

# BRUNO LATOUR E A ECOLOGIA DECOLONIAL: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?

*BRUNO LATOUR Y LA ECOLOGÍA  
DECOLONIAL: ¿UN DIÁLOGO POSIBLE?*

*BRUNO LATOUR AND DECOLONIAL  
ECOLOGY: A POSSIBLE DIALOGUE?*

*Gabriel Barth da SILVA\**

*Nicolas Paes COELHO\*\**

**RESUMO:** Considerando os debates emergentes envolvendo a ecologia, que ressalta a necessidade de trazer o debate ecológico enquanto elemento que atravessa as análises das realidades contemporâneas, o presente trabalho pretende analisar como diferentes epistemologias abordam essa questão, reinventando as formas de perceber o conhecimento, sua função na realidade, suas condições de constituição e os atores envolvidos na realidade cotidiana. Partindo da obra de Bruno Latour e de diversos autores que podem ser pensados enquanto compartilhando uma epistemologia ecológica decolonial, é refletido se a proposta ecológica nas Ciências Humanas e Sociais pode ser pensada a partir de uma epistemologia comum, ou se as diferenças em decorrência da tradição de pensamento local impossibilitam poder pensar uma proposta comum para a produção de conhecimento. Percebe-se que, ao passo que a descentralização dos agentes humanos é um ponto comum relevante, há limites nos debates sobre política e elementos que devem agregar na crítica ecológica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Ecologia; Decolonialidade; Epistemologia; Pensamento contemporâneo.

---

\* Doutorando em Sociologia na Universidade Federal do Paraná (UFPR), PR, Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6893-211X>. Contato: [gabrielbarths@gmail.com](mailto:gabrielbarths@gmail.com).

\*\* Doutorando em Sociologia na Universidade Federal do Paraná (UFPR), PR, Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-2879-6741>. Contato: [nicolaspaes94@gmail.com](mailto:nicolaspaes94@gmail.com).

**RESUMEN:** *Considerando los debates emergentes en torno a la ecología, lo que enfatiza la necesidad de traer el debate ecológico como un elemento que atraviesa el análisis de las realidades contemporáneas, el presente trabajo se propone analizar cómo diferentes epistemologías abordan esta cuestión, reinventando las formas de percibir el conocimiento, su su función en la realidad, las condiciones de su constitución y los actores que intervienen en la realidad cotidiana. Partiendo del trabajo de Bruno Latour y de varios autores que pueden pensarse compartiendo una epistemología ecológica decolonial, se reflexiona sobre si la propuesta ecológica en las Ciencias Humanas y Sociales puede pensarse desde una epistemología común, o si las diferencias por tradición del pensamiento local hacen imposible la elaboración de una propuesta común para la producción de conocimiento. Se advierte que, si bien la descentralización de los agentes humanos es un punto común relevante, existen límites en los debates sobre política y elementos que deben sumar a la crítica ecológica.*

**PALABRAS CLAVE:** *Ecología; Decolonialidad; Epistemología; Pensamiento contemporáneo.*

**ABSTRACT:** *Considering the emerging debates involving ecology, which emphasizes the need to bring the ecological debate as an element that crosses the analysis of contemporary realities, the present work intends to analyze how different epistemologies address this issue, reinventing the ways of perceiving knowledge, its function in reality, its constitution conditions and the actors involved in everyday reality. Starting from the work of Bruno Latour and several authors who can be thought of as sharing a decolonial ecological epistemology, it reflects on whether the ecological proposal in the Human and Social Sciences can be thought of from a common epistemology, or if the differences due to tradition of local thinking make it impossible to come up with a common proposal for the production of knowledge. It is noticed that, while the decentralization of human agents is a relevant common point, there are limits in the debates about politics and elements that should add to the ecological critique.*

**KEYWORDS:** *Ecology; Decoloniality; Epistemology; Contemporary thinking.*

## Introdução

O presente trabalho busca, a partir da emergência sobre o debate da ecologia e das novas reconfigurações da relação entre pessoas e natureza, tentar pensar como novas epistemologias emergentes dessa perspectiva podem ser dialogadas a partir de

análises sobre os diversos modos de existência contemporâneos. Busca-se, portanto, contribuir para o debate da formulação de novas formas de produção de conhecimentos que permitam contemplar e responder sobre demandas de transformação do cotidiano a partir do prisma da ecologia.

Contemplando este cenário, o trabalho busca refletir sobre como é pensada a demanda ecológica a partir do pensamento latouriano e dos autores selecionados enquanto produções relevantes sobre a perspectiva ecológica decolonial, com suas respectivas tradições de pensamentos e respostas sobre os problemas dispostos no debate da relação pessoa, cultura e natureza. As aproximações e as distinções de cada matriz de pensamento tornam-se importantes para perceber como são pensadas as relações a partir de cada realidade territorial. Nesse sentido, buscamos responder: Como novas epistemologias ecológicas emergentes, da perspectiva ecológica decolonial e latouriana, podem estabelecer um diálogo acerca dos diversos modos de existência contemporâneos? Há um fio condutor comum nessas leituras ou existem diferenças que impossibilitam o diálogo?

A epistemologia proposta por Bruno Latour (2020a, 2020b, 2012, 1994), considerando sua repercussão na comunidade europeia e mundial, torna-se interessante para perceber os potenciais contatos com a produção decolonial sobre a ecologia, que busca responder e complexificar o debate a partir das demandas que emergem de seus territórios. Para pensar esse debate pelo prisma latino-americano, são explorados os trabalhos de Acosta (2016), Costa (2020), Escobar (2015), Leff (2015) e Quijano (1992, 2005). Partindo de formações diferentes, mas pensando a demanda da ecologia a partir da América Latina, os teóricos citados permitem compreender alguns fios condutores que abarcam o debate local, podendo perceber se em um diálogo com a teoria latouriana há um eco dessas demandas ou não, observando se há uma possibilidade de criar uma matriz epistemológica coerente pelo contato.

O presente trabalho começa pela apresentação da teoria de Bruno Latour a partir de sua obra *Jamais fomos modernos* (1994) e algumas considerações relativas às crises ecológicas contemporâneas desenvolvidas pelo autor (LATOURE, 2020a, 2020b, 2012), para então, em seguida, abordar algumas das proposições presentes nos autores da América Latina. Após a apresentação dos trabalhos, são pensados pontos centrais em suas propostas teóricas e epistemológicas que nos permitam convergências ou divergências entre estas distintas matrizes de pensamento. Busca-se, por fim, apontar os potenciais desse contato, contribuindo para o debate sobre a construção de futuros conhecimentos que envolvem o debate ecológico contemporâneo.

## Redes de humanos e não-humanos em Latour

Influente pensador nos campos da sociologia, da antropologia e da filosofia, Bruno Latour forneceu importantes contribuições teóricas para a discussão sobre a modernidade, algumas das quais sintetizadas na obra *Jamais fomos modernos* que, publicada originalmente em 1991, chegou ao público brasileiro em 1994. Nessa obra Latour critica as bases da noção de “modernidade” e propõe um novo entendimento sobre a dinâmica do “mundo moderno”. Para ele, a modernidade “é muito mais que uma ilusão, e muito menos que uma essência” (LATOURE, 1994, p. 45), sendo, desse modo, uma “força acrescentada a outras, as quais por muito tempo teve o poder de representar, de acelerar ou de resumir, mas a partir de agora não mais, não completamente” (LATOURE, 1994, p. 45).

O autor vai argumentar que rompemos com o passado e passamos a nos ver como “modernos” a partir do momento que aderimos à clara separação entre natureza e sociedade, aqui vistos como polos opostos que não se confundem: de um lado a objetividade das “coisas-em-si”, sob domínio da ciência, e, de outro, a subjetividade dos “homens-entre-si”, governada pela política. Essa separação sustenta o que o autor vai chamar de *Constituição* moderna, fornecedora, por sua vez, de algumas garantias: 1) A natureza é transcendente em relação aos seres humanos, ainda que possamos manipulá-la em laboratório; 2) A sociedade é imanente aos seres humanos, mesmo que tenha se tornado algo que os transcendeu; 3) Natureza e sociedade são distintas entre si e não se confundem; 4) Deus não governa as ações da natureza ou da sociedade – que agora são entendidas como possuindo suas próprias leis de funcionamento –, mas ainda é possível recorrer a este Deus no caso de conflitos entre um âmbito e outro.

Para Latour, ainda que seja com o kantismo que essa Constituição assume uma separação total, seus precursores foram o químico Robert Boyle e o filósofo Thomas Hobbes. Se a natureza era transcendente ao ser humano, a partir de Boyle e sua bomba de vácuo surge a possibilidade de seres humanos reproduzirem efeitos da natureza, tornando-a também imanente em relação a este. Do mesmo modo, se a sociedade era entendida como produto humano, com Hobbes e seu entendimento sobre o Leviatã a sociedade torna-se também transcendente a este, pois ultrapassa sua influência imediata e governa a sua existência através da organização política.

Os “pré-modernos” ou “não modernos” foram, dessa forma, subjugados por tratarem indistintamente os “homens” e as “coisas”, desacreditados enquanto produtores de “verdades” sobre o mundo, reduzidos a formuladores de crenças. Em razão dessa separação radical entre modernos e não modernos, coube aos primeiros, através principalmente da antropologia, a tarefa de estudar e explicar as condições de existência dos últimos, sem nunca, entretanto, tomar como objeto de pesquisa os

grandes centros de suas próprias sociedades, tidas como “modernas” e guiadas por outra lógica: a da racionalidade.

Para Latour, as garantias da Constituição moderna nos impedem de compreender o que realmente se passa em nosso mundo e, na prática, o que fizeram foi proliferar híbridos – tais como embriões congelados, máquinas digitais, bancos de dados, psicotrópicos, buraco na camada de ozônio, aquecimento global, entre tantos outros –, que o trabalho de purificação tratou de invisibilizar, classificando-os no âmbito da natureza ou da sociedade. Refere-se a esses híbridos como “quase-objetos” ou “quase-sujeitos”, afirmando que são “reais como a natureza, narrados como o discurso, coletivos como a sociedade, existenciais como o Ser” (LATOURE, 1994, p. 89) e não caberiam classificados nem ao lado dos sujeitos nem dos objetos, bem como não seriam equivalentes a um meio termo entre essas categorias.

Afirmando que não existe uma natureza universal e nem mesmo culturas universais e, portanto, não aderindo à divisão binária entre natureza e sociedade tal como assegurada pela Constituição moderna, Latour propõe o descentramento dos humanos na análise e vale-se da noção de “rede”, que afirma ser “mais flexível que a noção de sistema, mais histórica que a de estrutura, mais empírica que a de complexidade [...]” (LATOURE, 1994, p. 9). Nesse sentido o que encontramos são “naturezas-culturas” – também por ele chamadas de “coletivos” – compostas por redes heterogêneas de associações entre humanos e não-humanos, bastante distintas entre si no que diz respeito à sua composição e tamanho.

Se existe uma coisa que todos fazemos da mesma forma é construir ao mesmo tempo nossos coletivos humanos e os não-humanos que os cercam. Alguns mobilizam, para construir seu coletivo, ancestrais, leões, estrelas fixas e o sangue coagulado dos sacrifícios; para construir os nossos, nós mobilizamos a genética, a zoologia, a cosmologia e a hematologia. (LATOURE, 1994, p. 104).

A noção de “mediação” em sua obra aparece como uma alternativa para compreensão mais acurada dos híbridos e das redes nas quais estão inseridos, pois não havendo elementos “puros” funcionando em âmbitos distintos, busca-se identificar as associações heterogêneas que operam através de um constante trabalho de mediação que permite estarem atados entre si, bem como associarem novos entes à rede: “Os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam” (LATOURE, 2012, p. 65). É, portanto, esse trabalho de mediação que torna possível a agregação dos componentes humanos e não humanos, dos quase-sujeitos e dos quase-objetos, em um dado coletivo, compondo uma rede que sustenta o que antes era visto como elemento isolado.

Nesse sentido, por exemplo, por trás da fachada “objetiva” da ciência moderna encontramos relações sociais, políticas, econômicas, apostas, crenças etc., ou seja, as

produções científicas não estão alheias ao que convencionalmente se classificou no âmbito da política – o que também é válido no âmbito político, que está permeado por elementos anteriormente tidos como próprios da ciência. Essa perspectiva nos possibilita compreender que todo cientista ou político inovador, por brilhante que seja, está atado a uma rede de não humanos – actantes – e outros seres humanos nas suas práticas, e que suas inovações não obteriam o mesmo êxito caso a rede estivesse configurada de outra forma. Tão fundamental para a construção de um fato quanto o próprio cientista que o anuncia são os actantes atados a ele na rede, ou seja, toda ação será interpretada como uma ação conjunta da rede, nunca de um ente isolado.

Cabe ao pesquisador, portanto, rastrear empiricamente estas redes, sendo capaz de reestabelecer a simetria no tratamento dos humanos e não-humanos na análise. Como o trabalho de purificação classificava os elementos nos dois extremos da separação moderna entre natureza e sociedade/cultura, acabava por invisibilizar a mediação realizada nos espaços intermediários entre ambos e, necessariamente, é nesses espaços que o pesquisador deve estar localizado para acompanhar a atribuição de propriedades humanas e não humanas nos coletivos, pois “no meio, onde supostamente nada acontece, quase tudo está presente” (LATOURE, 1994, p. 121).

Para Latour (2020a), é possível perceber na contemporaneidade uma crise “moral, política, sanitária, ecológica e religiosa” (p. 9), com um enfrentamento dificultado frente aos negacionismos das condições modernas. Sendo uma crise que vai além da questão ambiental e que demanda uma nova relação com o mundo, o autor busca falar de Gaia para construir conceitualmente uma figura que expressa os dilemas gerados pela crise ecológica no Antropoceno, necessitando repensar modos de existência sem apelar para um conceito englobante e totalizante.

O autor tenta demonstrar como a relação com o mundo precisa se refazer junto de metafísicas que respondem de formas distintas aos dilemas da relação com a Natureza, podendo ser comparados e, portanto, sendo criadas novas relações que não se reduzem a um termo estável como a Natureza (LATOURE, 2020a). No processo de comparação de coletivos, busca-se liberar de um sistema em que todos se refletem a partir da divisão de natureza e culturas, uma singularidade para um plural, mas percebendo o plural em todas as suas instâncias. As metafísicas são tradutoras de modos de existência e suas preferências na composição do mundo. Não se pensa em uma Gaia enquanto figura mitológica, mas enquanto composta das invenções dos vivos que transformaram suas condições, em que cada elemento resulta de modificações e criações de organismos vivos, percebendo, portanto, no nome Gaia todos esses seres e suas transformações materiais, fenômeno que os humanos fazem parte. Ela não é um todo já composto, mas um processo.

Assim sendo, as crises enfrentadas contemporaneamente refletem um estilo de vida insustentável com efeitos irreparáveis. O planeta não mais apenas sustenta os golpes levantados contra sua entidade, mas também começa a revidar de forma

violenta, reivindicando seu papel de ator político e sua atuação sobre os humanos. Ressalta o caráter de crise existencial que emerge desse cenário, necessitando de “aterramento” no lugar do negacionismo, emancipando costumes e a economia, sem se caracterizar apenas entre liberalismos e localismos, entre inclinações de Direita e Esquerda. Há a necessidade de uma revisão total não apenas das respostas, mas das perguntas também. Supera-se a distinção de luta social e ecológica. O autor se distancia de uma luta de classes de caráter marxista para repensar o lugar do humano, de seus movimentos e de sua relação direta com os fenômenos que vão além de sua agência, de pensar outros actantes envolvidos na experiência da vida. Se você pensa em um sistema unicamente humano, apenas os humanos podem se revoltar, o que não ocorre em um sistema de geração baseado na interdependência dos seres.

## **Por uma ecologia decolonial**

Buscando compreender algumas características que compõem o pensar a ecologia a partir de um olhar decolonial, busca-se pensar a decolonialidade e a modernidade partir de Aníbal Quijano (1992, 2005), sociólogo peruano, e os processos decoloniais com ênfase na ecologia a partir de Alberto Acosta (2016), político e economista equatoriano, Maria da Graça Costa (2020), psicóloga brasileira, Arturo Escobar (2015), cientista social colombiano e Henrique Leff (2015), economista e sociólogo mexicano, como o pensar a natureza se realiza no Sul Global, nomeadamente a partir da América Latina. É proposto, ao pensar a ecologia pela ótica decolonial, contemplar as nuances que são abordadas nesse processo a partir de epistemologias que não estão vinculadas necessariamente com as bases teóricas europeias, percebendo suas peculiaridades para então debater se é possível estabelecer uma ponte e uma matriz de conhecimento comum entre a teoria de Bruno Latour com a ecologia latinoamericana.

A crítica decolonial sobre os processos de formação histórica conceitual do termo modernidade pode ser localizada a partir dos estudos de Quijano (1992, 2005). Quijano (1992) defende como a conquista de sociedades e culturas no território latino-americano dão início a uma ordem mundial que é vigente até os dias atuais, com concentração de recursos e controle por parte de uma minoria planetária, que se beneficiam historicamente do processo colonial. A estrutura colonial do poder gera construções intersubjetivas de dominação que foram mascaradas de pretensões “objetivas” e “científicas”, como processos naturais e não processuais a partir de relações de poder. Portanto, durante a dominação colonial pode ser percebida a constituição do complexo cultural da racionalidade/modernidade europeia, que se estabelece enquanto paradigma de conhecimento universal para si e que é imposto

ao resto do mundo. Para isso, há uma fundação de uma lógica de separação de sujeito-objeto, da humanidade perante a natureza, o que não necessariamente é vigente em outras formas de produção de conhecimento e em outras cosmovisões. Nesse contexto, o sujeito é isolado, negando a necessidade de pensar sua relação com uma estrutura intersubjetiva que estabelece relações diversas, heterogêneas e históricas, com abertura ao “outro” que não se dá de forma hierárquica, permitindo pensar a diferença não apenas pela ótica da dominação.

É também defendido por Quijano (2005) como a América Latina se constitui junto da colonialidade e da globalidade, constituindo, junto dela, a Europa Ocidental como centro mundial de poder a partir dos modos de existência que definem a modernidade. A América Latina inaugura o mundo ainda vigente, como defende o autor:

Porque é com a experiência histórica que leva à produção da América que se assentam na Europa, de um lado, a ideia e a experiência da mudança como um modo normal, necessário e desejável da história. Do outro, o abandono do imaginário de uma idade dourada em um mítico passado, em favor do imaginário do futuro e do “progresso”. E sem a América, sem contato e sem conhecimento de formas de existência social fundadas na igualdade social, a reciprocidade, a comunidade, a solidariedade social, entre algumas sociedades indígenas pré-coloniais, em especial na área andina, não se poderiam explicar as utopias europeias dos séculos XVI, XVII e XVIII, as quais, re-imaginando, magnificando e idealizando aquelas experiências indígenas, em contraste com as desigualdades do feudalismo no centro-norte da Europa, fundaram o imaginário de uma sociedade constituída em torno da igualdade social, da liberdade individual e da solidariedade social como projeto central da modernidade e como cifra e compêndio de sua específica racionalidade (QUIJANO, 2005, p. 22).

Para Quijano (2005), portanto, a produção da modernidade por parte da Europa Ocidental expressa a colonialidade do poder, não podendo dissociar esses processos. Portanto, a racialização, a exploração do trabalho e as formações identitárias não podem ser pensadas sem localizar esses processos com a formação da Europa Ocidental enquanto centro de controle de poder pelo desenvolvimento da modernidade/racionalidade, em que as realidades pré-coloniais se tornam pré-modernas, e, por consequência, “pré-rationais”, sendo reconhecidas enquanto primitivas.

Pensando pela ótica da ecologia, a partir do trabalho de Acosta (2016) é possível identificar o conceito de *buen vivir*, que advém da expressão andina *sumak kawsay* um grande potencial para pensar a ecologia pelo prisma da decolonialidade, pois é a partir do bem viver que se busca pensar outras formas de mundo e de

organizações de vida. Sendo crítico do consumismo e do produtivismo, que estão vinculados com um esgotamento da vitalidade, são pensadas formas antagônicas ao capitalismo e à racionalidade e modernidade europeia de pensar a vida. Buscando haver um futuro possível para o planeta, o autor ressalta a necessidade de mudanças sobre os bens econômicos e a vida coletiva a partir de novos modos de existência democráticos, partindo dos discursos de sujeitos marginalizados, nomeadamente os povos indígenas, para repensar a vida. Há a necessidade de pensar em um processo de descolonização e despatriarcalização em uma nova democracia que se contraponha aos modos de produção que objetivam a eficiência e o desenvolvimento econômico enquanto finalidade das atividades produtivas.

Para Acosta (2016), o bem viver é multidisciplinar e reconhece as experiências periféricas, situadas em países industrializados e capitalistas ou não, desde que atravessem práticas anti hegemônicas. Sendo o bem viver diferente de buscar um melhor viver, é buscada uma horizontalidade nas relações entre as próprias pessoas e seu vínculo com a Natureza, não distinguindo-se dela, o que necessariamente requer ir além de buscar novos termos que apenas tentem adaptar o “desenvolvimento” (como a ideia de desenvolvimento sustentável), mas questionar a matriz do paradigma que envolve esse tipo de pensamento. O bem viver traz um benefício mútuo para indivíduos e comunidades, com ganho para todos sem prejudicar o futuro ao respeitar os ciclos ecológicos e ao abandonar lógicas de exploração e acumulação de bens, recuperando possibilidades de modos alternativos de economia fora dos paradigmas hegemônicos.

Citando também o trabalho de Alberto Acosta, mas o complexificando, Costa (2020) busca no ecofeminismo e na produção científica feminista formas de pensar a agroecologia envolvendo também, necessariamente, o debate de gênero. A autora ressalta como a cisão entre natureza e cultura não faz sentido em cosmovisões em diversos povos indígenas na América, e de como essa cisão, de caráter binário e hierárquico, se dá a partir da lógica da colonialidade. Pensar o bem-viver não deve ser esvaziado de seu sentido e potência que surge a partir de determinados povos, e é ressaltado pela autora como as articulações comunitárias que defendem bens comuns, ao repensarem o lugar das esferas do cuidado e dos saberes tradicionais, mantém essa potencialidade ao promoverem estratégias políticas e epistemológicas, como ocorre no caso das mulheres camponesas.

Citando as lutas de resistência de mulheres na agroecologia urbana na cidade do Rio de Janeiro, Costa (2020) percebe que há o reconhecimento de haver a necessidade de um modelo de menor impacto na produção/distribuição de alimentos e sua decorrente apropriação da natureza, indo contra a lógica capitalista de reprodução das desigualdades, havendo uma ética de base ontológica de respeito à vida com uma epistemologia própria de mulheres camponesas. Há a necessidade de uma reconfiguração das relações de caráter racial, patriarcal, antropocêntrico e capita-

lista, articulando movimentações contra a massificação neoliberal e transformando a participação política, com novas relações de sensibilidade com soluções criativas apoiadas em uma epistemologia feminista. A articulação da agroecologia com os feminismos permite construir um novo bem-viver, retirando o Homem do centro e reconstruindo a humanidade junto de uma nova relação com o planeta.

Em seu trabalho, Escobar (2015) relata alguns eventos de disputas territoriais na Colômbia para dar um panorama sobre o tópico que irá analisar sobre as lutas das comunidades negras e suas organizações em defesa de seus territórios e cultura. Os territórios disputados na Colômbia eram alvos de ações coordenadas de militares e paramilitares com apoio de empresários interessados na exploração da área, gerando massacres e deslocamentos forçados. Portanto, a defesa dos territórios envolve a defesa das vidas de seus habitantes e suas culturas a partir de projetos alternativos, que buscam reivindicar outras formas de uso e manejo dos recursos naturais. O autor ressalta como pensar nesses eventos é afirmar a existência não apenas ecológica e social, mas de modelo civilizacional, apostando na dimensão da vida, ou dimensão ontológica, como mote central de reconstrução de modelos.

O trabalho de Escobar (2015) argumenta que a resistência, oposição, defesa e afirmação de territórios a partir das comunidades e dos movimentos de base etnoterritorial envolve, de forma mais radical, uma dimensão de disputa ontológica. Há uma oposição contra o projeto de modernidade que busca transformar todos os mundos existentes em apenas um, que seria caracterizado pelo indivíduo e pelo mercado, gerando a necessidade de interromper o neoliberalismo globalizante que busca criar apenas um mundo. As comunidades indígenas, afrodescendentes e camponesas avançam nessa luta ontológica desde o colonialismo, quebrando com a ontologia dualista de caráter dualista de separação do humano e não humano, cultura e natureza, mente e corpo, etc, que buscam eliminar outros mundos existentes e possíveis. Pensa-se, nessa defesa, em ontologias relacionais, com uma densa rede de interrelações e materialidades. Essas lutas são importantes contribuições ao serem pensadas na possibilidade de um pluriverso, se posicionando contra o desenvolvimentismo na busca por outros modelos de vida, de economia e de sociedade.

Para Escobar (2015), o aspecto-chave de muitas ontologias relacionais centra-se no território como o espaço-tempo de inter-relação, pensando no mundo natural e tudo o que o envolve e o constitui. O território é pensado além de uma base material para reprodução da vida humana, pois nesse contexto é revestido de uma vida própria com espaços animados, enquanto entidades vivas, não se resumindo a relações de caráter instrumental e de usuário.

Por fim, Leff (2014) ressalta como a crise ambiental está diretamente relacionada com a saturação da modernidade, além do fim da premissa do sujeito enquanto princípio que funda os destinos da humanidade e do planeta. A crise ambiental é percebida enquanto crise do conhecimento da modernidade, o que exige repensar o

sujeito pensado a partir da racionalidade moderna. É ressaltado pelo autor como essa crise não se refere apenas a pensar diferentes ontologias a partir da subjetividade, mas sim também a partir de seu sentido político, em sua constituição no mundo e a construção de identidades na relação com a natureza e a sustentabilidade da vida.

Pensando um sujeito do ecologismo, Leff (2014) resalta como ele não é um sujeito da autoconsciência, que se liberta de toda estrutura e condição, mas que se re-identifica e se contra-identifica a partir das estruturas que está inserido, reinventando suas identidades em seu processo de emancipação. É transcendida a racionalidade moderna que se foca na auto reflexão, sendo primordialmente pensado na responsabilidade pelas condições de vida de um mundo ecologizado com sua própria ética. Buscam-se novas identidades coletivas que permitam reconstruir as relações de cultura e natureza a partir de um território de vida. Nessa proposta política, são pensadas essas novas identidades no campo da ecologia política, e como são inscritas numa ontologia política da diferença, com suas qualidades de solidariedades e antagonismos pela apropriação da natureza. São construídos novos atores sociais em uma complexificação da ontologia e da epistemologia, ressignificando e se reapropriando do mundo.

## **Um olhar comum é possível? Pensando as aproximações e distinções epistemológicas**

Para iniciar o debate sobre aproximações e distinções possíveis do pensamento de latouriano e latino-americano enquanto epistemologias de análise da realidade, é proposto, inicialmente, apontar distinção entre os modos de análise, para ressaltar como esses modos não podem simplesmente ser sobrepostos enquanto leitura do cotidiano. Como foi percebido em Latour (1994), na sua crítica à modernidade é ressaltado como deve haver um descentramento dos humanos na análise, lançando o conceito de rede por sua flexibilidade e historicidade para perceber coletivos, associações entre humanos e não-humanos, que por sua vez são distintas em composição e tamanhos. Partindo de sua missão em superar a divisão de natureza e sociedade, é possível perceber no teórico europeu um compromisso central em conceber o valor que advém dos actantes, e como sua presença é inestimável para compreender a rede.

Ao pensar a modernidade a partir da leitura realizada por Latour (1994) é possível observar como a Europa Ocidental cria sua Constituição moderna junto dos processos de subjugar os saberes “pré-modernos” como primitivos. Por não se estruturarem em torno do bastião da racionalidade, qualquer outra forma de produção de saber é tida como inválida e é desacreditada. Esses processos são percebidos na obra de Quijano (1992, 2005), podendo estabelecer uma ponte nessas propostas teóricas enquanto críticas da modernidade enquanto conceito que cria a realidade e

os modos de existência ocidentais contemporâneos. Apesar do sociólogo peruano estabelecer críticas mais contundentes e investigar com maior profundidade os processos e os efeitos dessa Constituição na realidade latino-americana, é possível estabelecer um diálogo entre as propostas na sua crítica sobre os saberes que foram silenciados na criação do paradigma da modernidade/racionalidade, e da necessidade de outras formas de pensar a realidade para conseguir compreender os fenômenos experienciados contemporaneamente.

Porém, na leitura da obra latouriana, é possível perceber uma distinção em relação à produção ecológica decolonial ao perceber como os autores debatem sobre as complexidades nos humanos e a teia de complexidade que envolve o colonialismo, a modernidade e as várias formas de opressão cotidianas. Considerando o trabalho de Costa (2020) como um exemplo feliz em demonstrar essa complexidade, é ressaltado como a agroecologia deve envolver, também, debates de gênero, percebendo a cisão cultura e natureza não um fim em si mesma, mas como ela se dá a partir da lógica da colonialidade com seu caráter binário e hierárquico. Pensar novas formas de vivência, portanto, não pode se encerrar apenas nos humanos e não humanos, mas em todo um sistema de pensamento e como as articulações comunitárias e de bens comuns promovem uma nova epistemologia que rompe com os saberes que advêm dessa matriz colonial. É ressaltada a necessidade de uma transformação de relações de caráter antropocêntrico, sim, mas também suas correlações com o racismo, o patriarcalismo e os modos de existência capitalistas, se posicionando contra a massificação neoliberal para buscar participações políticas sensíveis e criativas a partir do feminismo. Pensar as relações agroecológicas não se encerram em uma ecologia nova dentro de um sistema que apenas deve transformar as relações entre pessoas e não-pessoas, mas sobre toda uma lógica de saber que se materializa na realidade em decorrência das reverberações dos modos de ser coloniais.

Quando Latour (2020a) resalta a existência de uma crise que envolve dinâmicas da moralidade e do campo político, com reverberações de caráter sanitário, ecológico e até religioso, demandando uma nova relação com o mundo, essa posição irá encontrar eco em Escobar (2015). Considerando sua posição de reivindicação por uma nova ontologia, que irá se dar em um caráter relacional e vai se posicionar contra a massificação do mundo a partir do princípio de mundo único ocidental, orientado a partir das práticas de desenvolvimento e de consumo, o autor latinoamericano irá também contra a separação de humanos e não humanos, apoiando a leitura latouriana de uma densa rede de interrelações e materialidades. Há um pluriverso que resiste ao desenvolvimentismo, com um território que possui uma vida própria com espaços animados e entidades vivas que demandam uma relação que não se encerre na instrumentalização e na relação de usuário.

Leff (2014), em sua análise da modernidade, irá ao encontro com a tese de Latour no que diz respeito à saturação de uma modernidade fundada na premissa

de um sujeito que funda os destinos planetários e humanitários. Há uma crise de conhecimento que exige repensar a racionalidade. Há a necessidade, nesse contexto, de novas identidades coletivas, que possam reconstruir as relações de cultura e natureza a partir de territórios de vida. Considerando que para Latour (2020b) as crises ambientais atuais refletem um estilo de vida insustentável, com resultados irreparáveis, há a radicalização da emergência de pensar um sistema que não se abra e se encerre apenas nas atitudes humanas enquanto único ator que age e reverbera no mundo, já sendo sentida cotidianamente essa interdependência de seres que, por sua vez, demandam haver um novo sistema de conhecimento que permita abarcar e pensar essa complexa rede e suas atuações a partir de novas formas de relação dos humanos com a vida.

Nos termos do próprio Latour, é possível afirmar que enquanto os elementos constitutivos dos coletivos subalternizados – humanos, plantas, animais, territórios – forem absorvidos por redes que reproduzem a lógica capitalista ocidental moderna, ocuparão ali uma posição subjugada e estarão alheios a um modo de vida equilibrado em seu próprio território. É, portanto, ao resistir às investidas do colonialismo que emerge a possibilidade constituir uma rede distinta, operando em outra lógica – como a do Bem Viver, por exemplo – e sem a pretensão de tornar-se hegemônica, mas que, ainda assim, parte do pressuposto que “o centro das atenções não deve ser apenas o ser humano, mas o ser humano vivendo em comunidade e em harmonia com a Natureza” (ACOSTA, 2016, p. 27).

Por fim, uma diferença possível para ser pensada na discussão da proposta de Latour (2020b) junto dos teóricos que compartilham uma posição ecológica decolonial se dá a partir do papel do político nas discussões sobre os caminhos a partir de um conhecimento que descentraliza o ser humano enquanto único criador da realidade. É defendido pelo teórico francês como o projeto de futuro que se dava entre as esferas progressistas e reacionárias, identificadas pelo espectro de esquerda e direita, não é mais suficiente para debater e compreender um futuro possível. Para ele, há um abismo que gera uma identificação com comunidades muradas que impedem de se perceber enquanto uma posição terrestre, que não cabe a defesa de posições políticas nesses moldes, já que afastam as pessoas de seu local e fazem viver fora do mundo, gerando negacionismos. Para resolver esse dilema, o autor desloca seus esforços para perceber como a ciência e a racionalidade se dialogam com um universal relativo aterrado, direcionado para pensar uma terra vista diretamente a partir do território.

Essa posição não está de acordo com diversas posições do olhar decolonial. Seja a partir do trabalho de Costa (2020) que ressalta a importância de um posicionamento político que quebre com uma matriz de pensamento colonial, percebendo os dilemas entre as próprias posições políticas dos sujeitos para gerar emancipações de sistemas de modos de vida opressores, até propostas como de Acosta (2016) e

Escobar (2015) que buscam debater diretamente o papel do político e do Estado na reivindicação de outros modos de existência.

Escobar (2015) defende propostas como a Lei 70, promulgada em 27 de agosto de 1993 na Colômbia que reconhece diversos direitos para grupos étnicos enquanto reivindicação territorial e identidade cultural, percebendo um grande valor na disputa sobre outros modos de existência em decorrência de sua recusa em participar e se adaptar ao mundo único moderno, que recusa outras possibilidades de habitar e experienciar o território. Acosta (2016), por sua vez, ressalta como o centro do processo econômico deve ser o ser humano ligado com a Natureza, reconhecendo o trabalho enquanto direito e dever das populações, redistribuindo e diminuindo suas cargas visando a dignidade, rompendo com o extrativismo ao perceber o crescimento econômico enquanto meio e não fim em si da atividade. Nesse processo, o mercado é percebido em uma ótica histórica, não se reduzindo à matriz moderna e colonial, observando configurações entre povos indígenas para efetivar práticas de solidariedade e reciprocidade, percebendo um caminho para isso a partir de reajustes na redistribuição de renda e riqueza.

Portanto, enquanto há uma recusa dos modos de política estabelecidos a partir de Latour (2020b), há um reconhecimento da necessidade de sua reivindicação enquanto mecanismo de justiça social pelos autores decoloniais. Nestes últimos, não há um abandono das distinções de posições políticas que não centralizem o debate ecológico, mas um reconhecimento de como esse debate faz parte em um sistema de pensamento complexo que exige a justiça social em várias instâncias da vida.

## **Considerações Finais**

Um diálogo coerente entre Latour e os autores da ecologia decolonial abordados não é impossível, mas esbarra em algumas limitações. Além da questão discutida sobre o papel do Estado na conservação dos costumes e dos ecossistemas nativos, outro ponto que impede maior convergência entre os autores é o tratamento de Latour à categoria “humanos”, que não contempla as intersecções possíveis na vida desses humanos, o que é um obstáculo para pensar os coletivos latino-americanos. Nesse sentido, uma postura tal como de Costa (2020) é mais sensível a diferenças de raça, classe e gênero, complexificando o entendimento sobre o “humano” ao abarcar as diversas experiências de violência colonial que lhes reservaram um lugar subjulgado, percebendo esse processo histórico da modernidade não só como sustentado pela relação entre sujeito e natureza, mas considerando toda a matriz de conhecimento moderna e colonial que confere códigos binários na organização do social.

Contudo, ainda que existam esses distanciamentos, o descentramento dos humanos em favor de um tratamento simétrico destes com os não-humanos é uma

das principais convergências entre Latour e os autores que pensam a ecologia na América Latina. A natureza não é pensada separada das culturas, os humanos não são mais vistos como dominadores de um passivo mundo natural externo a eles, mas como integrantes de um mesmo coletivo que engloba diversos actantes, cujas relações de interdependência são cruciais para um modo de vida que não seja autodestrutivo.

O que consta em Latour (1994) como exigência de um tratamento simétrico de humanos e não-humanos, aparece em Acosta (2016) com a adoção de uma postura sociobiocêntrica, ou seja, ambos aceitam como indispensável o abandono de uma concepção antropocêntrica do mundo. Tal posição tem lugar junto ao pensamento de Escobar (2015), que em favor do abandono de uma ontologia dualista vai reivindicar a adoção de uma ontologia relacional, onde “o terreno da política é aberto aos não-humanos” (ESCOBAR, 2015, p. 96), pois não se trata de uma relação sujeito-objeto, mas uma relação social entre distintos entes.

É possível apontar ainda que os povos historicamente subalternizados, que tiveram seus modos de vida e seus conhecimentos reprimidos, são parte indispensável das novas redes de humanos e não-humanos que devem se constituir em resistência à modernidade capitalista ocidental. São esses agentes que, tendo outras relações com a natureza que não a lógica do acúmulo econômico, são capazes de interpretar e “fazer falar” os actantes a eles ligados, sendo sensíveis às suas manifestações.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

COSTA, Maria da Graça. Agroecologia, ecofeminismo e bem viver: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento Feminista Hoje**: Perspectivas Decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 35, p. 89-100, dez. 2015.

LATOUR, Bruno. **Diante de Gaia**: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. São Paulo: Ubu, 2020a.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** – Como se orientar politicamente no Antropoceno. Rio de Janeiro: Bazar Tempo, 2020b.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Salvador: Edufba, 2012.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEFF, Henrique. Ecologia política: uma perspectiva latino-americana. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, v. 35, p. 29-64, 2015.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, p. 9–31, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú indígena**, v. 13 n.29, p. 11-20, 1992.

**Submetido em:** 23/07/2023

**Aprovado em:** 30/11/2023