



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS

LUCIANA VERAS DE PAIVA

ABYA YALA: Da Dignidade Dos Direitos Ao Bem Viver

Recife
2020

LUCIANA VERAS DE PAIVA

ABYA YALA: Da Dignidade Dos Direitos Ao Bem Viver

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestra em Direitos Humanos. Área de concentração: Direitos Humanos

Orientador: Prof. Dr. Fernando Nascimento

Co-orientadora: Prof. Dra. Ana Maria Barros

Recife
2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Lillian Lima de Siqueira Melo – CRB-4/1425

P149a Paiva, Luciana Veras de
Abya Yala: da dignidade dos direitos ao bem viver / Luciana Veras de Paiva. – Recife, 2020.
96f.

Sob orientação de Fernando José do Nascimento.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, 2020.

Inclui referências.

1. Direitos humanos;. 2. Bem viver. 3. Colonialidade da natureza. 4. I. Nascimento, Fernando José do (Orientação). II. Título.

400 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2023-25)

LUCIANA VERAS DE PAIVA

ABYA YALA: Da Dignidade Dos Direitos Ao Bem Viver

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Direitos Humanos.

Aprovada em: 04/12/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof.º Dr.º Fernando Nascimento(Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof.º Dr.º Jayme Benvenuto Lima Junior (Examinador interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof.ª Dr.ª Michele Guerreiro Ferreira (Examinadora externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof.º Dr.º Alexandre Viana Araújo (Examinador externo – suplente)
Universidade Federal de Pernambuco

À Nina, menina “fogo” na língua indígena Quíchua, força e inspiração da minha vida.

AGRADECIMENTOS

“Agradeço ao ódio, catapulta para os dias que estão” (TORRES, 2019, n.p.). A raiva move indignação e quem sabe indignando-se, como na proposta de Marianna Holanda (2014), é possível encontrar dignidade? Dignidade é privilégio de (alguns)humanos, indignar-se sem sofrer as consequência do Estado, também. A existência exige, na revolta natural dos rios e política das ruas, outras dignidades, para além desta posta pelo direito feito, novamente, por (alguns)humanos. Reconheço meu privilégio e o movo na constante busca, na parcela que me cabe, de dignidade (não)humana para todos os seres;

Agradeço à Pachamama pelo fato de existirmos;

Agradeço aos povos indígenas por me alimentarem de inspiração e esperança por mundos melhores;

Ao feminismo, pelo lugar de acolhimento; e às mulheres por terem vindo antes de mim;

Agradeço à Nina que, mesmo sendo tão pequena, parece ter compreendido as necessidades da ausência;

À minha mãe, Ângela, pelos cuidados com Nina e por me ajudar, incondicionalmente, mesmo considerando que faço más escolhas;

Ao meu pai, Roberto, por não medir esforços;

À minha irmã, Zê, por ser a segunda mãe de Nina e protetora de nós duas;

À Camis pelos livros emprestados; por me ensinar a encarar a vida acadêmica (a vida!) com leveza; pelas discussões no café da manhã; por deixar meu cotidiano de escrita mais divertido e “iluminado”;

Agradeço a Moabe pelas filhas e vidas partilhadas; pela empolgação em nós e em tudo que seremos; pelo interesse nos meus interesses; pelas impressões dos textos; pelos cuidados diários e por me estimular a ser um pouco mais objetiva e resolutiva;

À Laís por me ensinar a importância da solidão no eterno torna-se; por mostrar que sempre haverá “caixinhas” a serem abertas; e por me lembrar constantemente do meu prazo para depósito;

À Nina e Lina, por sobreviverem a esta mãe e madrasta nos dias mais difíceis, quando pensei que não conseguiria;

A Ravi, pela duradoura parceria de antes e depois do ingresso no mestrado e pela aventura de ter Nina;

A Bruno pelos almoços, louças lavadas e presença no cotidiano;

À Duda, por ser exemplo, o maior deles, nesse desafio da docência, e por ser “vovó Duda”;

A Sávio e Ana pela garantia do bem-estar de Nina nos (muitos) dias que ficaram com ela, poupando-me de mais sofrimento enquanto me culpava por não poder estar presente; e pelos constantes incentivos e afetos direcionados a mim;

Agradeço a Thiago pela ajuda no Seminário de Dissertação e pelos materiais e discussões pertinentes;

À secretaria do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, nas pessoas do querido Ênio e da querida Karla, sempre muito solícitos, educados e afetuosos comigo;

Ao meu orientador, professor Fernando Nascimento, pelos dias de orientação, os quais esperava ansiosa, certa de um momento divertido e proveitoso nas propostas e discussões; por todo respeito e compreensão nos momentos difíceis que passei ao longo do mestrado; por não ter desistido;

Agradeço imensamente à Letícia e a Lucas, companheirxs de turma e de lutas internas e externas; pelos almoços e aventuras no CAC (Centro de Artes e Comunicação); e por terem se tornado tudo isso que representa a nossa parceria;

Agradeço a Lucas pela revisão amorosa e competente do texto final;

Às professoras e professores do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da UFPE, pela disposição em compartilhar conhecimento com afeto e compromisso com a sociedade. Sobretudo, agradeço ao professor Jayme Benvenuto, pelo estágio docência e demais acompanhamentos ao longo do mestrado; e à professora Betânia pela compreensão e acolhimento nos momentos que precisei;

À Capes pela bolsa concedida no segundo ano que me ajudou e permitiu a continuidade do mestrado;

À professora Rosane Lacerda pela importante contribuição na qualificação e indicações bibliográficas;

À Tieta, Clarice e Lala, companheiras de vida e profissão, por “Tecer, O coletivo” comigo;

Por fim, às minhas alunas e alunos, horizontes de sentido na minha jornada acadêmica e profissional.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficis, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (KOPENAWA, 2015 *apud* KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.6)

RESUMO

O surgimento e desenvolvimento dos direitos humanos só foram possíveis com o advento do Estado moderno. A partir dos valores do antropocentrismo do homem-Deus e do racionalismo utilitarista trazidos com a modernidade, disseminados pelo colonialismo, e mantidos pela colonialidade, esta linguagem de dignidade humana retirou o ser humano da natureza e a tornou mais um direito a serviço da humanidade. Por sorte, existem, na América Latina, distintas formas de dignidade, algumas abarcadas por Estados plurais com base em valores outros, como é o caso do Bem Viver. Com origem indígena andina, esta linguagem não hierarquiza os seres e nem aparta humanos e natureza. Diante disso, a partir das contribuições dos pensadores decoloniais, mais especificamente da produção intelectual acerca da colonialidade do poder e colonialidade da natureza e das contribuições do Constitucionalismo Pluralista Latino-americano, o presente estudo tem como objetivo analisar a relação Estado-natureza no contexto político e constitucional da América Latina, interligando-a aos direitos humanos. Por ser uma pesquisa que partiu de uma perspectiva de crítica à ciência moderna, a escolha metodológica guiou o trabalho nos caminhos da “desobediência epistêmica”, conceito criado pelo autor decolonial Mignolo (2008). A conclusão foi a de que os Estados latino-americanos, mesmo os autodenominados “plurinacionais”, no que diz respeito a sua relação com a natureza, aprenderam mais com seus algozes colonizadores do que com seus povos originários, o que contribuiu/contribui para a atual crise ambiental e social enfrentadas pelo planeta.

PALAVRAS-CHAVE: bem viver; colonialidade da natureza; direitos humanos; dignidade; América Latina.

ABSTRACT

The emergence and development of human rights was only possible with the advent of the modern state. From the values of the anthropocentrism of the man-God and the utilitarian rationalism brought with modernity, disseminated by colonialism, and maintained by coloniality, this language of human dignity removed the human being from nature and made it another right in the service of humanity. Luckily, there are, in the Latin America, different forms of dignity, some encompassed by plural States based on other values, such as “Bem Viver”. With Andean indigenous origin, this language does not hierarchize beings, nor does it separate humans and nature. Therefore, from the contributions of decolonial thinkers, more specifically the intellectual production about the coloniality of power and coloniality of nature and contributions of Latin American Pluralist Constitutionalism, this study has as objective to analyze the State-nature relationship in the political and constitutional context of the Latin America, linking it to human rights. Because it is a research that started from a perspective of criticism of modern science, the methodological choice guided the work in the paths of “epistemic disobedience”, a concept created by the decolonial author Mignolo (2008). The conclusion was that Latin American states, even the self-entitled “plurinational”, with regard to their relationship with nature, learned more from their colonizing persecutors than with their original/native people, what contributed/contributes to the current environmental and social crisis facing the planet.

KEYWORDS: “bem viver”; nature coloniality; human rights; dignity; Latin America.

SUMÁRIO

| | | |
|--------------|--|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO | 11 |
| 1.1 | A relação Estado-natureza e os direitos humanos: justificando e delimitando o objeto (<i>sic</i>) de pesquisa | 13 |
| 1.2 | América Latina, Direitos Humanos e Colonialidade: problemática e objetivos | 16 |
| 1.3 | Caminho metodológico: aprendendo a desaprender | 18 |
| 2 | PODER ABRIR OS OLHOS: MODERNIDADE E COLONIALIDADE | 22 |
| 2.1 | Sistema-mundo moderno e capitalista | 22 |
| 2.2 | Os desdobramentos da Colonialidade | 26 |
| 2.3 | A quem servem os Estados-nação Latino-americanos? | 30 |
| 2.4 | A trajetória de retirada do ser humano da natureza | 32 |
| 3 | A DIGNIDADE DOS DIREITOS | 40 |
| 3.1 | Quem são os sujeitos jurídicos dos direitos humanos? | 43 |
| 3.2 | A construção ocidental e hegemônica dos direitos humanos | 52 |
| 3.3 | O meio ambiente como um direito humano: sem casa não há humanos, sem humanos não há direitos! | 54 |
| 3.4 | Estado constitucional de direitos para (alguns) humanos | 59 |
| 4 | LINGUAGENS DE DIGNIDADE OUTRAS: O BEM VIVER | 64 |
| 4.1 | Para além dos estudos pós-coloniais, a decolonialidade | 64 |
| 4.2 | América Latina e Estado Plurinacional: uma saída? | 67 |
| 4.3 | Perspectivismo Ameríndio: é possível superar o humano? | 74 |
| 4.4 | O Bem Viver como linguagem de dignidade | 78 |
| 4.4.1 | <i>Quem tem medo do desenvolvimento?</i> | <i>79</i> |
| 4.4.2 | <i>Ponto de partida rumo ao futuro</i> | <i>80</i> |
| 4.4.3 | <i>O Bem Viver andino</i> | <i>83</i> |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 89 |
| | REFERÊNCIAS | 92 |

1 INTRODUÇÃO

Abya Yala, segundo Catherine Walsh (2008, p. 139) é um termo:

acuñado por los pueblos *kuna* de Panamá para referir a los pueblos indígenas de las Américas que traduce como “tierra en plena madurez”. Como argumenta Armando Muyulema (2001), esta forma de nombrar tiene un doble significado: un posicionamiento político y un lugar de enunciación. Es decir, una forma de enfrentar el peso colonial presente en América Latina, cuyo nombre marca nada más que un proyecto cultural de occidentalización articulado ideológicamente en el mestizaje. En este sentido el acto político de renombrar, representa un paso hacia la descolonización, aunque deja fuera de su conceptualización los pueblos de descendencia africana.

Esclarecido isto, é interessante dizer, a princípio, que a presente pesquisa só foi possível devido a um percurso pessoal e acadêmico pelo qual caminhei até aqui. A sua exposição se mostra importante para a compreensão do “objeto”¹ de estudo escolhido, bem como do aporte teórico-metodológico e todas as demais escolhas que conduziram à escrita. Isto, porque, “nas Ciências Sociais existe uma *identidade entre sujeito e objeto (sic)*” (MINAYO, 2009, p. 13). Assim, tais escolhas partiram de uma compreensão da construção do conhecimento que não pode ser apartada do pesquisador, “numa ciência, onde o observador é da mesma natureza que o objeto, e o observador é, ele próprio, uma parte de sua observação” (*sic*) (LÉVY-STRAUSS *apud* MINAYO, 2009, p. 13).

O interesse pelos temas sociais remonta à infância, quando sem compreender os fatos com um olhar sociológico, já questionava os motivos das desigualdades, as quais saltavam aos olhos por meio da mendicância, fome e pobreza encontradas a qualquer tempo pelas ruas do Recife. Por outro lado, esta sensibilidade nunca se restringiu ao ser humano, de modo que cresci na busca por compreender o mundo por meios holísticos, que pudessem auxiliar nas lutas que viria a travar por justiça social e ambiental, com o objetivo de restabelecer uma unidade entre o ser humano e a natureza, e o propósito de pensar uma vida mais harmoniosa.

Em 2008, optei por prestar vestibular para Ciências Biológicas, o que se alinhava perfeitamente ao perfil de “adoradora da natureza”. Entretanto, a vida me levou a cursar Bacharelado em Ciências Biológicas na UFPE e Direito na UNICAP, simultaneamente. Inevitavelmente, em dado momento tive que optar por um curso ou outro. Diante da percepção do desejo em atuar diretamente com os instrumentos de justiça para travar aquelas lutas referidas acima, bem como diante de outros motivos de ordem familiar, a opção foi por

¹ Tratar o assunto pesquisado, que nas ciências sociais sempre perpassa os seres vivos, parece-me um tanto inapropriado, mas utilizarei, ao menos nesse momento, esta nomenclatura tão utilizada no meio acadêmico, já que é nesse contexto que estou.

concluir o curso de Direito. Apesar disso, durante o curso, sempre estive ligada à temática socioambiental, quando não estava imersa nos textos de filosofia do direito, sociologia jurídica e as demais disciplinas não pragmáticas do curso.

Se a sensibilidade para o tema da presente dissertação vem sendo compreendida desde a infância, o objeto (*sic*) de pesquisa aqui proposto vem sendo construído desde o trabalho de conclusão do curso de graduação em Direito. Nele, trabalhei com a questão indígena e elaborei uma monografia com o seguinte título: “Estado, Indianismo e o Constitucionalismo Pluralista como proposta de respeito às diferenças”. Neste trabalho, pude imergir numa dimensão nova de identidade, assim como em perspectivas e cosmovisões totalmente distintas daquela ocidental, legitimada ao longo da história de forma não só hegemônica, mas dominante.

Assim, encantada com a inquestionável inserção dos povos indígenas na natureza e impulsionada a fazer justiça social ao lado dos verdadeiros povos originários de uma América Latina que “não foi descoberta, foi invadida” (JENNINGS *apud* CARNEIRO DA CUNHA, 2012, p. 18), surgiu a vontade de me aprofundar na temática. Entretanto, com um olhar, desta vez, mais focado na questão ambiental, questão crucial quando se fala em direitos indígenas, tendo em vista a profunda ligação dos povos com suas terras ancestrais e a impossível dissociação da natureza circundante.

Além da minha vontade em pesquisar o tema, esta associou-se ao cenário de colapso que o planeta vem vivendo e as sociedades humanas e não humanas vêm sofrendo por conta de uma lógica perversamente antropocêntrica de relação dicotômica humano-natureza. A isto, Santos (2013) e outros pensadores decoloniais deram o nome de “crise civilizatória”.

Diante da minha trajetória e interesse em compreender a fundo o que me proponho a estudar, assim como pela formação numa “ciência social aplicada”, pela determinação em contribuir com uma mudança social e escolha por um Programa de Pós Graduação Interdisciplinar para começar a realizar pesquisa, é que se justifica que este trabalho passeou entre as especulações filosóficas e a prática do direito, além de se valer de outras disciplinas quando necessário para proporcionar o aprofundamento esperado, desde que, contudo, as contribuições fossem pertinentes ao estudo e seguissem uma lógica não conflituosa dentro da construção do raciocínio. Assim, foram levantadas reflexões, por exemplo, sobre os valores éticos que permitiram o estabelecimento, ao longo do tempo, da relação dicotômica entre o ser humano e a natureza, que, na sociedade ocidental, reduziu-se basicamente, à ação regulatória do Estado para a sua dominação e uso pelos seres humanos.

Foi lançado o olhar sobre a retirada do ser humano da natureza (e posteriormente, sobre a regulação deste ambiente natural pelo Estado moderno) a partir da sua interligação com os direitos humanos. Isto porque a pesquisa parte do pressuposto de que os direitos humanos se tornaram, no âmbito das relações sociais legitimadas pelo Estado, a linguagem hegemônica de dignidade humana (SANTOS, 2013, p.42), a qual não só não é eficiente para garantir dignidade a todos os seres humanos da terra, como também, coloca a natureza à serviço da humanidade e exclui todas as demais gramáticas de dignidade, como as dos povos indígenas (SANTOS, 2013). Aqui, foi necessária também a reflexão sobre a própria concepção de humano, sujeito dos direitos, tendo em vista outras (não)humanidades com base em outras racionalidades, que, pelo simples fato de existirem, reivindicam dignidade.

Mesclado a isso, encontra-se a parte mais política do estudo, tais como a construção de uma América Latina que teve seus povos e suas terras dominadas e exploradas, e a consequência desta colonização na construção dos Estados-nação Latino-americanos e na relação destes Estados com a natureza; também serão discutidos os alicerces que têm proporcionado uma ruptura com o padrão eurocêntrico de construção do Estado e dominação da natureza, este último ponto na seara do Constitucionalismo Pluralista, paradigma do Novo Constitucionalismo Latino-americano, que vem se desenvolvendo desde a década de 1980.

Observa-se que a construção do raciocínio desta dissertação se deu em três eixos, quais sejam: os valores éticos; a linguagem destes valores; e as práticas políticas a partir desta linguagem. Assim, dentro destes três eixos, será possível identificar as opções tradicionais da modernidade (ética colonial de dominação dos povos e da natureza; a linguagem de dignidade dos direitos; e a prática do Estado moderno) e as opções alternativas decoloniais (ética extraída das cosmovisões indígenas; linguagem do Bem Viver; Estado Plurinacional e Intercultural).

Esta construção, além de esclarecer o leitor acerca da lógica de raciocínio desenvolvida, também justifica a adesão à linha de pesquisa 1 (Fundamentos dos Direitos Humanos) do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, visto que, procura-se aqui fazer uma crítica à construção hegemônica dos direitos humanos como linguagem do Estado, que não só não atinge todos os seres humanos, como também exclui completamente a natureza e outras linguagens de dignidade, o que reflete diretamente no fundamento destes direitos.

1.1 A relação Estado-natureza e os direitos humanos: justificando e delimitando o objeto (sic) de pesquisa

Tomando como exemplo a Constituição Federal do Brasil de 1988 em seu art. 225, caput, que afirma: “Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações” (BRASIL, 1988), observa-se que é necessário preservar apenas para utilizar (BRANDÃO, 2013). Aqui a natureza é como um “bem”, ou seja, um objeto, útil ao uso e essencial à vida dos seres humanos.

Este suposto “direito humano ao meio ambiente”, que se reflete no direito internacional como preocupação da maioria dos Estados, em linhas gerais, situa-se como reflexo da recente preocupação com a degradação da natureza. Recente porque, na história dos direitos humanos - dentro da teoria eurocêntrica e hegemônica - que passou a se desenvolver a partir do século XVIII, este direito só começou a ser pensado no século XX, cristalizando-se apenas no final dele, configurando-se como direito de terceira geração (BONAVIDES, 2007). Como se observa, não existe no sistema de proteção dos direitos humanos uma preocupação com a natureza em si, mas com o esgotamento desta que deve servir ao ser humano. Há, portanto, uma preocupação com a natureza apenas na medida que sua degradação possa prejudicar a vida humana.

Nesta perspectiva, o dito ‘direito humano ao meio ambiente’, carrega, inclusive na sua nomenclatura, a lógica de dominação do humano sobre a natureza, explicitando uma interação antropocêntrica e hierarquizada, preocupada apenas em garantir a proteção para continuar sendo possível a exploração.

Esta lógica é fruto do sistema capitalista e é norteadada pelo pensamento liberal global guiado pelo norte mundial, mais especificamente Europa e EUA e imposto aos países do sul, dentre eles, os da América Latina (SANTOS, 2013). Tal pensamento consolida suas práticas em um capitalismo cada vez mais predatório, que passa por cima de qualquer bem cultural ou natural para garantir o máximo de bens materiais.

Sendo assim, a proteção da natureza se dá pela constatação de que o modelo de crescimento econômico capitalista, necessitando dela como objeto de lucro, está ultrapassando os seus limites. Esta preocupação subordinada ao suposto bem-estar do ser humano e não no reconhecimento da natureza como valor e fim em si mesma, expõe a apropriação desta pelo aparato do Estado neoliberal. Deste modo, o objeto (*sic*) de pesquisa delimita-se como sendo: a relação Estado-natureza e os direitos humanos.

Em decorrência da compreensão de que os direitos humanos se tornaram a linguagem de dignidade do Estado na sua relação com os indivíduos (humanos) em sociedade, e

percebendo que esta destacada importância do humano pelo Estado determina a regulação/apropriação da natureza, é que o presente estudo pretende analisar esta relação Estado-natureza a partir destas percepções. A sua relevância consiste em detectar os efeitos nocivos desta interação/dominação, explicitando-os e os analisando no sentido de vislumbrar caminhos alternativos e mais harmoniosos, de modo que o ser humano possa ser reinserido na natureza que o deveria conter, modificando, radicalmente, a constituição do próprio Estado e influenciando, significativamente na produção das leis, tanto as que beneficiam os seres humanos, quanto as que objetivam a tutela da natureza.

É neste ponto que a pesquisa se insere no contexto do Constitucionalismo Pluralista Latino-americano (FAJARDO, 2011), justamente porque existem exemplos em outros países da América Latina, como na Bolívia e Equador, que, com base na mudança da própria concepção de Estado e conseqüentemente das suas Constituições – as quais foram gestadas a partir das perspectivas e cosmovisões indígenas – rompem significativamente com o paradigma de relação dicotômica humano-natureza estabelecido com a modernidade, uma vez que tornam a natureza sujeito de direito, o que confronta com o “direito humano ao meio ambiente”, garantido pelo art. 225, transcrito acima, da Constituição Federal Brasileira, por exemplo.

Outra motivação para a escolha do tema, diz respeito à possibilidade de contribuir com a construção de um outro pensamento global, não com a pretensão de universalização de um tipo de conhecimento, que será, justamente, uma das críticas que se pretende levantar neste trabalho, mas com a perspectiva de tornar visíveis outros conhecimentos como os dos povos indígenas. Assim, não se busca aqui trazer à tona um ‘novo’ tipo de conhecimento, mas ‘outros’ tipos de conhecimentos, de modo que o padrão epistemológico eurocentrista, que legitima apenas a produção de conhecimento dos países do norte global e subalterniza as demais produções, possa ser contestado.

Por fim, importante ainda destacar que quase não existem pesquisas que abordem os direitos da natureza a partir de uma perspectiva crítica dos direitos humanos, visto que sempre se observou a preferência dos pesquisadores por estudos que apartam estas duas esferas e dão uma conotação antropocêntrica aos direitos, tornando, como dito, a própria natureza um direito a serviço da humanidade.

No que diz respeito aos estudos decoloniais, marco teórico da pesquisa, após breve busca realizada nos bancos de dados de dissertações e teses da UFPE e UnB, observou-se que tais estudos privilegiam a dimensão do poder colonial que atinge os povos, sobretudo os indígenas, ficando o tema da colonialidade da natureza quase sempre em segundo plano.

Ainda que se dê uma atenção a esta temática, como no caso do colega Pedro Brandão, observa-se que na sua dissertação há uma ênfase maior na reforma do Estado a partir das mudanças constitucionais na América Latina. A dissertação de Pedro sempre me vem como inspiração e referência desde a monografia, mas senti necessidade de compreender melhor o fenômeno da dominação da natureza não apenas através da colonialidade do poder, mas do que se vem compreendendo como colonialidade da natureza.

Diante do que foi narrado e após a fase exploratória onde foram realizadas extensas leituras acerca dos estudos dos pesquisadores decoloniais, das teorias de surgimento e desenvolvimento dos direitos humanos e daquelas que se voltaram para compreender como se deu a construção da América Latina e seus Estados, foi possível delimitar o objeto de estudo acima definido.

1.2 América Latina, Direitos Humanos e Colonialidade: problemática e objetivos

Com a independência administrativa das colônias da América Latina, os recém Estados latino-americanos se constituíram à imagem e semelhança da suas matrizes coloniais (MARÉS, 2012). Sem autonomia, estes Estados “importaram” toda uma teoria de constituição da sociedade, incluindo o Direito como matéria de regulação e o modelo de Estado moderno como promotor dessa regulação. Este modelo de Estado permitiu o desencadeamento da ideia de que a soberania possuía como titular o povo representando um conjunto de cidadãos (GALINDO, 2006), onde antes era o próprio Estado representado pela figura do rei. Isso permitiu a proliferação dos direitos humanos nas sociedades ocidentais.

Assim, como dito, os direitos humanos se desenvolveram dentro dessa lógica hegemônica, possível a partir do modelo de Estado moderno, nascendo como um instrumento revolucionário, mas que passou a reproduzir os anseios de parcela da sociedade ocidental, desconsiderando as necessidades dos povos colonizados e explorados da América Latina (SANTOS, 2013).

Deste modo, apesar do seu suposto caráter universal, os direitos humanos, em sua origem e até os dias de hoje, não estão acessíveis a todos (SANTOS, 2013). Isso ocorre porque, ao longo da história, o leque de seres humanos que de fato foi considerado sujeito de direitos, foi flexibilizado, às vezes para incluir mais humanos nesta categoria, às vezes para restringir. Observa-se como exemplos que as mulheres, crianças e escravos não foram contemplados com os direitos provenientes das Revoluções Americana e Francesa, quem dirá os indígenas, que, na América portuguesa, foram considerados, pelos invasores, desprovidos

de humanidade (DANTAS, 2013). A partir das lutas destes povos, este leque foi se ampliando, não de forma linear, mas sempre com avanços e retrocessos, e mesmo quando se reconheceu a humanidade a todos os povos, houve a diferenciação entre “mais humanos”, sujeitos de direitos e “menos humanos”, sujeitos de discurso jurídico apenas, o que permitiu que alguns grupos permanecessem tendo sua dignidade violada (SANTOS, 2013).

Ainda quando os direitos humanos de raízes ocidentais imaginaram incluir todos os humanos (dentro da lógica filosófica ocidental do que é o humano), nunca imaginaram acolher mais do que humanos. Esta gramática de dignidade vai de encontro a outras gramáticas, como a dos povos indígenas, que acreditam que os humanos estão integrados à natureza, que se não for protegida, nada valerá a proteção concedida aos humanos (SANTOS, 2013).

Este arcabouço de “influência” da sociedade ocidental europeia que foi implementado na construção da América Latina continua operando, a isto se dá o nome de colonialidade (WALLERSTEIN, 1992), a qual se agrava com a hegemonia que a América do Norte, mais especificamente os Estados Unidos, passou a exercer no mundo. De acordo com os estudos decoloniais, esta colonialidade se “expressa” de várias formas, dentre elas, na produção do conhecimento, nas relações de poder, na concepção de identidade humana e, também, na relação do humano com a natureza. Para esta pesquisa, houve o aprofundamento nas discussões acerca da colonialidade do poder, colonialidade do saber, da colonialidade do ser e da colonialidade da natureza, por serem as formas que mais auxiliaram teoricamente com vistas ao objetivo pretendido.

Apesar da presença inequívoca da colonialidade na atualidade, alguns países latino-americanos de forte influência indígena têm subvertido a lógica política e ideológica de construção do Estado. Isso tem se refletido no Constitucionalismo da América Latina, onde foram promulgadas nas últimas décadas constituições interculturais com forte participação popular e protagonismo indígena (BRANDÃO, 2013). Como consequência, tem existido um grande apelo à mudança do paradigma colonial de subalternização dos povos e da natureza, tendo alguns países (Bolívia e Equador) tornado, inclusive, a natureza sujeito de direitos, promovendo um verdadeiro giro decolonial (MALDONADO-TORRES *apud* CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007). Esse movimento constitucional tem recebido muitas denominações, todavia, optamos pela denominação atribuída por Raquel Fajardo (2011), qual seja, “Constitucionalismo Pluralista Latino-americano”.

Dentro deste contexto e sabendo que o Brasil, além de outros países, adotou em sua Constituição de 1988 o instituto do “direito humano ao meio ambiente” – em decorrência da

crescente preocupação global com a escassez dos recursos (*sic*) naturais –, a seguinte problemática envolveu/guiou este estudo: partindo da perspectiva decolonial e no contexto Latino-americano, em que medida a principal linguagem de dignidade humana do Estado, os direitos humanos, contribuiu/contribui para a relação estabelecida entre o Estado e a natureza?

A partir desta problemática, o trabalho teve como objetivo geral analisar a relação Estado-natureza no contexto político e constitucional da América Latina, interligando-a aos direitos humanos. Partiu-se da desconfiança de que, os Estados latino-americanos aprenderam mais com seus algozes do que com seus povos originários, criando uma relação Estado-natureza que se sustenta por meio de uma lógica de exploração e dominação, características da colonialidade, o que tem consequências práticas irreversíveis.

Para atingir o objetivo geral desta pesquisa, entendeu-se necessário como objetivos específicos: a) identificar as bases da modernidade/colonialidade que permitiram a construção da relação Estado-natureza; b) Compreender como e porque os direitos humanos se tornaram a linguagem de dignidade que interferiu diretamente na relação Estado-natureza; c) Compreender quais outras linguagens de dignidade possíveis para o estabelecimento de uma relação Estado-natureza mais harmoniosa e benéfica, focando no Bem Viver andino como inspiração e expressão da decolonialidade.

1.3 Caminho metodológico: aprendendo a desaprender

Esta dissertação se situa no campo de uma pesquisa filosófica. Parte da exploração especulativa acerca de seu objeto, uma vez que se trata de assunto com pouca bibliografia.

Iniciou-se pela explanação do que está posto na sociedade moderna para depois haver a desconstrução, o que ocorrerá desde agora com a defesa desta metodologia fora dos padrões científicos modernos.

A epistemologia enquanto projeto filosófico é indissociável da ciência moderna. Isto, porque ela deixou de ser “teoria do conhecimento” e passou a ser a “teoria do conhecimento científico” (NUNES, 2010), excluindo as demais formas de produção do conhecimento, dentre elas, a dos povos indígenas.

A ciência moderna, antes mesmo, mas fortemente a partir da divisão cartesiana entre *res cogitans* (coisa pensante) e *res extensa* (matéria), tornou possível a separação do corpo e da mente. A partir do momento em que o corpo se torna apenas matéria, realiza-se o estudo de certas populações, introduzindo na sociedade a ideia de raça e estabelecendo a hierarquização da humanidade. Se por um lado, ao ser criada, a ciência traz consigo a lógica de que existem

certas raças inferiores a outras; por outro, a colonialidade estabelecida anteriormente a ela antecipa o pensamento cartesiano e, ao questionar a humanidade dos indígenas conquistados com a colonização, por exemplo, inspira e fornece o horizonte favorável a sua posterior concepção e aplicação (MALDONADO-TORRES, 2007).

Segundo Maldonado-Torres (2007), o dualismo cartesiano, base criadora da ciência moderna, serviu para traduzir a nível metódico o racismo do sentido comum europeu. Este sentido foi sendo construído através do colonialismo, no primeiro momento de administração das colônias pelos impérios, e da colonialidade, quando os efeitos da colonização deixaram de ser apenas aqueles decorrentes da relação formal de poder entre povos e nações e passaram a representar “a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Diante disso, sendo a ciência um produto da modernidade; o colonialismo o propulsor que permitiu o triunfo desta última; e a colonialidade a possibilidade de produção de conhecimento para a reprodução de regimes de pensamento colonial, observa-se a relação intrínseca entre estes três elementos. Lembrando que esta ciência não só seleciona o rol de epistemologias que reproduz a lógica colonial/imperialista, como também nega validade aos conhecimentos situados fora do eurocentrismo.

Por outro lado, desde os primeiros momentos em que as nações imperiais passaram a exercer sua dominação colonial, antes mesmo de Descartes, já haviam, segundo Maldonado-Torres (2007), sujeitos que produziam conhecimento com uma atitude diferente da moderna/colonial, expressando o que se passou a chamar posteriormente de virada descolonial. Um exemplo é a obra do cronista ameríndio peruano Felipe Guamán Poma de Ayala, intitulado “Nueva corónica y buengobierno”, terminada por volta de 1615. E, até mesmo no ambiente europeu, é possível encontrar pensadores como Bartolomé de Las Casas, que tomou a questão da colonização como o centro de seu pensamento (MALDONADO-TORRES, 2007).

Além disso, há um esforço decolonial de autores como Boaventura de Sousa Santos (2010), que se debruça sobre o que denominou de “Epistemologias do Sul” e Walter D. Mignolo (2012), que desenvolveu a perspectiva do “pensamento de fronteira”, no sentido de resgate de outras formas de produção do saber e também da disputa por uma teoria do conhecimento que possa voltar o olhar e validar conhecimentos outros, legitimando-os. Escobar (2003), afirma que isto se dá pela necessidade de se considerar seriamente a força

epistemológica das histórias locais e de pensar a teoria a partir da prática política dos povos subalternos.

Sabendo que a opção pela perspectiva decolonial é uma postura política, é necessário ser epistemicamente desobediente, assim como também propôs Walter D. Mignolo (2008, p. 290), o que não significa negar o conhecimento ocidental, mas se desvincular da lógica de sua produção. Para Mignolo (2008), isto significa a substituição da geo- e da política de Estado de conhecimento com seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e pela política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas, ou seja, a humanidade, em certa medida, destas pessoas e sua pluralidade foram negadas. Mignolo (2008) esclarece sua compreensão acerca do conhecimento ocidental de razão imperial/colonial como sendo aquele que foi construído com fundamentação nas línguas grega e latina e nas seis línguas imperiais europeias, excluindo os demais fundamentos das mais variadas sociedades e línguas, como, por exemplo, o árabe, o mandarim, o aymara e o bengali.

Assim, concordando que o paradigma de abordagem decolonial pode ser compreendido tanto como frente de luta, como “ferramenta de análises” (WALSH, 2008, p. 135) e tendo a pesquisa a proposta de superação do modelo de dominação colonial/moderna, o estudo percorreu dois caminhos: 1) denúncia ao Estado Moderno que racializa as relações sociais e hierarquiza os seres humanos e não humanos em superiores e inferiores, havendo, para este último grupo, a subalternização e dominação, bem como, no caso dos humanos, a negação de sua identidade (ou até mesmo de sua humanidade), de sua pluralidade e da produção de seu conhecimento; 2) Reflexão acerca das possibilidades outras de se pensar a humanidade, fazer política e produzir conhecimento, dando ênfase a proposta indígena do Bem Viver.

A dissertação está dividida em **quatro partes**. Nesta **primeira**, houve uma introdução para a compreensão inicial do todo que será abordado; A **segunda (cap.1)** inicia a reflexão sobre o terreno da modernidade que permitiu a dominação colonial dos seres humanos e não humanos, e a sua manutenção através da colonialidade - assim como permitiu a retirada do ser humano da natureza; Na **terceira parte (cap.2)**, serão abordados os direitos humanos como linguagem de dignidade humana do Estado, direcionados a um humano universal e que tornam a natureza mais um direito a serviço da humanidade; Já na **quarta (cap.4)** há a abordagem de outras formas possíveis de viver em sociedade a partir de uma inserção (ou reinserção) do ser humano na natureza, no qual ele representa mais um elemento no cosmos, privilegiando as cosmovisões e práticas indígenas, mais especificamente o Bem Viver andino.

Nesta última parte, há ainda a reflexão de como (e se) estas outras formas de ver o mundo podem legitimar Estados Plurais, empenhados em criar um ambiente favorável e promotor de dignidade para todos os humanos e não-humanos.

Por fim, ao alinhar pensamento teórico e metodologia, faz-se uma escolha política que, no presente caso, requer o esforço de “aprender a desaprender” (MIGNOLO, 2008, p. 290), “já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/ colonial” (MIGNOLO, 2008, p. 290), para que novos conhecimentos possam ser adquiridos e assim seja possível a efetiva transformação da sociedade a partir das práticas, necessidades e anseios dos povos subalternizados (ESCOBAR, 2003).

2 PODER ABRIR OS OLHOS: MODERNIDADE E COLONIALIDADE

Neste capítulo, pretende-se construir o terreno histórico, político e filosófico no qual se desenvolveu a relação Estado-natureza. Iniciaremos abordando o que se compreende pelo “sistema-mundo moderno” (WALLERSTEIN, 1992), que permitiu a criação do que se tem como “América Latina” e “Europa”. Depois, falaremos um pouco sobre o capitalismo como principal propulsor da hegemonia europeia, que associado à hierarquização da sociedade a partir da ideia de raça, estabeleceu um novo padrão de poder mundial, culminando na globalização em curso (QUIJANO, 2005).

Já nos tópicos, aprofundaremos no que os autores decoloniais do grupo de investigação modernidade/colonialidade (falaremos dele mais a frente) consideram como sendo a outra face da modernidade: a colonialidade, a partir de suas ramificações, dentre elas, a colonialidade da natureza. Depois trataremos do Estado em si, que se configurou, nos países da América Latina, como o impossível (QUIJANO, 2005) ou mítico (LACERDA, 2014) “moderno Estado-nação”. Finalizando o capítulo, abordaremos um aspecto relevante dentro do terreno da modernidade, trata-se da relação dicotômica ser humano-natureza estabelecida ao longo do tempo, que interferiu e interfere na relação posterior Estado-natureza.

Como se observa, este capítulo pretende trazer as bases que permitiram a relação estabelecida entre o Estado e a sociedade, e a sociedade(ou ser humano) e natureza, a partir das quais foram possíveis a relação do Estado para com a natureza na América Latina. Ele se desenvolveu a partir das perguntas: que cenário geo-político permitiu o estabelecimento destas relações? Quem é o “Estado” dentro destas relações? E o que é a natureza pelo olhar de nós, humanos?

2.1 Sistema-mundo moderno e capitalista

Após as invasões do século XV, sobretudo da América, o mundo se configurou de tal forma que permitiu Wallerstein (1992) diagnosticar a fundação do que ele denominou “sistema-mundo moderno”. Entretanto, esta história começa antes. Alguns eventos ocorrentes na Europa na Idade Média foram fundamentais para a inauguração do mundo moderno. É o que será visto a seguir.

No começo da Idade Média, após a decadência do Império Romano, a Europa era uma região relativamente pobre e atrasada. Logo, contudo, estabeleceu-se o sistema feudal na baixa idade média, que se desenvolveu bem no início e permitiu o crescimento da população,

do comércio e dos centros urbanos, no mesmo período houve o cultivo de grandes quantidades de terras exploradas e a expansão do cristianismo ao Oriente, ao norte da Europa e em direção as zonas muçulmanas do Mediterrâneo, através das cruzadas. Contudo, a grande exploração dos servos pelos senhores feudais, a utilização de terras cada vez menos férteis para alimentar a população crescente e o esfriamento do clima que ficou conhecido como a “pequena glaciação”, produziu um estancamento econômico prolongado na Europa, entre o período de 1250 e 1450. Somado a isto, a peste Negra dizimou 1/3 da população europeia. Todos estes fatores tiveram como consequência um tríplice colapso: o dos senhores feudais, o dos Estados e o da Igreja, os três pilares do poder social da Europa feudal (WALLERSTEIN, 1992, p. 3):

La Europa feudal se desmoronaba y los movimientos y prácticas igualitarias ganaban terreno. Los estratos gobernantes tradicionales eran los grandes perdedores y veían su futuro bastante gris. Europa era un terreno abonado para ser conquistado desde fuera. Sin embargo, por razones que no tuvieron nada que ver con su situación interna, la amenaza de los mongoles se desintegro en ese momento y Europa se salvó.

Las clases dominantes aprovecharon entonces la oportunidad para poner orden en su propia casa, creando un sistema nuevo para remplazar al sistema feudal que agonizaba. Visto en retrospectiva, podemos decir que fue a finales del siglo XV cuando encontramos el comienzo de lo que hoy denominamos como la “economía-mundo” capitalista.

De acordo com Wallerstein (1992), a esta nova configuração em que o capitalismo pôde nascer e se desenvolver, dá-se o nome de modernidade. Contudo, a modernidade seria um conjunto de muitos fenômenos relacionados entre si. Wallerstein (1992) cita os cinco que considera de maior importância. O primeiro seria o próprio capitalismo como sistema econômico; o segundo a ciência moderna, empírica e determinada a explicar a forma como funcionam as “coisas”, incluindo aquelas que não são propriamente coisas; em terceiro lugar, a secularização crescente da vida impulsionada pela junção entre capitalismo e ciência; já em quarto, seria a criação dos sistemas de Estados, que posteriormente deram origem aos “Estados-nação”; por fim, o universalismo, crente nos valores e direitos pertencentes a todas as pessoas e impondo uma forma de organizar a vida em nome destes valores.

A modernidade assim, vista por meio destes cinco fenômenos, proporcionou a criação do sistema-mundo moderno referido acima, altamente desigual, que foi imposto ao resto do mundo, em especial às populações das Américas. Deste modo é que se fala na impossibilidade de dissociar a modernidade da colonialidade, para além do colonialismo, visto que se trata não só de uma hierarquia de imposição política, como também sociocultural, vigente até os dias de hoje:

A colonialidad ha existido como parte del sistema mundial moderno hasta hoy; es el producto y la justificación de las desigualdades entre las zonas centrales y las zonas periféricas de la economía-mundo capitalista. Se manifiesta política, económica e culturalmente, en nuestra forma de pensar, hablar y proceder (WALLERSTEIN, 1992, p. 6).

Esta manifestação diversificada da colonialidade, na atualidade, sustenta-se pelo fato de que, mesmo com a eliminação do colonialismo político-administrativo, após a independência das colônias, as relações entre a cultura europeia e as outras culturas continuavam sendo de dominação colonial. Não por uma subordinação das demais culturas aos padrões eurocêntricos, mas pela existência de “una colonización del imaginario de los dominados” (QUIJANO, 1992, p. 12), produto de uma intensa repressão a outras crenças, resultado de outros modos de conhecer e produzir conhecimento, bem como da imposição do uso dos padrões de conhecimento dos dominantes aos dominados, além da criação de uma imagem mistificada destes padrões, não os tornando acessíveis em um primeiro momento, para depois permitir o acesso parcial e seletivo, convertendo a cultura europeia em uma sedução que conduziria ao poder.

Walsh (2008), compartilhando da perspectiva de que a modernidade não iniciou com o Iluminismo dos séculos XVII e XVIII, como a história dominante contada pelos Europeus, mas sim com os processos históricos ocorridos entre os séculos XIV e XVI. A autora destaca os vínculos criados entre racionalidade formal (concebida a partir do indivíduo), a aspiração de dominação do mundo e a emergência do mercado mundial como fundamentais para impulsioná-la.

Son estos vínculos que dan la base para la noción del progreso lineal, la superioridad del hombre (europeo) sobre la naturaleza, y el capitalismo como marco macro para orientar y controlar el pensamiento (él pensamiento único), la humanidad y la vida (WALSH, 2008, p.136).

A realidade é que o capitalismo, que posicionou a Europa como sede central do controle do mercado mundial (ou centro do mundo capitalista), para além de ter sido imposto às populações conquistadas, só foi possível a partir delas. Com o novo padrão global de controle e exploração do trabalho, associado à outorga de legitimidade às relações de dominação a partir da ideia de raça na qual os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, as novas identidades históricas produzidas a partir desta ideia passam a ocupar papéis e lugares específicos dentro de uma sistemática divisão do

trabalho (Ex.: negros-escavidão; indígenas-servidão ou reciprocidade e etc.) (QUIJANO, 2005).

Quijano (2005) esclarece ainda que, no processo de constituição do capitalismo a partir da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articulados em torno da relação entre capital e salário e do mercado mundial, deixando, entretanto, de fora das formas de trabalho remunerado, as raças colonizadas:

O controle do trabalho no novo padrão de poder mundial constitui-se, assim, articulando todas as formas históricas de controle do trabalho em torno da relação capital-trabalho assalariado, e desse modo sob o domínio desta. Mas tal articulação foi constitutivamente colonial, pois se baseou, primeiro, na adscrição de todas as formas de trabalho não remunerado às raças colonizadas, originalmente *índios*, *negros* e de modo mais complexo, os mestiços, na América e mais tarde às demais raças colonizadas no resto do mundo, *oliváceos* e *amarelos*. E, segundo, na adscrição do trabalho pago, assalariado, à raça colonizadora, os *brancos* (QUIJANO, 2005, p.120).

A privilegiada posição ganhada pela Europa com a conquista da América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas através do trabalho gratuito dos índios, negros e mestiços, bem como a vantajosa localização das terras conquistadas na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, ocorria o tráfego destas mercadorias para o mercado mundial, foi o que garantiu a hegemonia Europeia, mais ainda, foi o que permitiu a sua própria constituição. Segundo Quijano (2005), por esta lógica, nasce primeiro a América, dominada e explorada, que depois permitiu a constituição da Europa como centro da matriz colonial de poder capitalista e os europeus como naturalmente superiores.

Para concluir esta parte, entende-se importante dar ênfase a esta “matriz colonial de poder”, que segundo os pensadores decoloniais, como Catherine Walsh (2008), representaria a estrutura dominante de poder colonial por trás da colonialidade. Esta estrutura parte dos interesses do capitalismo e tem como marco a modernidade, atravessando praticamente todos os âmbitos da vida. Neste padrão colonial de poder, haveriam aqueles chamados a manejá-los, e outros, como os indígenas, a serem destinatários deste manejo: “unos destinados a conocer y otros a ser destinatarios de es conocimiento, unos son la rémora al progreso y los otros el desarrollo” (WALSH, 2008, p. 136).

Até aqui foi discutido o cenário ou terreno histórico e geopolítico no qual as Américas se constituíram como tal. Nos tópicos seguintes, que tratarão sobre a colonialidade e sobre os Estados-nação, aprofundaremos na constituição da América Latina em si. Ao final do

capítulo, entraremos na parte mais filosófica deste terreno da modernidade, abordando a configuração dicotômica humano-natureza e seus princípios éticos propulsores.

2.2 Os desdobramentos da Colonialidade

Após entender as bases históricas e políticas que mantêm a colonialidade em voga nas relações entre Estado-sociedade e Estado-natureza, abordaremos agora os desdobramentos possíveis dessa colonialidade.

Constatada aquela colonialidade presente na atualidade, é possível criar ramificações que ajudam na compreensão das áreas da sociedade e da vida que foram atingidas pela matriz colonial de poder dentro do sistema-mundo capitalista. Estamos falando aqui da colonialidade do poder, da colonialidade do saber, da colonialidade do ser e da colonialidade da natureza. Importante se ter a consciência de que tais ramificações foram criadas para efeito de compreensão, mas todas elas se influenciam e interpenetram irrestritamente.

Interessante trazer, antes de continuar, que há ainda estudos que abordam a perspectiva de gênero no debate sobre colonialidade, de modo que é possível falar na colonialidade de gênero (LUGONES, 2008). Ligada à colonialidade do saber, Fernández (2009, p. 264) nos traz:

(...) el conocimiento además de estar marcado por la colonialidad del poder, el eurocentrismo y el racismo, lo está por el orden socio-simbólico patriarcal; porque en la organización do conocimiento, la dominación masculina se ha atribuido hablar en nombre del hombre como un genérico universal, ignorando las miradas y las perspectivas de las mujeres, como de los pueblos indígenas en la diversidad de relaciones espacio temporales.

Outra categoria de colonialidade foi trazida por Cajigas-Rotundo (2007) e nomeada de biocolonialidade do poder. Apesar de se aproximar do terreno teórico desta pesquisa, esta classificação, assim como a de gênero, não será abordada, tendo em vista o foco do trabalho e pelo fato de se ter tido conhecimento destas discussões apenas ao final do mestrado. Além disso, a biocolonialidade do poder trata de categoria que envolve questões de biopoder e bioética e requer um aprofundamento, que não é possível diante dos prazos para conclusão. Ficarão para os trabalhos futuros!

Como visto, de acordo com estudiosos das diversas áreas do conhecimento que se debruçam na compreensão dos impactos da colonização, o colonialismo continua tendo efeitos desastrosos na atualidade, transformando-se no que Wallerstein (1992) denominou de colonialidade. Segundo Quijano (2010a), a diferença entre colonialismo e colonialidade

consiste no fato de que aquele se refere, unicamente, a uma estrutura de dominação/exploração econômica-política e jurídico-administrativa dos centros sobre as periferias (CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007), enquanto que esta consiste, para além da estrutura de dominação colonial e a partir dela, na “imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular” (QUIJANO, 2010a, p.84) do padrão mundial do poder capitalista (QUIJANO, 2010a):

O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo tão enraizado e prolongado (QUIJANO, 2010, p. 84).

De acordo com Bernardino Costa e Grosfoguel (2016, p. 17), a ideia de colonialidade já podia ser encontrada em toda tradição do pensamento negro de forma não explícita, de modo que podemos observar, contemporaneamente, essa ideia em autoras e autores, tais como Angela Davis, W.E.B Du Bois, Oliver Cox, Frantz Fanon, Cedric Robinson, Aimé Césaire, Eric Williams, Zora Neale Huston, bell hooks etc. Entretanto, foi apenas em 1992 que Immanuel Wallerstein, ao tratar da criação do sistema mundial moderno, pensou nesta ideia, já identificando com o conceito que temos hoje de colonialidade. Posteriormente, Anibal Quijano retomou o conceito de Wallerstein e passou a nomeá-lo de colonialidade do poder, articulando com o que ficou conhecido como “matriz (ou padrão) colonial de poder” (BERNARDINO COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p.17). Contudo, seu sentido permaneceu entendido como, inicialmente, formulado por Wallerstein como sendo “a ideia de que a raça e o racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo” (WALLERSTEIN *apud* BERNARDINO COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p.17). Assim:

La colonialidad va más allá del colonialismo, el cual es apenas una parte de ella. Ni siquiera es simplemente una jerarquía política sino también una jerarquía sociocultural. Por esta razón, prevalece sin tropiezos aún después de que las colonias obtuvieron su independencia formal. La colonialidad ha existido como parte del sistema mundial moderno hasta hoy (...) (WALLERSTEIN, 1992, p. 5-6)

Sendo a colonialidade o resultado dos efeitos da colonização (BERNARDINO COSTA; GROSFUGUEL, 2016), que carrega um lógica de exploração e dominação política e econômica por um lado, e a ideia de raça por outro (QUIJANO, 2010a), podemos dizer que esta colonialidade permanece fincada na atualidade, de modo que, segundo Mignolo (2008),

ao longo da história foi possível observar a mudança apenas dos “conteúdos”, mas não dos “termos da conversa”.

Desta forma, é perfeitamente possível interpretar, por exemplo, que no caso da invasão do Iraque pelos Estados Unidos, há o mesmo horizonte de dominação colonial que existiu na conquista da América (MIGNOLO, 2008). Também há casos de colonialidade camuflados, como é o caso de Porto Rico, que supostamente é um “Estado Livre Associado” aos Estados Unidos, sendo reconhecido por esta potência como um território não incorporado. Sabe-se que, entretanto, há a manutenção e controle desta ilha por interesses econômicos e militares. As Malvinas e a Guiana-francesa são outros exemplos da dominação colonial, sendo que, há historiadores que denominam estas relações de neo-colonialismo (RAMPINELLI; VOIGT, 2017).

Há também o que Pablo Gonzales Casanova denominou, já na década de 1960, de “colonialismo interno” (*apud* BERNARDINO COSTA; GROSFOGUEL, 2016, p.20), em que, sobretudo, o eixo racial estabeleceu uma divisão de privilégios, de experiências e de oportunidades entre brancos, negro e indígenas, como aconteceu no Brasil. Neste sentido, Walsh (2008) traz:

El uso de raza como instrumento de dominación y control es clave; fue impuesto sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa (Quijano) y luego asumido por las elites nacionales (WALSH, 2008, p. 137).

A colonialidade, assim, parece subverter os limites geográficos que na colonização eram bem estabelecidos. Observa-se que a divisão entre Norte e Sul globais, sugerida por Grofoguel, que, recentemente, foi amplamente trabalhada por Boaventura de Souza Santos (2010), associada ao seu conceito de linha abissal, é, na realidade, uma metáfora que identifica o sul global com o sofrimento humano. Isso, para dizer que pode haver, e de fato existe, sul dentro do norte e vice-versa (GROFOGUEL, 2013).

Retomando acerca da colonialidade do poder, ao tratar da temática Walsh (2008) conceitua, na mesma direção dos demais autores, como sendo o estabelecimento de classificação social baseada em uma hierarquia racial e sexual, e a distribuição de identidades sociais numa escala que vai de superior a inferior: brancos, mestiços, índios, negros. A ideia de raça foi usada, então, como padrão de poder conflituoso e permanente que, desde a época colonial, até hoje, mantém uma escala de identidades sociais com o homem branco, no “topo” e os indígenas e negros na base, sendo estas últimas identidades encaradas como homogêneas e negativas.

Em decorrência desta matriz ou padrão colonial de poder, típico da colonialidade, surgem os desdobramentos. É o caso da colonialidade do saber, que posiciona o eurocentrismo como a perspectiva única de produção do conhecimento, descartando a existência e validade de outras racionalidades epistêmicas e outros conhecimentos que não sejam provenientes do homem branco e europeu ou europeizado, aquele que ocupa o “topo” na classificação racial da sociedade, como visto acima (WALSH, 2008).

Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo (QUIJANO, 1992, p.14).

Walsh (2008) traz também que, além de tornar o eurocentrismo a perspectiva única do conhecimento, a colonialidade do saber também é evidente no sistema educativo escolar e universitário, que eleva o conhecimento científico europeu como o marco científico-acadêmico-intelectual; e também no modelo de Estado-nação definido a partir de uma única lógica e um jeito de conhecer, o que Maldonado-Torres (2007) chamou de “razão colonial”.

Já a colonialidade do ser, também segundo Walsh (2008) é aquela que se manifesta por meio da inferiorização, subalternização, e desumanização, o que Frantz Fanon (1999 *apud* WASH, 2008, p. 138) chamou de “não existência”. A colonialidade do ser está diretamente ligada a ideia de racionalidade formal, ou seja, do indivíduo civilizado, aquele mesmo que está no topo da classificação racial. Estes seriam “mais humanos”, em contraste com os demais povos e comunidades indígenas, os quais são tidos como bárbaros, não-modernos, não-civilizados; e com os povos e comunidades negras, sobretudo na região andina, que são tidos como não existentes.

A colonialidade do ser, contudo, não se restringiria ao ser humano. A partir da proposta feita por Dussel, por ocasião de seu trabalho sobre a filosofia da libertação, realizado em 1976 (*apud* ESCOBAR, 2003, p. 63), no qual ele propôs a pergunta se existiria ou não exterioridade ao sistema-mundo moderno, Escobar (2003) afirma que de nenhuma maneira esta exterioridade deve ser pensada como algo puramente fora da modernidade ou intocado por ela, mas como sendo a diferença frente ao discurso hegemônico:

La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente por el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: el Otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza (ESCOBAR, 2003, p. 63).

Assim, a exterioridade seria o pensamento sobre o Outro, ou seja, o próprio ser. Observo que aí podemos incluir a natureza que, numa escala de hierarquia dos seres, estaria na última categoria, relegada à condição de objeto, que pode e deve ser apropriado, explorado e dominado pelo ser humano através da sua ciência. Abordaremos melhor a questão do “ser” da filosofia no próximo capítulo (cap.3). Por ora, cumpre pegar este gancho para falar da colonialidade da natureza:

El último eje, uno que ha sido tema de menor reflexión y discusión, es el de la colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma. La que encuentra su base en la división binaria naturaleza/sociedad, descartando lo mágico-espiritual-social, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, la que da sustento a los sistemas integrales de vida y a la humanidad misma (WALSH, 2008, p. 138).

Ligada intrinsecamente à colonialidade do ser, como visto, a colonialidade da natureza se manifesta na sua exploração e controle como objeto de lucro pela matriz colonial de poder capitalista, ressaltando o poder do indivíduo moderno civilizado (europeu ou norte-americano) sobre o resto do mundo, e negando as relações milenares, espirituais e integrais que outros povos possuem com a natureza. Neste último ponto, a colonialidade pretende acabar com toda a base de vida dos povos ancestrais, tanto indígenas como afrodescendentes. Ocorre que, “en la región andina, como en muchos partes de América del Sur y de Abya Yala, la madre naturaleza – la madre de todos los seres – es la que establece y da orden y sentido al universo y del vivir” (WALSH, 2008, p. 139). Assim, a colonialidade atinge os povos indígenas por todas as suas frentes. Por isto mesmo, um resgate das suas cosmovisões pode ser um caminho para romper com a cadeia da colonialidade e mudar, radicalmente, a realidade (retomaremos esta perspectiva no cap.4).

2.3 A quem servem os Estados-nação Latino-americanos?

O conjunto das colonialidades tratadas no tópico anterior, associado às demais, formam a matriz da colonialidade que estruturou e segue estruturando as sociedades da América do Sul. Os marcos capitalista, moderno, colonial e cristão deram base e força para o modelo de Estado uni-nacional destas sociedade excludentes, modelo este que foi logo assumido como próprio pelos grupos dominantes nacionais e imposto sobre o resto (WALSH, 2008, p. 139).

Al crear un Estado y sociedad que parten de y dan razón a los grupos y a la cultura dominantes haciendo que lo nacional los represente, refleje y privilegie y no al conjunto de la población, se estructura la conflictividad y problemática persistentes y persistentes de la colonialidad, algo que difícilmente cambia sin transformar de manera radical las mismas estructuras fundacionales y organizativas del Estado y sociedad nacionales (y por ende las condiciones de poder, saber, ser y de la vida misma) (WALSH, 2008, p. 139).

Segundo Rosane Lacerda (2014), o modelo de Estado-nação foi herdado das revoluções burguesas do século XVIII, mais particularmente das Revoluções francesa e norte-americana, permitindo a difusão da sua carga de modernidade, homogeneidade étnica e cultural, bem como do princípio da universalidade, inquestionáveis do ponto de vista da Teoria do Estado, proveniente da concepção de mundo eurocentrado. Neste terreno, o Estado, a partir do seu tripé moderno: soberania, território e povo, seria o *locus* representativo de uma identidade nacional única, de um povo possuidor de uma identidade cultural comum. Este Estado-nação se tornou o modelo válido a ser reproduzido em outros territórios soberanos.

Os países da América Latina, assim como outros países marcados pela diversidade cultural, étnica e linguística, após se tornarem independentes político-administrativo de suas metrópoles com o fim do colonialismo, receberam o modelo uni-nacional de Estado, em que pese toda pluralidade existente. Isto se deu justo pela presença enraizada da colonialidade do poder, mantida pelo sistema econômico capitalista que criou situações de dependência socioeconômicas até os dias de hoje e um imaginário místico de que as produções europeias seriam superiores e, por isto, deveriam ser colocadas como horizonte a ser atingido.

Diante da inegável pluralidade existente e necessitando uniformizar as identidades dentro do conceito de “povo”, para se atingir os três critérios de configuração do Estado moderno (soberania, território e povo), foi necessária, nas bandas de cá, a junção de indígenas, africanos e europeus sob a égide de uma única identidade: a mestiça (LACERDA, 2014). O fenômeno da mestiçagem seria o único meio para se garantir sucesso das criações dos Estados independentes.

A concepção uni-nacional de Estado manteve-se atrelada assim, à negação aos povos indígenas de suas identidades próprias e distintas, e à concomitante negação de um feixe de direitos correspondentes, tais como os direitos de autonomia e de exercício de instituições jurídicas próprias. O modelo dos chamados Estados nacionais afigurou-se, então, em relação aos povos indígenas, como um modelo de manutenção da “colonialidade do poder”, ou de situação de “colonialismo interno” (LACERDA, 2014, p. 8).

Walsh (2008) também identifica o fenômeno da mestiçagem como tendo sido o meio de implementação dos Estados-nação na América Latina. De acordo com ela, o uso da ideia de

raça como instrumento de dominação e controle é essencial para compreender a sua imposição sobre toda a população do planeta, como parte da dominação colonial da Europa, que logo foi assumida pelas elites nacionais. “En la región andina es parte constitutiva de lo que Silvia Rivera Cusicanqui (1993) llama la matriz o el horizonte colonial del mestizaje y a lo que Javier Sanjinés (2005) –en forma similar- se refiere como el mestizaje como discurso de poder” (WALSH, 2008, p. 137).

Segundo Lacerda (2014), esta correspondência entre Estado e Nação, apesar de consolidada, trata-se de um mito reproduzido com vistas à manutenção da colonialidade do poder para com os povos indígenas. Deste modo, a resposta ao título deste tópico pode parcialmente ser dada: os Estados-nação latino-americanos servem à manutenção de um *status quo* e aniquilam a diferença, invisibilizando outros povos e permitindo a sua dominação.

Concordando com Lacerda no que diz respeito à homogeneidade e unidade dos Estados nacionais, Walsh (2008, p. 134) acrescenta:

Desde su formación hasta el presente, los Estados nacionales de nuestra América del sur han hecho su base en una pretendida homogeneidad y unidad, la cual ha permitido mantener la dominación económica, política, social y cultural y alentar los intereses de capital y mercado.

Assim, os Estados “serviriam” não só para a manutenção do poder nas mãos de parcela da sociedade, mas sustentariam o capitalismo e os interesses do mercado. Nos dias de hoje, o neoliberalismo aprofunda ainda mais a ligação entre Estado e mercado.

No próximo tópico, finalizando a construção do terreno da modernidade, onde se estabeleceu a relação Estado-natureza, discutiremos as concepções éticas que permitiram a trágica retirada do ser humano da natureza.

2.4 A trajetória de retirada do ser humano da natureza

Adentrando agora numa parte mais filosófica deste trabalho e constatando que toda ação em sociedade pressupõe um conjunto de valores éticos, é que este tópico traz a abordagem acerca das concepções éticas que possibilitaram determinadas formas do ser humano se relacionar com a natureza ao longo da história, as quais desembocaram na relação dicotômica humano-natureza. Esclarecendo que será abordada apenas o que se entende como tradição ocidental, tendo em vista que seu desenvolvimento possibilitou a construção do mundo moderno, sem perder de vista, contudo, a perspectiva dos pensadores decoloniais de

que este só foi, concretamente, possível com a conquista e colonização da América Latina, que teria, justamente, sido o marco de início da modernidade.

Entende-se importante compreender o caminho de desenvolvimento da ética ocidental, pois este modo de agir e enxergar o mundo foi inserido à época da colonização e permanece até os dias de hoje, ainda que muitos filósofos já venham, há algum tempo, preocupando-se em construir códigos éticos críticos aos que se configuraram com a modernidade científica (PELIZZOLI, 2013); além de que sempre existiram, ainda que subalternizados, valores outros, não ocidentais, como os das práticas e cosmovisões indígenas.

Inicialmente, será trabalhado o conceito de ética e sua distinção com a moral. Diante dos objetivos pretendidos nesta dissertação e da delimitação do objeto de pesquisa, não haverá um grande aprofundamento nesta temática. Portanto, serão trazidas as concepções de ética e moral dos autores através dos quais trabalharemos algumas percepções pertinentes à pesquisa. Posteriormente haverá a abordagem acerca das formas que os seres humanos enxergavam a natureza na antiguidade clássica e na idade média, como resgate para chegar ao marco da modernidade, recorte que nos interessa.

Neste tópico, objetiva-se entender quais valores e práticas decorrentes destes códigos éticos são a base para a relação estabelecida entre o Estado e a natureza. Será extremamente importante compreender o que se segue para que haja a confrontação do paradigma moderno e seu arcabouço de valores éticos, com os valores possíveis de serem extraídos das práticas e cosmovisões indígenas – que não seguem um padrão ético ou que seguem um padrão ético não convencional (SINGER, 2002) – as quais têm sido incluídas, por meio do movimento constitucional pluralista da América Latina, na própria concepção de Estado e de Direitos, como será visto.

Para iniciar a discussão, cumpre brevemente pensar: o que é ética?

De acordo com Leonardo Boff (1999), a ética é muito mais do que a moral, uma vez que esta última tem a ver com os costumes (*mores* = costumes = moral, como ciência dos costumes). Os costumes são delimitados pelos hábitos, valores e opções dentro de uma determinada cultura e dos grupos que se formam no interior dela com seus interesses específicos, conflitos e privilégios históricos. Indo além da moral, por meio da ética expressamos o comportamento justo e a maneira correta do ser humano se relacionar, conforme a dinâmica própria e a natureza de cada coisa (BOFF, 1999). Entretanto, ainda referenciando Boff (1999, p. 34) – um dos mais conhecidos teólogos da libertação, que traz uma concepção um tanto essencialista, “o decisivo na ética não é o que queremos que seja ou

o que conseguimos impor pelo poder (por aí se criam as várias morais), mas o que a realidade mesmo diz e exige de cada um que se coloca em sua escuta e em sintonia para com ela”.

Segundo Peter Singer (2002, p. 18), em seu livro “Ética Prática”, qualquer ética, seja aquela que segue um padrão ético ou não; caso siga um padrão ético, seja este convencional ou não, pode ser evocada para que as pessoas “possam fazer todos os tipos de coisas que consideramos erradas, mas, ainda assim, estar vivendo de acordo com padrões éticos, desde que tenham condições de defender e justificar aquilo que fazem”. Isso, porque a ideia de viver conforme padrões éticos tem relação com a necessidade que as pessoas têm de defender o modo como se vive, de dar-lhe uma razão de ser. Entretanto, Singer (2002) esclarece que esta justificativa não pode ser apenas com base no interesse pessoal, a conduta ética deve ser benéfica para um público maior, o que justifica a sua defesa de que ela se fundamenta num ponto de vista universal. De acordo com ele, “desde os tempos antigos, os filósofos e moralistas vêm expressando a ideia de que a conduta ética é aceitável de um ponto de vista que é, de certa forma, *universal*” (SINGER, 2002, p. 18).

Singer (2002), traz em seu livro diversas outras características e argumentos que justificam sua concepção acerca da ética, entretanto, como dito, seria impossível estabelecer neste curto espaço o aprofundamento deste complexo tema. Assim, dentre os argumentos de Singer, o suposto caráter universal da ética foi selecionado porque este, ao longo da história, justificou a imposição de padrões europeus, por meio do “mito da modernidade”, no qual a civilização moderna se autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os considerados primitivos (DUSSEL, 2005), ainda que a postura do autor pareça não se alinhar a esta perspectiva de imposição quando ele diz:

A ética se fundamenta num ponto de vista universal, o que não justifica que um juízo ético particular deva ser universalmente aplicável. Como vimos, as circunstâncias alteram as causas. Significa, isto sim, que, ao emitirmos juízos éticos, extrapolamos as nossas preferências e aversões (SINGER, 2002, p. 19-20).

Marcelo Pelizzoli (2013) corrobora com Leonardo Boff (1999), quando afirma que a palavra latina *moral* originalmente tem o significado de *costume*, hábitos, modos de agir, acrescentando que em ética, que vem do grego *ethos*, há também este sentido, mas há outro sentido bem maior, qual seja, o sentido de *habitar, morar, morada*. Este habitar, segundo Pelizzoli, refere-se ao equilíbrio da própria vida/organismo em um ambiente, e viver uma vida ética significa viver bem consigo e com os outros – mundo, natureza, divino -, em instituições justas. Neste sentido, não é essencial saber o que exatamente a ética é, mas antes, viver o seu anseio, fazendo a experiência do cuidado da alteridade da vida. Além disso, para conceituar a

ética, é preciso olhar cada cultura e cada situação de relação ou conflito em particular (PELIZZOLI, 2013).

Sendo assim, observa-se que Pelizzoli (2013) traz também uma perspectiva essencialista de que a ética em si é boa, tendo em vista que, para ele, vive-se bem quando se tem uma vida ética e que a modernidade científica promoveu uma expulsão do seu sentido, sobretudo aquela “relativa aos seres não humanos, os quais são mortos, comidos, violados, despelados, escravizados e explorados” (PELIZZOLI, 2013, p. 33). Boff (1999, p. 34) afirma que através da ética “expressamos o comportamento justo e a maneira correta de o ser humano se relacionar”, diferenciando a ética ecológica da ética da sociedade de hoje, que segundo ele, seria utilitarista e antropocêntrica.

Enquanto Pelizzoli e Boff, talvez por estarem inseridos no contexto de país colonizado (os dois são brasileiros), demonstram interesse em trazer os valores de outras culturas como as orientais e ameríndias, Singer (2002) parece totalmente submerso numa ética filosófica ocidental, que consegue visualizar os principais problemas da tradição ética ocidental que retira o ser humano da natureza que o deveria conter, mas não consegue pensar numa ética para além dos seres sencientes. Singer (2002) possui obras que discutem eticamente a libertação animal, mas considera que a inundação de velhas florestas, a possível perda de toda uma espécie, a destruição de vários ecossistemas complexos, são fatores que só devem ser considerados se exercerem um efeito adverso sobre criaturas sencientes².

Fazendo agora a retomada histórica, ao contrário de outras tradições da antiguidade (como, por exemplo, a indiana), as tradições hebraicas, através dos escritos da bíblia, e gregas, através da filosofia da Grécia antiga, sobretudo de Aristóteles, foram as que prevaleceram na justificativa das atitudes ocidentais ante a natureza. Elas fizeram do ser humano o centro do universo moral, mais ainda, a totalidade das características moralmente significativas do mundo (SINGER, 2002). Assim, podemos encontrar nos primeiros livros da bíblia, no relato da criação, no *Gênesis*³, a posição especial ocupada pelos seres humanos no plano divino e seu dever de dominar a terra e todos os demais seres vivos encontrados nela. Conforme explicitou Singer (2002, p. 281), “depois do dilúvio, há uma repetição da

² Em significado simples, os seres sencientes são aqueles capazes de sentir ou perceber através dos sentidos.

³ “E Deus disse: ‘Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, para que tenha domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra’. E Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; criou-os homem e mulher. Abençoando-os, disse-lhes Deus: ‘Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai os peixes do mar, as aves dos céus e todas as coisas vivas que se movam na terra’” (*Gênesis* 1: 26-28).

concessão de domínio, desta vez numa linguagem mais sinistra”⁴, na qual o ser humano não só possui o poder, concedido por Deus, de dominar os animais (grupo em que ele próprio, apesar de ser um animal, não está inserido), mas também será temido por eles. “A implicação é clara: agir de modo a provocar medo e terror em todas as criaturas que se movem sobre a terra não constitui um erro; na verdade está de acordo com a lei de Deus” (SINGER, 2002, p. 281).

No império romano, o cristianismo predominante assimilou elementos da antiga atitude grega diante do mundo natural. Esta influência grega também foi levada para a filosofia cristã pelo maior dos escolásticos medievais, Santo Tomás de Aquino, cuja obra de toda a vida foi a fusão da teologia cristã com o pensamento de Aristóteles, que via a natureza como uma hierarquia, na qual os que têm menos capacidade de raciocínio existem para o bem dos que têm mais (SINGER, 2002). Aqui é possível perceber a semente do racionalismo inaugurado por Descartes. Singer (2002) esclarece que o trecho de Aristóteles que diz: “uma vez que a natureza não faz nada sem propósito ou em vão, é inegavelmente verdadeiro que ela fez todos os animais para o bem do homem”, foi seguido por Tomás de Aquino quase ao pé da letra, acrescentando apenas que este ponto de vista está de acordo com a ordem divina que se encontra no *Gênesis*:

Em sua classificação dos pecados, Santo Tomás só admite os que são contra Deus, contra nós mesmos ou os nossos semelhantes. Não há possibilidade alguma de se pecar contra os animais, ou contra o mundo natural.

Foi esse o pensamento da principal corrente do cristianismo durante pelo menos dezoito séculos. Também existiram, por certo, espíritos mais generosos, como Basílio, João Crisóstomo e Francisco de Assis, mas, na maior parte da história cristã, eles não exerceram nenhum impacto significativo sobre a tradição dominante (SINGER, 2002, p. 282-283).

Diante do que foi narrado, Peter Singer (2002) afirma que, na tradição ocidental dominante, o mundo natural existe para o benefício dos seres humanos, visto que foi dado, por Deus, o domínio sobre este mundo e não importa a maneira como o tratamos. Deste modo, os seres humanos na antiguidade clássica e mundo medieval são os únicos membros moralmente importantes do mundo. Com isso, temos que, os valores do antropocentrismo (mesmo que submisso a um exacerbado teocentrismo), assim como o racionalismo primitivo de Aristóteles, os quais de forma modificada vieram a ser as bases éticas da modernidade, já estavam sendo cultivados desde a antiguidade, ainda que em outras partes do mundo não

⁴ “Sereis temidos e respeitados por todos os animais da terra, por todas as aves do céu, por tudo quanto rasteja sobre a terra, e por todos os peixes do mar; entregai-os ao vosso poder”

ocidentais, bem como em sociedades “primitivas” (*sic*) da antiguidade, não se vissem tais valores.

Indo, de certa forma, na contramão do que foi trazido por Singer, Marcelo Pelizzoli (2004) afirma que os antigos tinham uma atitude de profunda admiração e submissão em relação à natureza e não se pensava ainda em transformá-la, muito menos em dominá-la, uma vez que eles tinham a crença de que nada se pode opor à força da natureza e sua *moira*. Ainda de acordo com Pelizzoli (2004), o cristianismo, que teve seu apogeu na Idade Média, incorporou o sentido de pertença dos antigos à natureza, de modo que o ser humano ocupa um lugar no *Cosmos* regular. A partir deste momento, a revelação cristã mostra que a natureza é obra de deus e é ela quem dá o exemplo da ordem. Tendendo para o seu fim, ensina o homem a virar-se para o seu criador (LENOBLE *apud* PELIZZOLI, p. 752).

Como é possível observar, Pelizzoli (2004) discorda da percepção de Peter Singer (2002), que sintetiza a interação humano-natureza (*sic*) na tradição ocidental como sendo de dominação, afirmando que o “dominai as criaturas e submetei-as todas” do *Gênesis*, apesar de problemático, não tem força para gerar a objetificação da concepção de natureza, o que ocorreu apenas com a Revolução Científica, que afastou deus e natureza. Por outro lado, Pelizzoli (2004), assim como Boff (1999), reconhece que a visão cristã contribuiu para a dicotomia da cultura versus natureza ou homem-natureza (*sic*):

Alguns ecólogos, porém, como da linha de *deep ecology*, apontam, além da ciência e tecnologia modernas, para o cristianismo como causador – em sua simbologia, forma de religiosidade, e doutrina – como inspirador da dicotomia homem-natureza (*sic*) que está na base da crise ecológica (PELIZZOLI, 2004, p. 755).

Alguns elementos da tradição ocidental, no que diz respeito a esse modo como o ser humano enxerga a natureza, justificam o alinhamento deste estudo à interpretação de Singer (2002) em detrimento da interpretação de Pelizzoli (2004), tais quais: o caráter predominantemente teleológico da filosofia da antiguidade representada por Platão e Aristóteles, onde os seres de menor consciência existiam para “servir” aos seres de maior consciência, estando o ser humano no topo dessa hierarquia (SINGER, 2002); a natureza com o propósito de ensinar o homem (*sic*) a olhar para o seu criador (PELIZZOLI, 2004); a importância exacerbada da “salvação”, questão metafísica que envolve apenas Deus e homem (*sic*) (PELIZZOLI, 2004); e por fim, o fato de que o “messias”, filho de Deus, da tradição judaica na qual surgiu o cristianismo, é um ser humano.

Por outro lado, há também a concordância com Pelizzoli (2004) de que no mundo antigo e medieval o ser humano estava imerso dentro do *Cosmos*, num lugar, numa casa, que

possuía um poder organizador mais forte do que o próprio ser humano e que deveria ser respeitado. Além disso, concorda-se que a relação de dominação da natureza pelo humano, com base nos valores do racionalismo utilitarista e antropocentrismo do homem-Deus, foi levada às últimas conseqüências com a Revolução Científica operada na modernidade. Neste período, ocorrido no século XVII, Descartes e Bacon “ousam tornar-se donos e senhores da Natureza” (PELIZZOLI, 2004, p. 761), com legitimação deste domínio e posse ofertada por Deus, já que este, no último dia de criação, criou o homem (*sic*) para administrar a terra (PELIZZOLI, 2004). Assim, “O homem (*sic*) vai procurar nele mesmo o princípio dessa ordem (das coisas), isto é, fazer-se Deus. ...Natureza sem alma, coisa, mecanismo para triunfar os homens (*sic*) e almas (...)” (PELIZZOLI, 2004, p. 761).

Desta forma, a natureza é tornada máquina quando Galileu, em 1632, publica “Os diálogos sobre os dois sistemas do Mundo”, que consiste em uma discussão de engenheiros e na convicção de que conhecer é fabricar; e a ciência se torna a técnica de exploração desta máquina, havendo a multiplicação dos princípios da física, tendo em vista que a verdade sobre a natureza reside nas experiências de laboratório, e não nos raciocínios sobre as essências. Conhecer através da ciência a ordem exata dos fenômenos é uma virtude, porque, por meio deste conhecimento, imitamos o Engenheiro divino (LENOBLE *apud* PELIZZOLI, 2004, p. 762):

Espantosamente, vemos como o mecanismo vale-se até de uma teologia, além certamente de todo um mito do progresso subjacente para um homem-deus (*sic*). Contudo a Natureza não fala mais à alma humana, pois diz de substâncias materiais, atomizadas, logo, químico-físico, sem intenções e imbricações maiores com a vida humana (PELIZZOLI, 2004, p. 762).

Pelizzoli (2004), já concluindo sua discussão sobre a postura frente à natureza desde a antiguidade, afirma que a visão acerca do mundo inaugurada com a Revolução Científica e imperada até os dias de hoje, é uma visão que dá à razão instrumental autonomia no processo de conquista do mundo, o qual se torna objeto da ciência. Esta é uma postura frente à natureza, ainda segundo Pelizzoli (2004), nunca antes requerida pelos antigos e medievais, nem também por outras várias comunidades humanas, sejam do Oriente, sejam indígenas, sejam africanas.

Neste ponto, a postura que se apresenta na pesquisa é a de que as relações estabelecidas entre os seres humanos da tradição ocidental (antigos e medievais) e a natureza, não são assim tão romanticamente “sustentáveis e brandas” (PELIZZOLI, 2004, p. 762), tampouco que a *essência* cristã tende a ser mais ecológica (PELIZZOLI, 2004), mas, de fato,

estão distantes da relação coisificante e antiecológica da modernidade científica. Contudo, no que diz respeito à postura dos indígenas frente à natureza, esta sim, é radicalmente distinta da tradição ocidental e da modernidade, visto que nas diversas cosmovisões indígenas, o ser humano está inserido na natureza e interage com os outros seres (vivos e não vivos) sem hierarquia, de modo que os valores modernos do racionalismo e antropocentrismo não fazem nenhum sentido:

A ética da sociedade hoje dominante é utilitarista e antropocêntrica. O ser humano estima que tudo se ordena a ele. Considera-se senhor e patrão da natureza, que está aí para satisfazer suas necessidades e realizar seus desejos. (...) tal postura de base, leva à violência e à dominação dos outros e da natureza. Nega a subjetividade de outros povos, a justiça às classes e o valor intrínseco dos demais seres da natureza (BOFF, 1999, p. 35).

Para finalizar, importante deixar claro que há filósofos e estudiosos que tentam construir dentro do marco científico da modernidade formas alternativas de enxergar e se relacionar com a natureza, como é o caso de Boff e Pelizzoli, comprometidos com a mudança do paradigma moderno que separa humano e natureza, mas estas não se confundem com as cosmovisões indígenas privilegiadas na pesquisa e que serão abordadas no capítulo quatro.

3 A DIGNIDADE DOS DIREITOS

Neste capítulo, continuarei abordando o arcabouço da modernidade que sustenta e dá os contornos da relação Estado-natureza. A partir da compreensão de que os direitos humanos são a linguagem de dignidade do Estado na sua relação com (alguns) humanos/sociedade, iniciarei este capítulo resgatando o sentido de dignidade, para depois entender quem são estes humanos sujeitos dos direitos e, por isso, dignos. Posteriormente, será trabalhada a construção ocidental e hegemônica dos direitos humanos, que se sustentam num paradoxo de direitos universais que não protegem todas as pessoas. Por fim, será abordada a questão da proteção internacional do meio ambiente como consequência da preocupação, novamente, com (alguns) humanos.

O objetivo deste capítulo é demonstrar como a relação Estado-sociedade associada à relação humano-natureza (dicotômica), esta vista no último tópico do capítulo anterior, define os contornos da relação Estado-natureza.

Segundo Santos (2016), a hegemonia dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana é incontestável, entretanto, ele observa que apesar disto, é perturbador concluir que a maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. Holanda (2014) traz em sua tese o contraponto entre dignidade e vulnerabilidade, afirmando que apesar de discursivamente se ter a dignidade como condição humana, na realidade, o ser humano do século XXI necessita defendê-la ou conquistá-la, tendo em vista que sua concepção parte da percepção ocidental e moderna do que é o humano: “Só é possível afirmar a necessidade de conquistar a própria dignidade quando a perspectiva parte de uma exclusão e da certeza da indignidade como parte do sistema que cria “humanos” (HOLANDA, 2014, p. 47). Tais indignidades gerariam, por sua vez, as vulnerabilidades.

Marianna Holanda (2014) parte de duas perguntas para compreender a questão da dignidade, as quais nos interessam bastante. A primeira é se existem outras realidades socioculturais em que a dignidade não perpassa a ideia de Humano; e o que se compreende pela palavra “dignidade” e “humano/a”. Aqui, traremos a construção da compreensão do que é “dignidade” para no próximo tópico compreendermos quem são os humanos dos direitos (HOLANDA, 2014), ou seja, os sujeitos jurídicos dos direitos, e, por fim, tentar entender se é possível uma “superação do humano”, como tenho interpretado as concepções de mundo que não se baseiam na ideia de “Humano”. Esclareço, desde já, que quando me refiro a Humano com H maiúsculo, estou me referindo à construção ocidental do termo, quando falo em humano com h minúsculo, deixo aberto às múltiplas concepções do humano.

Esclarecido este ponto, sigo com o que tinha planejado para discorrer e pergunto: o que compreendemos com a palavra dignidade? (HOLANDA, 2014).

Além de estar estreitamente ligado à concepção de Humano com H maiúsculo, que será trabalhado no próximo tópico, o conceito de dignidade também tem relação intrínseca com as leis, de modo que muitos juristas apontam os primeiros códigos como origem do princípio da dignidade humana. Um fator importante nisto é que estes Códigos, elaborados por alguns povos mesopotâmicos e indo-europeus na antiguidade clássica, foram os primeiros conjuntos de leis escritas, ou seja, a escrita se apresenta como determinante para o estabelecimento de prescrições sociais eternificadas por meio de uma linguagem (HOLANDA, 2014). Trata-se da linguagem expressa nos direitos, utilizada pelos Estados modernos em suas relações com os indivíduos viventes sobre seus territórios soberanos. Aprofundaremos melhor mais à frente.

É possível extrair das análises de alguns historiadores e juristas que a “dignidade clássica” remete antes à uma manutenção de situações de prestígio, em detrimento da violação de outros mundos, contendo diversas outras pessoas. Assim, segundo Agamben (2000 *apud* HOLANDA, 2014, p. 50) o digno era “o homem do centro do mundo”, “*dignus*: aquele que merece estima e honra, distinção”. Agamben também esclarece que há estrita relação com a esfera do direito público, uma vez que o termo latino *dignitas* indica a classe ou a autoridade que ocupa os cargos públicos, providos de prestígio e poder; além da palavra “digno” ser relacionada a “dignatário”, ou seja, o que possui cargo ou título de elevado nível social, que normalmente são hereditários. Isto nos faz lembrar a história da colonização das terras que hoje se chamam “Brasil”, mais especificamente dos institutos das “capitanias hereditárias”, que consistiam na concessão/doação de terras aos amigos do Rei, visando o controle territorial. Os dignatários recebiam o título de capitão:

Há uma relação do Digno com as ideias de conquista, expropriação e escravidão: digno é aquele que possui terras, escravos, poder, e assim, honra e distinção. É a posse-conquista desta dignidade-distinção que associa também o digno às qualidades de “importância” e respeitabilidade” (HOLANDA, 2014, p. 50)

Ainda, segundo Holanda (2014), a noção moderna do termo dignidade remete ao filósofo Immanuel Kant e sua ideia de “sujeito racional”. De acordo com sua perspectiva, que pode ser encarada como um giro antropocêntrico, o sujeito é a origem da sua própria dignidade, sendo esta, por sua vez, o imperativo de não usar a humanidade como meio, apenas como fim, ou seja, um ser racional, sujeito transcendental, não poderia ser tratado como coisa (COSTA NETO *apud* HOLANDA, 2014, p.51). O “sujeito transcendental” é compreendido como sendo o sujeito do seu próprio conhecimento, o homem (*sic*) universal

que estaria no centro da questão acerca do conhecimento, ou seja, a razão humana, e não os objetos ou realidade objetiva que o cercam. A natureza, assim, pode ser interpretada como sendo este “objeto” ou realidade “objetiva”.

Na contemporaneidade, a dignidade está relacionada ao mérito e a uma vida regida por direitos e deveres. O digno é aquele incluído na vida cidadã na sua condição de humano, que cumpre seus deveres, paga seus impostos e que, por seu mérito, possui direitos que garantem a sua dignidade.

Assim, após fazer esta retrospectiva das raízes da palavra “dignidade”, Holanda (2014, p. 64) chega a conclusão de que, apesar de suas origens difusas, este conceito aponta para um mesmo horizonte, afirmando que:

(...) a dignidade foi, antes de tudo, uma característica *humana* excludente, um distintivo social. Como adjetivo clássico, imputado às elites romanas a dignidade demarcava uma situação de status social marcado por discriminação de gênero, classe e raça. Como princípio moderno, o conceito passou a ampliar o grupo de acesso tornando-se um “valor da pessoa humana”, universal. Foi transformado, discursivamente, em um unificador de humanos que, contudo, julga “os foras da lei.

A partir daqui, podemos trazer o que Marianna Holanda (2014) chamou de movimento de exclusão-inclusão nunca terminado ao pesquisar a etimologia do termo Dignidade Humana, afirmando ter sido este movimento revelador do funcionamento das estruturas de poder. Segundo ela, a dignidade está inscrita na maior parte da bibliografia jurídica como “valor supremo do ser humano”, que fundamenta toda ordem jurídica e suas leis. Se por um lado ela busca proteger o Humano, mesmo que seja só o humano na sua perspectiva antropocêntrica, por outro, ela se torna um princípio pouco definível para garantir, formalmente, uma igualdade teórica que não se concretiza em equidade efetiva, apenas silencia as diferenças. É por isso que, apesar de podermos observar ao longo da história o alargamento do conceito de dignidade para atingir mais humanos, o que foi possível a partir das lutas dos povos excluídos, a verdade é que este povos “adquiriam dignidade” a partir da concessão de direitos pelo Estado apenas formalmente, tornando-se sujeitos jurídicos dos direitos humanos apenas no discurso, mas não na prática.

A verdade é que, para a manutenção da estrutura de poder predominante no mundo, é necessário o “passeio” por alguns contrapontos como exclusão-inclusão, direitos-deveres, dignidade-vulnerabilidade. Isso significa, para este último que, para que mais humanos sejam dignos, é necessário a sua exposição ao aparato de punição do Estado, ou seja, os “novos” dignos devem ser imputáveis:

O alargamento histórico do conceito de dignidade humana aconteceu justamente pela inclusão de novos segmentos sociais no campo jurídico do imputável. Vimos que, de exclusiva aos homens romanos, à aristocracia e ao sacerdócio, senhores e “chefes de família” brancos e europeus, na modernidade a dignidade estendeu-se (universalizou-se) a grupos outrora *menos humanos*: mulheres, estrangeiros, velhos, negros, crianças, indígenas passaram a *incluir* o universo do digno (HOLANDA, 2014, p. 72).

O reconhecimento de direitos é, em seu reverso, um processo relacionado também à necessidade de imputabilidade, de responsabilização ou culpabilização de outrem (Zaffaroni (2013) – todos estes Outros que cautelosamente vão sendo incluídos no universo do *humano* e do *digno*. Isso ocorre porque só podemos imputar responsabilidades legais a um indivíduo ou grupo se eles forem considerados sujeitos de direitos (HOLANDA, 2014, p. 73).

Aqui, podemos compartilhar da perturbação de Santos (2016), trazida no início deste capítulo, e compreender as bases que permitem este paradoxo da dignidade que torna também paradoxal os direitos. Trata-se, segundo Zaffaroni (2015), estratégia do Estado para controlar a violência, considerada característica da espécie humana.

Ocorre que, quando grupos historicamente marginalizados reivindicam dignidade, não estão reivindicando apenas “acesso” à justiça e aos direitos (HOLANDA, 2014) para que possam (sobre)viver em sociedade, ou mesmo não estão reivindicando o alargamento do conceito de dignidade para que nele caibam os Outros humanos, mais que isto, reivindicam a coexistência de diferentes concepções de vida, de humanidade e da própria dignidade. Ainda assim, não se trata “apenas” de pensar estes Outros como aqueles “menos Humanos” excluídos, mas pensar também a natureza como um Outro, que se encontra, talvez, relegado ao último nível da classificação hierárquica dos seres do mundo.

3.1 Quem são os sujeitos jurídicos dos direitos humanos?

Para se chegar ao sujeito jurídico a quem se direciona os direitos e garantias emanadas por um Estado na sua forma contemporânea, é preciso compreender a construção do Ser, de como as sociedades ao longo dos séculos entendiam a sua constituição e fundamento. Não nos restringiremos a falar “apenas” sobre “quem são os humanos dos direitos”, como uma das propostas feitas e desenvolvidas por Marianna Holanda (2014) em sua tese de doutorado, porque a noção filosófica do Ser, ainda que não aprofundada, traz-nos a compreensão de como o Humano se apropriou do mundo na mesma medida em que, após a modernidade, a preocupação ontológica voltou-se unicamente para ele, consolidando a ideia de Humano Universal, único sujeito de direitos e negando outras humanidades e existências.

Importante esclarecer que os diversos campos do conhecimento abordam a questão ontológica humana por denominações variáveis do ser humano. Onde na filosofia lidamos com o sujeito, no direito lidamos com a pessoa, na sociologia com o agente e na psicologia com o Eu (DOUZINAS, 2009). Além disso, enfatizamos que toda esta discussão ontológica é infinitamente extensa, constituindo, inclusive, fio condutor da filosofia ocidental, de modo que aqui serão pinceladas apenas algumas contribuições, que nos ajudarão na compreensão do sujeito dos direitos humanos na perspectiva de sua relação, há muito distanciada com a natureza.

Em que pese os fins jurídicos pretendidos, uma vez que o objeto deste tópico é o sujeito jurídico dos direitos humanos, tem-se como intuito fazer uma retrospectiva filosófica a respeito do conhecimento do Ser, de modo que será privilegiado o termo “sujeito”, até porque por mais que o direito se refira na maioria das vezes às “pessoas” as quais os direitos são destinados, ele se vale do termo “sujeitos de direitos”. Deste modo, pretende-se compreender se este “sujeito” do direito é o mesmo “sujeito” da filosofia e identificar quem são os sujeitos dos direitos, como eles se constituem, se eles possuem como essência uma natureza humana e se todos os humanos são sujeitos de direito.

A preocupação com o ser remonta a antiguidade clássica, em que pese a constituição, o significado e a ação do sujeito constituírem características definidoras da nossa modernidade (DOUZINAS, 2009). Entretanto, diferente do pensamento antropocêntrico que imperou após a subjetivação do mundo, a filosofia antiga enxergava os seres e suas naturezas constitutivas por seus propósitos como inseridas num contexto transcendental da natureza do mundo.

Segundo Douzinas (2009), a ontologia clássica acreditava que o cosmos, o universo e tudo mais o que há nele, animado ou inanimado, tem um propósito ou *telos*. O cosmos grego era constituído pela *physis* dos seres, o *ethos* das convenções sociais, o *nomos* das convenções e das leis e o *logos* ou fundamento racional de tudo o que existe, que instituiu o cosmos como um universo fechado, porém harmonioso e ordenado.

“A natureza de cada um é o seu propósito”, escreveu Aristóteles, e Tomás de Aquino, em seu *Commentary on Aristotle's Physics*, repetiu que a natureza age para um fim. A natureza de uma coisa ou de um ser é, primeiro, sua causa eficiente, sua *energeia* ou potencial para a perfeição, em segundo lugar, sua essência em desenvolvimento e, finalmente, seu fim ou objetivo, o propósito para o qual ela se move(...) (DOUZINAS, 2009, p. 44).

Deste modo, se a natureza de uma coisa ou de um ser é seu estado de realização para a perfeição, e cada estágio da vida é uma parada na passagem de sua presença transitória a seu fim natural, o ser não pode ser distinguido do vir a ser, e a essência da existência. Observa-se

que esses *telos* não são determinados arbitrariamente, mas pelas tendências de cada ser, por sua ordem de necessidades e carências que, ao apontarem para sua constituição natural, criam o intenso dever moral de esforçar para conseguir. Assim, a natureza do ser humano é realizar o seu propósito e a própria natureza, diferentemente da matéria inerte da ciência moderna, representa o princípio de movimento em um cosmos intencional (DOUZINAS, 2009).

Dentro deste quadro geral e resumido de como o ser era entendido na antiguidade, as várias escolas de filosofia clássica interpretavam a natureza de modo distinto. Para os sofistas, *Physis* era a essência das coisas, que perdura no decorrer das mudanças e permanece constante por trás da diversidade. Os cínicos e os hedonistas associavam a natureza com a simplicidade da animalidade e a indulgência para com os prazeres privados. Já os estoicos deram sua contribuição ao pensamento jurídico ao universalizar a humanidade baseada na essência racional do homem (*sic*) e nos direitos iguais para toda raça humana, afastando-se drasticamente do mundo grego de homens livres e escravos ou helenos e bárbaros. Entretanto, estas ideias dos estoicos tiveram que esperar para serem aplicadas mais concretamente no Direito do Império Romano e nas declarações políticas do início da modernidade (DOUZINAS, 2009).

Para os Romanos, quando seus juristas falavam de *jus naturale*, ou quando eles usavam a natureza para explicar ou qualificar conceitos jurídicos, seus termos não tinham tanto uma matriz aristotélica, tinham mais uma implicação prática, visto que “natural” era para eles não apenas o que derivava das qualidades físicas dos homens (*sic*) e das coisas, mas também, o que no âmbito da estrutura daquele sistema, parecia conciliar-se com a ordem normal e razoável dos interesses humanos, sem necessidade de evidência posterior (DOUZINAS, 2009).

A justiça aristotélica e a sua ideia de uma natureza do ser e das coisas que correspondia ao seu propósito, fez a última aparição nos escritos de Tomás de Aquino e, então, gradualmente, inclinou-se para o positivismo. Por outro lado, a tradição do Direito Natural, influenciada pelo estoicismo e pelo cristianismo, foi em direção a uma teoria da lei como comando e uma interpretação do direito com base no sujeito, isto preparou o caminho para a concepção moderna de direitos humanos (DOUZINAS, 2009).

Assim, nos estoicos encontramos a primeira expressão de uma construção filosófica e ideológica a que se chama de “logonomocentrismo”, identificando o *logos* como razão com a lei e apresentando a norma racional como base e o espírito da comunidade. Nesta lógica, o ser é equiparado à presença, com o que está presente na consciência, e com a primazia do *logos* como *nomos*. A razão deriva do Deus do *logos* e seus mandamentos estão localizados na

consciência. Desta forma, o estoicismo se tornou uma religião com a razão sendo seu deus e sua lei. Tais conceitos de natureza e lei dos estoicos conduziram à ideia moderna de natureza humana (DOUZINAS, 2009).

A lei não mais deriva do externo, mas da natureza humana, da razão humana. O homem (*sic*) é celebrado como um ser racional e é concedida a ele uma posição preeminente acima do restante da natureza, contra a física aristotélica, na qual a força da natureza harmonizava e hierarquizava seres humanos e animais. Assim, embora natureza e razão estivessem no início intimamente relacionadas, a razão acabou por substituir a natureza como a principal origem da lei (DOUZINAS, 2009, p. 66).

Como se observa, as sociedades pré-modernas não desenvolveram ideias de liberdade ou individualidade. Atenas e Roma possuíam cidadãos, mas não “homens” (*sic*), no sentido de espécie humana. Homens (*sic*) livres eram atenienses ou espartanos, romanos e cartagineses, mas não pessoas; eles eram gregos ou bárbaros, mas não humanos. A palavra *humanitas* apareceu pela primeira vez na República Romana e era uma tradução de *paideia*, palavra grega que significava “educação” e “cultivo”. Os romanos herdaram a ideia de humanidade do estoicismo e empregaram para distinguir o *homo humanus*, o romano educado, do *homo barbarus* (DOUZINAS, 2009). Assim, a utilização inicial da termo “humanidade” não separava humano e natureza, nem colocava o ser humano como superior em sua natureza humana. Todos os seres possuíam uma natureza correspondente ao seu propósito de existir.

Na Idade Média, a natureza humana foi reduzida a uma natureza pecadora. A denúncia de Agostinho, da injustiça do Estado pagão e de sua lei, era uma consequência do seu profundo pessimismo em relação à condição humana. A justiça era realizada conforme a natureza divina, sendo um atributo que não pertencia a este mundo. Deste modo, a natureza pecadora do ser humano seria tão ignorante que não conseguia compreender totalmente, nem mesmo seres humanos semelhantes. O humano era tão menosprezado, que os porcos, ratos, sanguessugas e insetos, acusados de vários delitos eram, formalmente, intimados aos tribunais e julgados dentro do devido processo, o que igualava animais tidos como “asquerosos” ao ser humano (DOUZINAS, 2009).

A ontologia moderna passou a se preocupar apenas com o ser humano, o que determinou toda uma trajetória de apropriação do mundo pelo homem (*sic*), de modo que se pode dizer que houve o seu nascimento, na forma que compreendemos hoje, a partir da modernidade. Este nascimento, segundo Costas Douzinas (2009), atravessa a teologia escolástica católica, que descobriu os princípios do Direito Natural na forma como Deus criou os seres humanos. De acordo com este autor, para a teologia, a natureza essencial do homem

(*sic*) foi criada por Deus, e todos os principais elementos do Direito Natural podem ser deduzidos a partir da moralidade e dos mandamentos, e se ocupava da interpretação e da confirmação da lei de Deus, diferentemente do entendimento dos gregos e romanos, que ocupavam o Direito Natural da construção da moral ideal e da ordem política e da solução legal justa.

Para além desta influência teológica na construção do ser humano moderno, a natureza acabou radicalmente separada da humanidade (como foi visto também no capítulo 2), passando a ser percebida, exclusivamente, como um universo físico, esvaziada dos fins e propósitos dos clássicos, ou da alma animista dos medievais, ficando sem valor ou espírito de significado, uma força ameaçadora e hostil. Já o Direito segue a razão humana e se torna subjetivo e racional, e não mais dado objetivamente na natureza ou nos mandamentos de Deus. Desta forma, um deísmo laicizado substituiu Cristo por um Deus da Razão, e finalmente o Homem se tornou Deus (DOUZINAS, 2009).

Contrariando os antigos, para quem a natureza era um padrão de crítica transcendente à realidade empírica, a natureza de Rousseau, Hobbes, Locke representava uma tentativa de desvendar os elementos comuns da humanidade, o menor denominador comum por trás das diferentes características e idiossincrasias individuais, sociais e nacionais (DOUZINAS, 2009, p. 78).

Como já dito acima, apesar da preocupação ontológica remontar à antiguidade clássica, foi a partir da modernidade que houve a subjetivação do mundo. Depois de Descartes, o pensamento estabeleceu a certeza e a centralidade do sujeito, mas foi Kant que, em sua construção filosófica, reverteu a relação entre natureza e humanidade, sistematizando a revolução cartesiana e tornando a experiência e a teoria prerrogativas do sujeito. Depois das contribuições destes autores, o mundo passou a ser apenas a imagem, a representação que o sujeito dá a ele e todo o conhecimento e verdade passa a existir a partir do homem (*sic*), tornando-se possível a total compreensão e dominação do mundo (DOUZINAS, 2009).

Nesta perspectiva, ao narrar o surgimento e expansão da ideia de Humano e no esforço de entender como foi possível que as coisas deixassem de ter um significado em si mesmas, como no pensamento clássico, e passassem a ser abstrações universais – representações -, Mariana Holanda (2014) traz a ideia do surgimento da História Natural – e a decorrente natureza humana – como grande impulsionadora do pensamento moderno que privilegia a mecânica, a ordem de uma organização geral da natureza, a busca por elementos de origem e de classificações para respaldar uma ordem da vida:

No pensamento clássico, não apenas o que entendemos como Humano – este ser distinto, potente e classificado à parte de outros “animais” – não existia, como a própria ideia de “vida”. Não havia um espaço de representação das coisas do mundo, cada “coisa” se relacionava a semânticas próprias, tinha em si um universo de relações. Com a modernidade, o foco do discurso deixa de ser “as coisas em si” – os signos faziam parte das coisas – e se torna “o universal” – os signos se tornam modos de representação: àquela pluralidade semântica deu lugar à abstração do universal que tudo engloba e nada alcança (HOLANDA, 2014, p.19-20).

Neste ponto, Douzinas (2009) contribui dizendo que a modernidade se encarregou de corrigir a ontologia, altamente diferenciada dos clássicos, e desenvolveu a ideia de existência das espécies. Assim, o ser humano teria uma natureza comum que une todas as pessoas, sejam quais forem suas características individuais e suas determinações culturais ou sociais. Cada pessoa é uma aplicação individual do homem (*sic*) universal e, desta forma, a essência humana vem antes da existência. Entretanto, esta concepção foi logo desafiada quando se passou a dar prioridade à liberdade em detrimento da natureza, surgindo neste momento as principais contribuições do existencialismo (DOUZINAS, 2009).

A obra de Sartre, segundo Douzinas (2009), foi a contribuição mais impressionante da liberdade existencial, identificando o humanismo com o existencialismo e revertendo a prioridade filosófica da essência sobre a existência. “Sartre não acredita na ideia de natureza humana e não crê existir uma essência anterior à existência” (SAYÃO, 2006, p. 77). Sendo condenado a ser livre, o homem (*sic*) deve escolher seus próprios valores e, sendo o legislador da sua própria moralidade, sua responsabilidade é extrema (DOUZINAS, 2009). Por outro lado, este filósofo não vê no cultivo da razão a possibilidade de se encontrar um lado bom dos seres humanos (SAYÃO, 2006).

O mal, seja em suas pequenas proporções, seja em suas grandes escalas, como em grandes escalas foram os genocídios conhecidos do século XX, nunca foi irracional, nunca foi decorrente de pensamentos tortos de mentes toscas. Ao contrário, sempre quando das grandes tragédias haviam homens, mulheres e nações em suas razões, justificativas e argumentos, em suas lógicas e em suas verdades (SAYÃO, 2006, p. 78).

Assim, embora muitos fatores ambientais definam a nossa existência, nossa autonomia e escolha é que decidem se vamos vivê-los ou não. Mas, para Sartre algumas escolhas não são autênticas, pois negam a liberdade existencial (DOUZINAS, 2009). Douzinas (2009, p. 209) traz um exemplo:

quando uma característica parcial, como raça, nação, gênero ou tribo, é definida como a essência do pertencer à humanidade e privilegia aqueles que a possuem em detrimento de outros que não. Neste sentido, embora uma pessoa possa escolher ser

racista, sexista, nacionalista ou tribal, ao fazê-lo, ela prioriza a – falsa – essência e não a existência e naturaliza o pertencer e não a liberdade.

Assim:

A liberdade existencial é a capacidade do homem (*sic*) moderno de transcender restrições da natureza e de uma segunda natureza: as determinações históricas e culturais que geralmente se fossilizam como imposição de natureza externa. A liberdade sem fundamento das declarações aponta para a mesma direção, na qual a forma do Eu e do mundo tem prioridade sobre quaisquer características essenciais, passadas ou estabelecidas (DOUZINAS, 2009, p. 210).

Ainda segundo Douzinas (2009), esta absoluta liberdade e autocriação não deveriam conduzir o ser humano ao egoísmo e ao individualismo, uma vez que Sartre argumentava, contra Descartes e Kant, que a pessoa que reconhece a si próprio, compreende que todas as outras constituem a precondição necessária à sua existência. Neste sentido, o outro possui uma liberdade que me confronta e só a partir deste encontro eu posso alcançar minha subjetividade e autoconhecimento. Assim, libertar-se consistiria na capacidade de moldar a si mesmo, livremente, e de compreender o outro com igual liberdade.

Assim como Sartre, Heidegger foi um filósofo do século XX que analisou a modernidade sem se afastar do humanismo. Segundo este autor, a modernidade estaria marcada por uma autoafirmação incessante e sem objetivo, fincada em um projeto de intensificação infinita do poder do sujeito. Entretanto, diferente dos primórdios da modernidade, Heidegger não acreditava que a centralidade do homem (*sic*) como medida de todas as coisas fosse um dado positivo, visto que a vontade de querer do homem (*sic*) moderno não seria autêntica e escondia uma profunda insegurança existencial (o sujeito desamparado), um desejo de dominar o Ser como um todo e torná-lo, permanentemente, presente (DOUZINAS, 2009).

Segundo Douzinas (2009), diferentes nomes foram atribuídos ao Ser em épocas distintas: os gregos viam o mundo como *physis*, como Ser que surge e se abre na multiplicidade dos seres; os medievais atribuem o Ser à criação divina; para os modernos, o mundo se afastou e se transformou em uma imagem que o ser humano faz dele, totalmente compreendido por este humano. Nesse passo, o mundo é esvaziado de significado, a humanidade perde seu lugar orgânico nele e se torna, para usar a linguagem de Heidegger, seu mestre desamparado, para quem o Ser é a objetividade e a verdade é a certeza da representação. Para Heidegger, portanto, a “sujeitificação” é o tipo especificamente moderno de esquecimento, e o sistema de valores, no qual cada ser é provido de valor apenas na

medida que são objetos da atividade valorativa, seria um exemplo desta atitude subjetivadora que transforma cada ser, paradoxalmente, em objeto.

Foucault (2013), em seu livro “A Verdade e as Formas Jurídicas”, argumenta que o sujeito humano, sujeito de conhecimento, não é dado prévia e definitivamente, visto que as condições econômicas, sociais e políticas são fatores determinantes e anteriores à própria existência. Para este autor, as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. Assim, observando que no século XIX foi possível estabelecer um certo saber do ser humano, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, Foucault identifica que este saber, que criou certos seres humanos que se encontram ou não dentro desta normalidade do indivíduo, na realidade, nasceu das práticas sociais do controle e da vigilância.

Seguindo esta lógica filosófica da subjetivação do mundo no que diz respeito aos sujeitos dos direitos, Douzinas (2009) afirma que quando o homem (*sic*) substituiu Deus como a base do significado e da ação, a proteção de seus direitos contra o poder do Estado se tornou a essência jurídica moderna, resultando nas Revoluções Americana e Francesa e nos seus instrumentos políticos: as declarações de direitos. Entretanto, há muitos problemas com este homem (*sic*) abstrato, visto que, em que pese o artigo I da Declaração Francesa afirmar que todos os homens nascem iguais em direitos e em dignidade, esta é uma grande mentira, e a natureza do homem (*sic*) abstrata e descorporificada, após o sexo, a cor, e a etnia serem acrescentadas, adquiriu uma forma muito concreta: a de um homem branco e dono de propriedade (DOUZINAS, 2009).

Os homens do sexo masculino representavam toda a humanidade porque sua razão, sua moralidade e sua integridade faziam deles uma imagem exata do homem das declarações, e qualquer divergência biológica, psicológica ou social do modelo masculino era interpretado como deficiência e sinal de inferioridade (DOUZINAS, 2009, p. 110).

Douzinas (2009) argumenta, ainda, que o protótipo da natureza humana não era apenas masculino, já que os “sentimentos fugazes” e “as tendências naturais” das mulheres “impediam a sua capacidade de estar à altura do protótipo de indivíduo”, mas, também, branco. Em que pese a escravidão ter sido abolida na França em 1792, ela foi restaurada pelo Império em 1802, permanecendo a prática até 1848. Deste modo, a raça, assim como a igualdade de gênero, era desconhecida da Declaração. E as primeiras críticas aos direitos humanos foram justamente direcionadas ao conceito de “homem” adotado neste texto. Para

Burke e Marx o sujeito dos direitos humanos não existe, uma vez que, ou ele é muito abstrato (todos são iguais) para ser real, ou muito concreto (homem branco ocidental) para ser universal.

Alves (2013) traz a ideia de desumanização do humano, que pressupõe uma construção supostamente homogênea dos direitos humanos, na qual o homem abstrato (Humano universal), inexistente concretamente, separou aqueles que efetivamente são sujeito de direitos, daqueles que são apenas objeto de discurso jurídico. Isto quer dizer que, em que pese seu caráter universal, que foi tanto celebrado pelos entusiastas liberais dos direitos, estes direitos são direcionados apenas para os sujeitos que se enquadram dentro de uma “caixinha” com características pré-estabelecidas, deixando à margem todos os seres humanos “dignos” de estereótipos que os reduzem em valor, como por exemplo: vagabundo, mendigo, viciado, criminoso... Nestes casos, estes humanos seriam “menos humanos”, ou humanos sem humanidade.

No que diz respeito ao humano pós-moderno, o triunfo dos direitos humanos a partir de sua lógica liberal foi declarado após o colapso do comunismo. Paradoxalmente, isto coincidiu com a “morte do homem (*sic*)” como centro soberano do mundo. As sociedades de massa pós-modernas e a globalização da economia, da política e das comunicações intensificam a ansiedade existencial e produzem incertezas e inseguranças sem precedentes acerca das perspectivas de vida. Nessa atmosfera, o desejo de instruções simples de vida e códigos legais e morais com direitos e deveres claramente definidos se torna fundamental em uma sociedade com seres autômatos (DOUZINAS, 2009).

Outra contribuição bastante significativa, no que diz respeito ao escopo de sujeitos dos direitos humanos, foi dada por Hannah Arendt (2017). Ela demonstrou que, indo de encontro à pluralidade como única condição humana e que permite a ação política em sociedade, os regimes totalitários produziram seres supérfluos (exemplares executáveis) com base na lei positiva e racional, o que demonstra que a linguagem dos direitos como emancipação, não cumpriu com sua tarefa. Ela traz também a situação dos apátridas, mostrando que, após as duas grandes guerras mundiais, os sujeitos dos direitos humanos foram reduzidos aos cidadãos, visto que apenas sob a égide de uma nação era possível garantir direitos (LAFER, 1991).

Sobre isto, Douzinas (2009) argumenta que, além do grande paradoxo do sujeito dos direitos humanos, há ainda outro que se refere ao fato de que, em que pese os direitos humanos terem sido declarados inalienáveis porque eram independentes dos governos, servindo justo para proteger os indivíduos do poder do Estado, o artigo 3º da Declaração

Universal, afirma que: “O princípio de toda Soberania reside essencialmente na nação. Nenhum grupo, nem indivíduo, pode exercer qualquer autoridade que não proceda expressamente dela”. Assim, observa-se que os direitos são declarados em nome do “homem” universal, mas o ato de enunciação estabelece o poder da nação e de seu Estado.

Como se observa, em que pese todos os esforços, o sujeito jurídico não possui determinação conclusiva. Isto, porque a própria concepção de humanidade moderna não é conclusiva. Em meados do séc. XIX, após a abolição da escravatura, a humanidade pensou ter atingido sua formulação moderna final, mas os seres supérfluos dos campos de concentração, o potencial de aniquilação mundial das armas nucleares e os recentes avanços na tecnologia genética e na robótica, indicam que nenhuma concepção do humano é definitiva (DOUZINAS, 2009). Além disso, há outras concepções de (não)humanidades que divergem, substancialmente, desta construção ocidental e hegemônica da humanidade como cultura, apartada da natureza que a circunda. Este é o caso do que os antropólogos denominam “Perspectivismo Ameríndio”, tema que será abordado no capítulo 4.

3.2 A construção ocidental e hegemônica dos direitos humanos

De acordo com Bragato (2014), a teoria dominante acerca dos direitos humanos articula as lutas burguesas inglesas, francesas e norte-americanas dos séculos XVII e XVIII à tradição racionalista da modernidade. Ocorre que tais lutas surgiram e culminaram em eventos históricos típicos da construção do mundo ocidental, os quais se destacam a Revolução Francesa e a Revolução Americana. Por outro lado, estes fatos históricos foram permeados pela ideia de que a racionalidade seria a grande responsável por diferenciar os seres humanos destinatários dos direitos surgentes, dos demais seres. Deste modo, a partir destas categorias de origem histórico-geográficas e fundamento antropológico-filosófico dos direitos humanos, a autora afirma que estes são considerados, pela teoria tradicional, um projeto moral, jurídico e político criado na modernidade ocidental que, após ter sido desenvolvido e amadurecido, foi exportado para o resto do mundo.

Aprofundando nas duas categorias acima especificadas, a primeira estaria vinculada aos movimentos políticos, no contexto europeu moderno, onde o ser humano se tornou centro do universo, o que exigiu um correspondente sistema jurídico para a proteção dos direitos individuais ilimitados. O êxito da concepção individualista de mundo coincidiu com os eventos inaugurais da positivação dos direitos humanos, ou seja, com a Declaração de Direitos da Virgínia de 1776 e com a Declaração Francesa dos Direitos do Homem de 1789, e

agregou a expressão legal do projeto iluminista fundado na promessa de emancipação do indivíduo, com vistas a impedir a sua opressão política. Este cenário de triunfo do individualismo burguês permitiu o desencadeamento do capitalismo, que sacralizou a propriedade privada e instituiu a livre iniciativa por meio do reconhecimento de uma liberdade quase ilimitada.

Já a segunda categoria, a antropológica-filosófica, estaria vinculada à crença de uma essência universal humana que se expressaria na racionalidade, tornando os seres humanos superiores aos demais seres devido à sua capacidade de conhecer e de sentir. “Assim, a explicação corrente para a existência de uma dignidade humana tornou-se largamente baseada na crença em uma essência universal do homem, que pertence e é atributo de cada indivíduo: a racionalidade” (*sic*) (BRAGATO, 2014, p. 208).

As duas categorias se interpenetram irrestritamente. Senão vejamos:

A tradição liberal moderna incorporada nessas Declarações parte dos direitos naturais do homem (*sic*) do modo como são formulados na teoria do contrato social. Esses direitos surgem no discurso político moderno como uma exigência para a autonomia dos particulares contra o Estado e como uma reação ao contexto histórico dos governos absolutistas europeus em tempos de expansão capitalista. De fato, quando se equiparam as noções de direitos humanos e direitos naturais do homem, tais como formulados pelos jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII, está-se, com isso, dizendo que os direitos humanos se justificam como direitos que o homem (*sic*) porta porque tem uma natureza, que é a sua racionalidade (BRAGATO, 2014, p. 209).

Bragato (2014) acrescenta ainda que esta concepção pressupõe um estado pré-social ou de natureza, que permite a crença que o indivíduo existe sozinho, não sendo a sociedade o seu momento de realização e nem o *outro* a possibilidade de sua existência, este apenas estabeleceria o limite para o exercício da liberdade. Por isto é que as declarações modernas não têm como objetivo propriamente a concessão de uma vida digna para todos os seres humanos, mas tão somente garantir o exercício da liberdade para aqueles que possam exercê-la pelos seus próprios meios.

Há diversas críticas a esta construção hegemônica dos direitos humanos. Desde aquelas que surgiram no próprio seio da sociedade ocidental, até às teorias pós-colonial e decoloniais, as quais denunciam que “as origens dos direitos humanos têm pouco ou nada a ver com a história e a racionalidade dos povos não ocidentais” (BRAGATO, 2014, p. 205). Nesta perspectiva, no que diz respeito às críticas inseridas no próprio contexto europeu, Bobbio (2004), autor do conhecido livro “A era dos direitos”, de cunho eurocêntrico, afirma que a Declaração Francesa sofreu duas críticas opostas:

A primeira foi a dos reacionários e conservadores que, no seu anti-individualismo afirmavam a supremacia do todo e a consideravam excessivamente abstrata posto que desvinculada da História. A segunda foi a de esquerda em geral que, começando por Marx, nela viam apenas a excessiva ligação com os interesses de uma classe particular, a burguesia – uma *libertas minor*, portanto destituída dos atributos da classe universal, o proletariado que, na sociedade comunista do futuro asseguraria a *libertas maior* (LAFER, 2004, p. XIII).

De acordo com Lafer (2004), no prefácio deste clássico livro de Bobbio, estas foram críticas negativas, pois, dentro de sua percepção, trataram-se de radicalidade de Direita e de Esquerda, com consequências terríveis por terem contribuído com os regimes totalitários e autoritários do século XX. Esta visão coloca os direitos humanos como alternativa à bipolarização do mundo entre estas duas posturas políticas, endossando a principal tese de Bobbio de que eles, ao se desenvolverem, atendendo as demandas não só individuais, mas sociais, não necessitam mais que sejam fundamentados ou justificados, mas apenas protegidos e promovidos. “Trata-se de um problema não filosófico, mas político” (BOBBIO, 2004, p. 23).

Ocorre que, esta perspectiva parte daquela concepção uniforme e universal de sujeito de direitos trazida acima, uma vez que, mesmo nascendo liberais, atingindo, na sua origem, apenas parcela da sociedade burguesa, com a luta dos povos eles seriam inevitavelmente ampliados, declarados num efeito cascata (HUNT, 2009) o que de fato teria acontecido. Entretanto, a existência de indivíduos que jamais estarão no contexto e sob o crivo da racionalidade dominante, mostra-nos que não é bem assim, como no caso dos povos indígenas. Pode-se argumentar que cada sociedade não-europeia, ou ocidental, teve a oportunidade de “adaptar” a linguagem dos direitos como garantidora de dignidade humana à sua realidade. A questão é que muitos povos não possuem a racionalidade utilitarista da modernidade ocidental, de modo que a linguagem dos direitos não fazem o menor sentido se não houver uma preocupação com a natureza, por exemplo.

3.3 O meio ambiente como um direito humano: sem casa não há humanos, sem humanos não há direitos!

O título deste tópico é uma ironia. Uma ironia na medida em que esta nomenclatura dada à natureza pela empreitada desenvolvimentista “sustentável” reduz a natureza ao ambiente (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007) do humano. Depois de separar humano e natureza, hierarquizar seres e tornar tudo objeto de observação científica e produto do mercado, o

“meio ambiente” se tornou também um direito à serviço da humanidade. É assim que encontramos nas diversas constituições da América Latina, que trazem o direito ao meio ambiente ecologicamente saudável para o bem estar de (alguns) humanos, aqueles pertencentes a um “clube exclusivo da humanidade” (KRENAK, 2020, p. 10).

Há a preocupação “não só” com os humanos viventes agora no mundo, mas com aqueles que virão, ou seja, os humanos do futuro, ou para os humanos de agora no futuro, caso a ciência consiga descobrir os mecanismos de prolongar a vida ou tornar o humano imortal:

A noção de trans-humanidade se desenvolveu pautada na proposta de superar “limitações da condição humana”, tais como o adocimento, envelhecimento e morte.

(...)

transformar o humano para além da História Natural, para além de todos os “limites” do seu corpo biológico, de tudo que ainda nos lembra que somos animais. A morte aparece aqui como uma “última fronteira” que ainda assemelha os Humanos aos outros viventes que querem negar. A conquista da imortalidade levaria, finalmente, a pós-humanidade – um estágio posterior e ideal do trans-humano (HOLANDA, 2014, p. 40).

O que a ciência não pergunta é: e se não houver futuro? Alguém de forma simplista pode responder que esta incerteza deve proporcionar o bem-estar da natureza, ou melhor, do meio ambiente, agora, o que estaria sendo feito através das ideias difundidas ao redor do mundo ligadas a um desenvolvimento sustentável e a ligação valorativa entre a proteção ambiental (nacional e internacional) e os direitos fundamentais das pessoas. Há quem diga, como é o caso de Eduardo Gudynas (2019) que, fazendo esta associação é possível formalizar direitos ambientais, o que seria importante, tendo em vista o “óbvio”, segundo ele, mas nem sempre atendido, colapso ambiental generalizado, que põe em risco a sobrevivência de toda a espécie humana, condicionando assim, todos os seus direitos fundamentais.

Voltaremos um pouco para falar da proteção internacional do meio ambiente até chegar nas constituições da América Latina, que são as que nos interessam no marco deste trabalho.

Foi visto, ainda na introdução, que o “direito humano ao meio ambiente” é considerado direito de terceira geração, no desenvolvimento supostamente linear e hegemônico dos direitos humanos. Segundo Gudynas (2019), após a formalização da formulação contemporânea dos direitos humanos, que ocorreu em 1948 com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, no começo da década de 1960 foram lançadas as primeiras reivindicações para que a proteção do meio ambiente fosse entendida como um direito

humano, sobretudo com o “trabalho de Rachel Carson (com seu livro clássico de 1962, Primavera silenciosa)” (GUDYNAS, 2019, p.73). Depois disso, a primeira conferência no cenário internacional sobre o meio ambiente e desenvolvimento foi em Estocolmo, ocasião em que se chegou à reflexão de que os direitos fundamentais das pessoas, ou seja, os direitos humanos positivados dentro de um Estado, tais como a liberdade e a igualdade, só eram possíveis de serem concretizados se contassem com uma adequada qualidade ambiental.

Zaffaroni (2015) também aborda a proteção internacional do meio ambiente a partir de Estocolmo, afirmando que a questão ecológica, que no campo do direito pode ser denominada de ecologismo jurídico, não avançou muito até o presente no reconhecimento de sujeitos de direitos diferentes do ser humano. Segundo ele, sua manifestação jurídica deu lugar a um novo ramo do direito, o direito ambiental, que, como não poderia ser diferente, rapidamente passou ao direito penal:

(...) como la *tutela penal del medio ambiente o derecho penal del medio ambiente*, al tiempo que se producía una considerable profusión de convenciones, declaraciones y proyectos en el plano internacional, que permanece vinculado o cercado al derecho internacional de los Derechos Humanos.
El ecologismo jurídico en general reconoce al medio ambiente la condición de bien jurídico y como tal lo asocia a lo humano por la vía de los bienes colectivos o bien de los derechos humanos (ZAFFARONI, 2015, p. 65).

Outro exemplo de “preocupação” internacional se deu no Relatório Brundtland (O Nosso Futuro Comum) elaborado pela Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento em 1987, que consagrou a ideia de desenvolvimento sustentável, concebido como o desenvolvimento que satisfaz as necessidades presentes sem comprometer a capacidade das gerações futuras (SANTOS, 2016).

Nesta cenário internacional, Zaffaroni (2015) traz outro elemento para a compreensão da situação atual do planeta e de como os Estados estão lidando com isso. Mesmo quando se tem a preocupação, ainda que vinculada aos direitos do ser humano, com a degradação da natureza, existem posturas de governos que se abstêm de qualquer esforço para protegê-la, como também não há esforço para a proteção dos direitos humanos. Trata-se, sobretudo, do caso dos Estados Unidos que, ao negar a ratificação de instrumentos internacionais, como o Tratado de Roma da Corte Penal Internacional, ou a própria Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de San José da Costa Rica), causa lesão aos direitos humanos e ao mundo, tendo em vista que, em algum sentido, suas empresas bélicas podem ser vinculadas à questão ecológica ao se interpretar “las guerras modernas como delitos ecológicos” (SKROTZKY *apud* ZAFFARONI, 2015, p. 68):

(...) pero lo más negativo ha sido su lamentable lastre para el derecho ambiental internacional, donde irresponsablemente se han negado a vincularse a cualquier medida global de control del deterioro de la vida planetaria, especialmente en cuanto a la contaminación atmosférica producto de recalentamiento global (ZAFFARONI, 2015, p. 68).

Observa-se que as preocupações com a natureza, o dito “meio ambiente”, acontecem no cenário internacional a partir da lógica antropocêntrica de que a natureza só é destinatária de proteção na medida em que sua degradação atinge o ser humano. Como vimos no tópico sobre a trajetória de retirada do ser humano da natureza e os valores éticos que permitiram isso, não há qualquer interesse em sua proteção a partir de uma compreensão de que ela possui tributos e valor em si mesma, para além dos interesses humanos: “ya no hay telos –fin último- en lá naturaliza” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007, p. 2). Por outro lado, a ideia de que são os países “subdesenvolvidos”, do sul global, que promovem a degradação pelo alto índice de pobreza existente, serviu ainda mais para sustentar a matriz colonial de poder do norte global: “En los discursos hegemónicos del desarrollo sostenible, la degradación ambiental es causada por la pobreza de las poblaciones del sur, pero nunca cuestionam realmente los altos niveles de consumo del norte” (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007, p. 6).

A partir disso, no que diz respeito aos países da América Latina, durante as décadas de 1980 e 1990, ocorreram reformas legais relativas à temática ambiental em quase todos os países da região. Segundo Gudynas (2019), o direito a um meio ambiente saudável foi incluído nas Constituições da Argentina (1994) e Brasil (1988), sendo reconhecido de forma mais limitada na Constituição do Chile (1980) e não reconhecida na constituição do Uruguai:

(...) a Constituição do Chile (1980), a indicação é mais limitada, como o “direito a viver em um meio ambiente livre de contaminação”, enquanto indica que o Estado de preservar a Natureza para que esse direito não seja afetado. Em outro extremo, encontra-se o Uruguai, país que não reconhece esse tipo de direito em sua Constituição, apenas entende que proteger o meio ambiente é de “interesse geral” (ementa de 1996) (GUDYNAS, 2019, p. 77).

Já no século XXI, ocorreram processos constitucionais na Venezuela, Bolívia e Equador que promoveram mudanças, inseridas no que ficou conhecido como Novo Constitucionalismo Latino-americano, e instigadas pelos governos progressistas.

As peculiaridades que envolvem a questão ambiental, direitos indígenas e modificação da estrutura do Estado nestas constituições serão melhor trabalhadas no próximo capítulo. Por ora, o importante é trazer que houveram várias novidades ambientais, entre as quais se considerou o reconhecimento dos direitos da Natureza. Entretanto, apesar de ter sido tentado

na nova Constituição da Bolívia, somente foi efetivamente concretizado na do Equador (GUDYNAS, 2019).

Segundo Gudynas (2019), a esquerda que ganhou as eleições começou a enfrentar obstáculos às tentativas de estabelecer uma agenda ambiental, transformando-se, aos poucos, em um progressismo que apoiava a ideia de um progresso entendido como crescimento econômico, a partir da exploração da natureza, ou seja, os governos da América Latina se submeteram à ideia de desenvolvimento por vias do progresso.

Isto ocorreu, porque o discurso hegemônico do desenvolvimento, que será trabalhado no último capítulo, transformou-se em “direito ao desenvolvimento” passando a ser, após a Guerra Fria e o neoliberalismo, encabeçado pelos EUA, um “dever de desenvolvimento” (SANTOS, 2013, p.87). Soma-se a isso a percepção de que a degradação da natureza era causada pelas populações do sul (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007), como vimos, o que justificou a responsabilização dos países “subdesenvolvidos” como os da América Latina, pela sua própria pobreza. E foi com vistas a reverter a situação de “subdesenvolvimento” que a maioria dos governos da onda progressista de meados dos anos 2000 passou a apresentar a exploração da natureza como necessária à justiça social para reduzir a pobreza (GUDYNAS, 2019).

Enquanto isso, os países “desenvolvidos”, puderam também se despreocupar com o meio ambiente e reversão do quadro de limite do planeta, criando, como máxima de empenho, o que temos hoje como “desenvolvimento sustentável”. Ocorre que, como será visto, o desenvolvimento, independente da sua nomenclatura, tornou-se muito mais antissocial, mais vinculado ao crescimento, mais dominado pela especulação financeira e mais predador do meio ambiente (SANTOS, 2013, p. 88), tornando-se retórica da exploração da natureza.

Observa-se, como conclusão e confirmação da postura identificada desde o início desta discussão, que os impulsos de proteger a natureza, seja no cenário internacional, seja no cenário nacional dos diversos Estados da América Latina, deram-se e se dão através da vinculação desta proteção às necessidades de promoção dos direitos da própria humanidade, ou melhor dizendo, de parcela dela. Além disso, extrai-se dos documentos a forte ligação entre as ideias de desenvolvimento e a proteção internacional do meio ambiente, o que nos faz denunciar que a preocupação com um desenvolvimento sustentável nada mais é do que retórica para continuar existindo a exploração.

Entretanto, apesar da análise geral nos mostrar que a natureza continua servindo de força motriz para a dominação colonial do mundo, uma dúvida fica no ar: Em que pese o diagnóstico de que os Estados progressistas geraram impactos ambientais severos, ainda que

com outros propósitos, ao tornar a natureza sujeito de direito, como no Equador, foi possível modificar as raízes antropocêntricas da relação Estado-natureza? Tentaremos responder a esta pergunta nos próximos tópicos que falam sobre Constitucionalismo e sobre as Constituições que, ao menos em sua proposta inicial, sustentam a proteção da natureza por outras bases éticas.

3.4 Estado constitucional de direitos para (alguns) humanos

Inicialmente, será feita uma breve análise das fases pelas quais passou o constitucionalismo, como forma de compreensão do contexto em que se inseriu o neoconstitucionalismo europeu, em um primeiro momento, e o latino-americano depois, com o fim de entender as bases do Novo Constitucionalismo Pluralista.

De acordo com Canotilho (2003, p.52), o constitucionalismo moderno opõe-se à ideia de constitucionalismo antigo, este último compreendido como todo o sistema de organização político-jurídico que antecedeu o primeiro. Surgido em meados do século XVIII, o constitucionalismo moderno é afirmado com as revoluções burguesas: Inglesa (1688), Americana (1776) e Francesa (1789). E a constituição traz dois elementos inovadores para a ordem jurídico-política existente no século XVIII, quais sejam, a limitação do poder e a previsão de direitos. Este último se opõe claramente ao absolutismo que existia na maioria dos Estados ocidentais (ALVES, 2013). É possível ver essa reação ao absolutismo vigente no artigo 16 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789 que diz: Toda sociedade na qual a garantia dos direitos não for assegurada, nem a repartição dos poderes determinada, não tem Constituição”.

De acordo com Magalhães (2012), o constitucionalismo não nasceu democrático, mas sim liberal, uma vez que a burguesia, tendo adquirido poder com a queda do absolutismo, necessitava de estabilidade para o exercício de suas atividades.

Assim, este Estado liberal tinha na Constituição a valorização da liberdade individual, garantia e proteção da propriedade privada, previsão da separação de poderes e declaração de direitos individuais para “todas” as classes. Esta última garantia era concebida às classes menos favorecidas apenas formalmente (OLIVEIRA, 2002). Assim, “O direito é visto como uma ordem fechada de regras que garantem estabilidade e segurança. O Estado não intervém no mercado, tampouco na vida privada dos cidadãos: impera a individualidade” (ALVES, 2013, p. 134-135).

Em um primeiro momento, o constitucionalismo liberal se mostra incompatível com a ideia de democracia, como tomada de decisões a partir da vontade da maioria da população, uma vez que este constitucionalismo, produto das revoluções burguesas, garantia a liberdade individual dos homens ricos e brancos. Deste modo, não houve, inicialmente, qualquer pleito para que o voto fosse universal como forma de garantir a manifestação da vontade de toda população (MAGALHÃES, 2012).

Posteriormente, já no século XIX, o constitucionalismo é unido à ideia de democracia através das reivindicações da classe operária, que passa a constatar que não existe a previsão de direitos para toda população, mas somente para parcela da sociedade (ALVES, 2013). Assim, com estas reivindicações sociais, realizadas pelos recém-criados partidos políticos e pelos sindicatos, aliadas ao surgimento do capitalismo monopolista, à crise da sociedade liberal e à primeira Guerra Mundial, tem início o constitucionalismo social (OLIVEIRA, 2002).

O constitucionalismo social tem como marco inicial as Constituições do México (1917) e de Weimar, na Alemanha (1919). Sob a égide do Estado social, os governos passam a intervir na economia e nas relações privadas para garantir o estado de bem-estar social, ocorrendo uma materialização dos direitos liberais que eram apenas formalmente garantidos e a implementação, em alguma medida, de direitos sociais. Ocorre que, ao intervir na economia, o Estado cria uma artificial livre concorrência, que ocasiona desigualdades compensadas por prestações estatais de serviços e pela concessão de direitos sociais. Assim, apesar de várias propostas, o Estado social não conseguiu efetivar os inúmeros direitos previstos e realizar a democratização econômica e social (ALVES, 2013).

No Brasil, assim como em toda América Latina, o constitucionalismo surgiu com a sua independência no século XIX:

As ideias e os interesses que politicamente dominavam os países latino-americanos no início do século XIX, fortalecidos pelas guerras de independência, iriam oferecer um campo propício para o surgimento, no âmbito do direito público, de uma doutrina político-jurídica específica (trata-se do constitucionalismo moderno de tipo liberal), que demarcava a necessária limitação do poder absolutista das metrópoles europeias e sintetizava a luta lenta, tenaz e histórica do povo periférico, explorado e dominado, em prol de sua liberdade, emancipação, participação e busca de seus direitos de cidadania (WOLKMER, 2013, p. 24).

Após a Segunda Guerra Mundial, os países europeus, em decorrência dos horrores vividos com os regimes totalitários, passam a introduzir em suas constituições valores como a dignidade da pessoa humana e normas de direitos fundamentais (BARCELLOS, 2007). Neste contexto, a Constituição aproxima-se ainda mais do ideal democrático, fazendo surgir uma

nova forma de organização jurídico-política, inexistente até então, qual seja, o “Estado Democrático de Direito” ou “Estado Constitucional de Direito”, ou ainda “Estado Constitucional Democrático” (BARROSO, 2007, p. 131). Esta nova concepção do constitucionalismo foi denominada por muitos doutrinadores como “neoconstitucionalismo”. Esta expressão:

(...) tem sido utilizada por parte da doutrina para designar o estado do constitucionalismo contemporâneo. O prefixo *neo* parece transmitir a idéia de que se está diante de um fenômeno novo, como se o constitucionalismo atual fosse substancialmente diverso daquilo que o antecedeu. De fato, é possível visualizar elementos particulares que justificam a sensação geral compartilhada pela doutrina de que algo diverso se desenvolve diante de nossos olhos e, nesse sentido, não seria incorreto falar de um novo período ou momento no direito constitucional (BARCELLOS, 2007, p. 1-2).

Como se vê na narrativa da autora Barcellos (2007), o neocostitucionalismo é considerado o momento contemporâneo do constitucionalismo, em que pese essa afirmação citada ter sido elaborada em 2007 e muitas mudanças já terem ocorrido de lá para cá. O que se quer dizer com isso é que, o neoconstitucionalismo é um movimento que ainda está presente na vida constitucional, principalmente europeia, de modo que Santamaria (*apud* BRANDÃO, 2013) chama o contexto atual do constitucionalismo latino-americano de “Neoconstitucionalismo Andino ou Transformador”, que coincide em parte, com “Novo Constitucionalismo Pluralista” que será abordado neste trabalho. Entretanto, apesar do contexto neoconstitucional, este “novo” movimento da América Latina possui preocupações próprias que o diferencia em muito do neoconstitucionalismo, como esclarece Brandão (2013, p. 44):

Esse Novo Constitucionalismo tem nuances próprias que diferencia do Neoconstitucionalismo de matriz europeia, estabelecendo algumas divergências e avançando em pautas que são típicas de realidades culturais e históricas diferenciadas, notadamente em relação à plurinacionalidade, ao protagonismo indígena, e aos ideais de interculturalidade e descolonização.

Com relação ao neoconstitucionalismo em si, ainda de acordo com este autor, não existe um modelo definido de neoconstitucionalismo, sendo várias as formas de se entender e interpretar este movimento, tendo Miguel Carbonell (*apud* BRANDÃO, 2013) o definido, inclusive, como “neoconstitucionalismo(s)”.

Como vimos, o marco inicial do neoconstitucionalismo de matriz europeia foi o período após as experiências traumáticas dos regimes totalitários ocorridos na Europa ocidental, iniciando-se um processo de reconstitucionalização que marcou países como a

Itália, Portugal, Alemanha e Espanha (BARROSO, 2007). No contexto latino-americano, pode-se notar características do neoconstitucionalismo nas Constituições que oscilavam entre a reação ao neoliberalismo e a reação às ditaduras militares ocorridas a partir da década de 60. Podemos citar como exemplos de textos neoconstitucionais latino-americanos, a Constituição Brasileira de 1988 e a Colombiana de 1991 (BRANDÃO, 2013). Desta forma, pode-se afirmar que no período pós-segunda guerra, as Constituições passaram a ter maior visibilidade nos ordenamentos jurídicos “em diversos países, haja vista a combinação de sua forma analítica com modelos articulados de Jurisdição Constitucional” (BRANDÃO, 2013, p. 45).

De modo geral, as constituições desenvolvidas no contexto neoconstitucional possuem um amplo rol de direitos e garantias fundamentais, que simbolizam a transição de regimes autoritários para regimes democráticos. Além disso, há o fortalecimento da Jurisdição Constitucional, de modo que o Poder Judiciário passa a ser o intérprete último das normas constitucionais (BARROSO, 2007).

De acordo com Brandão (2013), um dos maiores “legados” do Neoconstitucionalismo de matriz europeia foi o posicionamento do ser humano no centro do ordenamento jurídico, através do fortalecimento da noção de dignidade da pessoa humana, como uma resposta político/jurídica às atrocidades cometidas pelos regimentos autoritários ocorridos em países como a Alemanha, Itália, Portugal, Espanha e, mais recentemente, Brasil. Entretanto, apesar de possuírem características parecidas, o Neoconstitucionalismo latino-americano já mostra desenvolvimento diverso do Neoconstitucionalismo de matriz europeia, sendo o embrião das tendências constitucionais contemporâneas da América Latina (Novo Constitucionalismo).

Assim, em que pese a construção do constitucionalismo ocidental ter sido baseada nos problemas europeus, espelhando necessidades específicas deste continente, a realidade existente na América Latina é bastante peculiar, já que os países da Europa não foram colonizados, de modo que o Estado Neoconstitucional pensado a partir da Europa, não pode resolver as especificidades dos problemas andinos (SANTAMARIA *apud* BRANDÃO, 2013). “Não se trata, apenas, de aperfeiçoar o Estado moderno para o cumprimento dessas tarefas, é necessário, efetivamente, repensar a estrutura do estado no sentido da descolonização e da fuga do eurocentrismo” (SANTAMARIA *apud* BRANDÃO, p. 49).

Ocorre que, mesmo dentro deste cenário neoconstitucional, que tenta resgatar o constitucionalismo social, nas décadas de 80 e 90 surgem políticas neoliberais, de modo que o Novo Constitucionalismo Pluralista emergente surge também como fruto do combate a estes movimentos que procuram resgatar o projeto liberal. De acordo com Brandão (2013) o liberalismo buscou o avanço da economia de mercado, gerando, entre inúmeras outras

consequências, os maiores ataques às riquezas naturais e ao modo de produzir e viver das comunidades indígenas. Abordaremos o “Novo Constitucionalismo Pluralista” no próximo capítulo.

4 LINGUAGENS DE DIGNIDADE OUTRAS: O BEM VIVER

Neste capítulo, abordaremos as concepções contra-hegemônicas e decoloniais acerca da relação Estado-natureza. É possível outra forma do Estado se relacionar com a natureza? Quais os benefícios disso? Tais benefícios são só direcionados à natureza ou também ao humano e à vida como um todo?

Primeiramente, será abordada a teoria decolonial que, com sua proposta de decolonização, pretende romper com a colonialidade tão enraizada na sociedade e no Estado. Depois falaremos do Constitucionalismo Pluralista Latino Americano, já abordado no capítulo anterior, para entender do que se trata esta transformação do Estado a partir do protagonismo indígena e transformação da natureza em sujeito de direitos: será a efetivação de outra relação Estado-natureza?

Entendendo que, para se pensar em outra relação Estado-natureza, com o fim de garantir dignidade para todos os seres, é necessário pensar anteriormente na concepção de humanidade e dignidade, discutiremos um fenômeno ocorrente entre os povos indígenas amazônicos que, ao reverter a divisão moderna entre cultura e natureza, questiona a própria concepção do humano. Por fim, traremos a concepção do Bem Viver como outra linguagem de dignidade que pode servir de inspiração para uma relação harmoniosa entre Estado-natureza, promovendo uma vida digna de ser vivida para todos os seres do mundo.

4.1 Para além dos estudos pós-coloniais, a decolonialidade

A colonialidade trazida nesta pesquisa, foi sendo trabalhada por autores de um programa de investigação que se constituiu na virada do milênio, denominado modernidade/colonialidade (ESCOBAR, 2003). Este grupo surgiu no contexto dos estudos pós-coloniais, diante da constatação de que os intelectuais da América Latina não figuravam no campo destes estudos, assim como não existia nenhuma referência a história colonial latino-americana, como bem constatou Bernardino Costa e Grosfoguel (2016, p. 16):

Apesar de uma longa história colonial na América Latina e de reações aos efeitos da colonização, que podemos chamar de colonialidade, intelectuais dessa região não figuraram e não figuram no campo de estudos pós-coloniais. Por exemplo, Homi Bhabha, Edward Said e Gayatri Spivak – os nomes mais expressivos do campo acadêmico pós-colonial – não fazem qualquer referência à América Latina nos seus estudos.

Esta ausência de menção à história colonial da América Latina, deu-se pelo fato de que o pós-colonialismo, como termo, originou-se após a Segunda Guerra Mundial com as discussões sobre a decolonialização de colônias africanas e asiáticas (BERNARDINO COSTA; GROSGOQUEL, 2016). Por este motivo, também, os autores pós-coloniais tomam o início da modernidade a partir do século XVIII, o que difere do entendimento do autores do grupo de investigação acima referido, uma vez que estes compreendem que o marco inicial da modernidade se deu em 1492 com a conquista da América, tendo sua consolidação, no século XVI, garantido o apogeu dos impérios Espanhol e Português (BERNARDINO COSTA; GROSGOQUEL, 2016).

Esta diferença de perspectiva é apenas uma dentre outras que tornam explícita a distinção entre os intelectuais pós-coloniais e aqueles investigadores do programa de investigação modernidade/colonialidade (ESCOBAR, 2003). Há, também, uma forte crítica à origem britânica e americana do “Pos colonial Studies” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007). Assim, Ramón Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez (2007), afirmam que existe uma separação temática e epistêmica entre a perspectiva dos estudos pós-coloniais anglo-saxônicos e dos estudos pós-coloniais latino-americanos, sendo que estes últimos passaram a ser identificados como uma “perspectiva decolonial” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOQUEL, 2007, p.14).

Os estudiosos pós-coloniais, como é o caso de Stuart Hall (*apud* BERNARDINO COSTA; GROSGOQUEL, 2016, p.15), afirmam que o “pós”, do pós-colonial, não significa que os efeitos do domínio colonial foram suspensos no momento em que se concluiu o domínio territorial sob uma colônia, esclarecendo que o que será distintivo do pós-colonialismo é a capacidade de fazer uma releitura da colonização. Entretanto, para além do fato destes estudos não incorporarem o processo de colonização e colonialidade da América Latina, ainda persistente nos dias atuais, os estudiosos da decolonialidade têm receio deste termo, visto que ele pode ser interpretado tanto como referência à superação do colonialismo na atualidade, como pretensão de negação e reescrita da história, o que é impossível.

Por outro lado, há ainda a preocupação com o paradoxal risco de colonização intelectual da teoria pós-colonial, tendo em vista que seus autores foram e são, principalmente, intelectuais do “Terceiro Mundo”(sic) radicados nos departamentos de estudos culturais das universidades inglesas e, posteriormente, das universidades norte-americanas. Ou seja, tal perspectiva de leitura da realidade possui uma língua de nascença, o inglês, e um espaço de circulação, o mundo anglofônico (BERNARDINO COSTA; GROSGOQUEL, 2016). Sendo assim:

A crítica ao pós-colonial – com uma marca de nascença britânica e americana – como um possível paradigma reside no risco de ele tornar-se um significante vazio, que poderia conter e acomodar todas as demais experiências históricas locais. Caso isso procedesse – como menciona repetidas vezes Mignolo -, mudaríamos o contexto, mas não os termos da conversação, uma vez que a teoria pós-colonial continuaria controlando e garantindo posições de poder para aqueles que com ela se identificassem (BERNARDINO COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 16).

O esclarecimento quanto à distinção entre a perspectiva pós-colonial e a decolonial, esta última desenvolvida, a princípio, pelos investigadores do programa de investigação modernidade/colonialidade, torna-se necessária para justificar a opção teórico-metodológica adotada nesta dissertação. Isso porque, como teoria e método de abordagem, os estudos decoloniais, aos quais depois se somaram outros intelectuais⁵, alinham-se melhor aos objetivos pretendidos na pesquisa.

Esta opção consiste, para além de um projeto acadêmico, numa prática de oposição e intervenção que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciaram em 1492, com a invasão da América (BERNARDINO COSTA; GROSFUGUEL, 2016). Um expressão disto é o caso do Indígena ladino Felipe Guaman Poma de Ayala, que através do seu livro *Nueva corónica y buengobierno*, concluída em 1615, defendeu a ideia de mudança da ordem imperial através da ética de um “buengobierno”, o qual teria como objetivo atender às necessidades determinadas pelos próprios indígenas locais (FERNÁNDEZ, 2009, p. 263). Este caso de expressão decolonial será melhor trabalhado mais à frente.

Assim, de acordo com Walsh (2008), a decolonialidade como ação do que depois foi teorizado pelo pensamento decolonial não é uma abordagem/reivindicação nova, e nem uma categoria teórico-abstrata, trata-se, desde a colonização e escravidão, de frentes de lutas dos povos sujeitos à violência estrutural, assumidas como atitude, projeto e posicionamento (político social e epistêmico) perante as estruturas, instituições e relações de subjugação. Deste modo, a genealogia da decolonialidade começa na colonização, mas não termina nela, já que seus efeitos seguem no tempo configurando a colonialidade.

Walsh acrescenta ainda que a decolonialidade também tem a ver com as insurgências decoloniais, com o propósito de refundar o Estado, repensando as perspectivas teóricas e políticas, para além da Esquerda e Direita, que ainda partem de um olhar eurocêntrico e

⁵ Escobar, pensador decolonial que nomeou o grupo de investigação modernidade/colonialidade, afirma em um artigo escrito em 2003, que o grupo não deu conta de todas as nuances da (de)colonialidade, tais como aquelas ligadas ao gênero, à natureza e a necessidade de construir novos imaginários econômicos (ESCOBAR, 2003, p. 71). Fora as perspectivas que este autor não menciona, como as referentes ao biopoder (CAJIGAS-ROTUNDO, 2007).

colonial, e voltando este olhar para compreender a estrutura de poder na América Latina e enxergar a existência de outras lógicas e racionalidades, as que haviam entrado “no jogo” do movimento de interculturalizar, plurinacionalizar e descolonizar o Estado, o que deveria resultar na modificação das relações Estado-sociedade e Estado-natureza. Estados da Bolívia e Equador foram os primeiros a embarcar nestes propósitos. Voltaremos a este assunto mais a frente, por hora fica a pergunta: estes Estados conseguiram tais propósitos?

4.2 América Latina e Estado Plurinacional: uma saída?

O final do século XX, mais precisamente a década de oitenta, é marcado pelo surgimento de uma nova forma de pensar o constitucionalismo na América Latina. Eis que surge um movimento pautado em uma ideologia que começa a deixar de ser una e dá espaço para o reconhecimento de várias formas de expressão cultural, fazendo surgir um movimento transformador, que Raquel Fajardo (2011) chama de “Constitucionalismo Pluralista Latino-americano”. Este novo modelo de constitucionalismo emergente possui outras denominações além desta, tal como a mais conhecida: Novo Constitucionalismo Latino-americano (BRANDÃO, 2013). A escolha por esta denominação dada por Fajardo em detrimento de outras se deu pelo fato dela se aproximar com mais precisão da ideia que se desenvolveu neste trabalho, diante do foco do seu estudo na questão indígena.

Apesar dessas diferenças que justificaram a escolha pelo termo “Constitucionalismo Pluralista”, é importante esclarecer que, ao longo deste tópico, poderão surgir outros termos (sobretudo “Novo Constitucionalismo”), o que não significa que se estará tratando de outro conceito, mas tão somente que se está abordando a questão por várias visões de autores diferentes, as quais, na maioria das vezes, convergem. Assim, tornando-se impossível destrinchar todas as peculiaridades de cada termo, limitaremos a abordar todos essas contribuições como parte de uma tendência contemporânea latino-americana.

A partir, então, da denominação dada por Yrigoyen Fajardo (2011), abordaremos a classificação desenvolvida por ela para o que chamou de “ciclos del horizonte del constitucionalismo pluralista” (FAJARDO, 2011, p. 140), os quais se iniciaram na década de 80 e terminaram no ano de 2009, constituindo fases do que vem a ser o “Constitucionalismo Pluralista”. Os ciclos são: Constitucionalismo Multicultural (1982-1988); Constitucionalismo Pluricultural (1989-2005); e Constitucionalismo Plurinacional (2006-2009) (FAJARDO, 2011).

No primeiro ciclo pensado por Fajardo (2011), titulado de “Constitucionalismo Multicultural” (1982-1988), as constituições passam a introduzir o conceito de diversidade cultural, reconhecendo a configuração multicultural e multilíngue das sociedades. Além disso, passam a ser reconhecidos direitos individuais e coletivos à identidade cultural e alguns direitos indígenas específicos. Apesar do avanço na perspectiva indígena, as constituições deste ciclo não chegam a fazer um reconhecimento explícito do pluralismo jurídico (FAJARDO, 2011).

O segundo ciclo desenvolvido por Fajardo (2011), denominado de “Constitucionalismo Pluricultural”, compreende o período de 1989 à 2005 e teve como marco inicial a Convenção 169 da OIT (1989) sobre povos indígenas e tribais nos países independentes. Além de afirmar os direitos individuais e coletivos introduzidos pelo primeiro ciclo, este segundo trata de redefinir o caráter do Estado, de modo que o pluralismo e a diversidade cultural se tornam princípios constitucionais, permitindo uma grande incorporação dos direitos indígenas nas constituições. A principal conquista deste período diz respeito ao reconhecimento pelo Estado do pluralismo jurídico, de modo que as constituições começam a introduzir fórmulas desse pluralismo jurídico e a romper com o monismo jurídico estatal.

As Constituições que seguiram as reflexões trazidas por este segundo ciclo foram: a da Colômbia (1991), do México e Paraguai (1992), do Perú (1993), da Bolívia e Argentina (1994), Equador (1996 e 1998) e da Venezuela (1999). Nelas, foram reconhecidas as autoridades indígenas, com sua organização jurídica de acordo com suas tradições e costumes e jurisdição autônoma (FAJARDO, 2011).

Entretanto, apesar das grandes conquistas constitucionais, neste ciclo também são estabelecidos limites à autonomia indígena, uma vez que as suas práticas são colocadas sob o controle constitucional ordinário, de modo que elas não podem contrariar a Constituição nem as leis do Estado, além de não poderem ser incompatíveis com os direitos humanos e fundamentais. Assim, estas limitações “aparecem inconsistentes com el principio del pluralismo (...)” (FAJARDO, 2011, p. 147). Brandão (2013, p. 27) fala sobre o assunto e sobre as consequências destas limitações:

Tais previsões podem ser extremamente predatórias em relação aos Direitos e à autonomia indígena, pois sob o argumento de violação à lei e à Constituição, pode-se vulnerar as conquistas indígenas daqueles países.

(...) esse segundo ciclo traz avanços importantes para a questão indígena na América Latina, mas tem limites epistemológicos e institucionais latentes na afirmação e garantia dos povos indígenas, tendo em vista que a constitucionalização desses

Direitos não foi acompanhada de mecanismos institucionais que efetivaram tais avanços.

Outra questão que apareceu como limitação ao exercício das conquistas trazidas neste ciclo foi o avanço de políticas neoliberais, que acabaram por neutralizar os novos direitos conquistados (FAJARDO, 2011).

O terceiro ciclo desenvolvido por Fajardo (2011) foi chamado pela autora de Constitucionalismo Plurinacional. Representado pelas Constituições da Bolívia e do Equador, este momento, que nos aproxima mais do Constitucionalismo Pluralista, surge como consequência, entre outras reações históricas, à negação dos povos indígenas, da reação da população ao projeto neoliberal das décadas de 80 e 90, o qual, através das reformas econômicas, promoveu:

(...) a livre circulação de capitais, bens e serviços, aumentando processos de desigualdade e exclusão, sob a égide de reformas constitucionais que impulsionaram o neoliberalismo. Direitos sociais e políticos perderam sua efetividade em detrimento dos direitos patrimoniais, como defendia o velho liberalismo (BRANDÃO, 2013, p. 52).

Ocorreu que a população passou a organizar movimentos de luta com o propósito de atingir demandas sociais em combate a estes projetos neoliberais, encontrando-se, entre essas lutas, a demanda indígena:

(...) la población en general reclama al Estado derechos sociales y un papel activo frente a las transnacionales y los poderes materiales. Esta demanda se traduce en nuevos derechos sociales que incorporan la perspectiva indígena, como el derecho al agua, al “buen vivir” y a la seguridad alimentaria, entre otros (FAJARDO, 2011, p. 149).

Assim, o Constitucionalismo Plurinacional se dá neste cenário e no contexto da aprovação da “Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas” (2006-2007). Como já falado, este ciclo, que mais se aproxima do horizonte do Constitucionalismo Pluralista, é representado pelas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), as quais serão trabalhadas nas próprias linhas como forma de entender tal momento constitucional latino-americano.

De acordo com Fajardo (2011), as constituições da Bolívia e do Equador propõem uma refundação do Estado, a partir do reconhecimento explícito das raízes milenares dos povos indígenas ignorados desde o primeiro momento da “fundação” dos supostos Estados-nação. Assim, os povos indígenas são reconhecidos não apenas como povos com culturas

diversas, mas como nações originárias com autodeterminação (Equador) ou livre determinação (Bolívia):

Uma terceira etapa contemporânea que verdadeiramente representa o chamado “novo” constitucionalismo latino-americano passa a ser aquela representada pelas recentes e vanguardistas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). Para alguns publicistas, tais textos políticos expressariam um constitucionalismo plurinacional comunitário, identificado com um outro paradigma não universal e único de Estado de direito, coexistente com as experiências dos “saberes tradicionais” (...) (WOLKMER, 2013, p. 32).

Wolkmer (2013), ainda fala da previsão nessas constituições do pluralismo igualitário jurisdicional, ou seja, da convivência de instâncias legais diversas em igual hierarquia, e do reconhecimento de direitos coletivos vinculados a bens comuns da natureza.

Segundo Fajardo (2011) Este Estado Plurinacional resulta de um pacto entre povos, onde não existe apenas o reconhecimento dos direitos indígenas, mas a sua efetiva participação como sujeitos constituintes, os quais, juntos com outros povos, possuem o poder de definir o novo modelo de Estado.

Assim, com um projeto descolonizador, as Constituições do século XXI afirmam o princípio do pluralismo jurídico, da igualdade entre povos e da interculturalidade, de modo que, com um passo à frente, a Constituição da Bolívia estabelece a igualdade entre a jurisdição indígena e a ordinária, apesar da Constituição do Equador também reconhecer o pluralismo jurídico em seu texto, mesmo que de forma mais pontual (FAJARDO, 2011).

Outra novidade, que é a que mais nos interessa aqui, trazida nos textos constitucionais desses dois países, diz respeito à incorporação por estas constituições das cosmovisões indígenas, não só pelo reconhecimento do exercício do direito desses povos a partir do seus próprios modos de vida, mas também, pela incorporação de valores provenientes dessas cosmovisões que, segundo Wolkmer (2013), propõem um desenvolvimento sustentável (*sic*) e a proteção da natureza:

Parece evidente que as mudanças políticas e os novos processos sociais de luta nos Estados latino-americanos engendram não só novas constituições que materializam novos atores sociais, realidades plurais e práticas biocêntricas desafiadoras, mas igualmente, propõem diante da diversidade de culturas minoritárias, da força incontestável dos povos indígenas do Continente, de políticas de desenvolvimento sustentável e da proteção de bens (*sic*) comuns naturais, um novo paradigma de constitucionalismo, o que poderia denominar-se de constitucionalismo pluralista e intercultural – síntese de um constitucionalismo indígena, autóctone e mestiço. (WOLKMER, 2013, p. 32-33).

Como modo de restabelecer o aspecto coletivo da vida, o Sumak Kawsay é positivado nessas Constituições, contrapondo-se ao modelo dominante de desenvolvimento e propondo uma alternativa sustentável a este, através do reconhecimento de um ambiente ecologicamente saudável e equilibrado que garanta o Buen-Vivir (BRANDÃO, 2013). Gudynas (*apud* BRANDÃO, 2013) esclarece o que vem a ser o Sumak Kawsay:

O Sumak Kawsay surge como uma resposta da cosmovisão indígena que visa integrar o homem e a natureza de forma respeitosa e não resume a qualidade de vida ao nível de consumo ou posses materiais, nem ao simples desenvolvimento por meio do crescimento econômico. (GUDYNAS *apud* BRANDÃO, 2013, p. 100).

Brandão (2013) também esclarece que o Sumak Kawsay é um conceito em constante construção e pode ter diferentes significados nas mais diversas localidades. Entretanto, as várias formas de agir e pensar sobre o Bem Viver não se excluem, na verdade, elas possuem, segundo ele, o “consenso” de que a ideia de desenvolvimento atual é incompatível com este modo de vida, o que demonstra que o Bem Viver também se orienta no sentido de luta contra o sistema capitalista, totalmente insustentável do ponto de vista ambiental, social e energético.

Estas visões, no entanto, acerca do Sumak Kawsay e do Bem Viver são passíveis de muitas críticas, assim como pontuou Lacerda (2014), tendo em vista que, segundo esta autora, pensar o Sumak Kawsay, por exemplo, como opção ao desenvolvimento, trata-se já de uma apropriação dos termos indígenas pelo arcabouço estatal moderno. Do mesmo modo, pensar que as diversas concepções acerca do Bem Viver podem “entrar em consenso” já se trata, também, de interpretação não indígena. Aprofundaremos isto ainda neste capítulo, quando falarmos do Bem Viver andino como linguagem de dignidade. Por ora, cumpre continuar abordando as ditas inovações a partir da perspectiva jurídica.

A Pachamama (Mãe Terra) se encontra presente nessas constituições através do reconhecimento dos direitos da natureza, o que rompe com uma das ideias mais marcantes do eurocentrismo, qual seja, a de exploração da natureza, desenvolvida a partir da ética produtivista da revolução industrial (QUIJANO *apud* BRANDÃO, 2013).

Neste aspecto, e em muitos outros que dizem respeito à introdução no texto constitucional das cosmovisões indígenas, a Constituição do Equador se distanciou muito mais da concepção eurocêntrica do que a Constituição Boliviana, configurando um verdadeiro “giro biocêntrico” (WOLKMER, 2013, p. 33), uma vez que esta última criou um sentido de proteção da natureza ainda com o velho intuito de “preservar para utilizar”, ou seja, ainda com a lógica de servir ao ser humano. Apesar disso, esta Constituição criou a jurisdição agroambiental, que tem o Tribunal Agroambiental como seu órgão máximo, o qual possui a

atribuição de resolver conflitos que envolvam a natureza com o intuito de proteger o meio ambiente. Nas duas Constituições, existe a previsão de que qualquer pessoa ou coletividade pode exercer as funções jurisdicionais na defesa do meio ambiente (Bolívia) ou para exigir o cumprimento dos Direitos da Natureza (Equador) (BRANDÃO, 2013).

Por outro lado, a Constituição Boliviana introduziu com mais ênfase em seu texto, o pluralismo jurídico, sendo um modelo de Estado Plurinacional, criando inclusive, um Tribunal Constitucional Plurinacional para resguardar a supremacia da Constituição e exercer o controle de constitucionalidade, constando entre suas atribuições a de resolver os conflitos de competência entre a jurisdição indígena, originária e campesina e a jurisdição ordinária e agroambiental (WOLKMER, 2013).

Ao lado do projeto de um Estado comunitário plurinacional, estruturado sob a forma de autonomias (...), surge como uma das maiores inovações, a regulamentação do chamado “igualitarismo jurisdicional”, ou seja, a igual hierarquia entre a jurisdição indígena, originária e camponesa (...). A jurisdição indígena será exercida por suas autoridades, aplicando seus princípios, valores culturais, normas e procedimentos próprios (...) (WOLKMER, 2013, p. 37).

A diferença das Constituições da Bolívia e do Equador para as demais Constituições precedentes é que estas últimas apenas tinham um artigo sobre o direito e a justiça indígena, enquanto que aquelas, principalmente a boliviana, possuem vários artigos específicos e também menção ao direito indígena ao longo de todo texto constitucional, de modo que a definição de direito é pluralizada, assim como a democracia, a composição dos órgãos públicos e as formas de exercício do poder.

(...) la Constitución de Bolivia reconoce simultáneamente varias formas de participación política, incluyendo la forma clásica representativa (a través del voto y los cupos), pero también otras formas de participación directa (consulta, referéndum) y nuevas formas de participación, como la democracia comunitaria, esto es, el reconocimiento de formas de elección y ejercicio de la autoridad indígena de acuerdo a su propio derecho y procedimientos (FAJARDO, 2011, p. 150-151).

Assim, reconhecendo a autonomia indígena, estas Constituições proporcionam que os povos elejam as suas autoridades de acordo com seus mecanismos próprios, reconhecendo suas funções jurisdicionais de acordo com seu direito interno. Neste ponto, a Bolívia possui um desenvolvimento mais expresso. Por outro lado, em que pese ambas Constituições garantirem a igualdade das mulheres na representação e participação em seus próprios sistemas de autoridade, o Equador possui mais reiterações neste sentido (FAJARDO, 2011).

Com relação às novas instituições plurinacionais, como o Tribunal Constitucional Plurinacional, a jurisdição agroambiental e a Corte Suprema, previstas na Constituição da

Bolívia, as mesmas devem ter uma composição plural ou estar integradas de modo igual e refletir uma visão intercultural ou plural, que inclua a visão indígena e a ordinária. Este aspecto não está previsto na Constituição do Equador (FAJARDO, 2011).

No que diz respeito aos mecanismos de controle, as duas Constituições estabelecem a existência de um controle constitucional. Entretanto, a Constituição boliviana é explícita ao indicar que o Tribunal Constitucional deve ter uma composição igualitária, constituída por autoridades provenientes de ambas jurisdições: a indígena e a ordinária. Já a Constituição do Equador não incluiu esta configuração de instâncias mistas interculturais para resolver conflitos, entretanto ela assegura a igualdade de gênero, resolvendo que a cultura não pode ser invocada para negar direitos quando existirem conflitos entre os direitos das mulheres e os direitos indígenas (FAJARDO, 2011). No que diz respeito à criação de instituições mistas plurinacionais criadas pela Bolívia, como é o caso do Tribunal Constitucional Plurinacional, a mesma, “(...) permite resolver posibles alegaciones de violación de derechos humanos por la jurisdicción indígena con base en el diálogo intercultural, en la cual los pueblos tienen poder de definición institucional” (FAJARDO, 2011, p. 154).

De acordo com Fajardo (2011), todo esse avanço previsto nos projetos constitucionais da Bolívia e do Equador gerou reações. É possível observar estas reações no fato do primeiro texto constitucional, aprovado pela assembleia constituinte da Bolívia, ter reconhecido a jurisdição indígena de forma ampla, sem maiores limitações a não ser a de não violar direitos humanos, entendidos sob uma perspectiva intercultural, e depois, no texto final, introduzir uma série de limitações inconsistentes com o modelo de pluralismo igualitário, o que gerou disputas legais e políticas. No Equador, não foi diferente, houve a introdução de limitações à competência territorial e material da justiça indígena.

Por fim, Fajardo (2011) reconhece que o Constitucionalismo Plurinacional não está com seus contornos definidos, pois ainda há muito o que fazer. Neste sentido, a autora resume os desafios dos novos textos constitucionais latino-americanos:

Un primer reto que estos textos constitucional es plantean es la necesidad de construir herramientas para una hermenéutica y una doctrina pluralistas, a fin de salvar sus limitaciones o inconsistencias y garantizar que el principio del pluralismo igualitario y el proyecto descolonizador puedan realizarse en las normas secundarias, la jurisprudencia y las políticas públicas. Otro reto reside en la necesidad de fortalecer internamente los sistemas jurídicos indígenas y de mejorarla capacidad de todos los actores para participar en auténticos procesos de diálogo intercultural que permitan construir espacios plurinacionales efectivos. No es corto el horizonte, ni poca la tarea (FAJARDO, 2011, p. 154).

Wolkmer (2013) também observa que os desafios para o futuro estão na concretização efetiva e complexa de novos paradigmas epistêmicos concebidos e projetados, que vão muito além do institucionalizado e do normatizado juridicamente. A grande questão é como desenvolver estratégias metodológicas capazes de responder às novas representações, lógicas, conceituações, cosmovisões e complexidades.

A necessidade de trazer todas estas inovações não só em relação à natureza, mas também em relação aos indígenas, fundamenta-se no fato de que ao preservar a autonomia e práticas indígenas, o Estado também garante a manutenção de outra forma de ver o mundo e estar na natureza, o que se tratando destes povos, representa uma interação não dicotômica humano-natureza.

Contudo, infelizmente, estas inovações na estrutura do Estado foram engolidas pela matriz colonial de poder que, na atualidade, expressa-se por meio do neoliberalismo, de modo que, apesar das Constituições se apresentarem inicialmente como revolucionárias, estas não conseguiram modificar as relações Estado-sociedade e, menos ainda, Estado-natureza, continuando esta última a ser explorada indiscriminadamente, mesmo dentro destes Estados Plurinacionais.

4.3 Perspectivismo Ameríndio: é possível superar o humano?

Neste tópico, partiremos da compreensão já trazida ao longo desta dissertação de que a modernidade foi o “terreno” que tornou possível a proliferação de um modo de enxergar o mundo, o qual distingue natureza e cultura e que é totalmente diverso do modo que os povos indígenas da América Latina enxergam este mesmo mundo. Traremos o fenômeno do que os antropólogos chamam de “Perspectivismo Ameríndio”, como exemplo para refletir se é possível uma concepção de humano diversa daquela criada no momento da subjetivação do mundo na modernidade.

Como constatou Latour (1994), o antropocentrismo vivenciado de forma assídua pela modernidade separou os não humanos dos humanos, a natureza da cultura, a ciência da sociedade. Por outro lado, os ditos “modernos” assumiram uma postura paradoxal em relação a estas separações. Se, por um lado, eles designam os contornos científicos da natureza para saber o que é real e os contornos políticos para saber o que é social, por outro, eles misturam esses conceitos a todo tempo, criando híbridos e tornando a modernidade insuperável para alguns.

(...) a palavra “moderno” designa dois conjuntos de práticas totalmente diferentes que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas, mas que recentemente deixaram de ser. O primeiro conjunto de práticas cria, por tradução, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, dos humanos de um lado, e dos não humanos, de outro (LATOURE, 1994, p. 16).

Latour (1994), em seu livro “Jamais fomos modernos”, traz diversos exemplos do que seriam estes híbridos nas notícias de jornais, nas quais é possível ver em uma mesma matéria a interligação entre elementos naturais e sociais, sendo que um é causa ou efeito do outro: rios poluídos (natureza + cultura); embriões congelados (natureza + cultura); robôs (natureza + cultura) e etc.

Apesar dos híbridos, os modernos permanecem irreduzíveis em sua tarefa de separar (trabalho de purificação) estas esferas, de modo que são adotadas uma ou outra opção (purificação ou mistura) de acordo com a conveniência de quem está no poder e quer permanecer nele, o que garante a infalibilidade das construções sociais modernas que justificam a única forma de enxergar o mundo através das dualidades.

(...) Começamos a compreender que a distinção entre estado de natureza e estado de sociedade, na falta de significado histórico aceitável, apresenta um valor lógico que justifica plenamente sua utilização pela sociologia moderna, como instrumento de método (LÉVI-STRAUSS, 2009, p. 17).

Neste cenário de sociedade moderna, onde a separação entre natureza e cultura é utilizada como método para o ser humano (alguns deles) se manter no centro do cosmos, só caberia aos indígenas o título de pré-modernos, visto que eles, por serem monistas na constituição de suas naturezas-culturas, não seriam capazes de se opor à separação essencialmente antropocêntrica entre estas duas esferas e, ao mesmo tempo, resistir aos híbridos caóticos decorrentes das constantes misturas das mesmas por meio da tradução: “Como as outras culturas-naturezas poderiam ter resistido? Tornando-se, por contraste, pré-modernas” (LATOURE, 1994, p. 43).

Neste ponto encontramos o gancho para entender a diferença entre esta forma dualista de enxergar o mundo, utilizada pelos modernos, e a forma com que os diversos povos indígenas da América Latina não separam cultura e natureza, pelo menos não com essa essência antropocêntrica moderna. Para isto, traremos agora o Perspectivismo Ameríndio. “Trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347).

Em oposição ao multiculturalismo das cosmologias modernas, Viveiros de Castro (2002), propõe o conceito de multinaturalismo, de modo que aquele seria a implicação mútua entre a unicidade da natureza e multiplicidade das culturas, enquanto este, a partir da concepção ameríndia, seria o inverso, ou seja, a cultura seria a condição universal e a natureza a condição particular.

Assim, Viveiros de Castro (2002) afirma acerca da necessidade de se criticar a distinção cultura/natureza, mas não para negar a sua existência, mas para realizar a sua dissociação e redistribuição de seus predicados, tradicionalmente, determinados. Isso porque, a partir da etnografia amazônica, observa-se uma concepção indígena segundo a qual o modo que os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo (plantas, fenômenos meteorológicos, objetos e etc.), é profundamente diferente do modo que esses seres veem os humanos e a si mesmos.

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma 'roupa') a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 351).

Deste modo, essa forma interna é o espírito do animal, que possui intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável em um esquema corporal variável humano e oculto sob a máscara animal, de modo que não há um estado originário de diferenciação entre humanos e animais. E esta é a noção mais universal que é possível encontrar no pensamento ameríndio e que é descrito na mitologia indígena (VIREIROS DE CASTRO, 2002).

Segundo Viveiros de Castro (2002), a condição originária comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas sim a humanidade. Assim, os animais são ex-humanos que perderam seus atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Esta concepção traduzida na mitologia ameríndia difere, significativamente, da mitologia evolucionista moderna, na qual há uma diferenciação do homem (*sic*) a partir do animal. Em suma, para os ameríndios “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição” (DESCOLA *apud* VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356).

Uma característica associada ao perspectivismo na etnografia amazônica é, recorrentemente, o xamanismo, o qual pode ser definido como uma habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades específicas, de modo a administrar as relações entre elas e os humanos,

opondo-se à epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Assim, enquanto no jogo epistemológico da objetivação a forma do Outro é a coisa, o conhecimento xamânico traz a percepção de que a forma do Outro é a pessoa, traçando modelos de tolerância relativista ao admitir a multiplicidade de pontos de vista sobre o mundo, e ao proclamar o reconhecimento da mestiçagem universal entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos, “a que nós modernos sempre estivemos cegos, por conta de nosso hábito tolo, para não dizer perverso, de pensar por dicotomias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 235).

Por outro lado, Viveiros de Castro (2002) deixa claro que estas concepções indígenas, em que pese aos olhos parecerem antropocêntricas, tendo em vista que o humano permanece no centro das explicações a respeito do mundo, na realidade, tais concepções podem ser designadas apenas como antropomórficas, uma vez que o ‘animismo’ indígena não é uma projeção figurada das qualidades humanas substantivas sobre os não-humanos, mas uma equivalência real entre as relações que humanos e não-humanos mantêm consigo mesmos: “(...) o animismo indígena pode ser qualificado de antropomórfico, mas certamente não de antropocêntrico. Pois, se uma legião de seres outros que os humanos são ‘humanos’ – então nós os humanos não somos assim tão especiais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 237).

Nesta perspectiva de humanos “não tão especiais”, ou melhor, de uma humanidade não restrita ao humano da filosofia moderna e dos direitos, cai por terra toda uma concepção de mundo, de relações hierárquicas entre seres, de modo que seria possível pensar numa superação do próprio “humano” a partir destas cosmovisões indígenas. Extraído das etnografias ameríndias amazônicas, é importante esclarecer que o Perspectivismo Ameríndio é um exemplo ante as diversas realidades cosmológicas indígenas dos diversos povos da América Latina. Há outras manifestações críticas à ideia de humanidade, algumas vindas, inclusive, de líderes indígenas conscientes do que representa a sua inserção no aparato do Estado e que lutam por melhores condições de existência e direitos, como é o caso do indígena Ailton Krenak (2019, p. 14):

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos.

Assim, voltando aos “híbridos”, se para os povos indígenas, por exemplo, a distinção entre cultura e natureza não faz sentido ou tem uma lógica não antropocêntrica, como no caso do Perspectivismo Ameríndio; para os modernos, estas misturas consistem no avanço na tecnologia associada aos processos de configuração política e social do mundo. Os híbridos constituem a única realidade para os modernos. Entretanto, a velocidade da modernização, com seus híbridos, não pode seguir com o mesmo ritmo quando, progressivamente, depara-se com os limites ecológicos do planeta.

4.4 O Bem Viver como linguagem de dignidade

Foi visto ao longo desta escrita que o Estado se apropriou, desde a Revolução Francesa, dos direitos como única linguagem garantidora de dignidade aos seres humanos. Por outro lado, a constituição deste Estado no formato que se compreende hoje, com seu arcabouço de direitos, só foi possível a partir de concepções éticas eurocêntricas, através das quais o valor de todas as coisas, dentre elas a natureza, reduziu-se ao seu valor econômico.

Por sorte, a linguagem dos direitos não é a única existente. Ainda que tenha sido abafada por uma parcela da sociedade ocidentalizada, a possibilidade de existir e enxergar o mundo de outras formas, desde o primeiro momento de empreitada colonial na América Latina, os povos indígenas resistem. Primeiramente, resistiram ao colonialismo e posteriormente, até os dias de hoje, à colonialidade do poder (QUIJANO,1992). Ao resistirem, mantêm vivas suas culturas e diversas formatações éticas, sociais e jurídicas.

No obstante, pese a las relaciones de dominio, exterminio y discriminación, también han existido y existen espacios de fuga, espacios fronterizos, en los que la palabra y la acción de los grupos sociales dominados y subalternizados, no sólo aprenden a dar nuevos sentidos a los símbolos y las relaciones que imponen o seducen, sino que liberan un conjunto de saberes, de maneras de ser y conocer distintos al hegemónico (FERNÁNDEZ, 2009, p. 264).

Nesta perspectiva, o Bem Viver pode ser compreendido, de forma ainda introdutória, como um conceito proveniente de um desses espaços de resistência e liberação de saberes e maneiras de ser. Com bases éticas próprias das cosmovisões indígenas, garante dignidade (aos seres) por outra via que não a dos direitos (destinados apenas aos humanos).

Na abordagem feita por Rosane Lacerda (2015) em um artigo intitulado “Bem Viver: Projeto U-tópico e Decolonial”, a pesquisadora partilha do entendimento de que a obra “Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno” do indígena Aymara Felipe Guamán Poma de

Ayala (1611), concluída no ano de 1615, foi o primeiro registro sobre o Bem Viver. Embora existam discordâncias acerca da construção conceitual do termo, também partilhamos desta compreensão que associa concepções ético-valorativas do que seria ‘viver bem’ a partir das cosmovisões indígenas contrárias àquelas ocidentais, e à prática política de um ‘bom governo’.

4.4.1 Quem tem medo do desenvolvimento?

Antes de continuarmos com o aprofundamento do conceito de Bem Viver, sobretudo aquele adotado nesta pesquisa, cumpre fazer um adendo no que diz respeito à concepção de desenvolvimento, que o identifica com o crescimento econômico; e a qualidade de vida com o acúmulo de bens materiais e consumo. O sistema possível para tais propósitos é o capitalismo assentado no extrativismo desenfreado e no mito de progresso ilimitado, tendo como consequências a desigualdade e a pobreza. Somado à este cenário, há a racialização da sociedade e hierarquização dos seres vivos, a partir da colonialidade, como visto, que justifica a desigualdade e institui o regime da meritocracia. O Bem Viver, na perspectiva de plataforma compartilhada trazida por Gudynas (2011), também se assentaria na qualidade de vida, mas sem reduzir esta aos parâmetros ocidentais, questionando radical e prioritariamente as bases conceituais do desenvolvimento, e indo além ao atingir outras questões “como as formas de entendermos nós mesmos como pessoas e a maneira como concebemos o mundo” (GUDYNAS, 2011, p. 2).

Ainda sobre o desenvolvimento, Acosta (2016) toma a data de 20 de janeiro de 1949, como o momento exato onde o “imperativo global do desenvolvimento se institucionalizou” (ACOSTA, 2016, p.52). Nesta ocasião, o presidente dos Estados Unidos, Harry Truman, em seu discurso inaugural no Congresso, definiu a maior parte do mundo como regiões subdesenvolvidas, chamando a nação estadunidense a embarcar em um novo programa que objetivava a melhoria e crescimento destas áreas primitivas e estancadas, com vistas ao seu progresso. Tal concepção, associada ao contexto de Guerra Fria, instaurada após os terrores da Segunda Guerra Mundial e que trouxe consigo a ameaça nuclear, ganhou adesão surpreendente, transformando-se em uma meta a ser alcançada pela humanidade. Mais do que isso, o desenvolvimento passou a ser uma exigência global que implicava na difusão do modelo de sociedade norte-americano e seus muitos valores europeus. Este modelo universal de sociedade, posterior à Guerra Fria, consolidou-se com o estabelecimento dos EUA como super potência mundial.

Além do plano das ideias que, segundo Gudynas (2011), é onde encontram-se os questionamentos radicais às bases conceituais do desenvolvimento, o Bem Viver estaria também no plano dos discursos, com as legitimações destas ideias, e no plano das ações concretas, com a promoção de projetos políticos e de construção do Estado com vieses de busca por alternativas ao desenvolvimento “convencional”. Ocorre que, o conceito base do desenvolvimento, como reconhece o próprio Gudynas (2011), já possui, por si só, “uma estrutura de dominação dicotômica: desenvolvido-subdesenvolvido, pobre-rico, avançado-atrasado, civilizado-selvagem, centro-periferia” (ACOSTA, 2016, p.54), de modo que até as posições críticas ao desenvolvimento assumem esta dualidade como indiscutível. E quando os países considerados atrasados que, de forma generalizada, passaram a se submeter a este ideal de desenvolvimento se dão conta de que se trata de meta inatingível, passam a buscar:

(...) alternativas de desenvolvimento. Como aponta o sociólogo peruano Aníbal Quijano, colocamos sobrenomes ao desenvolvimento, mas seguimos pela trilha do desenvolvimento: desenvolvimento econômico, desenvolvimento social, desenvolvimento local, desenvolvimento global, desenvolvimento rural, desenvolvimento sustentável ou sustentado, ecodesenvolvimento, etnodesenvolvimento, desenvolvimento humano, desenvolvimento endógeno, desenvolvimento com igualdade de gênero, codesenvolvimento, desenvolvimento transformador... desenvolvimento, no final das contas (ACOSTA, 2016, p. 56-57).

Deste modo, o desenvolvimento propriamente dito nunca foi questionado, foi simplesmente redefinido, sem contudo haver a reflexão de que sua proposta não acolhe os anseios dos povos “subdesenvolvidos”. Se, por um lado, seu discurso dicotômico (sobretudo do civilizado-selvagem) foi utilizado para validar as ações imperialistas das nações desenvolvidas durante a colonização e até os dias de hoje, através do neocolonialismo e da colonialidade do poder, como visto; por outro, o devastamento ambiental e social foi aceito, assim como um “Mal viver” (LACERDA, 2015, p.12) em troca do almejado progresso por vias do desenvolvimento.

4.4.2 Ponto de partida rumo ao futuro

O indígena Aymara⁶, que era “servidor subalterno da administração colonial espanhola no território da antiga civilização incaica” (LACERDA, 2015, p.13), realizou o primeiro diagnóstico socioeconômico e cultural da sociedade colonial, no final do século XVI e início do XVII, para propor a urgência de transformação da vida a partir da ética de um ‘bom

⁶ Felipe Guaman Poma de Ayala (1611)

governo'. Em seu livro, o cronista reconstrói a história oficial a partir das necessidades dos povos subalternizados, com o objetivo de modificar, radicalmente, a sociedade e construir uma ordem baseada em um governo que conhece a complexidade do território, dos problemas da sociedade, da diversidade de línguas e comprometido com a população. De acordo com esta proposta, construir um bom governo baseado no Bem Viver significaria:

(...) proponer un cambio que no se basa en un regreso al pasado ni en criterios endogámicos ni en sentimientos de venganza sino que formula la posibilidad del bien vivir y El buen convivir con una mejor distribución de los bienes y creando derechos sociales y culturales para los subalternizados (FERNÁNDEZ, 2009, p. 271).

Esta mudança, a partir da visibilidade da reflexão e prática do Bem Viver, seria uma das expressões de opção decolonial dos povos indígenas da América Latina, que progrediram na conscientização de sua sujeição nas últimas décadas (LACERDA, 2015), embora, como dito, o Bem Viver seja provavelmente “La formulación más antigua en la resistencia indígena contra la Colonialidad del Poder” (QUIJANO, 2014, p. 847), significando a possibilidade de se viver numa sociedade que não segue os padrões de bem-estar típicos da modernidade ocidental eurocêntrica e capitalista, ou seja, fugindo da lógica da colonialidade.

Neste sentido, para Rosane Lacerda (2015) o Bem Viver significa não só afirmação da possibilidade de outras formas de existir e ver o mundo, como também resistência e enfrentamento à colonialidade moderna, de modo que seu conceito não pode se reduzir, nem ao sinônimo de vida saudável e nem aos projetos de desenvolvimento econômico alternativos, que prometem qualidade de vida para os mais pobres, como se reduziu nos governos do Equador e da Bolívia. Do mesmo modo, para esta autora, dizer que o Bem Viver possui uma natureza passível de diferentes concepções pode significar, na realidade, a utilização instrumental do termo, compreendendo que a melhor maneira de analisar seu conceito é tentando entender suas raízes ancestrais: “(...) rejeitando quaisquer formas de uso instrumental, contaminadas por bases epistêmicas coloniais. Isso significa considerar não apenas as suas origens, mas também os sentidos atribuídos pelos próprios indígenas na sua construção contemporânea” (LACERDA, 2015, p. 13).

Por isso mesmo, a afirmação de Rosane Lacerda, compartilhada por Carolina Fernández (2009) e Aníbal Quijano (2014), de que a primeira manifestação sobre o Bem Viver seria a obra autobiográfica do indígena Felipe Guaman Poma de Ayala, parece-nos coerente, tendo em vista que ele viveu o encontro violento entre dois mundos distintos, transitando entre a administração colonial da corte espanhola como “índio ladino”

(FERNÁNDEZ, 2009, p. 266) e sentindo, a partir da capacidade de olhar e escutar os conquistados e sob o ponto de vista de um também conquistado, a injustiça e opressão da ordem colonial espanhola. Além disso, reivindicou à coroa a administração dos territórios colonizados pelos próprios indígenas, com base em seus valores e costumes, “como medida de Bom Governo e de Bem Viver” (LACERDA, 2015, p. 13), no esforço de convencer o papa, os fiéis e, sobretudo, o próprio rei de que, se não houvesse mudança na forma de governar, a estabilidade da própria coroa estaria ameaçada (FERNÁNDEZ, 2009)

A postura de denunciar as atrocidades do governo colonial permitiu o desenvolvimento do conceito, utilizado como metodologia neste trabalho, de “Desobediência Epistêmica” por Walter Mignolo (2008), uma vez que o cronista Felipe Guamán Poma fez um resgate histórico “e valorizou os saberes e práticas da ordem conquistada e, ao mesmo tempo, os projetou como horizonte de sentido na busca pela substituição da nova ordem injusta imposta pelo sistema colonial” (LACERDA, 2015, p. 14). Entretanto, segundo Rosane Lacerda (2015), é a partir de 1970 e 1990, que esta forma de desobediência irá ganhar nova perspectiva, diante do avanço neoliberal e seu projeto identificado como projeto de morte. Nestas últimas décadas, intelectuais indígenas, mantidos em invisibilidade:

conseguiram fazer retornar a concepção do Bem Viver, não como contraponto semântico àquele projeto de morte que aqui denominamos mal-viver, mas como um projeto de futuro fortemente ancorado em valores ancestrais e em sua experiência de resistência acumulada ao longo de cinco séculos de opressão (LACERDA, 2015, p. 14).

Ainda que haja a concordância com Rosane Lacerda, que partilha da perspectiva de outros pesquisadores, como dito, de que a primeira expressão do Bem Viver se encontra na obra do cronista indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, existem autores que identificam o conceito como um conjunto de ideias que está sendo construído em reação e alternativa ao desenvolvimento, como é o caso de Eduardo Gudynas (2011). Este, inclusive, tem um artigo com o título “Bem Viver: Germinando alternativas ao desenvolvimento”, no qual nos traz a perspectiva da pluralidade do conceito do Bem Viver, acreditando, no entanto, que é possível encontrar uma base comum entre as diversas concepções. Neste sentido, um aspecto central da formulação compartilhada estaria justo na crítica ao desenvolvimento.

No livro de Alberto Acosta⁷, de 2016, intitulado “O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos”, é possível encontrar o prefácio de Célio Turino⁸ que aponta para a

⁷ Dirigente dos trabalhos no Equador da primeira Assembleia Constituinte do mundo que reconheceu direitos à natureza; e autor de vários livros.

não restrição do princípio do Bem Viver ao ambiente andino e amazônico, argumentando que se trata de “uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas” (ACOSTA, 2016, p. 22):

Está entre nós, no Brasil, com o *tekoporã* dos guaranis. Também está na ética e na filosofia africana do *ubuntu* – “eu sou porque nós somos”. Está no ecossocialismo, em sua busca por ressignificar o socialismo centralista e produtivista do século 20. Está no fazer solidário do povo, nos mutirões em vilas, favelas ou comunidades rurais e na *minga* ou *mikaandina*. Está presente na roda de samba, na roda de capoeira, no jongo, nas cirandas e no candomblé. (...) (TURINO, 2016, p.22).

Na perspectiva de Turino, que acompanha a de Alberto Acosta, há o reconhecimento de que o Bem Viver tem raízes na sabedoria ancestral dos indígenas, mas sua manifestação já se encontra presente nas mais diversas culturas. Isso significa dizer que o Bem Viver não estaria em constante transformação no seu sentido conceitual, mas que na prática haveria diferentes aplicações com vista a uma vida de harmonia entre seres humanos e natureza ou o enquadramento de outras concepções culturais vistas como promotoras desta harmonia. Neste sentido, seria possível olhar o Bem Viver como alternativa ao desenvolvimento, proposta rechaçada por Rosane Lacerda e alguns outros pesquisadores.

Dentro desta discussão, a posição que se apresenta na pesquisa é a de que não se pode abrir mão de identificar o Bem Viver com base nos modos de vida e cosmovisões indígenas, as quais, inclusive, serão diversas diante da pluralidade de povos existentes. Deste modo, falar em concepções que ainda estão sendo forjadas é, de certa forma, negar que se trata de conceito(s) que se apresenta(m) há séculos como prática de resistência dos povos indígenas.

Por outro lado, tomar o Bem Viver como inspiração e base ética talvez seja um caminho possível para o encontro, através da interculturalidade, de mundos distintos no momento histórico em que estamos, com possibilidade de reconhecimento dos saberes indígenas como possíveis saídas à crise civilizatória e ambiental existentes no planeta. Neste sentido, é possível se considerar o Bem Viver como alternativa ao desenvolvimento como consequência e não como princípio, na medida que as suas bases podem ser fundamentos para o questionamento substancial às ideias de desenvolvimento.

4.4.3 O Bem Viver andino

Dito isto, torna-se necessário definir, com mais precisão, a qual Bem Viver este trabalho se refere. Para tanto, algumas tentativas de conceituação seguirão nos próximos

⁸ Historiador, escritor e servidor público brasileiro.

parágrafos, as quais estão intimamente ligadas à perspectiva que relaciona o conceito, invariavelmente, às suas raízes indígenas e às concepções dadas na contemporaneidade pelos diversos povos indígenas; ou à perspectiva que se trata de conceitos que partem da ancestralidade indígena, mas que excederam as fronteiras andinas e amazônicas. Neste último caso, podendo uma plataforma comum do Bem Viver ser encontrada nas mais diversas culturas e grupos marginalizados, a partir do questionamento substancial às ideias de desenvolvimento.

Acosta (2016) no novo prefácio, de março de 2019, de seu livro com primeira edição em janeiro de 2016, afirma que o Bem Viver, enquanto alternativa ao desenvolvimento, na verdade, seriam "alternativas" a partir de uma enorme multiplicidade de experiências com dois elementos referenciais básicos de uma vida digna, quais sejam, a vida em comunidade e a relação harmoniosa com a natureza. Tais experiências seriam "utopias presentes em comunidades em diversas regiões da Nossa América, e também fora dela" (ACOSTA, 2016 p.17), as quais teriam a força suficiente para criar um mundo *pluriverso*, "um mundo onde caibam todos os mundos, onde todos os seres (humanos e não humanos) possam desfrutar de uma vida digna" (ACOSTA, 2016 p.19). Turino (2016), no prefácio à edição brasileira deste mesmo livro, acrescenta que o Bem Viver se afirma em "três harmonias" (TURINO 2016, p.23), entre o indivíduo e ele próprio, entre o indivíduo e outros indivíduos em sociedade e entre eles e o planeta com todos os seus seres, esclarecendo:

O Bem Viver, tal qual no conceito em construção apresentado por Alberto Acosta, refere-se, portanto, à vida em pequena escala, sustentável e equilibrada (...). O Bem Viver também se expressa na articulação política da vida, no fortalecimento de relações comunitárias e solidárias, assembleias circulares, espaços comuns de sociabilização, parques, jardins e hortas urbanas, cooperativas de produção e consumo consciente, comércio justo, trabalho colaborativo e nas mais diversas formas do viver coletivo diversidade e respeito ao próximo (TURINO, 2016, p. 24).

Até aqui, já nos parece pertinente uma crítica. Se este conceito de Bem Viver prima pela pluralidade de práticas condizentes com os dois elementos básicos referidos acima (a vida em comunidade e a relação harmoniosa com a natureza), então, aparentemente, qualquer ação que seja identificada com estes dois elementos, enquadra-se quase automaticamente como Bem Viver. Para a nossa compressão, não há empecilho nessa perspectiva se tomarmos o Bem Viver como filosofia de vida inspirada nos povos indígenas e sua ancestralidade, mas que não coincide, necessariamente, com as suas diversas expressões próprias dos povos indígenas, tais como o *sumakkawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani). Talvez esteja mais próximo desta perspectiva os conceitos atribuídos ao Bem Viver

como “Buen Vivir”, no Equador, e “Vivir Bien”, na Bolívia, embora Acosta acredite que o Bem Viver não se trata de uma receita expressa em alguns artigos constitucionais, como ocorreu no Equador (2008) e na Bolívia (2009).

Como visto, os adeptos a esta perspectiva de que o Bem Viver é um processo proveniente dos povos indígenas, mas que “ganhou o mundo” em outros contextos não indígenas, tem como fundamental na constituição do termo (que segundo Acosta está em construção), a superação do tradicional conceito de desenvolvimento. Aqui surge uma dúvida: esta busca pela superação do desenvolvimento como meta a ser atingida por todas as sociedades seria objetivamente uma busca, a priori, do Bem Viver, ou a sua prática, ao contrário do que dito, não ‘busca’ a superação, mas supera intrinsecamente? Parece-nos óbvio que, tratando-se de culturas indígenas, as quais a experiência antecede à teoria e suas práticas são, tradicionalmente, passadas de geração a geração desde seus antepassados, a segunda opção é mais coerente.

Nossa conclusão está de acordo com o próprio Acosta (2016), que fala que “O Bem Viver – isto é fundamental – supera o tradicional conceito de desenvolvimento e seus múltiplos sinônimos” (ACOSTA, 2016, p. 32). Entretanto, parece-nos contraditório que em outra parte do seu texto ele fale que o Bem Viver “busca superar”, como se ao invés de ser uma prática fundada em princípios ancestrais muito anteriores à ideia de desenvolvimento, fosse um conceito criado para combater o desenvolvimento.

Também, parece-nos incoerente quando o autor enfatiza a necessidade de não manipular o termo ou esquecer de suas origens ancestrais, e depois fala que “temos que aceitar que as visões andinas e amazônicas não são a única fonte inspiradora do Bem Viver” (ACOSTA, 2016, p. 42), acrescentando que em vários espaços no mundo, inclusive inseridos na cultura ocidental, há muitas visões que poderiam estar em sintonia com o Bem Viver, tais como a dos ecologistas, das feministas, dos cooperativistas, dos marxistas e dos humanistas. Ocorre que, talvez esta seja uma forma de instrumentalizar o termo, conforme alertado por Rosane Lacerda (2015), uma vez que guardando e preservando a concepção do Bem Viver ou dos Bens Viveres (nas suas diversas nomenclaturas) próprias dos povos indígenas, reconhecendo tais origens no passado destes povos e delimitações conceituais do presente com base no que eles dizem, nada impede o intercâmbio ou aproximação a estas outras lutas citadas, em termos teóricos. Isto não significa, necessariamente, transformar todas as práticas que contenham os elementos da vida em comunidade e relação harmoniosa com a natureza em expressões do Bem Viver ou fontes de inspiração para tal.

Neste sentido, Rosane Lacerda (2015) contribui relatando que o Bem Viver passou a ser mencionado nos veículos de comunicação e publicações como sendo sinônimo de vida saudável. Ao passo que é associado a projetos de desenvolvimento (aquele desenvolvimento que vimos anteriormente), pelos governos do Equador e da Bolívia, como garantia da qualidade de vida para os pobres (LACERDA, 2015, p.13). Assim, ainda de acordo com Lacerda, a partir da introdução do termo nestas Constituições, alguns estudiosos afirmam que o Bem Viver é passível de diferentes concepções. Os conceitos trazidos acima nos remetem a esta crítica, já que Gudynas e Acosta falam nas diversas expressões do Bem Viver dentro e fora dos universos dos povos indígenas.

Assim, pode-se concluir que a concepção abordada nesta pesquisa traz o Bem Viver como luta dos povos indígenas à opressão, desde o início da empreitada colonial até os dias de hoje; bem como o modo de vida andino, que Lacerda (2015) aborda como “utopia andina”, que “estaria fundada em dois elementos básicos: a noção de *Pachamama* – a chamada “mãe terra” –, e o conceito de *SumakKawsay* ou *Suma Qamaña* que designam o Bem Viver andino” (LACERDA, 2015, p. 15). Além disso, Santamaria (2015) se utiliza de quatro princípios da filosofia andina para melhor compressão do conceito, os quais, no fundo, podem ser tomados como princípios éticos que fundamentam o Bem Viver, radicalmente distintos daqueles valores éticos da modernidade que vimos no primeiro capítulo, quais sejam: relacionalidade, correspondência, complementaridade e reciprocidade, delimitando que:

O princípio da relacionalidade afirma que todos os seres estão ligados ontologicamente entre si e com as forças do universo, o que contraria a filosofia moderna ocidental que separa homem (*sic*) e natureza e divide os seres em categorias distintas. A relacionalidade rejeita a pretensão antropocêntrica do domínio do homem (*sic*) sobre a natureza, e a própria ideia ocidental do indivíduo como um ente ontologicamente completo, quase isolado. O indivíduo é compreendido como um ser relacional, fazendo parte de um todo que compreende a própria ordem cósmica, da qual tem a responsabilidade de cuidar (LACERDA, 2015, p. 16).

Já a correspondência, segundo Lacerda (2015), trata-se de uma relação dual entre os diversos elementos e aspectos da vida, “na qual cada elemento corresponde a outro que a ele se contrapõe, e que com ele interage numa interferência recíproca” (LACERDA, 2015, p. 16) e complementar, de modo que os elementos correspondentes precisam um do outro para a manutenção do equilíbrio (vida e morte, doença e cura, orgânico e inorgânico), diferente do binarismo (SEGATO *apud* LACERDA, 2015, p. 16) onde a relação é de suplementação (um termo suplementa o outro, ou seja, supre o que falta). Este último ponto nos remete ao princípio da complementaridade. Por fim, o princípio da reciprocidade, Santamaria (2015),

envolve a aplicação dos outros princípios nas relações entre todos os seres, animados ou inanimados, vivos e não vivos, os quais estão interligados numa relação de interação e completude mútua, em um equilíbrio onde não cabe estratificação.

Ainda de acordo com Lacerda (2015), o Bem Viver parte de uma visão cósmica ou holística do mundo, que emerge dos saberes ancestrais indígenas e se mostra como utopia na atualidade, ou seja, um norte que “aponta para a possibilidade de um modo de vida e de relacionamento com os outros seres, meio ambiente e o próprio universo de modo radicalmente distinto daquele vendido pelo capitalismo” (LACERDA, 2015 p.18), e com base em determinados princípios da cosmovisão indígena como os visto acima.

Assim como Rosane Lacerda, acreditamos que “não se trata da reprodução ou cópia do modelo andino, mas de “ideia força” nele inspirada” (LACERDA, 2015, p. 19). Além disso, acreditamos importante destacar, como já trazido, que existirão muitas práticas no mundo que poderão ter como base princípios éticos semelhantes aos das cosmovisões indígenas e que, de fato, podem dialogar, ao menos em teoria, mas isso não significa que foram inspiradas nestas cosmovisões e nem que podem ser interpretadas por alguém que analisa “de fora” (já que não pertencente ao contexto cultural onde a prática se reproduz) como “práticas do Bem Viver”.

A pluralidade, até mesmo dentro das próprias culturas indígenas, é tal que qualquer tentativa de interpretação que não venha dos próprios integrantes da prática analisada, pode incorrer no erro de reduzir o conceito a um único olhar que pode ser universalmente reproduzido. Assim, não se trata de “conceito em construção”, mas de termo que pode ser ressignificado, como inspiração para um projeto de futuro. Deste modo:

(...) a concepção andina de Bem Viver em nada se relaciona àquelas noções ocidentais e modernas, não corresponde, por exemplo, à lógica do viver melhor(...) Também não se reduz a simples modelo alternativo de desenvolvimento econômico (...) Também não se pode considerar válida a sua instrumentalização pelo sistema econômico liberal, que o transforma em mercadoria de consumo, ou pelo aparato estatal socialista, quando busca legitimar em seu nome políticas desenvolvimentistas com base no extrativismo, gerador de imensos impactos na vida daqueles povos e do meio ambiente (LACERDA, 2015, p. 18).

Apesar de irmos à contramão da posição de Acosta e Gudynas, quando estes trazem o Bem Viver como “concepções que estão sendo forjadas” no mundo, inclusive ocidental, concordamos em outro ponto, no que trazem o Bem Viver como promotor da dignidade (vida digna), a partir dos dois elementos referenciais desta perspectiva – vida em comunidade e relação harmoniosa com a natureza.

Como se observa, o Bem Viver de concepção profundamente decolonial não se confunde com os governos de esquerda e direita, e nem com as tentativas frustradas dos Estados Plurinacionais da Bolívia e Equador.

De todo modo, seja a partir da luta e protagonismo indígena, seja tendo as cosmovisões indígenas como inspiração, o ponto crucial de encontro sobre as diversas perspectivas do Bem Viver está no questionamento da realidade posta, na mudança da sociedade com vistas ao reconhecimento da pluralidade e consequente atendimento das diversas necessidades dos povos, bem como dos direitos da natureza. Isto só será possível quando o Estado for transformado em “pluri” e os povos e a natureza não forem mais vistas como segregadas e como objetos de lucro, nem os seres categorizados e hierarquizados.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acordar todos os dias sem saber até quando estaremos vivos. Esta dúvida acompanha os povos indígenas desde o primeiro momento em que os ditos “modernos” criaram a si mesmos como “homens” (*sic*), dignos de possuírem direitos, dignos da proteção do Estado. Momento que também criaram o Outro: a(o) indígena, a(o) negra(o), a mulher, a natureza (ou meio ambiente). Acontece que a dúvida acerca da vida voltou-se contra quem a criou. Vivemos, nós, brancos, todos os dias sem saber até quando estaremos vivos. Não se trata de medo da morte – não para os indígenas, que a veem como parte indissociável da própria vida –, trata-se da incerteza da vida digna de ser vivida, isto sim, para toda (não)humanidade.

Este trabalho percorreu um caminho percorrido por quem o criou, indissociável, como a vida da morte. A academia, colonizada como a maioria das esferas da vida, não me permitiria dizer isto aqui, agora, assim como não me permitiria falar na primeira pessoa, como o fiz em algumas partes do trabalho. Mas aprendi que é possível resistir também na teoria. É necessário resistir também na academia, pois só assim daremos ferramentas concretas à resistência das ruas e dos rios. Este trabalho não teria existido se eu não tivesse assumido a postura da desobediência. É necessário ser civil, mas também, epistemicamente, desobediente. É necessário desconstruir para construir; desaprender para aprender por outras vias; decolonizar para enxergar um futuro de vida digna para toda (não)humanidade.

Foi curioso, irônico, desafiador, concluir este trabalho no momento em que vivemos. Um vírus tão minúsculo quanto potente questiona a humanidade. Questiona, ao jeito do etnográfico dos modernos, Bruno Latour (1994): e se tivermos errado o caminho da modernidade? A separação entre natureza e cultura nunca foi tão promovida e ao mesmo tempo tão “violada”, quanto nos tempos pandêmicos atuais. O vírus da COVID-19 somos nós! A natureza reclama oxigênio e retira ele (com razão) de nós. O clube (KRENAK, 2020) da humanidade rejeitou, explorou e se apropriou (é um direito humano!) da natureza para se tornar completamente vulnerável, apesar dos direitos, apesar da “dignidade intrínseca” de fazer parte desse clube. O Estado feito por humanos, para (alguns) humanos, relaciona-se com a natureza como meio (ambiente), para os seus (do capital) próprios fins. Não existe valor da natureza em si mesma, até que surge um (mínimo) grandioso vilão. E agora, humanidade?

Voltemos um pouco... É certo que sempre existiram reações da natureza à sua exploração, intensificada a partir do modelo econômico capitalista globalizado, assim como é certo, também, que sempre houve resistência por parte de parcela da sociedade, como os povos indígenas, que, ao reivindicar a sua existência por meio de suas práticas e cosmovisões

ancestrais, acabam por inspirar e protagonizar a mudança do Estado, com o fim de promover uma radical ruptura com a colonialidade da modernidade, uma mudança a partir de outra racionalidade que possa contribuir com a construção de outro(s) mundo(s).

Pensou-se que isto tinha acontecido com os Estados da Bolívia e do Equador, no momento em que suas Constituições, com forte protagonismo indígena, haviam tornado a natureza sujeito de direitos, dentro do contexto do Novo Constitucionalismo Pluralista Latino-americano, rompendo, deste modo, com o antropocentrismo enraizado.

Acontece que, apesar da utilização do Bem Viver como linguagem de dignidade utilizada nestas constituições em detrimento da linguagem dos direitos humanos – o que permitiu se falar em direitos humanos E direitos da natureza e não na natureza como mais um direito humano –, o que se viu foi novamente as forças geopolíticas baseadas no capitalismo desenfreado silenciando estas, que havíamos pensado ser, enormes conquistas para os seres vivos, humanos ou não. Contudo, a linguagem do Bem Viver, que pressupõe a dignidade de todos os seres continua viva, e se não for apropriada como parte da retórica do capital para “calar” a sociedade, como aconteceu com o a ideia de “desenvolvimento sustentável”, ela pode ser uma valiosa fonte de inspiração da mudança das relações Estado-sociedade e Estado-natureza, para esta última é mais adequado, na atualidade, falar-se em relação Estado para com a natureza, já que se trata de via única nesta (impossível) dialética.

A pandemia de COVID-19, assim, está sendo “só” mais uma reação (eu chamo de resistência) da natureza. Muitas outras houveram ao longo desta história supostamente linear, supostamente uniforme, supostamente universal da humanidade contada pelos brancos. Acontece que, desta vez, não é possível apenas indenizar famílias que perdem seus parentes nas enchentes; fechar os olhos para as comunidades indígenas que se extinguem com a investida e roubo de suas terras ancestrais para a exploração da natureza; calar o choro das crianças que passam fome. O vírus da COVID-19, diferente dos direitos, não escolhe etnia, cor e nem classe social. Os dados da Organização Pan-americana de Saúde (OPAS)⁹ mostram, inclusive, o desempenho positivo no combate à doença nos países asiáticos e africanos, se comparado aos países europeus e norte-americanos, justo pela experiência destes países em se manterem vivos, apesar das doenças, apesar dos (vários) pesares geopolíticos e socioeconômicos.

⁹ De acordo com esta Organização, enquanto a região Europeia e a região das Américas somaram 1.002.152,000 mortes por COVID-19 em 13.11.2020, em todo o restante do mundo (regiões Africana, do Mediterrâneo Oriental, Pacífico Ocidental e Sudeste Asiático) somaram 288.486,000 mortes nesta mesma data.

Os povos indígenas sempre viveram com aquela dúvida que eu trouxe ao início destas conclusões finais. Sempre! Eles resistem pelo simples fato de existirem, assim como a natureza – são um(a) só! Não têm medo do futuro depois do coronavírus porque, para eles, o futuro sempre foi incerto, assim como o controle da morte nunca fez sentido. Krenak fala com graça o quanto o ser humano branco desaprendeu a morrer, e encara a pandemia como oportunidade para um ajuste de foco da humanidade. Se os Estados neoliberais da atualidade, até mesmo os Estados Plurinacionais, não conseguiram/conseguem garantir dignidade aos seres, humanos e não humanos, tentemos nós, inspirar-nos na existência destes povos, em sua(s) proposta(s) do(s) Bem Viver(es) para aprender a viver e morrer com dignidade.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundo**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ALVES, J. A. L. **Os direitos humanos na pós-modernidade**. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- ALVES, M. V. Neoconstitucionalismo e o Novo Constitucionalismo Latino-Americano: características e distinções. **Revista judiciária do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, v.20, n. 37, p. 133-145, 2013. Disponível em: <http://www4.jfrj.jus.br/seer/index.php/revista_sjrj/article/viewFile/363/289>. Acesso em: 06 mar. 2019.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13 edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.
- BARCELLOS, A. P. Neoconstitucionalismo, direitos fundamentais e controle das políticas públicas. **Revista Diálogo Jurídico**. Salvador, n. 15, jan 2007. Disponível em: <http://br.vlex.com/source/revista-dialogo-juridico-4588/issue_nbr/%2315>. Acesso em: 07 mar. 2019.
- BARROSO, L. R. Neoconstitucionalismo e Constitucionalização do direito (o trinfo tardio do direito constitucional no Brasil). **Revista de Direito Constitucional e Internacional**, Ano 15, n. 58, p. 129-173, jan/mar 2007.
- BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, Janeiro/Abril 2016.
- BOBBIO, N. **A era dos direitos**. tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BOFF, L. **Ecologia Mundialização Espiritualidade**. São Paulo: Editora Ática, 1999.
- BONAVIDES, P. **Curso de Direito Constitucional**. 20. ed. São Paulo: Malheiros, 2007.
- BRAGATO, F. F. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, São Leopoldo: Universidade de Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), v. 19, n. 1, p. 201-230, jan. 2014. Trimestral. ISSN 21750491.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRANDÃO, P. A. D. M. **O Novo Constitucionalismo Pluralista Latinoamericano: participação popular e cosmovisões indígenas (Pachamama e SumakKawsay)**. 2013. 156 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em Direito, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2013.
- CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. La biocolonialidad del poder: Cartografías epistémicas en torno a la abundancia y la escasez. **visionchamanica**. Bogotá, 2007. Disponível

em: <https://www.visionchamanica.com/Mundo/Cajigas-Biocolonialidad.pdf>. Acesso em: 18 Abr. 2019.

CANOTILHO, J. J. G. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7ª ed. Coimbra: Ed. Almedina, 2003.

CUNHA, M. C. da. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. 1ª ed. São Paulo: Ed. Claroenigma, 2012.

CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento de heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL (orgs.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: SiglodelHombre Editores, 2007.

DANTAS, F. A. de C. Direitos indígenas no Brasil: uma trajetória de violências e injustiças institucionalizadas. **Coletiva**. n. 11, maio/jun/jul/2013. Disponível em: <http://coletiva.labor.unicamp.br/index.php/artigo/direitos-indigenas-no-brasil-uma-trajetoria-de-violencias-e-injusticas-institucionalizadas/> Acesso em: 10 set. 2020.

DOUZINAS, C. **O fim dos direitos humanos**. Tradução de Luiza Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009 .

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber : eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana**. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 55-70.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad. **Tabula Rasa**, Bogotá, enero-diciembre2003. núm.1.

FAJARDO, R. Z. Y. El horizonte delconstitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a ladescolonización. In: **Derecho en América Latina**. Un mapa para elpensamiento jurídico delsiglo XXI.; GARAVITO, César Rodríguez (coord.). Buenos Aires: Sigloveintiuno, 2011, p. 139-159.

FERNANDÉZ, C. O. Felipe Guamán Poma de Ayala, ClorindaMatto, Trinidad Henríquez y lateoría crítica: Sus legados a lateoría social contemporánea. **Yuyaykusun**, v, 2, 2009.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

GALINDO, B. **Teoria Intercultural da Constituição**. A transformação paradigmática da Teoria da Constituição diante da integração interestadual na União Européia e no Mercosul. s/e. Porto Alégre: Ed. Livraria do Advogado, 2006.

GUDYNAS, E. Desarrollo, derechos de La naturaleza y buenvivirdepues de Montecristi. WEBER, G. (org.). **Debates sobre cooperación de desarrollo**. Perpectivas desde lasociedad civil em Ecuador. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de laCooperación al Desarrollo, 2011. p. 83-102.

_____. **Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais.** Tradução de Igor Ojeda. São Paulo: Elefante, 2019.

GROSGOUEL, R. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais:** Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 2008. Disponível em: < <https://rccs.revues.org/697> > Acesso em: 12 jul. 2019.

_____. Galiza ano cero, 2013. **Entrevista.** Disponível em: < <http://www.youtube.com/watch?v=1oFM38D8ZEA> > Acesso em: 12 jul. 2019.

HOLANDA, M. A. F. **Por uma (In)Dignação:** repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos. Brasília, 2015. Tese (Doutorado em Bioética) – Universidade de Brasília, Faculdade de Ciências da Saúde.

HUNT, L. **A invenção dos Direitos Humanos:** uma história. Tradução de RousauraEichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu:** palavras de uma xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés; 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. **A vida não é útil.** 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo.** 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LACERDA, R. F. **“Volveré y seré millones”:** contribuições descoloniais dos movimentos indígenas Latino Americanos para a superação do mito do estado-nação. Brasília, 2014. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, 2014.

_____; FEITOSA, S. F. Bem Viver: Projeto U-tópico e De-colonial. **Revista de Educação Interterritórios**, v.1, n.1, 2015.

LAFER, C. **A reconstrução dos Direitos Humanos:** um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. Prefácio da Obra A Era de Direitos. In: BOBBIO, N. **A era dos direitos.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos:** ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, C. Natureza e cultura. **Antropos** – Revista de Antropologia – v. 3, Ano 2, 2009.

LUGONES, M. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa.** Bogotá - Colombia, nº 9, 2008.

MAGALHÃES, J. L. Q. de. O novo Constitucionalismo indo-afro-latino-americano. **Revista da Faculdade Mineira de Direito**, Belo Horizonte, v. 13, n. 26, p. 83-98, 2012. Disponível

em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/Direito/article/view/2997>>. Acesso em: mar. 2019.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.). **el giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 308 p, p. 127-167.

MARÉS, C. F. **O Renascer dos Povos indígenas para o direito**. 8ª reimpressão. Curitiba: Ed. Juruá, 2012.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, 2008.

_____. **Novas reflexões sobre a “Idéia de América Latina”**: a direita, a esquerda e a opção descolonial. Caderno CRH, Vol. 11, n. 53, 2008.

_____. **Local Histories/Global Designs**: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2012.

MINAYO, M. C. de S. (Org.); DESLANDES, S. F.; GOMES, R. **Pesquisa Social**: Teoria, método e criatividade. 28. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.

NUNES, J. A. *In*: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010. cap. 7, p. 261-290. (1 ed.).

PELIZZOLI, M. L. **Ética e meio ambiente para uma sociedade sustentável**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, nº 29, Instituto Indigenista, Lima 1992. LUGONES 2008.

_____. “Bien Viver” para distribuir el poder. Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa em tempos de dominación global. **Informe 2009-2010 Oxfam**. Pobreza, desigualdad y desarrollo em el Perú, Julio, 2010b. P. 1-11. Disponível em: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/Yachaykuna13.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2019.

_____. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: MENESES, M. P.; SANTOS, B. de S. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

_____. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RAMPINELLI, W.; VOIGT, M. R. **Programa pensamento crítico: colonialismo na américa latina** (E27). 2017. (39m24s) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kxXYOB5Di3I>. Acesso em: 10 set. 2019.

SANTAMARIA, R. A. La utopia andina. In BALDI, C. A. **Aprender desde o Sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade**. 1ª ed. Belo Horizonte: Fórum, 2015.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: MENESES, M. P.; SANTOS, B de S. (orgs.). **Epistemologias do Sul**, p.31-83. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

_____; CHAUI, M. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. 1. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2013.

SAYÃO, S. C. **Sobre a Leveza do humano: um diálogo com Heidegger, Sartre e Levinas**. Porto Alegre, 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

SINGER, P. **Ética Prática**. Tradução de Jeferson Luiz Camargo. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Tradução de: Practicaethics.

TORRES, V. **O coice da égua**. 1ª ed. Rio de Janeiro: 7 letras, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac &Naify, 2002.

_____. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. **o que nos faz pensar**. nº. 18, 2004.

WALLERSTEIN, I. Creación del sistema mundial moderno. **Un mundo jamás imaginado**, Colombia, 1992. Quinientos años del descubrimiento de América. Disponível em: <http://www.ram-wan.net/restrepo/tcomt/creacion-sistema-mundial-moderno.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2019.

WALSH, C. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: lasinsurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, Bogotá, 2008.

WOLKMER, A. C. Pluralismo crítico e perspectivas para um novo constitucionalismo na América Latina. In WOLKMER, A. C.; MELO, M. P. (orgs). **Constitucionalismo Latino-Americano - Tendências contemporâneas**. s/ed. Curitiba: Ed. Juruá, 2013.

ZAFFARONI, E. R. **La pachamama y El humano**. 1ª edição. Buenos Aires: Colihue, 2015.