo reciprocidade dos processos no qual propicia a transformação de ambos. Nesta visão, educando e educador são agentes sociais que atuam no processo de transformações sociais; portanto, o ensino é teoria/prática, é práxis (...) aqui, a compreensão e atuação sobre as relações de poder que permeiam a sociedade são priorizadas, significando uma Educação Política. (GUIMARÃES apud GUIMARÃES 2003, p.82).

Para compreender as relações de poder que permeiam a Educação Ambiental é preciso inseri-la na dinâmica das relações sociais de produção capitalista, pois estas “implicam determinadas leis de comportamento em relação ao ambiente. A busca do lucro como objetivo em si da produção capitalista favorece a produção capitalista ilimitada”. (FOLADORI, 2001, p. 210). Neste sentido, a Educação Ambiental Crítica através de seus princípios e práticas possui como objetivo maior a transformação das relações sociais capitalistas de exploração e degradação do ambiente e da sociedade. Busca-se, através do processo educativo tendo como referência a EA Crítica, a construção de novos paradigmas civilizatórios.

A Educação Ambiental enquanto um campo de ação e reflexão sobre os problemas e possíveis soluções à crise socioambiental possui também um caráter de mobilização social. Somados estes elementos, eles agregam à Educação Ambiental Crítica um grande potencial transformador, para transformar as relações sociais ela lida com duas dimensões dotadas de alta complexidade (no sentido de carregar diversas dimensões) que é Educação e Ambiente.

A emergência das questões ambientais coloca em xeque também modelo epistemológico ocidental e cartesiano de compreender as diversas interações sociais e ecológicas que geram os problemas socioambientais. É nesse sentido, diante desta complexidade do tema que a Educação Ambiental lida é que se faz necessário ampliar o espectro de possibilidades de atuação e reflexão, pois

as temáticas socioambientais são, por definição, problemas de alta complexidade que não aceitam respostas reducionistas e disciplinares. São questões que conjugam em sua constituição e seu equacionamento uma multiplicidade de dimensões sociais, ecológicas, psicológicas, pedagógicas, políticas, ético-filosóficas, culturais, econômicas e tecnológicas. A EA é um dos subcampos do fenômeno ambiental contemporâneo que tem como caráter inerente essa complexidade. Ela justifica e exige uma abordagem complexa. Grande parte dos

problemas e conflitos vivenciados pela EA em seu processo de constituição e desenvolvimento se deve, justamente, às dificuldades provenientes dos saberes e das práticas simplistas enraizados socialmente e de uma recorrente compreensão dicotômica da realidade que tende a separar o ecológico e o social, o individual e o coletivo, a subjetividade e a objetividade, o científico e o não científico, a produção e o consumo, as causas da degradação socioambiental de seus efeitos, as mudanças políticas e as mudanças culturais, a natureza e a cultura, a pedagogia comportamental e a pedagogia política, a tecnologia e a ética, o público e o privado, o disciplinar e o transversal, o local e o global, entre outras dicotomias possíveis, todas redutoras da complexidade do fenômeno ambiental e das pedagogias a ele dirigidas. (LIMA, 2011 p.21-22)

A complexidade que envolve as questões socioambientais descritas por Lima (2011), as vertentes político-ideológicas que permeiam a Educação Ambiental (GUIMARÃES, 2007) somam-se às reflexões sobre a realidade latino-americana através de elementos próprios, produzindo práticas e reflexões que visam considerar suas especificidades históricas, culturais, políticas, econômicas e sociais, permitindo o enfrentamento de sua condição de “subdesenvolvimento”. Nesse sentido, procura por formas alternativas de conhecer e, em questionamentos sobre o caráter eurocêntrico e colonial dos saberes que tentaram explicar a realidade latino-americana, assim como, a ideia permanentemente presente de que a modernidade se constitui no único modelo civilizatório legítimo. E cabe também à Educação Ambiental de caráter crítico se inserir nesse debate de forma a ampliar a compreensão da realidade em que atua e assim, enriquecer o campo da Educação Ambiental Crítica.

O presente texto tem com objetivos estabelecer aproximações entre a Educação Ambiental Crítica e os saberes dos povos originários andinos presentes no “VivirBien” (Suma Qamaña) para gerar subsídios às suas práticas formativas, de forma a dar visibilidade e refletir sobre possibilidades dos saberes indígenas/originários contribuírem para repensar as relações sociais entre Natureza e Sociedade, assim como a construção de concepções contra-hegemônicas de sustentabilidade.

O trabalho possui um caráter teórico e a metodologia utilizada inclui revisão bibliográfica, discussão conceitual dos temas envolvidos: Educação Ambiental Crítica, Epistemologia do Sul, e “VivirBien” (Suma Qamaña). Dadas as possibilidades de articulação entre a Educação Ambiental Crítica e o “VivirBien” (Suma Qamaña), para melhor evidenciarmos esta relação a situamos no referencial da Epistemologia do Sul de Boaventura S. Santos. Este marco teórico lança luz ao “VivirBien” (Suma Qamaña) e nos permite compreendê-lo como forma de resistência político-cultural desde o período colonial, além de contextualizá-lo em sua reemergência através dos embates político-culturais presentes no período de globalização neoliberal, como possibilidade de construção de alternativas à lógica capitalista, como veremos adiante.

A importância da Epistemologia do Sul como estratégia metodológica de análise do “VivirBien” para estabelecer aproximações com a Educação Ambiental Crítica pode ser justificada através da argumentação de que

existem muitas filosofias e é possível haver entre elas um diálogo, um enriquecimento mútuo. Essas perspectivas se vêm frequentemente confrontadas com os problemas da incomensurabilidade, da incompatibilidade e da inteligibilidade recíprocas, os quais procuram resolver explorando formas de complementaridade. Tudo depende do uso de procedimentos adequados de tradução intercultural, mediante os quais é possível identificar preocupações comuns e aproximações complementares, assim como, está claro, contradições intransponíveis. (SANTOS, 2007, p. 91)

A ênfase na relação entre Ambiente e Sociedade se realiza evidenciando os valores e princípios presentes no “VivirBien” (Suma Qamaña) e na cosmovisão dos povos originários, pois são estes que fazem a mediação entre relações sociais e destas com a natureza, buscando elementos para superar os valores hegemônicos que permeiam as relações da sociedade capitalista.

2 EPISTEMOLOGIA DO SUL: descolonizando saberes.

Como forma de evidenciar a complexidade em torno das questões socioambientais, este trabalho aborda as dimensões política e epistemológica que permeiam as relações entre Sociedade e Ambiente. Para dar sustentação à construção argumentativa nos apropriaremos das discussões teóricas trabalhadas por Santos (2007, 2009) através do conceito de Epistemologia do Sul como referencial teórico, reconhecendo esta como uma manifestação da Descolonização do Pensamento.

A Descolonização do Pensamento se justifica e se faz necessária através do reconhecimento do caráter colonial e eurocêntrico presente nos saberes ocidental e que tem anulado, ignorado e sobreposto a diversos saberes contidos nos povos originários presentes na América Latina. Nesse sentido, Porto-Gonçalves afirma que

para além do legado de desigualdade e injustiças sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhe são próprias (...) O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.10-11)

Portanto, a Epistemologia do Sul, como forma de Descolonização do Pensamento, nos permite lançar luz ao “VivirBien” (Suma Qamaña) e reconhecer princípios e práticas sociais que podem auferir maior grau de sustentabilidade às relações sociedade e natureza através dos saberes ancestrais dos povos originários andinos, além da resistência política e cultural que estes representam.

Santos (2009) afirma que a Epistemologia do Sul se apresenta nas práticas das classes, grupos e povos que historicamente foram explorados e oprimidos durante os processos de colonização e consolidação do capitalismo. Nesse sentido, o Sul e o Norte estão para além do significado exclusivamente geográfico, pois o Sul é considerado pelo autor português como uma “metáfora do sofrimento humano”, sendo possível também a existência do Sul nos países do Norte (e vice-versa) dada as desigualdades e exclusões presentes nas nações. A formulação das epistemologias do sul portam três premissas essenciais:

- 1) A epistemologia do sul pautando-se em uma justiça cognitiva global tem como objetivo denunciar o “epistemicídio” gerado a partir das práticas de exclusões sociais e cognitivas no sentido de recuperar os conhecimentos anulados e marginalizados, assim como “identificar las condiciones que tornen posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo globales”. (SANTOS, 2009, p.12). Este é o caráter da “ecologia de saberes” destacada por Santos e que aprofundaremos no decorrer deste item;
- 2) Apesar do fim do colonialismo formal este não representa o fim do colonialismo ainda presente nos âmbitos culturais, sociais e político. Conforme aponta o autor,

colonialismo e capitalismo global se entrelaçam, estando o primeiro ainda em vigor embora tenha modificado suas formas de atuação. O autor português destaca que a epistemologia do sul para se constituir em uma luta anti-capitalista precisa ser igualmente anti-colonial e vice-versa;

- 3) A epistemologia do sul aponta para “práticas de conocimiento que permitan intensificar la voluntad de transformación social” (SANTOS, 2009, p.13). Faz uma crítica radical à modernidade ocidental incorporando os processos econômicos, sociais e políticos que refletem na crítica da cultura. Boaventura e a epistemologia do sul questionam o mecanismo central da reprodução desta epistemologia ocidental: “la reducción de la realidad a lo que existe” (SANTOS, 2009, p.13);

A epistemologia do sul reconhece que a luta contra as injustiças sociais globais estão fortemente vinculadas à “injustiça cognitiva global” e, nesse sentido, de maneira simultânea, o enfrentamento desta passa necessariamente por aquela, evidenciando a indissociabilidade entre ambas formas de luta pois, a “resistência política deve ter como postulado a resistência epistemológica” (SANTOS, 2007, p.83). Diante disto, o autor português afirma que para alcançar êxitos nessa luta se faz necessário um novo pensamento: um pensamento “pós-abissal”, definido basicamente como

um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Ele confronta a monocultura da ciência moderna com uma *ecologia de saberes*, na medida em que se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogênicos (sendo um deles a ciência moderna) e em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia. A ecologia de saberes se baseia na idéia de que o conhecimento é interconhecimento (SANTOS, 2007, P.85)

O pensamento moderno ocidental sob a forma do Direito e da Ciência constituem na manifestação denominada de “pensamento abissal”. A característica “abissal” atribuída ao pensamento moderno deve-se à excludente linha que é gerada através da grande capacidade deste de produzir e radicalizar distinções. O abismo que se cria entre os lados da realidade social separados pela linha abissal gera a invisibilidade, a inexistência do “outro lado” da linha que, simultaneamente, colabora para reforçar a visibilidade “deste lado” da linha.

É sob esta lógica excludente, conforme destacado acima, que conhecimentos tradicionais, populares, indígenas e etc. são ignorados e perdem seu reconhecimento por estarem “do outro lado” do pensamento hegemônico moderno ocidental, o qual concede o “monopólio da distinção universal entre o verdadeiro e o falso” (SANTOS, 2007, p.72) à ciência moderna. Como consequência deste processo ocorre o que Boaventura denomina de “desperdício da experiência”, pois com a visibilidade imposta a estes conhecimentos desaparecem saberes altamente relevantes. A inferiorização de estes saberes se realiza por serem considerados como crenças e meras opiniões permeadas pela subjetividade, falta de verificação e critérios de rigor, etc.

A forma moderna e ocidental do pensamento abissal se expressa através da Razão Indolente, geradora do “epistemicídio” e de “não-existências”, a qual é constituída principalmente pelas razões metonímica e proléptica. Basicamente, esta é a estrutura do diagnóstico elaborado Santos (2007 e 2009) para desvelar o pensamento inaugurado pela modernidade ocidental e operado até os dias atuais. Para a superação desta base epistemológica o autor propõe o “pensamento pós-abissal” presente na sociologia das ausências e da sociologia das emergências, atuando de forma conjunta para consolidar a ecologia de saberes. Este é o percurso argumentativo que utilizamos como referencial.

A Razão Indolente permeia o conhecimento hegemônico filosófico e científico ocidental se expressa através de quatro formas, conforme Santos (2009):

- **Razão impotente** – pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a si. Assume a forma do determinismo e realismo;
- **Razão arrogante** – imagina-se livre e por consequência, livre da necessidade de mostrar sua própria liberdade. Aqui residem as ideias de livre arbítrio e construtivismo;
- **Razão metonímica** – reivindica-se como única forma de racionalidade e não se dedica a descobrir outros tipos de racionalidade. E se o faz, somente para convertê-la em matéria-prima. Estão presentes o reducionismo e dualismo;
- **Razão proléptica** – não tende a pensar o futuro, pois crê saber tudo dele. Concebe-o como superação linear, automática e infinita do presente. O evolucionismo e a ideia de progresso marcam tal característica.

Considerando as razões metonímica e proléptica como os principais pilares constitutivos da Razão Indolente, Santos dedica-se ao aprofundamento à crítica de ambas.

Primeiramente, em relação à razão metonímica, esta possui uma obsessão à ideia de totalidade como forma de ordenação da realidade. É através da primazia do “todo” que se realiza a compreensão e ação das partes que o compõe, gerando assim uma homogeneidade que impede que as partes sejam entendidas fora da relação com o todo. A predominância do “todo” se mantém mesmo quando alguma parte escapa à totalidade, sendo considerado este caso meramente como “particularidade”.

A referida totalidade se expressa essencialmente pela “dicotomia”, a qual, segundo Santos (2009), combina simetria com a hierarquia. Nos alerta o autor que a simetria supostamente se apresenta como relação horizontal, porém esta se esconde em relação vertical. A respeito das dicotomias permeadas por relações hierarquizadas podemos citar alguns exemplos presentes entre “conocimiento científico/conocimiento tradicional; cultura/natureza; civilizado/primitivo; capital/trabajo; blanco/negro; Norte/Sur; Occidente/Oriente e etc. (SANTOS, 2009, p. 104).

Desta forma, a razão metonímica é portadora de uma grande dificuldade de aceitar que a compreensão do mundo é muito mais que a compreensão ocidental do mundo (SANTOS, 2009). Diante desta constatação, Boaventura (2009) aponta as principais consequências destes elementos epistemológicos intrínsecos à Razão Indolente:

- 1) a razão metonímica se afirma como exclusiva e completa, embora seja apenas uma lógica de racionalidade existe, dominante e influenciada pela modernidade ocidental;
- 2) a inteligibilidade das partes não pode ser realizada fora da relação com a totalidade. As partes não são significativas fora da relação dicotômica e menos ainda, ser parte de outra totalidade.

Através da crítica à razão metonímica se faz necessário recuperar as experiências desperdiçadas, que é possível, segundo Santos (2009), a partir da ampliação e diversificação do presente de forma a estabelecer uma nova relação espaço-tempo e, consecutivamente, reconhecer “la riqueza inagotable del mundo y del presente” (SANTOS, 2009, p.108). Dois procedimentos são essenciais para a ampliação do presente:

- 1) Evidenciar a existência de outras totalidades;
- 2) Mostrar que qualquer totalidade está permeada pela heterogeneidade, assim, as

partes possuem existência fora da relação com a totalidade.

O que propõe Santos (2009) é “la profundización de la comprensión de las relaciones de poder y la radicalización de la lucha contra ellas pasa por la imaginación de los dominados como seres libres de dominación” (SANTOS, 2009, p.108).

A Razão Indolente, fruto da modernidade ocidental, é composta principalmente pelas razões metonímica e proléptica e, enquanto representante do pensamento abissal, produz a partir de sua lógica a “não-existência” de tudo aquilo que não cabe à sua totalidade e ao tempo linear, gerando o “desperdício da experiência”. Segundo Santos (2007, 2009), existem cinco modos de produção de não existência e, nesse sentido, destacamos as monoculturas que geram esta forma de exclusão:

- **Monocultura do saber e do rigor do saber:** aquilo que não pertence à ciência moderna e à alta cultura é considerado ignorante e inculto dado ao elevado grau de legitimidade atribuído, sendo considerado como critérios únicos de verdade e qualidade estética.
- **Monocultura do tempo linear:** progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, etc. são formas de atribuir à história um sentido único e direcionado, sendo liderados por instituições, conhecimentos e formas de sociabilidade formuladas pelos países “centrais” do sistema mundial. Nesse sentido, os elementos que não se encontram dentro desta lógica são considerados atrasados, subdesenvolvidos, primitivos, obsoletos, selvagens, etc.
- **Lógica da classificação social:** através desta se apresenta a monocultura da naturalização das diferenças através que categorias que expressam hierarquias (raça, sexo, etc.), por mais que neguem a intenção de estabelecer a relação hierárquica. A não existência se realiza através de uma sensação de inferioridade que não se pode constituir em alternativa viável.
- **Lógica da escala dominante:** o universal se impõe diante do local, fazendo crer que as realidades locais são meras particularidades e, portanto, irrelevantes.
- **Lógica produtivista:** esta se assenta na monocultura dos critérios de produtividade capitalista, aplicando-se tanto à natureza (fertilidade) quanto ao trabalho (lucro). Nesta lógica, a ideia de crescimento econômico é um objetivo racional e inquestionável, excluindo tudo aqui que seja um entrave a si.

Santos (2007, 2009) propõe como contraposição à lógica de monoculturas geradoras de não existência presente na razão metonímica, a Sociologia das ausências, pois esta reconhece que é impossível haver um modo único (o moderno e ocidental) de existência diante da riqueza de experiências, tendo como ponto de partida a premissa da “inesgotável diversidade epistemológica” presente na realidade social que vão além do conhecimento científico. Nesse sentido, desenvolve a sociologia das ausências sob a lógica das ecologias como forma equivalente de superação das monoculturas acima apresentadas:

- **Ecologia de saberes:** visa à superação da monocultura do saber científico e da ideia de que os saberes não-científicos são alternativas, o que traz consigo uma ideia de subalternidade destes em relação àqueles. Por outro lado, a ecologia de saberes não consiste em relativismo mas sim, criar novas formas de relação entre o conhecimento científico e não-científicos através de “igualdade de oportunidades”, estabelecendo um uso contra-hegemônico da ciência que permita reconhecer suas ignorâncias em complementaridade com as ignorâncias dos demais saberes e, desta forma, seguir em direção à construção de outro mundo possível.

- **Ecologia das temporalidades:** a lógica linear é apenas mais uma concepção sobre o tempo e, segundo Boaventura, não é a mais praticada e tampouco anulou as demais formas de considerar as temporalidades cíclicas, circular, entre outras. Santos propõe uma nova forma de “sapiência temporal”, denominada como “multitemporalidade”, a qual permitiria compreender o tempo de maneira policrônica;
- **Ecologia dos reconhecimentos:** a colonialidade do poder capitalista moderno e ocidental consiste em identificar diferença com desigualdade e, diante deste fato, a sociologia das ausências propõe uma nova articulação entre os princípios de igualdade e diferença de maneira a possibilitar “diferenças iguais”, que se pauta por “una ecología de diferencias hecha a partir de reconocimientos recíprocos” (SANTOS, 2009, p 120).
- **Ecologia das transescalas:** o objetivo da sociologia das ausências é revelar o universalismo como uma “pluralidad de aspiraciones universales, parciales y competitivas, todas ellas ancladas en contexto particulares” (SANTOS, 2009, 122). Constatando que diversos movimentos por emancipação social começaram por lutas locais impulsionadas pelas exclusões geradas pela globalização neoliberal. A ecologia da transescala indica para uma desglobalização do local em relação à globalização hegemônica para, desta forma, construir possibilidades de se re-globalizar de maneira contra-hegemônica ao priorizar a identificação entre outras formações locais.
- **Ecologia das produtividades:** esta forma de ecologia coloca em xeque a crença na infinitude dos modelos hegemônicos de desenvolvimento e crescimento econômico, assim como, a primazia no capitalismo da acumulação perante a distribuição. Por outro lado, busca desvelar as iniciativas de sociabilidade e produção alternativas (economia solidária, empresas auto-gestionadas, etc.) que se baseiam em princípios como “participación democrática, sustentabilidad ambiental, equidad social, racial, étnica y cultural, y solidaridad transnacional” (SANTOS, 2009, p.124) que foram historicamente desacreditadas pela lógica capitalista.

A ecologia de saberes se afirma como uma “contra-epistemologia” que visa dar consistência epistemológica ao pensamento de caráter plural, sendo impulsionada por dois fatores, conforme aponta Santos (2007):

- 1) A emergência política de povos das sociedades periféricas na resistência ao capitalismo global. São territórios onde se tornou visível a “vinculação da ciência moderna aos desígnios da dominação colonial e imperial, onde conhecimentos não-científicos e não-ocidentais prevalecem nas práticas cotidianas das populações.” (SANTOS, 2007, p.86-87)
- 2) Proliferação de alternativas que não cabem no espectro de uma única alternativa global dado o caráter pluralista da globalização contra-hegemônica.

O segundo pilar constitutivo da Razão Indolente é a razão proléptica, a qual está fortemente arraigada na ideia de “monocultura do tempo linear”, que por sua vez se associa à noção de progresso, atribuindo à história uma direção projetada, irreversível e ilimitada, cuja missão é meramente tornar-se passado. A razão proléptica contrai o futuro tornando-o escasso de possibilidades, pois as expectativas em relação à modernidade sempre foram grandiosas e universalistas mas não conseguiram se efetivar.

A “sociologia das emergências” proposta por Santos (2007 e 2009) para confrontar com a razão proléptica assegura que

Mientras que la dilatación del presente se consigue a través de la sociología de las ausencias, la contracción del futuro se obtiene a través de la sociología *de las emergencias*. La sociología das emergencias consiste en sustituir el vacío del futuro según el tempo lineal (un vacío que tanto es todo como es nada) por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se va construyendo en el presente a partir de las actividades de cuidado (SANTOS, 2009, p.127).

Santos encontra no conceito de “Todavía-No” (“NochNicht” em alemão, traduzido livremente para o português como “Ainda-Não”) de Ernest Bloch seu maior fundamento para destacar a importância da incerteza para a construção histórica. Esta incerteza intrínseca ao conceito, que carrega consigo a capacidade (potencial) e a possibilidade (potencialidade) em substituição da ideia de determinação

La sociología de las emergencias consiste em proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifiquen en ellos las tendencias de futuro (lo todavía-no) sobre las cuales es posible actuar para maximizar la probabilidad de la esperanza con relación a la probabilidad de frustración. Tal ampliación simbólica es, en el fondo, una forma de imaginación sociológica que se enfrenta a un doble objetivo: por un lado conocer mejor las condiciones de posibilidad de la esperanza; por otro, definir principios de acción que promuevan la realización de esas condiciones (SANTOS, 2009, p.129)

As expectativas legitimadas pela sociologia das emergências se referem às possibilidades e capacidades concretas para evitar a frustração diante de sua não realização. Assim, ao dilatar o presente e contrair o futuro, a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, contribuem para frear o presente e conferir mais densidade ao seu conteúdo, buscando por pistas e sinais de práticas e saberes e suas capacidades e possibilidades de apontar novos caminhos para as “emancipações sociais”.

A reconstrução epistemológica proposta por Boaventura S. Santos pode ser resumida a um “aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul” (SANTOS, 2007, p.85), reconhecendo a pluralidade de saberes e práticas heterogêneas e também a interação existente entre estes, fortemente presentes nos movimentos e organizações que lutam contra a exclusão em suas diversas facetas (social, econômica, política, ambiental, etc.) geradas atualmente pelo capitalismo em seu momento globalizado e neoliberal.

3 “VIVIR BIEN” (SUMA QAMAÑA): povos originários e resistência.

O “VivirBien” emerge no período marcado por diversas manifestações populares de caráter anti-neoliberais. Os fenômenos políticos chamados de “Guerra da Água” e “Guerra do Gás” ocorridos, nos anos de 2000 e 2003 são a maior expressão deste período e representam a junção de dois elementos essenciais para se compreender o contexto histórico recente da Bolívia, assim como, a emergência de uma efetiva participação popular que contribuirá, juntamente com outros fatores, na posterior inserção do “VivirBien” na Constituição como um princípio ético fundamental do Estado baseado nos saberes dos povos em contraposição ao modelo neoliberal implementado por duas décadas consecutivas.

Baseado em Pfrimer (2012), Shulz (2013) e Gutierrez e Lorini (2007), a Guerra da água ocorrida entre janeiro e abril de 2000 agregou distintos setores da sociedade na luta por um bem essencial à vida humana, uma luta que envolveu principalmente os setores

populares, tanto da zona rural quanto urbano, os quais foram estes os maiores atingidos pela elevação do preço da água.

O conflito se instaura a partir da privatização da empresa municipal de abastecimento em setembro de 1999, a Serviço Municipal de Água Potável e Esgoto de Cochabamba (SEMAPA) por pressão do Banco Mundial. A concessão da empresa pública foi feita à “Águas del Tunari”, um consórcio de empresas multinacionais e o governo boliviano, cuja sócia majoritária é a gigante americana Bechtel.

A reivindicação principal do movimento popular constituía, além da revogação do imposto sobre a água da chuva, na revisão do contrato de concessão. A princípio os órgãos oficiais e o governo do presidente Banzer se negavam a negociar com a “Coordinadora en defensa del Agua y la Vida”, movimento este formado por diversos sindicatos e movimentos sociais agrupando setores rurais e urbanos, tomando a frente na organização dos enfrentamentos e negociações. As mobilizações resultaram na conquista popular através do cancelamento do contrato anunciado pelo governo boliviano após a notícia de que os gerentes estrangeiros da Bechtel haviam abandonado o país após intensa pressão. A SEMAPA voltou a ser de controle estatal, a tarifa retornou ao valor anterior e em sua gestão foi incluído um comitê de cidadãos eleitos para a tomada de decisões da empresa.

A chamada “Guerra do Gás” iniciou em outubro de 2003 durante o segundo governo de Gonzalo Sanchez de Lozada, tendo como palco principal a cidade de El Alto. Durante o governo de Lozada, o qual possuía grande afinidade com medidas neoliberais, iniciaram negociações para a exportação do gás para os Estados Unidos e México, através da construção de um gasoduto que passaria pelo Chile, porém, a população, movimentos sociais, sindicatos e setores opositores no legislativo exigiam que a exportação ocorresse via portos peruanos de forma a beneficiar a industrialização a região norte boliviana.

Segundo Gutierrez e Lorini (2007), uma das principais reivindicações das mobilizações era que priorizasse a demanda do mercado interno, abastecendo as famílias com o gás a partir da redução dos valores, pois grande parte da população utilizava lenha como fonte de energia. O tema central era o baixo preço do gás com que se pretendia exportar. As negociações contratuais entre as empresas estrangeiras exploradoras, as partes compradoras e o governo de Lozada resultariam em apenas 18% da arrecadação em impostos.

A fuga de Lozada não foi suficiente para reduzir a tensão existente, pois ao assumir a presidência, Carlos Mesa propõe a convocação de uma Assembleia Constituinte para rever a questão dos “hidrocarburos”. Sem apoio político no poder legislativo e a ausência de uma linha política definida, Mesa não logrou avançar no impasse formado em torno da exportação do gás natural boliviano e renunciou o cargo.

Definido o sucessor constitucional, o então presidente da “Corte Suprema de Justicia”, Eduardo Rodriguez Veltzé, se depara com a convulsão social mais estabilizada após a queda de dois presidentes, porém não soluciona a questão da exportação do gás, mas convoca eleições presidenciais para dezembro de 2005.

Na busca para compreender o “Vivir Bien” nos deparamos com um elemento essencial para contextualizá-lo: a elaboração da “Constitución Política del Estado”. Esta se constitui em um instrumento legal que consolida o compromisso constitucional de se estabelecer o “Vivir Bien” (Suma Qamanã) como uma proposta de Estado, um dever constitucional boliviano em garantir seus princípios que se fundam nos valores dos povos originários andinos.

Convocada a Assembleia Constituinte em julho de 2006, esta concluiu sua redação após longos debates, sendo submetida a um referendo para aprovação, realizado em janeiro de 2009, com aprovação de 61,43% dos votos.

Um dos grandes avanços da Constituição aprovada em 2009 foi reconhecer a diversidade étnica e cultural existentes, expressando-as através da adoção do caráter plurinacional do remodelado Estado boliviano. Segundo Santos (2012) historicamente existem dois conceitos de nação, em que no primeiro:

hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado; es decir, la nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y, por ende, los Estados modernos se llaman Estado-nación: una nación, un Estado. Pero hay otro concepto, un concepto comunitario no liberal de nación, que no conlleva consigo necesariamente al Estado. Por ejemplo, los alemanes fueron en Europa central y oriental durante mucho tiempo una nación sin Estado, porque su identidad era una identidad cultural y no política. (SANTOS, 2012)

O caráter plurinacional adotado na constituição boliviana rompe com a noção moderna baseada na tradição liberal de que uma nação se constitui por somente um povo, uma cultura, organizados em um território e sob a centralidade de um único Estado, forçando, desta forma, com que o Estado boliviano fosse refundado, pois se propõe a agrupar diversas nações dentro do mesmo Estado, e que este garanta maior autonomia aos povos indígenas. A nova constituição incorpora a organização social dos povos originários com seus costumes e autonomia, respeitando-as sob a unicidade do território nacional, sendo este apenas uma forma de reafirmar e unificar as diversas nações, consolidando-os através do Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário.

O “VivirBien” (Suma Qamaña) tem sido destacado pelo governo nacional boliviano e por movimentos sociais indígenas deste país como uma alternativa de enfrentamento aos problemas socioambientais, além de marcar o resgate das tradições andinas originárias.

O “VivirBien” é o termo traduzido para o idioma espanhol que representa o significado da palavra em língua aymara “suma qamaña”. Para melhor compreensão do que o constitui, cabe realizar uma breve análise nas origens deste termo e o real significado em sua língua original. Segundo Mamani (2010) na cosmovisão dos povos originários a vida está vinculada à relações de harmonia e equilíbrio e, nesse sentido, no idioma aymara “qamaña” designa aquele que sabe viver. Portanto, “suma qamaña” é traduzido como “vivirbien” considerando que “suma” significa plenitude, sublime, magnífico, e por sua vez, “qamaña” significa viver, conviver, estar sendo, embora Mamani aponte a insuficiência explicativa do termo “vivirbien” e atribui à palavra (em espanhol) “vida en plenitud” a que mais se aproxima do sentido atribuído pela tradição indígena andina.

O Equador também enfrenta processo semelhante e adotou em sua carta magna o princípio do “SumakKawsay”, o qual tem o mesmo significado que o “SumaQamaña”, porém pertence à cultura quéchua e se traduz para o espanhol como “Buen Vivir” (AVEDAÑO. 2009. p. 2). Neste trabalho nos atentaremos somente ao caso boliviano.

Reconhecendo o caráter plural da sociedade e da nação boliviana devido a diversidade de povos originários em seu território, a nova constituição ratificada pela população e promulgada pelo governo Morales, afirma em seu Artigo 8 parágrafo primeiro os valores que fundamentam este Estado plurinacional, o qual

asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), tekokavi (vida buena), vi maraei (tierra sin mal) y qhapajñan (camino o vida noble). (BOLIVIA, 2012, p.6)

Tais princípios compõem a cosmovisão dos povos originários andinos que representa suas perspectivas em relação à visão de mundo, às suas formas de ser e sentir, ver e perceber,

que neste caso está relacionado com a noção de que tudo está inter-conectado, em harmonia e equilíbrio, relações estas importantes para a vida em comunidade (MAMANI, 2010).

Segundo Mamani (2010, p.15), o “SumaQamaña” é um processo de “vida em plenitude”, de um vida que ocorre em equilíbrio entre as dimensões espiritual e material, que implica em saber viver, em saber conviver com todas as formas de existência. Não se constitui em uma perspectiva antropocêntrica, pois é a vida o mais importante.

Nesse sentido, Puentes (2011) destaca que el “VivirBien” equivale a ter uma sociedade igualitária e sem exclusões, e para Choquehuanca (CHOQUEHUANCA, 2010 *apud* GUDYNAS 2011), o “VivirBien” representa também recuperar a vivência dos povos originários e recuperar a “cultura de la vida”, em que se realiza através da “armonía y respeto mutuo conla madre naturaleza, conlaPachamama (...), donde todos somos uywas, criados de lanaturaleza y del cosmos”(GUDYNAS, 2011, p.1-2).

A referência ao “VivirBien” não remete apenas ao âmbito individual, pois este se realiza através da vida em comunidade, entendida como a relação entre tudo o que existe, humano e não-humano. Contudo, o “VivirBien” segundo a cosmovisão aymara o compreende a partir de treze princípios constituidores, os quais destaca Mamani (2010, p. 47-48):

1. **Suma Manq’aña:** saber comer, saber alimentar-se, escolher alimentos saudáveis, da época e do lugar;
2. **Suma Umaña:** saber beber;
3. **Suma Thukhuña:** saber dançar, o que envolve saber se relacionar com o cosmo e com a terra, realizar-se com a dimensão espiritual.
4. **Suma Ikiña:** saber dormir;
5. **Suma Irnakaña:** saber trabajar, que no significa sofrimento, mas sim, alegria e coesão;
6. **Suma Iupiña:** meditar e entrar em instrospección pois, o silencio harmoniza e equilibra;
7. **Suma Amuyaña:** saber pensar, que não se constitui somente no âmbito racional, este se mescla com o sentir.
8. **Suma Munaña, munayasiña:** saber amar e ser amado em um processo complementário;
9. **Suma Aruskipaña:** falar bem, que implica ter pensado e sentido antes de se expressar;
10. **Suma ist’aña:** saber escutar, com os ouvidos e também sentir se tudo está falando bem;
11. **Suma Samkasiña:** saber sonhar. Sonhando é que projetamos a vida;
12. **Suma Sarnaqaña:** saber caminhar. Nunca se caminha só, sempre se está acompanhado dos ancestrais, do Sol, da “Pachamama”, etc.
13. **Suma Churaña, suma katukaña:** saber dar e receber. É reconhecer o equilíbrio das forças, pois, agradecer é saber receber.

Não podemos reduzir a riqueza e diversidade da cosmovisão dos povos originários, pelo contrário, há a necessidade de reconhecer e valorizar estes saberes ignorados e oprimidos desde o início do período colonizador. O destaque neste trabalho voltado ao “SumaQamaña” deve-se pela sua emergência nos movimentos populares anti-neoliberalismo, presença cristalizada na Constituição plurinacional e, estar no seio de diversos movimentos sociais, universidades e no Estado

Segundo Gudynas (2011) toda essa riqueza epistemológica portadora de grande complexidade presente nos saberes originários e destacado pelos autores, nos exige

“observar sus manifestaciones, reconocerlas como alternativas válidas y respetables, inspirarse en ellas y reapropiarlas para transformar nuestras propias cosmovisiones”. (GUDYNAS, 2011, p.14)

Analisando brevemente o “Vivir Bien” (Suma Qamaña) e o modo de vida originário que se apresenta pode-se perceber os profundos questionamentos que implicam ao modelo hegemônico de desenvolvimento e toda a perspectiva moderna e ocidental que o subsidia. Nesse sentido,

el Buen Vivir impone una crítica sustancial al desarrollo, lo que conlleva un cuestionamiento a esas ideas centrales de la Modernidad. Su reclamo va más allá de un “ajuste” o una “reforma”, ya que implica generar nuevas ideas, discursos y prácticas. En ese esfuerzo varias expresiones del saber indígena son claves, ya que ellas mismas están fuera de la Modernidad, y entonces son un componente clave para que otros comiencen sus propios recorridos de salida. (GUDYNAS, 2011, p.19)

Em relação ao “Vivir Bien”, Gudynas defende a necessidade de se realizar um desmonte dos fundamentos da supremacia dos saberes modernos e ocidentais, o qual subjuga sujeitos e culturas, assim como, considerar a crítica em função da libertação.

O “Vivir Bien” (Suma Qamaña) é uma forma muito específica de compreender e atuar no mundo, que está vinculado a uma história, cultura, idioma, contextos político, ecológico e social particulares, portanto não se pode generalizá-lo e tampouco estabelecer ordenamentos como se fosse um receituário para alcançar o “desenvolvimento”. Nesse sentido, afirma o autor uruguaio que

el Buen Vivir es plural y además un concepto en construcción, y por lo tanto resulta difícil pretender contar con un recetario de medidas específicas de algo que se está gestando en este preciso momento. Pero sin dudas el Buen Vivir, en su propia concepción, implica una ruptura y transformación sustancial con el orden actual. Sin embargo, está en la propia esencia del Buen Vivir una relatividad que permite ajustarse a cada contexto cultural y ambiental; por lo tanto, no existirá “una receta”. El Buen Vivir, en tanto plural, no puede ser esencialista. (GUDYNAS, 2011, p.17)

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O exercício a que se propõe este trabalho é pautado pela necessidade de buscar novas relações entre sociedade e ambiente. Este exercício não ocorre unicamente no âmbito individual, mas sim, na busca e aproximação de modos de organização social de povos que resistem à hegemonia instaurada pela modernidade com suas visões de mundo, formas de produção, etc. que estabelecem uma relação de equilíbrio com a natureza assentados na pluralidade cultural.

Nesse sentido, conforme aponta Gudynas (2011), podemos destacar como elementos indicativos da aproximação entre o “Vivir Bien” (Suma Qamaña) e a Educação Ambiental Crítica os seguintes aspectos:

- **Outra ética para reconhecer e estabelecer valores:** considerar a natureza como sujeito de valor e não somente objetos, como faz a ética ocidental, se constitui em uma mudança significativa, assim como, abandona a lógica de converter tudo em mercadorias;

- **Abandonar a racionalidade de manipulação e instrumentalização:** ignora-se a pretensão ocidental de dominar e manipular pessoas e a natureza para determinados fins;
- **Vocação orientada ao encontro, diálogo ou interações entre os diferentes saberes:** evitar uma postura reducionista e se apresentar como hegemônica, sobressaindo aos demais saberes;
- **Concepções alternativas de Natureza:** As concepções de natureza permitem, em partes, certos tipos de desenvolvimento e, portanto, cabe superar a idéia de “recurso” natural funcional apenas como mera matéria-prima. O “Vivir Bien”, segundo Gudynas, cobiça “distintas formas de dissolver la dualidad que separa la sociedad de la Naturaleza, y reposiciona al ser humano como integrante de la trama de la vida”;
- **Comunidades ampliadas:** As comunidades políticas (em el sentido de albergar actores con expresividad política) não se restringem somente a pessoas, “hay un lugar en ellas para lo no-humano (en unos casos serán otros seres o elementos del ambiente, o incluso espíritus)”;
- **Um lugar para as vivências e os afetos:** para além da base material do “Vivir Bien” este se complementa com “vivencias de alegría o tristeza, rebeldía o compasión. El materialismo no es suficiente para el Buen Vivir”.

Não se trata de um romantismo, da busca de um “passado idealizado” e um retorno bucólico, pois reconhecemos a importância dos saberes originários e o potencial destes para a construção de relações socioambientais “sustentáveis” (em sentido contra-hegemônico), valorizando os princípios e práticas dos povos latino-americanos para a construção de “alternativas” (ao modo de vida capitalista e ocidental) que considere nossas peculiaridades históricas, econômicas, etc. em detrimento da simples adoção de modelos dos países do norte geográfico. Propomo-nos neste trabalho a aprender com os saberes dos povos originários, justamente aqueles que sofreram genocídio e considerados entraves à modernização capitalista e ocidental.

BIBLIOGRAFIA

AVEDAÑO, T. R. El SumakKawsay Ecuador y Bolivia. Vivir bien, identidad, alternativa. Revista Ecología Política, n. 37, Barcelona, Editorial Icaria, 2009.

BOLÍVIA. Nueva Constitución Política del Estado. Disponível em: <http://www.boliviarrural.org/documentos3/item/nueva-constitucion-politica-del-estado-plurinacional-de-bolivia.html>. Acessado em: 20 nov. 2012.

FOLADORI, G. Limites do desenvolvimento sustentável. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

GUDYNAS, Eduardo. Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. Quito: Alai, fev., 2011.

GUIMARÃES, M. Educação ambiental: no consenso um embate? Campinas: Papirus, 5ª ed., 2007.

GUTIERREZ, C. J.; LORINI, I. A trilha de Evo Morales: novo movimento social indígena na Bolívia. Novos Estudos, 2007.

LANDER, E. (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LAYRARGUES, P. P. Muito além da natureza: educação ambiental e reprodução social. In: LOUREIRO, C. F. B.; LAYRARGUES, P. P.; CASTRO, R. C. (Orgs.) Pensamento complexo, dialética e educação ambiental. São Paulo: Cortez, p. 72-113, 2006.

LIMA, G. Educação ambiental no Brasil: formação, identidades e desafios. Campinas: Papirus, 2011.

NEGRI, T. *et al.* Imperio, multitud y sociedad abigarrada. La Paz: CLACSO, Muela del Diablo, Comunas, Vicepresidencia del Congreso Nacional Boliviano, 2008.

MAMANI, F. H. Vivir bien/Buen vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales. La Paz, 4ed 2010.

PFRIMER, M. H. A Guerra da Água em Cochabamba, Bolívia: a desconstrução de um conflito. Disponível em:<http://www.anppas.org.br/encontro4/cd/ARQUIVOS/GT12-850-976-20080513215826.pdf>. Acessado em: 20 nov. 2012.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Prefácio. In: LANDER, E. (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Clacso, 2005.

PUENTE, Rafael. “Vivir Bien” y descolonización. In: FARAH, I; VASAPOLLO, L. (orgs.) Vivirbien: paradigm no capitalista? Plural Editores, La Paz, 2011.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *NovosEstudos*, n.º. 79, nov., 2007.

_____. Una epistemología del Sur: la invención del conocimiento y la emancipación social. Mexico: Siglo XXI/CLACSO, 2009.

_____. La reinvenção del Estado y el Estado plurinacional Disponível em:
<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal22/D22SousaSantos.pdf>. Acessado em: 22 nov. 2012.

SHULZ, J. A guerra pela água na Bolívia. Disponível em:
<http://xa.yimg.com/kq/groups/23516955/893539335/name/guerra+pela+agua+bolivia.pdf>. Acessado em: 23 jan. 2013.