

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FERRARA

Ph.D. Programme in Environmental Sustainability and Wellbeing

MARINA ANDREA VON HARBACH FERENCZY

Paradigma andino no pluriverso: sementes para os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais no direito ambiental internacional

Paradigma andino nel pluriverso: semi per i cammini della biodiversità e dei saperi rivali nel diritto ambientale internazionale

São Paulo/Ferrara

2022

MARINA ANDREA VON HARBACH FERENCZY

Paradigma andino no pluriverso: sementes para os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais no direito ambiental internacional

Paradigma andino nel pluriverso: semi per i cammini della biodiversità e dei saperi rivali nel diritto ambientale internazionale

Tese apresentada à banca examinadora como exigência parcial para obtenção do título de DOUTORA em Ciências (USP) e Ph.D. in Environmental Sustainability and Wellbeing (UniFe), no âmbito do Convênio Acadêmico Internacional de coorientação para dupla-titulação celebrado entre a Universidade de São Paulo (PROLAM-USP) e a Università Degli Studi di Ferrara(ESW-UniFe/IT).

Área de Concentração (PROLAM-USP): Sociedade, Economia e Estado

Concentration Areas (ESW-UniFe/IT): Economics and Law / The Humanities and the Social Sciences

Orientadora USP: Professora Doutora Vivian Grace Fernández-Dávila Urquidí

Orientadores Università Degli Studi di Ferrara: Professor Doutor Alfredo Alietti e Professor Doutor Luigi Russo

São Paulo / Ferrara

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

- F349p Ferenczy, Marina Andrea von Harbach.
Paradigma andino no pluriverso: sementes para os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais no direito ambiental internacional / Marina Andrea von Harbach Ferenczy; orientadora Vivian Grace Fernández-Dávila Urquidi ; coorientadores Alfredo Alietti , Luigi Russo - São Paulo, 2022.
836 f.
- Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina. Área de concentração: Sociedade, Economia e Estado.
Concentration Areas (ESW-UniFe/IT): Economics and Law / The Humanities and the Social Sciences.
Estágio de investigação doutoral no CES-Coimbra/PT com supervisão do Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos.
1. Novo constitucionalismo latino-americano. 2. Epistemologias do sul. 3. Direitos da sociobiodiversidade. 4. Antropologia jurídica. 5. Direito ambiental internacional. I. Urquidi, Vivian Grace Fernández-Dávila. II. Alietti, Alfredo. III. Russo, Luigi. IV. Título.
-



**Università
degli Studi
di Ferrara**



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FERRARA
Ph.D.Programme in Environmental Sustainability and Wellbeing

Cotutelle thesis with Universidade de São Paulo, Brazil
CYCLE XXXV

UniFe Coordinator Prof. Paola Spinozzi
USP Coordinator Prof. Julio César Suzuki

Paradigma andino no pluriverso: sementes para os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais no direito ambiental internacional

Andean paradigm in the pluriverse: seeds for the paths of biodiversity and rival knowledges in international environmental law

Paradigma andino nel pluriverso: semi per i cammini della biodiversità e dei saperi rivali nel diritto ambientale internazionale

Scientific/Disciplinary Sector (SDS) *SPS/010*

Concentration Area (PROLAM-USP): Sociedade, Economia e Estado
Concentration Areas (ESW-UniFe/IT): Economics and Law / The Humanities and the Social Sciences

Supervisor
Università di Ferrara
Prof. Alfredo Alietti

(signature)

Candidate

Dott. von Harbach Ferenczy Marina Andrea

(signature)

Co – Supervisor
Università di Ferrara
Prof. Russo Luigi

(signature)

Supervisor
Universidade de São Paulo
Prof. Vivian Grace Fernández-
Dávila Urquidi

(signature)

Year 2018/2022



**Università
degli Studi
di Ferrara**



Thesis presented to the examining board as a partial requirement to obtain the degree of *DOCTORA em Ciências* (USP) and Ph.D. in Environmental Sustainability and Wellbeing (UniFe), within the scope of the International Academic Co-orientation Agreement for double degree signed between the University of São Paulo (PROLAM-USP) and the Università Degli Studi di Ferrara (ESW-UniFe/IT).

FERENCZY, Marina Andrea von Harbach. **Paradigma andino no pluriverso: sementes para os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais no direito ambiental internacional.** Tese apresentada no âmbito do Convênio Acadêmico Internacional de coorientação para dupla-titulação celebrado entre a Universidade de São Paulo (PROLAM-USP) e a *Università Degli Studi di Ferrara* (ESW-UniFe/IT), como requisito parcial para obtenção do título de DOUTORA em Ciências (USP) e Ph.D. in Environmental Sustainability and Wellbeing (UniFe).

Aprovado em:

Banca Examinadora

Professor Doutor _____

Instituição _____

Julgamento _____

Professor Doutor _____

Instituição _____

Julgamento _____

Professor Doutor _____

Instituição _____

Julgamento _____

Professor Doutor _____

Instituição _____

Julgamento _____

Professor Doutor _____

Instituição _____

Julgamento _____

Dedico este trabalho:

Aos meus amados e espetaculares pais: Karin von Harbach Ferenczy e Peter Andreas Ferenczy. Ter pais realmente incríveis é uma sorte única e indescritível. Razão de alegria genuína e para sempre, a qual procuro redistribuir por onde passo. Gratidão!

À memória de minha avó Ellen Rainer von Harbach. Amor eterno. Sempre falava que eu faria, um dia, doutorado. Assim como ficou feliz com a minha dedicatória de minha dissertação de mestrado, tenho certeza de que a energia deste ato só reforçará nosso laço indissolúvel neste Universo.

Sem os quais, nada teria sido possível. Cada um contribuiu e contribui fundamentalmente ao meu desenvolvimento não apenas acadêmico, mas como ser humano.

AGRADECIMENTOS

Chegar a esta etapa do trabalho, dos agradecimentos, é realmente emocionante. Foi um doutorado de fato marcado por radical unicidade, profundamente intercultural, internacional - envolvendo três países -, cheio de experiências, vivências, aprendizados, emoções, maturação e crescimento não apenas acadêmico, mas também pessoal. Hoje sou uma pessoa diferente daquela que prestou o processo seletivo para ingresso no curso há alguns anos. Uma trajetória doutoral envolvendo PROLAM-USP, CES-Coimbra (Portugal) e Universidade de Ferrara (Itália) é a razão dessa particularidade. Tendo sido as pessoas que passaram por esta minha longa caminhada, que por sorte ou destino cruzaram o meu caminho, as responsáveis por tudo isso. Pela alegria que hoje sinto.

Nada teria sido possível sem uma rede de pessoas envolvidas, as quais julgo imprescindível mencionar aqui algumas, obedecendo à certa ordem cronológica da trajetória percorrida. Já ciente, todavia, que exaurir o rol de nomes seria missão impossível. A lista é longa, portanto agradeço a compreensão com relação à sua extensão.

Começo por minha orientadora, Prof.^a Vivian Grace Fernández-Dávila Urquidi. Antes de entrar no curso, a informação notória geral era a de que se tratava de professora conhecida por ser muito exigente. Prof.^a Vivian, pretendo no futuro seguir seu exemplo se um dia conseguir chegar a uma fração que é. Exigência é docência e sem ela não há condições de avanço. Obrigada por sempre fazer eu dar o meu melhor, ao mesmo tempo sem deixar de sempre elogiar com profundidade e sinceridade tudo o que julgasse assim merecedor. Conhecer a fonte e veracidade dessas palavras foi algo realmente incentivador. Meu agradecimento, também, por ter lido absolutamente cada linha deste trabalho! Pelos constantes, profundos e detalhados debates realizados ao longo de todos esses anos. Por ter me proporcionado contato com estudos feministas, que eu antes não havia tido e que hoje constituem temáticas tão atuais como de futuro. Por ter me despertado interesse profundo pela sociologia. Por ter me feito ver o quanto a ciência política também influencia em tantas questões que investigamos. E como, assim, de forma interdisciplinar, podemos analisar de forma muito mais correta questões ambientais e de direitos humanos. Sou muito grata por ter uma orientadora com tamanho e

substantivo conhecimento acadêmico, com raciocínio certo e ágil, possibilitador de discussões extremamente produtivas. Pela confiança depositada, e pelas possibilidades acadêmicas impagáveis proporcionadas (por exemplo, a sugestão de realização do doutorado sanduíche no exterior que resultou na ida ao CES-Coimbra/PT). A participação semanal, em presença, em seu grupo de estudos na USP, que proporcionou contato com tantos autores e colegas de alto nível intelectual, assim como o estágio de docência com a senhora realizado (PAE-USP) também fizeram parte dessa jornada. Sobretudo, agradeço por ter sempre se revelado uma professora extremamente humana.

Agradeço também ao PROLAM-USP por ter me permitido uma experiência acadêmica profundamente interdisciplinar. Para uma pessoa que vem de uma graduação, especialização e mestrado na área do direito, mirar este pelas lentes da interdisciplinaridade foi uma possibilidade tanto rica como desafiadora, que me abriu muitas portas. Vi na prática como um universo disciplinar circunscrito pode ser limitado e incapaz de trazer respostas a problemas complexos, em especial os ambientais. Desde o contato com a sociologia de modo aprofundado, passando pelo meu primeiro contato em sala de aula com a arte e suas possibilidades. Aqui, uma menção especial à Prof.^a Dr.^a Mariza Bertoli que nos deixou em 2019, quem me ensinou a fazer minha primeira crítica de arte não apenas na Universidade mas quando abriu as portas de sua casa em São Paulo à mim e a meu colega e amigo de curso Ayrton Ribeiro para mostrar *in loco* tantas obras da arte latino-americanas, com direito à explicações particulares! Sua contribuição pode ser vista em item específico desta tese, quando mobilizo a questão da *ação com clinamen* e a arte latino-americana, especificamente quanto aos murais de Pavel Égüez, livro que a própria professora me emprestou por tanto tempo.

Ao PROLAM, agradeço também pela contemplação com bolsa de doutorado desde o primeiro dia de curso, que foi tão importante para mim e para a dedicação total às pesquisas. Pela sugestão e incentivo à realização da dupla titulação. Bem como, pela indicação, ratificada pela PRPG, à participação no Programa *Future 17*, desenvolvido pela QS *Symonds* em parceria com a Universidade de Exeter, a Universidade Chinesa de Hong Kong, Stellenbosch University (África do Sul) e Universidade de São Paulo. Programa este que contribuiu, também, à elaboração da presente tese.

A todos os professores do Corpo Docente do PROLAM, ao Coordenador do Curso Prof. Dr. Júlio Suzuki, bem como a todos os membros da secretaria, William Almeida, Patrícia Alves, Agda Cerialli: meu profundo agradecimento! A contribuição de cada um, seja com o aprendizado nas aulas – no caso dos professores -, seja com a atenção dada ao meu Convênio Acadêmico Internacional firmado com a UniFe-IT, seja com meu PDSE para a ida à Portugal, foi fundamental durante toda minha jornada. Agradecimento especial dirijo, também, aos professores do PROLAM que participaram da reunião virtual que organizei entre o programa USPiano, o Setor de Convênios Internacionais da PRPG-USP e o programa italiano da UniFe, para um primeiro passo no projeto de ampliar, futuramente, a outros alunos, o convênio internacional acadêmico entre os dois cursos: Prof. Dr. Victor Gabriel de Oliveira Rodríguez e Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Cacciamali. Que a semente brotada com aquele encontro renda muitos frutos aos futuros Prolanianos.

Agradeço também a todos os professores com quem tive aulas na Faculdade de Direito da USP. Prof. Dr. Orlando Villas Bôas Filho; Prof.^a Dr.^a Elisabeth de Almeida Meirelles; Prof.^a Dr.^a Ana Maria Nusdeo; Prof.^a Dr.^a Gislene Santos.

Agradecimento especial faço ao Prof. Dr. Orlando Villas-Bôas Filho, vez que a partir da frequência à sua disciplina na Faculdade de Direito da USP pude ter contato, pela primeira vez, com a Antropologia Jurídica. Tenho certeza de que a qualidade, o altíssimo nível intelectual das aulas do professor é motivo do despertar, em muitos alunos, do interesse pela disciplina, como foi o meu caso.

Às bibliotecárias da Biblioteca Florestan Fernandes da FFLCH da USP, Sr.^a Marta Glória dos Santos, e Sr.^a Maria Imaculada da Conceição, meu agradecimento pela valiosa atenção e profissionalismo.

Passando, em ordem cronológica, ao Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE-CAPES), agradeço primeiramente ao meu Supervisor Científico deste programa, o Prof. Dr. Boaventura de Sousa Santos, no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal. As contribuições do professor, com as reuniões de supervisão científica realizadas no CES, contribuíram substancialmente à elaboração desta tese. Também suas aulas magistrais e produção intelectual absolutamente impressionante auxiliaram de modo ímpar. Seu pensamento tão perfeito, claro, inovador, suas intuições fortes, capacidade de

análise de questões complexas de forma sistêmica, antecipação de tendências, sabedoria, assim como os debates específicos que tivemos em longas e extremamente profícuas reuniões individuais no CES-Coimbra traduzem-se em sustentáculo sem o qual esta tese não teria sido possível. Gratidão eterna, Mestre Prof. Boaventura! Inspiração a uma geração de brasileiros que sonham com um futuro melhor para este planeta. Que sorte a minha, ter tido o privilégio e a honra de absorver um pouquinho, *in loco*, tamanha sabedoria. Espero retornar à sociedade o que com o senhor aprendi. A começar, com as epistemologias do Sul, com as quais não teria tido contato sem este intercâmbio acadêmico interinstitucional, proporcionado pela minha amada Universidade de São Paulo!

O Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, o CES, também merece meu profundo reconhecimento e destaque. Este centro de investigação português de elevado prestígio me proporcionou uma vivência acadêmica real e concreta. Tudo em presença, antes da pandemia. Os seminários e atividades organizados pelo Centro, o contato e diálogo com colegas que investigam temas afins, as aulas magistrais de qualidade excepcional, os congressos, simpósios, onde tive oportunidade de apresentar oralmente, os jantares no Casarão após cada aula magistral (acompanhados de expressões artísticas de alunos, pessoas incríveis, muita conversa, música e alegria) foram uma oportunidade indescritível não apenas de conhecimento, mas de expandir networking acadêmico com pessoas com tanto carinho para com os brasileiros.

Agradeço em especial à Querida Lassalete Paiva que com sabedoria e profissionalismo sempre conseguia encontrar espaços na disputada agenda do Prof. Boaventura para as fundamentais reuniões de supervisão científica que com ele tive e que tanto contribuíram nesta tese. Querida Lassalete: a senhora fez parte do meu avanço acadêmico e da realização deste trabalho. Meu profundo agradecimento desde o período de aceite do projeto de pesquisa, passando pelas alterações de minha data de chegada em razão de aspectos burocráticos, até minha prorrogação do tempo de pesquisa no CES por mais um semestre: a senhora fez parte de tudo.

Também a toda à equipa do CES que contribuiu à recepção de meu projeto de pesquisa, à minha ida e chegada ao Centro: Alexandra Pereira, Miguel Cardina, Inês Costa, Catarina Fernandes, e todos os membros envolvidos.

Quanto à Biblioteca Norte Sul, é um lugar que me traz, até hoje, apenas ao lembrar, profunda satisfação. Foi lá que as fichas de leitura que realizei, das obras ali consultadas, escrevendo com uma vista maravilhosa e única do alto para a cidade de Coimbra, nasceram. Foi lá que conheci, também, pessoas incríveis, com uma mente aberta ao mundo. Todos os profissionais da Biblioteca Norte Sul – equipe multilíngue – me auxiliaram tanto *in loco*, por um ano, bem como permaneceram sempre de prontidão para o envio imediato de todos os artigos e obras que eu solicitava por email. Digitalizando, quando necessário, as partes de obras específicas ou raras que solicitava. Jamais poderia imaginar, antes de conhecer a Biblioteca Norte Sul, que eu teria, um dia, um atendimento tão detalhado, individualizado, de longo prazo, tão profissional e humano.

Por isso, à toda a equipa e a cada membro da Biblioteca Norte Sul, meu profundo agradecimento: Maria José Carvalho, Acácio Machado, Inês Alexandra Sequeira Lima, Isabel Matos. Profissionais ímpares e de alto nível. Sem os artigos que me encaminharam mesmo eu já tendo retornado ao Brasil, esta tese não teria a qualidade que tem hoje. Gratidão!

Agradeço também à maravilhosa cidade de Coimbra que me recebeu de braços abertos e que me proporcionou um dos melhores anos da minha existência neste planeta. *Saudades de Coimbra...* Só quem conhece esta frase entenderá o inexplicável. O que palavras nunca conseguem exprimir com exatidão, e que apenas a vivência proporciona. Aqui, basta dizer: *É Coimbra a cidade que nasceu em ti. Cidade sem ter idade, os sonhos nascem aqui.*

A todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, fizeram parte desta experiência única em Portugal e contribuíram, cada um a seu modo, para que aqueles 365 dias portugueses tivessem sido incríveis. Meu profundo e eterno agradecimento a: Linara Silva; Ivett Kereszt, Sarah Clemente, Mariane S. Camargo; Amanda Mendonça, Halil Sağır, Monique Cedraz, Sofia Briz, Pedro Pessoa Vaz, Flávia Mazur, Ana Galvão, Suzi Jorge, Fabián Cevallos Vivar, Marcela Uchôa, German Sandoval, César Augusto, Luciana Carmo, Verônica, Lúcia Fernandes, Mônica Del Vecchio, Carol Vertis, Nelson Martinho Santos, Bruno Fernandes Covas, Alex Bergamaschi, Victor Ávila, António Ribeiro da Silva, Marcelo Pinheiro, Serginho e Maria Eduarda, Serena Saied.

Agradecimento especial faço à família Pessoa Vaz, de Coimbra e que lá conheci, que de forma sempre afetuosa teve seus braços abertos à esta estudante brasileira. A família que me recebeu, inclusive, para passar o Natal quando havia retornado à Europa após meu período de um ano em Coimbra. Dr. Francisco Pessoa Vaz e Senhora, Pedro Pessoa Vaz, Miguel Pessoa Vaz e Querida Inês, Alexandre Pessoa Vaz (o Pico) e Lara, Francisquinho: Obrigada pela amizade internacional, pelo apoio, pelo incentivo! Por serem pessoas abertas aos brasileiros, e que tão bem apoiaram esta estudante.

Regressada ao Brasil, meu lado agora já feminista-feminino exige realização de um agradecimento específico, neste ponto, à minha maravilhosa mãe Karin por ter feito, de forma que pareceu mágica, do período de pandemia e isolamento que chegou um momento em que eu pudesse consolidar no papel todas os conhecimentos adquiridos até então, deixando tudo perfeitamente organizado para que eu precisasse me preocupar apenas com a tese. Gratidão! Enquanto o exterior parava (e desabava), o isolamento com vocês e com todo o amor depositado, sua atenção cuidadosa a todos os detalhes contribuiu de forma fundamental para que tantas e tantas páginas desta tese fossem escritas em isolamento e concentração total.

Agradeço também à *Università Degli Studi di Ferrara*, Itália, por ter celebrado com a Universidade de São Paulo um Convênio Acadêmico Internacional para coorientação de tese para fins de dupla-titulação.

Agradeço imensamente ao Dr. Maurizio Pirani pela fundamental atenção à todas as ações necessárias relacionadas ao meu Convênio, para que este sonho se tornasse realidade. Bem como, à Dra. Lena Fabbri e à Dra. Daniela Siri.

Ao *innovative Ph.D. Programme in Environmental Sustainability and Wellbeing*, em nome da coordenadora do programa e *Pro-Vice-Chancellor for the Internationalization of Teaching and Research*, Prof.^a Dr.^a Paola Spinozzi, por ter me proporcionado desenvolver a habilidade de mirar meu trabalho sob as múltiplas facetas que compõem o caleidoscópio da sustentabilidade. Por ter me permitido perceber, na prática, e sempre com incentivo, que o desafio de não se limitar à própria área de formação é algo profundamente recompensador e benéfico à uma pesquisa. Que é possível encontrar fontes de estudo para a sustentabilidade

também nas artes, nas narrativas, e mesmo em áreas que geralmente o pessoal do direito não se dedica, focados que estamos sempre no nosso próprio campo. E isto se aplica sobretudo quando se trata de áreas do direito específicas: Como falar de direito ambiental hoje, sem falar de ecologia política? de sociologia? de biologia? de humanidades? Quantas narrativas de alto nível sobre a sustentabilidade se perdem. Falar em academia, hoje, é falar em internacionalização e em interdisciplinaridade. Agradeço a todos os professores do *ESW Board*, pelos comentários produtivos às minhas apresentações e, de modo específico, aos profícuos diálogos estabelecidos com Prof. Andreas Exener, Prof.^a Viviana Asara e Prof. Gianfranco Franz.

Participar em presença (por sorte a pandemia saiu da Itália cerca de um mês após minha chegada), por um ano e três meses, do *Ph.D. Programme in Environmental Sustainability and Wellbeing*, curso desenvolvido totalmente em inglês, me permitiu também praticar diariamente e academicamente essa língua na forma falada, ponto que geralmente ainda não é tão realizado no Brasil. Seja durante a participação nas inúmeras *teaching activities* ocorridas, nos tutoriais, seja nas minhas apresentações de minha pesquisa nos simpósios, ao *Board* de professores e aos alunos. Tendo sempre nossa atuação observada, de perto, por alguém específico da área de literatura inglesa.

A participação no ESW da UniFe me permitiu, também, o contato com a Ecologia Política, em razão de professores do programa que integram esta linha de pesquisa, como a Prof. Dr^a. Viviana Asara, o Prof. Dr. Andreas Exener e o Prof. Dr. Alfredo Alietti. Cabe mencionar, também, a possibilidade de ter participado da *Summer School Politics Ontologies Ecologies*, da Università di Pisa. A qual tomei conhecimento através de divulgação realizada pelo ESW e, inclusive, tive a oportunidade de apresentar um trabalho.

Agradeço profundamente aos meus orientadores italianos da *Università Degli Studi di Ferrara* Prof. Dr. Alfredo Alietti e Prof. Dr. Luigi Russo pela sabedoria compartilhada e por todo o suporte à realização deste sonho da dupla titulação. Suas observações todas estão incluídas nesta tese, e sinto profunda gratidão e alegria em lembrar que, se nossas primeiras reuniões eram em inglês, em um certo momento puderam ser realizadas totalmente em italiano!

Isto devo muito às excelentes professoras de italiano da *Università Degli Studi di Ferrara* com quem tive aulas, nos cursos de italiano que fiz na *Facoltà di Giurisprudenza* da UniFe: Professoressa Roberta Gulinelli e Professoressa Elena Bergia. Grazie!

Noutro plano, ter tido a possibilidade de morar, durante minha estada na Itália, em um ambiente profundamente intercultural, a *Residenza Putinati*, foi uma experiência ímpar para uma estudante que tem a interculturalidade como tema de pesquisa. Eu jamais teria passado por esta experiência, de conviver de modo tão intercultural, se não fosse a possibilidade de ali residir por um ano e três meses. Lá convivi com doutorandos dos seguintes países: China, Inglaterra, Irã, Itália, Índia, Líbano, México, Jordânia, Camarões, Paquistão, Etiópia, Espanha, Rússia, Brasil, dentre outros... Agradeço aos responsáveis pela residência, Dr. Marco Casara, Dra. Daniela Siri, Dra. Silvia Ravani, bem como ao *portierato* Luca, sempre simpático e prestativo.

A todos os meus pares - colegas do curso *Environmental Sustainability and Wellbeing* da UniFe - agradeço pelas discussões agregadoras nas *teaching activities*, às piadinhas que comemos ao ar livre seja na Piazza della Luna, seja na Piazza Trento Trieste! Bem como ao contato que mantemos até hoje no grupo de What's App.

Aos amigos que Ferrara me proporcionou, e às tantas coisas que fizemos juntos, agradeço pela companhia, alegria, longas conversas e por me terem feito aprender (os italianos da intercultural lista de nomes) italiano na prática: Sofia Kotriakhova, Rosetta Gargiullo, Gaia, Suvitha Navila, Iara, Nihal Çelik, Gregor Townsend, Ahmed Boudra, Mahdi, Lucia Bianchini, Pier Marani, Paola Fagioli, Maurizio, Dario, Stephy, Sarah Marini, Sofia Gori, Oxana Lopatina, Marco Dell'Aiuto, Riccardo Salvagnini, Zheng Yuan, Juliana, Edith, Ingrid Gaio, Jarvis Ebu, Saeed, Arnaud, Olivier Nyangang, Bruna, Arianna, Wael, Santiago Avila.

Agradecimento especial faço ao Dott. Emanuele Locorotondo, ferrarese que tive o prazer de conhecer durante minha estada naquela cidade cheia de surpresas. Com quem vivi meu período mais intenso e emocionante em Ferrara. Com quem conheci o Sul da Itália de fato, Napoli, Isola di Procida, Marechiaro/Posillipo. Com quem pratiquei muito italiano, comi as mais deliciosas pastas frescas, apreciei

apresentação particular de bateria, conheci novas músicas italianas incríveis, visitei lugares de Ferrara que até então não conhecia. Com quem aprendi, ao retornar ao Brasil, que em certas situações, quando um oceano de distância impossibilita o *guadare negli occhi*, palavra alguma ajuda. E que o melhor é focar totalmente no trabalho (leia-se tese), o que já havia aprendido naquela mesma cidade da leitura de *Testimone Inconsapevole* do escritor italiano Gianrico Carofiglio com seu personagem advogado Guido. Gratidão, Emanuele, por compreender este meu pedido e em consequência minha importante etapa conclusiva deste duplo doutorado. Por concordar que o silêncio seria o melhor caminho no momento, ainda que provisoriamente. Doutorado internacional é, também, maturidade e crescimento pessoal e emocional. Me traz profunda alegria poder registrar (agora sim com palavras), algo semelhante - porém de outra forma - ao que me pediu para escrever no mural de sua sala. Ass.: Marinella. Ou apenas, Marinè.

A todos os professores que já me orientaram no passado: Prof. Dr. Vladimir Passos de Freitas (mestrado em direito), meu maior exemplo e inspiração no direito ambiental, por ter notado, quando ainda era uma iniciante, meu profundo interesse pela área mais incrível do direito. Que em mim acreditou e confiou. Prof.^a Dr.^a Fernanda Busanello Ferreira (especialização em direito público, foco em direito ambiental) e Prof. Dr. Carlos Frederico Marés de Sousa Filho (graduação em direito).

A todos os estimados Membros da Comissão de Direito Ambiental da OAB-PR, por todo o maravilhoso trabalho e aprendizado no direito ambiental por mais de uma década juntos. Em especial, nas gestões em que mais participei por estar no Brasil: da presidência de José Gustavo de Oliveira Franco, Alessandro Panasolo e Alaim Giovanni Fortes Stefanello. Bem como, a todos os membros do Hub-Verde e especialmente ao seu idealizador e fundador, por todas as profícuas discussões no direito ambiental, constante incentivo, torcida e confiança: o querido amigo Aristides Athayde.

De modo geral, agradeço também à toda Universidade de São Paulo (USP) em si, que tanto contribuiu ao que minha mente contém hoje, algo absolutamente impagável, insubstituível e que levarei comigo para sempre.

Aos amigos - primeiramente de Curitiba e depois de São Paulo - da família Biasio, por todo o carinho e apoio durante meu período de frequência às disciplinas na USP: Elisabeth Biasio, Heloísa Biasio e José Eugênio Biasio Júnior: Gratidão!

A todas (os) as (os) queridas (os) amigas (os) de uma vida, do Brasil, que compreenderam as tão justificadas ausências: obrigada!

Ao trabalho de diagramação gráfica da Multiofício: Elaine Gardinali, obrigada por todo o trabalho que teve nestas longas páginas.

Aos que se foram durante meu período de doutorado no exterior e que não pude me despedir, registro aqui minha sincera homenagem, agradecendo profundamente por sempre terem torcido e acreditado em mim: Meu querido tio Miklos Ferenczy. Pessoa de mente sempre aberta ao mundo. Autêntico e incentivador da intercultura. Que sem avisar subitamente nos deixou enquanto eu estava no período de dupla titulação na Itália, mas que antes de minha viagem me ajudou em diversos aspectos relacionados a ela. Minha querida tia Ingrid Saurer, que partiu em razão de um câncer subitamente descoberto enquanto eu estava no período de doutorado sanduíche em Portugal, pessoa que sempre vibrava com minhas conquistas e fotos postadas no nosso grupo familiar *Család*. Minha Querida Tia Rosemarie Kmentt, quem perdi também durante o doutorado, mas que me proporcionou, por estar na Europa, um último e emocionante encontro em vida onde ela morava, em Viena. A quem partiu antes do doutorado, mas que já sabia, antes de minha manifestação de desejo de realização do curso – tendo dito com todas as letras – que eu iria fazê-lo: minha amada e sempre em meu coração avó Ellen Rainer von Harbach. Obrigada pelo amor incondicional desde minha chegada a este mundo e que comigo permanece. Sua sabedoria me ensinou, dentre tantas coisas, que somos parte da Natureza e que ela pode ser concebida com espiritualidade.

Ao Dr. Luciano Sousa.

Agradeço a toda a minha família, a todos aqueles que acreditaram, incentivaram, torceram e viam com positividade minhas ambições. Menção aqui à minha prima Vivien Delitsch Ferenczy, quem, com sua experiência docente em Matemática e línguas estrangeiras modernas, me indicou a utilização da plataforma *Miro* quando pedi sugestões de plataformas para que eu pudesse transformar à versão computadorizada um importante item desta tese que havia criado

manualmente. O que rendeu, de minha orientadora, o elogio da denominação *obra de arte*.

À minha querida avó Edith Depner Ferenczy pelo forte incentivo ao estudo, à cultura, ao aprendizado de línguas estrangeiras, ao esporte e ao estilo de vida saudável desde pequena. É um orgulho ter uma avó esportista e sempre conectada a tantas plataformas da revolução das tecnologias da informação e de comunicação! À minha prima Sabrina von Harbach Willits pela amizade de uma vida, por falar comigo por horas sempre que precisei. Ao meu sobrinho e afilhado Lucca, agradeço por sua futura compreensão em relação à minha ausência durante seus primeiros dois anos de vida, pelo fato de estar no exterior na missão do doutorado. Como sua Madrinha, espero poder contribuir para uma possível paixão pela Natureza e pelas causas ambientais e sociais.

A Deus e ao Santuário de Shoenstatt (*Tabor Magnificat*) por propiciar uma espiritualidade em contato com a Natureza.

Last, but not least, minha principal, especial e eterna gratidão aos meus maravilhosos e amados pais, Karin von Harbach Ferenczy e Peter Andreas Ferenczy. Pela vida e por sempre terem incentivado e apoiado, de maneira confiante, meus sonhos. Por vibrarem com absolutamente cada passo, com cada etapa desta longa trajetória. Pela formação humana para além da acadêmica, que nesta se reflete. Por terem tornado o sonho da dupla titulação possível. Mami, és a melhor mãe do Universo! Obrigada pela inspiração, pelo exemplo, por ser fantástica. Por estar sempre disponível mesmo quando eu estava do outro lado do oceano, em especial durante aquelas duas ou três semanas em que eu ligava quatro vezes por dia... Por estar sempre aberta a falar comigo por horas, quando a única coisa que eu precisava era ouvir sua voz e absorver sua sabedoria e experiência! Ali vi que as pessoas que podemos contar em certos momentos, são poucas! Pelas leituras atentas! Papi, obrigada pela formação humana, por sempre apoiar minhas ambições e por ter me falado sobre a existência do direito ambiental, quando eu tinha treze anos de idade e era apaixonada por ecologia! Por ter influenciado, através de viagens ecológicas de aventura (trilhas, montanhas, caminhos, no Brasil, nos Andes, no Caminho de Santiago de Compostela! no *Nascedero del Urederra!* e muito mais) realizadas desde pequena, meu amor pela Natureza. Por ter, também, me ensinado que a persistência e inclusive, quando necessário, insistência, são elementos

imprescindíveis para a concretização de nossos sonhos. Se eu não tivesse tido esse ensinamento e exemplo, nada teria sido possível. Gratidão eterna. *Via Láctea para sempre.*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

O presente trabalho foi realizado - no que se refere ao período em Portugal - com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), através de bolsa específica do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE-CAPES).

O possibilismo próprio da política da modernidade tem como seu antídoto a possibilidade de pensar para além do que é possível.

Mas por que é importante pensar para além do que é possível?

Porque pensar o impossível pode expandir os horizontes das possibilidades.

Ou seja, nenhuma utopia se realiza; mas as utopias podem ajudar a realizar alternativas concretas.

Portanto, sem a impossibilidade radical da utopia não é possível imaginar novas possibilidades no nosso tempo.

(Boaventura de Sousa Santos)

RESUMO

A partir de uma inter-relação entre níveis de análise de casos de interculturalidade ocorridos em âmbito local e internacional, objetivou-se de início responder, quanto ao paradigma hegemônico para os direitos da sociobiodiversidade, se seu objetivo é a avaliação e conservação da biodiversidade apenas para fins de acesso ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais a ele associados – com base em um mero diálogo de saberes e em uma ciência abissal - ou se seu desígnio seria a realização de uma *ecologia de saberes* por intermédio de uma ciência pós-abissal. A partir da resposta obtida, foram pensadas alternativas que pudessem iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais (biotecnológicos *versus* não-científicos). O trabalho desconstrutivo e reconstrutivo se deu por meio da utilização das epistemologias do Sul. O aporte dado pela noção de *paradigma andino no pluriverso* foi fundamental. Ao não se considerar o paradigma andino de modo isolado porque sentidos similares há em outras culturas, foi possível pensá-lo à luz da inesgotável diversidade epistemológica do mundo. Somou-se a isso a necessidade da *ecologia de saberes*, cuja ferramenta principal consubstancia-se na tradução intercultural. Este método propiciou desvelar que o discurso ambiental hegemônico, em que pese a abertura existente para tanto, não alberga de forma efetiva valores que compõem a diversidade cultural existente, mas sim, é composto preponderantemente por concepções com relação as quais é possível identificar um localismo, sendo este então universalizado. As epistemologias do Sul proporcionaram possibilidades interculturais e contra-hegemônicas de enfrentamento da questão. Também os aportes da antropologia jurídica contribuíram fundamentalmente em razão da importância por ela dada à interculturalidade e ao descentramento da experiência jurídico-institucional e das categorias ocidentais. Entende-se, com ancoragem nas epistemologias do Sul, que o paradigma andino, em que pesem as vicissitudes que teve em seus contextos de origem, quanto à sua fase constituinte representa um exemplo histórico, político, jurídico e cultural de tentativa de eliminação da linha abissal, por isto, paradigmático. No que se refere à sua fase pós-constituinte, representa uma preciosa lição-aprendida que pode ser utilizada em outros contextos, inclusive internacionais, como o enfrentado na tese, relacionado aos direitos da sociobiodiversidade. Apreendido como renovador e diversificador de utopias concretas, visualiza-se nele o importante sentido de *ruína-semente*. Captado dessa rediviva maneira, sua contribuição reside em seu caráter não limitado ao possibilismo, mas sim, expansivo do horizonte de possibilidades, o que pode auxiliar a realizar alternativas concretas. Que desestabilizam respostas já à partida negativas à pergunta se o direito ambiental internacional poderá ser emancipatório *nos dois lados* da linha abissal. Não circunscrevendo-se a um dado possibilismo, e pensando, portanto, em alternativas, sublinhou-se a imprescindibilidade do fortalecimento da globalização contra-hegemônica via cosmopolitismo subalterno. Vez que o termo não foi criado como uma estratégia jurídica, mas como uma estratégia política que engloba uma componente jurídica. Tendo o paradigma dessa forma concebido permitido apresentar, ao final da tese, uma forma de busca de alterações no discurso ambiental hegemônico, especificamente pensada para a realidade socioambiental da América Latina. Que possa também, influenciar na construção ecológica de um direito ambiental internacional *pós-abissal*, pautado em uma concepção intercultural do direito e da política, que leve a patamares mais equitativos de justiça cognitiva global e, em consequência, de justiça socioambiental.

Palavras-chave: novo constitucionalismo latino-americano; epistemologias do Sul; direitos da sociobiodiversidade; antropologia jurídica; direito ambiental internacional.

RIASSUNTO

Sulla base di un'interrelazione tra i livelli di analisi di casi di interculturalità verificati in ambito locale e internazionale, l'obiettivo è stato inizialmente di rispondere, in merito al paradigma egemonico per i diritti della sociobiodiversità, se il suo obiettivo sia la valutazione e la conservazione della biodiversità solo per le finalità di accesso al patrimonio genetico e ai conoscenze tradizionali ad esso associati - basato su un mero dialogo di saperi e una scienza abissale - o se il suo scopo sarebbe la realizzazione di un'ecologia dei saperi attraverso una scienza post-abissale. Sulla base della risposta ottenuta sono state pensate delle alternative che potessero illuminare i percorsi della biodiversità e delle conoscenze rivali (biotecnologiche vs non scientifiche). Il lavoro decostruttivo e ricostruttivo è avvenuto attraverso l'uso delle epistemologie del Sud. Fondamentale è stato il contributo dato dalla nozione di *paradigma andino nel pluriverso*. Non considerando isolatamente il paradigma andino perché esistono significati simili in altre culture, è stato possibile pensarlo alla luce dell'inesauribile diversità epistemologica del mondo. A questo è stato aggiunto la necessità dell'ecologia dei saperi, il cui strumento principale è la traduzione interculturale. Questo metodo ha rivelato che il discorso ambientale egemonico, nonostante l'apertura esistente, non alberga effettivamente valori che compongono la diversità culturale del mondo, ma piuttosto è composto prevalentemente da concezioni in relazione alle quali è possibile identificare un localismo, essendo questo poi universalizzato. Le epistemologie del Sud fornirono possibilità interculturali e controegemoniche per affrontare la questione. Anche i contributi dell'antropologia giuridica hanno contribuito in modo fondamentale per l'importanza da essa attribuita all'interculturalità e al decentramento dell'esperienza giuridico-istituzionale e delle categorie occidentali. Resta inteso, ancorato alle epistemologie del Sud, che il paradigma andino, nonostante le vicissitudini che ha avuto nei suoi contesti di origine, per quanto riguarda la sua fase costituente, rappresenta un esempio storico, politico, giuridico e culturale di un tentativo di eliminare la linea abissale, quindi paradigmatico. Per quanto riguarda la sua fase post-costituente, rappresenta una preziosa lezione appresa che può essere utilizzata in altri contesti, anche internazionali, come quello affrontato nella tesi, relativo ai diritti della sociobiodiversità. Appreso come restauratore e diversificatore di utopie concrete, in lui viene visualizzato l'importante senso di *rovina-seme*. Compreso in questo modo ravvivato, il suo contributo sta nel suo carattere non limitato al possibilismo, ma piuttosto espansivo dell'orizzonte delle possibilità, che può aiutare a realizzare alternative concrete. Che destabilizzano le risposte già *a priori* negative alla domanda se il diritto ambientale internazionale può essere emancipatorio *su entrambi i lati* della linea abissale. Non limitandosi a un dato possibilismo, e quindi pensando ad alternative, è stata sottolineata l'indispensabilità di rafforzare la globalizzazione controegemonica attraverso il cosmopolitismo subalterno. Perché questo concetto non è stato creato come una strategia giuridica, ma come una strategia politica che comprende una componente giuridica. Il paradigma così concepito ha permesso di presentare, al termine della tesi, un modo per cercare cambiamenti nel discorso ambientale egemonico, specificamente concepito per la realtà socio-ambientale dell'America Latina. Che possa anche influenzare la costruzione ecologica di un diritto ambientale internazionale *post-abissale*, basato su una concezione interculturale del diritto e della politica, che porti a livelli più equi di giustizia cognitiva globale e, di conseguenza, di giustizia socio-ambientale.

Parole chiave: nuovo costituzionalismo latinoamericano; epistemologie del Sud; diritti della sociobiodiversità; antropologia giuridica; diritto ambientale internazionale.

ABSTRACT

Andean paradigm in the pluriverse: seeds for the paths of biodiversity and rival knowledges in international environmental law

Based on an interrelation between the levels of analysis of cases of interculturality occurred at the local and international levels, the objective was initially to answer, regarding the hegemonic paradigm for the rights of sociobiodiversity, whether its objective is the assessment and conservation of biodiversity only for the purposes of accessing genetic heritage and the traditional knowledges associated with it - based on a mere dialogue of knowledges and an abyssal science - or if its purpose would be the realization of an ecology of knowledges through a post-abyssal science. Based on the answer obtained, alternatives were thought up that could illuminate the paths of biodiversity and rival knowledges (biotechnological versus non-scientific). The deconstructive and reconstructive work took place through the use of the epistemologies of the South. The contribution given by the notion of the *Andean paradigm in the pluriverse* was fundamental. By not considering the Andean paradigm in isolation because similar meanings exist in other cultures, it was possible to think about it in the light of the inexhaustible epistemological diversity of the world. It was added to this the need for the ecology of knowledges, whose main tool is intercultural translation. This method allowed to reveal that the hegemonic environmental discourse, despite the existing openness to it, does not effectively harbour values that make up the existing cultural diversity, but rather is composed predominantly of conceptions in relation to which it is possible to identify a localism, this being then universalized. The epistemologies of the South provided intercultural and counter-hegemonic possibilities for confronting the issue. The inputs of legal anthropology also contributed fundamentally due to the importance given by it to interculturality and to the decentering of the legal-institutional experience and of Western categories. It is understood, anchored in the epistemologies of the South, that the Andean paradigm, despite the vicissitudes that it had in its contexts of origin, in terms of its constituent phase represents a historical, political, legal and cultural example of an attempt to eliminate the abyssal line, therefore, paradigmatic. With regard to its post-constituent phase, it represents a precious lesson-learned which can be used in other contexts, including international ones, such as the one faced in the thesis, related to the rights of sociobiodiversity. Apprehended as a renovator and diversifier of concrete utopias, the important sense of ruin-seed is visualized in it. Apprehended in this revived way, its contribution lies in its character not limited to possibilism, but rather, expandatory of the horizon of possibilities, which can help to realize concrete alternatives. That destabilize already negative answers to the question if international environmental law can be emancipatory *on both sides* of the abyssal line. Not being limited to a given possibilism, and therefore thinking about alternatives, the indispensability of strengthening counter-hegemonic globalization via subaltern cosmopolitanism was underlined. Since the term was not created as a legal strategy, but as a political strategy that encompasses a legal component. Having the paradigm thus conceived allowed to present, at the end of the thesis, a way of seeking changes in the hegemonic environmental discourse, specifically designed for the socio-environmental reality of Latin America. That can also influence the ecological construction of a *post-abyssal* international environmental law, based on an intercultural conception of law and politics, which leads to more equitable levels of global cognitive justice and, consequently, of socio-environmental justice.

Keywords: new Latin American constitutionalism; epistemologies of the South; sociobiodiversity rights; legal anthropology; international environmental law.

RESUMEN

A partir de una interrelación entre los niveles de análisis de casos de interculturalidad ocurridos en ámbito local e internacional, el objetivo fue inicialmente responder, respecto al paradigma hegemónico para los derechos de la sociobiodiversidad, si su objetivo es únicamente la evaluación y conservación de la biodiversidad con el propósito de acceder al patrimonio genético y a los conocimientos tradicionales asociados a él - con base en un mero diálogo de saberes y una ciencia abismal - o si su propósito sería realizar una ecología de saberes a través de una ciencia posabismal. A partir de la respuesta obtenida, se pensaron alternativas que pudieran iluminar los caminos de la biodiversidad y de los conocimientos rivales (biotecnológicos versus no científico). El trabajo deconstructivo y reconstructivo se dio a través del uso de las epistemologías del Sur. El aporte de la noción de paradigma andino en el pluriverso fue fundamental. Al no considerar el paradigma andino de manera aislada porque existen significados similares en otras culturas, fue posible pensarlo a la luz de la inagotable diversidad epistemológica del mundo. A esto se sumó la necesidad de la ecología de saberes, cuya principal herramienta es la traducción intercultural. Este método permitió revelar que el discurso ambiental hegemónico, a pesar de la apertura existente para eso, no alberga efectivamente valores que compongan la diversidad cultural existente, sino que se compone predominantemente de concepciones en relación a las cuales es posible identificar un localismo, siendo esto entonces universalizado. Las epistemologías del Sur brindaron posibilidades interculturales y contrahegemónicas para enfrentar el problema. Los aportes de la antropología jurídica también contribuyeron fundamentalmente por la importancia que le otorga a la interculturalidad y al descentramiento de la experiencia jurídico-institucional y de las categorías occidentales. Se entiende, anclado en las epistemologías del Sur, que el paradigma andino, a pesar de las vicisitudes que tuvo en sus contextos de origen, en cuanto a su fase constituyente representa un ejemplo histórico, político, jurídico y cultural de un intento de eliminación la línea abismal, por tanto, paradigmático. En cuanto a su fase post-constituyente, representa una valiosa lección aprendida que puede ser utilizado en otros contextos, incluso internacionales, como el que se enfrenta en la tesis, relacionado con los derechos de la sociobiodiversidad. Aprehendido como renovador y diversificador de utopías concretas, se visualiza en él el importante sentido de *ruina-semilla*. Aprehendido de esta manera revivida, su aporte radica en su carácter no limitado al posibilismo, sino más bien, ampliador del horizonte de posibilidades, que puede ayudar a realizar alternativas concretas. Que desestabilizan respuestas ya *a priori* negativas a la pregunta de si el derecho ambiental internacional puede ser emancipador *a ambos lados* de la línea abismal. No limitándose a un dado posibilismo, y por tanto pensando en alternativas, se subrayó la indispensabilidad de fortalecer la globalización contrahegemónica a través del cosmopolitismo subalterno. Ya que el término no fue creado como una estrategia jurídica, sino como una estrategia política que engloba un componente jurídico. Tener el paradigma así concebido permitió presentar, al final de la tesis, una forma de buscar cambios en el discurso ambiental hegemónico, específicamente diseñada para la realidad socioambiental de América Latina. Que pueda también influir en la construcción ecológica de un derecho ambiental internacional *posabismal*, basado en una concepción intercultural del derecho y la política, que conduzca a niveles más equitativos de justicia cognitiva global y, en consecuencia, de justicia socioambiental.

Palabras clave: nuevo constitucionalismo latinoamericano; epistemologías del Sur; derechos de la sociobiodiversidad; antropología jurídica; derecho ambiental internacional.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

	p.
Figura 1 A la resistencia (Homenaje a Chico Mendes), 2001	318
Figura 2 IPBES Analytical Conceptual Framework (2013)	645
Figura 3 Knowledge and institutional change – Alice Vadrot (2014)	664
Figura 4 Conceptual Framework das Epistemologias do Sul para a Governança Contra Hegemônica e Intercultural	762

LISTA DE TABELAS

		p.
Tabela 1	Senso comum acerca da divisão entre conhecimento científico e conhecimento não-científico	295
Tabela 2	Tripé Jurídico – Étienne Le Roy (1999)	540

LISTA DE SIGLAS

AL	América Latina
APIB	Associação dos Povos Indígenas do Brasil
<i>BIRPI</i>	<i>Bureaux Internationaux Réunis pour la Protection de la Propriété Intellectuelle</i>
BM	Banco Mundial
CAN	Comunidade Andina
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica, também conhecida por Convenção da Biodiversidade
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
CES	Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra
<i>CF</i>	<i>Conceptual Framework</i>
<i>CF</i>	<i>Conceptual Framework</i>
CGEN	Conselho de Gestão do Patrimônio Genético do Ministério do Meio Ambiente (Brasil)
CONAIE	Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CTA	Conhecimento Tradicional Associado
<i>DPI</i>	<i>Direitos de Propriedade Intelectual</i>
FAO	Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura
FMI	Fundo Monetário Internacional
<i>GATT</i>	<i>General Agreement on Tariffs and Trade / Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio</i>
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
<i>ICTA-UAB</i>	<i>Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals da Universitat Autònoma de Barcelona</i>
<i>IPBES</i>	<i>Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystems Services</i>
IPCC	Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas
ITT	Ishpingo-Tambococha-Tiputini
<i>IUCN</i>	<i>International Union for Conservation of Nature</i>
LAJP	Laboratório de Antropologia Jurídica de Paris
<i>MA</i>	<i>Millenium Assessment</i>
<i>MEA</i>	<i>Multilateral Environmental Agreements</i>

<i>MEP</i>	<i>Multidisciplinary Expert Panel / Painel Multidisciplinar de Especialistas</i>
MERCOSUL	Mercado Comum do Sul
MPF	Ministério Público Federal
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMC	Organização Mundial do Comércio
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONU	Organização das Nações Unidas
<i>OXFAM</i>	<i>Oxford Committee for Famine Relief</i>
PG	Patrimônio Genético
PIQCT	Povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PNUMA	Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente
PSA	Pagamentos por Serviços Ambientais
REDD	Redução de Emissões do Desmatamento e da Degradação Florestal
SBSTTA	Órgão Subsidiário de Assessoramento Científico e Tecnológico subsidiário da Conferência das Partes da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima
<i>SPI</i>	<i>Science/Policy Interface</i>
<i>SPI</i>	<i>Science-Policy Interface</i>
STF	Supremo Tribunal Federal
<i>TEEB</i>	<i>The Economics of Ecosystems and Biodiversity</i>
TIPNIS	Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécuré
TIRFAA	Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura
<i>TRIPS</i>	<i>Trade Related Intellectual Property Rights Agreement</i>
UE	União Europeia
<i>UNEP</i>	<i>United Nations Environment Programme</i>
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UPOV	União para a Proteção das Obtenções Vegetais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 37
1 A INTER-RELAÇÃO ENTRE OS NÍVEIS MICRO E MACRO DE ANÁLISE	59
1.1 OS EQUÍVOCOS DA NOÇÃO DE RELATIVISMO CULTURAL	64
1.2 O NÍVEL MACRO DE ANÁLISE	67
1.3 O NÍVEL MICRO DE ANÁLISE	72
1.4 A NECESSIDADE DE INTER-RELAÇÃO ENTRE OS NÍVEIS DE ANÁLISE NO CASO PROPOSTO	76
1.5 EXEMPLOS DA INTER-RELAÇÃO ENTRE OS NÍVEIS DE ANÁLISE	84
1.6 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO RECORTE METODOLÓGICO ADOTADO QUANTO À TEMÁTICA DA BIODIVERSIDADE	92
2. BIOIMPERIALISMO: PARADIGMA AMBIENTAL HEGEMÔNICO PARA A SOCIOBIODIVERSIDADE - ASPECTOS JURÍDICOS E OS FATORES POLÍTICOS E ECONÔMICOS QUE DIFICULTAM O DIÁLOGO INTERCULTURAL COM A AMÉRICA LATINA	101
2.1 TRAZENDO A QUESTÃO À ORDEM DO DIA: A INTERDEPENDÊNCIA DAS CRISES NO PARADIGMA HEGEMÔNICO - BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE BIODIVERSIDADE, CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, SISTEMA AGROALIMENTAR PREDOMINANTE E EPIDEMIAS/PANDEMIAS	101
2.1.1 A interdependência das crises – um foco na questão da sociobiodiversidade	101
2.2 VALIDADE EXCLUSIVA DA CIÊNCIA NO PARADIGMA DE CONHECIMENTO HEGEMÔNICO E EPISTEMICÍDIO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS À BIODIVERSIDADE	125
2.2.1 Introduzindo o debate acerca do risco de epistemicídio no paradigma hegemônico: breves considerações acerca da natureza dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade	125
2.2.2 Concepção cartesiana da natureza e do conhecimento científico no paradigma hegemônico	134
2.2.3 Interface ciência-política como influenciadora do paradigma: o papel da Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES) na geração e manutenção do discurso hegemônico	145
2.3 DISSONÂNCIAS NORMATIVAS – A VULNERABILIDADE DO PATRIMÔNIO GENÉTICO (PG) E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS (CTA) NO PARADIGMA JURÍDICO HEGEMÔNICO	153
2.3.1 Legitimação da pilhagem, o lado negativo do <i>Rule of Law</i> – um diálogo com Ugo Mattei, Laura Nader e Vandana Shiva	153
2.3.2 A Convenção sobre Diversidade Biológica: aspectos hegemônicos?	165
2.3.3 O caráter ambivalente da juridicização no campo dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade - o caso exemplificativo da Lei	186

brasileira de “proteção” ao PG e ao CTA, à luz da antropologia jurídica	
2.3.3.1 Aspectos controversos da lei n. 13.123/2015 e do Decreto Regulamentar n. 11.772 de 11 de maio de 2016	190
2.3.3.2 A lei 13.123/2015 como exemplo concreto do caráter ambivalente da juridicização – um diálogo com o pensamento de Orlando Villas Bôas Filho	199
2.3.4 Acordo TRIPs versus Convenção sobre Biodiversidade – principais impasses dos debates acerca da tentativa de proteção do PG e do CTA através do modelo ocidental de propriedade intelectual	203
2.3.4.1 Diferenças fundamentais entre os dois tratados: inefetividade dos aspectos positivos da CDB em razão da hegemonia do TRIPs	203
2.3.4.2 Breves considerações acerca do artigo 27.3 do TRIPs e suas relações com a Convenção UPOV e com o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (TIRFAA)	216
2.3.4.3 O debate <i>top-down</i> : principais impasses acerca da tentativa de proteção do PG e do CTA através do modelo ocidental de propriedade intelectual	224
2.3.4.4 As razões da prevalência dos impasses nos debates analisados: o bioimperialismo	232
2.3.5 A Decisão 391, do Acordo de Cartagena	240
2.4 À GUIA DE SÍNTESE: FATORES POLÍTICOS E ECONÔMICOS QUE DIFICULTAM A INCORPORAÇÃO DE UM DIÁLOGO INTERCULTURAL COM A AMÉRICA LATINA NA SEARA DA BIODIVERSIDADE E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS	244
3 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL: PARA UMA ECOLOGIA DE SABERES	251
3.1 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL	253
3.1.1 A linha abissal	255
3.1.2 Semelhanças e diferenças com o pensamento decolonial	260
3.1.3 As ferramentas principais: sociologia das ausências e sociologia das emergências	270
3.1.4 As propostas de alternativas	277
3.2 ECOLOGIA DE SABERES	282
3.2.1 Noções fundamentais	282
3.2.2 Ciência e ecologia de saberes nas epistemologias do Sul: algumas considerações necessárias	288
3.2.3 Ecologia de saberes desafiando o totalitarismo do logos: uma aproximação ao conceito de ação-com-clinamen no <i>ethos</i> barroco de <i>Nuestra América</i> (e para além dele)	304
3.3 ARTESANIA DAS PRÁTICAS	324
4 PARADIGMA ANDINO NO PLURIVERSO: SABERES EM CONSTRUÇÃO	329
4.1 A PLASTICIDADE DO TERMO DESENVOLVIMENTO	332

4.2 O PARADIGMA HISTÓRICO, JURÍDICO E POLÍTICO DE ABYA YALA	343
4.2.1 O contexto latino-americano	352
4.2.2 Princípios comuns	361
4.2.3 O reconhecimento constitucional dos direitos da natureza e o Sumak Kawsay no Equador	368
4.2.3.1 A Natureza como sujeito de direitos – o protagonismo equatoriano	368
4.2.3.2 O Sumak Kawsay na Constituição de Montecristi	378
4.2.4 O Suma Qamaña na Bolívia	383
4.2.4.1 Aspectos do Vivir Bien na Constituição da Bolívia	383
4.2.4.2 O Vivir Bien na <i>Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien</i> , na <i>Ley de Derechos de la Madre Tierra</i> e no Projeto boliviano de Declaração Universal dos Direitos da <i>Madre Tierra</i>	392
4.3 OS LIMITES, O CONCEITO <i>RUÍNA-SEMENTE</i> E A LIÇÃO OBTIDA	397
4.3.1 Os limites: breve contextualização sobre a questão do neoextrativismo e a desconstitucionalização	397
4.3.2 O conceito de <i>Ruína-Semente</i>	414
4.3.3 A poderosa lição-aprendida	423
4.4 DA AMÉRICA LATINA AO PLURIVERSO: SABERES EM CONSTRUÇÃO	427
4.4.1 Filosofia <i>Ubuntu</i>	430
4.4.2 Escola de pensamento do Ecofeminismo	431
4.4.3 Filosofia, método e abordagem da Permacultura	433
4.4.4 Agenda da Ecoteologia cristã	435
4.4.5 Paradigma civilizatório da Biocivilização	438
4.4.6 Escola da Ecologia Social	440
4.4.7 Escola da Ecologia Profunda	441
4.4.8 Princípios da Ecologia jainista	442
4.4.9 Ciência da Agroecologia	443
4.4.10 Projeto político da Soberania e Autonomia Alimentares	444
4.4.11 Rede, Movimento e Modelo de Assentamento Humano Sustentável das Ecovilas ou Ecoaldeias	445
4.4.12 Princípio e sistema de crenças Espiritualidade da Terra	447
4.4.13 Espaço e conceito da Selva Vivente – <i>Kawsak Sacha</i>	448
4.4.14 Forma de governo e Aliança Internacional ICCA – Territórios de Vida	449
4.4.15 Ontologias do Mar	451
4.5 CONCLUSÕES PRELIMINARES	454
5 TRADUÇÃO INTERCULTURAL: POTENCIALIDADES E DESAFIOS	455
5.1 CONCEITUANDO TRADUÇÃO INTERCULTURAL	457

5.2 POR QUE, O QUE, ENTRE QUE, QUANDO E COMO TRADUZIR	459
5.2.1 Por que traduzir	459
5.2.2 O quê e entre o quê traduzir	463
5.2.3 Quando traduzir	467
5.2.4 Como traduzir	468
5.3 O TRABALHO DE TRADUÇÃO ENTRE DIFERENTES VISÕES DE MUNDO: HERMENÊUTICA DIATÓPICA E INCOMPLETUDE	469
5.4 DESAFIOS DA TRADUÇÃO INTERCULTURAL: AS DESCONTEXTUALIZAÇÕES E A IMPOSSIBILIDADE DE TRADUÇÃO EXATA	473
5.5 EXEMPLO HISTÓRICO DE TRADUÇÃO INTERCULTURAL – UM PROGRAMA DE TRADUÇÃO INTERCULTURAL PARA OUTRAS LUTAS DE LIBERTAÇÃO	481
5.6 A TRADUÇÃO INTERCULTURAL SUL-SUL	483
5.7 A TRADUÇÃO INTERCULTURAL SUL-NORTE	497
5.8 LOCALIZANDO LUGARES COMUNS PARA AS CONCEPÇÕES DE SUMAK KAWSAY, EM BUSCA DA TRADUÇÃO INTERCULTURAL:	500
5.8.1 Com o <i>ambientalismo dos pobres</i> em Joan Martinez-Alier	500
5.8.1.1 Quanto às correntes de ambientalismo	501
5.8.1.2 Quanto à questão dos conflitos de distribuição ecológica	505
5.8.1.3 Quanto às linguagens não-materiais de valoração de conflitos e os privilégios de simplificação da complexidade	506
5.8.1.4 Quanto à noção de débito ecológico do Norte decorrente da pilhagem	508
5.8.1.5 Diferenças entre as concepções da corrente <i>environmentalism of the poor</i> e as andinas	509
5.8.2 Com a visão holística do meio ambiente de Fritjof Capra em <i>A teia da vida: uma nova compreensão científica sobre os sistemas vivos</i>	512
6. AS CONTRIBUIÇÕES DO PARADIGMA ANDINO NO PLURIVERSO AOS CONHECIMENTOS RIVAIS NA ARENA DA SOCIOBIODIVERSIDADE DO DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL	517
6.1 O PAPEL DO RESULTADO DA TRADUÇÃO INTERCULTURAL	517
6.2 O APORTE CRÍTICO DO PARADIGMA ANDINO NO PLURIVERSO AO DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL, NO HORIZONTE DA ANTROPOLOGIA JURÍDICA	523
6.2.1 Zonas de contato representadoras de desafios a uma concepção monólatra e etnocêntrica do direito como zonas de experimentação e inovação culturais e normativas – breves considerações	524
6.2.2 O potencial crítico da abordagem antropológica	531
6.2.3 Aportes específicos da antropologia jurídica	533
6.2.3.1 Edward Said	534
6.2.3.2 Étienne Le Roy	538

6.2.3.3 Robert Vachon	542
6.2.3.3.1 Considerações gerais sobre o conteúdo trabalhado pelo autor	542
6.2.3.3.2 Considerações quanto a forma pela qual nos utilizamos dos aportes do autor	549
6.2.3.4 Christoph Eberhard	553
6.2.3.4.1 Considerações gerais e primeiro momento de contribuições à temática da tese	553
6.2.3.4.2 Como e onde o <i>mythos</i> é considerado nas Epistemologias do Sul e em consequência no presente trabalho	563
6.2.3.4.3 Segundo momento das contribuições dos autores Christoph Eberhard e Orlando Villas Bôas Filho à temática da tese: a interculturalidade como aspecto fundamental da governança	570
6.2.3.4.3.1 Eberhard e a governança intercultural	570
6.2.3.4.3.2 Orlando Villas Bôas Filho e a complementaridade entre as abordagens sociológica e antropológica para enfrentar a complexidade de uma governança intercultural	573
6.2.3.5 Boaventura de Sousa Santos – contribuições ao debate antropológico	577
6.3 OS SINUOSOS CAMINHOS DO DIÁLOGO INTERCULTURAL EM BUSCA DE UMA ECOLOGIA DE SABERES	587
6.3.1 As razões – a justificar não apenas um diálogo, mas uma ecologia de saberes: propostas não hegemônicas existentes e a legalidade cosmopolita subalterna	587
6.3.1.1 Propostas não-hegemônicas	595
6.3.1.2 Aportes da legalidade cosmopolita subalterna a iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais	621
6.3.2 Os meios	635
6.3.2.1 Governança contra-hegemônica e intercultural, participação e diplomacia ambientais: lições aprendidas da análise de um caso concreto	635
6.3.2.1.1 Participação e Diplomacia Ambientais analisadas em um caso concreto	635
6.3.2.1.2 Narrativa da visão crítica: da fase intensamente marcada por seletividades epistêmicas à fase da aquisição de uma fluida autoridade, evidencializadas por Alice Vadrot	650
6.3.2.1.2.1 Preliminarmente: a capacidade de influência dos elementos performativos - através de sua migração - em outras esferas, para além da analisada no caso concreto	652
6.3.2.1.2.2 Primeira etapa da narrativa crítica: seletividades epistêmicas colocadas em evidência por Alice Vadrot	657
6.3.2.1.2.3 Nossas contribuições e conclusões preliminares para um <i>Conceptual Framework das Epistemologias do Sul para a América Latina</i>	666
6.3.2.1.2.4 Segundo momento da narrativa crítica: a aquisição de uma fluida autoridade e os desafios a enfrentar, à luz de nossas considerações	668
6.3.2.1.3 Onze lições aprendidas da análise de um caso concreto, para utilização para além dele	681

6.4 POR UM DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL EM HARMONIA COM A REALIDADE SOCIOAMBIENTAL DA AMÉRICA LATINA	696
6.4.1 O papel da crítica intercultural: aportes específicos de Panikkar e Boaventura de Sousa Santos	696
6.4.1.1 As potencialidades da crítica intercultural de Raimon Panikkar para o direito ambiental internacional	696
6.4.1.2 O papel da crítica intercultural de Boaventura de Sousa Santos no âmbito das epistemologias do Sul e suas potencialidades para o direito ambiental internacional	708
6.4.2 Um Conceptual Framework das Epistemologias do Sul para a Governança Contra Hegemônica e Intercultural: uma ferramenta de análise para a América Latina, a iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais	724
6.4.2.1 Principais locais nos quais o cosmopolitismo subalterno político e jurídico pode se formar, com base nas epistemologias do Sul, e algumas esferas para as quais seus resultados podem migrar	724
6.4.2.2 No plano jurídico, uma influência mais indireta e à longo prazo: algumas considerações sobre a maior permeabilidade à ecologia de saberes por parte do direito ambiental internacional (DAI) do que por parte do direito internacional ambiental (DIA)	737
6.4.2.3 Um Conceptual Framework para fins didático-ilustrativos, sem reduzir a complexidade	744
CONCLUSÕES	763
REFERÊNCIAS	793
APÊNDICE	827
ANEXO	828

INTRODUÇÃO

Para apreender a dinâmica que teoria e prática do direito ambiental internacional¹ apresentam no nosso tempo, ganham crescente e fundamental importância análises que não se limitam ao âmbito jurídico, mas que perpassam de forma sistêmica facetas interdisciplinares múltiplas que compõem o caleidoscópio² da sustentabilidade. É nesta cadência que a necessidade de aprimoramento da qualidade do diálogo³ intercultural entre o paradigma ambiental do Norte global e da América Latina será captada no espaço e no tempo, na busca de justiça ambiental envolvendo patamares mais equitativos de justiça cognitiva, essencial no processo de busca de alteração do discurso ambiental hegemônico.

O plano local de análise escolhido como casos reais concretos de interculturalidade são os Estados Plurinacionais da Bolívia e do Equador, no que se refere às suas notórias transformações constitucionais geradoras do paradigma andino do *Buen Vivir*. Já o plano internacional de análise escolhido como caso real concreto de interculturalidade, foi o *IPBES*⁴, sigla em inglês⁵ para *Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*.

¹ Preferiu-se utilizar *direito ambiental internacional* (DAI) a *direito internacional ambiental* (DIA) compartilhando entendimento de Fernando Rei, Professor do Programa de Doutorado em Direito Ambiental Internacional da Universidade Católica de Santos, Professor Titular de Direito Ambiental da Fundação Armando Álvares Penteado-FAAP e Diretor Científico da Sociedade Brasileira de Direito Internacional do Meio Ambiente-SBDIMA. Isto porque, “com princípios e características próprias, **o DAI trata das questões ambientais globais para além dos regimes jurídicos, propugnando por uma estrutura que incorpore outras ciências do conhecimento, novos atores e instrumentos de enfrentamento**”. (REI; SILVA, 2014: 1, grifo nosso) Os autores, ao discorrerem sobre semelhanças e diferenças entre ambos, consideram o DAI como “**um ramo do conhecimento jurídico atinente às relações entre o Direito Ambiental e às Relações Internacionais (...)**”. Nessa perspectiva, válido determinar as características intrínsecas de um e outro [entre o DAI e o DIA], considerando que, em alguns aspectos, não são ramos distintos, podendo falar em evolução ou transformação como apregoam certas doutrinas. (...) As evidências científicas, **os conhecimentos tradicionais, a colaboração dos organismos não governamentais – ONG`s ou outras entidades, têm sido características peculiares do DAI diante do enfrentamento de questões ambientais globais**. Esse direito hoje trabalha também com uma base principiológica específica onde prevalece o princípio da precaução, o princípio da responsabilidade comum, porém diferenciada, o princípio da informação e participação, o princípio da cooperação internacional, entre outros”. (REI; SILVA, 2014: 4-7, grifo nosso)

²Esta expressão advém do *International PhD Programme in Environmental Sustainability and Wellbeing* da Universidade de Ferrara/Itália (UniFe), programa que firmou acordo de dupla-titulação com a Universidade de São Paulo (USP), realizando assim a cotutela da presente tese com período de intercâmbio da aluna naquela instituição.

³Em breve será trazida a questão da insuficiência de um mero diálogo, para a busca de uma genuína ecologia de saberes.

⁴Conceituação, origem e objetivos do IPBES serão trazidos ao longo da tese; neste momento, para a compreensão da introdução, basta que se tenha em mente que ele desempenha, para a

A razão justificadora de tais lócus é exposta mais adiante nesta introdução; o que se quer, desde já, é deixar os objetivos da tese claramente definidos: estes serão, a partir de uma inter-relação entre os dois casos, e mirando o objetivo geral apontado no primeiro parágrafo, investigar a) quais os elementos que interferem nas dificuldades de diálogo entre o paradigma ambiental hegemônico e outros saberes; b) quais são as lições-aprendidas obtidas da análise dos casos reais de interculturalidade ocorridos nos dois planos; bem como, c) pensar em possibilidades que possam iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais⁶ (biotecnológicos *versus* não-científicos).

Em que pese a abertura no sistema internacional para aceitar visões de mundo não ocidentais no debate sobre direitos humanos e culturais - incluído aqui o meio ambiente como parte integral do ser humano -, observa-se que em algumas esferas nas quais se debatem temáticas relacionadas às Convenções do Clima e da Biodiversidade, que interesses do Norte global têm preponderado significativamente sobre os princípios protetivos do direito ambiental internacional materializados em algumas convenções e protocolos internacionais, os quais vêm, em um balanço crítico, revelando-se pragmaticamente ineficazes.

Os estudos na área ambiental têm outorgado, não sem razão, e muito em decorrência da divulgação de dados sobre as mudanças climáticas fornecidos pela ciência (i.e. pelo IPCC)⁷, bastante atenção a questões referentes à Convenção do Clima. Em que pese a importância que abarcam, não é por este caminho que neste momento se pretende adentrar.⁸ Desta vez, a rota que se percorre se refere às esferas em que ocorrem discussões que se relacionam à Convenção da

biodiversidade, papel análogo ao IPCC para o caso das mudanças climáticas. Ou seja, faz avaliações sobre a biodiversidade planetária.

⁵Traduzido ao português, *Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos*.

⁶Esta expressão é inspirada no título de livro organizado por Boaventura de Sousa Santos, intitulado *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. (2004).

⁷Sigla em inglês para Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas, ou Painel Intergovernamental para as Alterações Climáticas.

⁸A questão da preponderância de uma lógica *top-down* no direito ambiental no que se refere à Convenção do Clima já foi objeto de tratamento quando da publicação, pela autora desta tese, do livro: **Direito Ambiental: potencial do REDD+ para a sustentabilidade**, resultado de sua dissertação de mestrado em Direito Econômico e Socioambiental realizado no Programa de Pós-graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Detalhes do livro em: https://www.jurua.com.br/shop_item.asp?id=22817 Acesso em 10 de outubro de 2022.

Biodiversidade⁹, vez que, centram-se nos interesses de países sede de indústrias biotecnológicas avançadas (do Norte global) e interessados em acessar o patrimônio genético (PG)¹⁰ e o conhecimento tradicional a ele associado (CTA)¹¹ existentes em países periféricos, especialmente os amazônicos.

O que se observa, dada a existência do bioma Amazônia¹², é que o acesso ao PG e/ou ao CTA ocorre, em significativa parcela, em países da América do Sul,

⁹Sejamos bastante claros desde o início. Conforme será explicado em maiores detalhes no capítulo primeiro, não é objetivo do presente trabalho o foco sobre os direitos intelectuais sobre variedades de plantas para alimentação e agricultura. Diante da natureza específica da agrobiodiversidade, dos recursos fitogenéticos para a alimentação e agricultura (que possuem nuances muito específicas, em muitos momentos diferentes dos recursos genéticos de espécies silvestres) preferiu não se orientar especificamente a ela, mas sim aos recursos fitogenéticos de espécies silvestres. Por mais que muitos aspectos discutidos no trabalho possam ser aplicados também à agrobiodiversidade e aos recursos fitogenéticos para a alimentação e agricultura, preferiu-se, em razão do recorte temático do trabalho, não adentrar especificamente na temática, que permanece, todavia, como excelentes indicações de campos nos quais futuras pesquisas podem ser realizadas, preferivelmente por acadêmicos que se ocupam do estudo da agrobiodiversidade, dos direitos dos agricultores e dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura. Tal limitação dos propósitos do trabalho não obstou que tratados referentes aos recursos fitogenéticos para a alimentação e agricultura (tais como TIRFAA e a Convenção UPOV) fossem analisados, na medida suficiente ao que interessam ao presente trabalho.

¹⁰Utilizando-se a definição da Lei 13.123 de 2015, patrimônio genético trata-se da “informação de origem genética de espécies vegetais, animais, microbianas ou espécies de outra natureza, incluindo substâncias oriundas do metabolismo destes seres vivos”. (BRASIL, LEI 13.123/2015)

¹¹O conceito será propriamente trabalhado ao longo da tese, todavia para fins pragmáticos de uma primeira aproximação ao tema suficiente à compreensão da introdução, utiliza-se neste momento a definição concisa da Lei 13.123 de 2015, para quem CTA consiste na “informação ou prática de população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional sobre as propriedades ou usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio genético” (BRASIL, LEI 13.123/2015)

¹²O renomado historiador John Hemming observou na prática e descreveu, em linguagem possibilitadora de uma ‘viagem exploratória’ que apenas alguns livros permitem, como o bioma Amazônia envolve diversos países da América do Sul, quando relata sua experiência na floresta em seu livro intitulado *Árvore de Rios – a história da Amazônia*: “Observe o Rio Amazonas em uma imagem de satélite e verá que ele lembra uma árvore gigantesca, cujos galhos se ligam a ramos que engrossam ao se aproximarem do enorme tronco central, que, por sua vez, se alarga perto do caule. O tronco é, obviamente, o grande rio Amazonas. Ele corre para o leste, atravessando a América do Sul dos Andes ao Atlântico, acompanhando, de modo geral, a linha do Equador. Os ramos são os poderosos afluentes, dos quais uma dúzia é maior do que qualquer rio da Europa; e os galhos são as centenas de milhares de quilômetros de rios menores, os capilares que alimentam o sistema. (...) Deslocando-se para o oeste, contornando o perímetro da bacia amazônica no sentido horário, na fronteira entre Brasil e Bolívia, encontra-se uma extensão de selvas pantanosas na nascente do Guaporé-Madeira. Esse emaranhado de árvores primitivas, carregadas de musgo, entre lagos misteriosos e pouco explorados, repousa sobre antiquíssimas rochas pré-cambrianas. Ao sul desse afluente estão os rios bolivianos Mamoré, Grande Beni, as nascentes mais meridionais do Madeira e, portanto, do Amazonas. Eles correm dos Andes através dos *llanos* de Mojos, grandes planícies de criação de gado e florestas baixas. (...) A paisagem dos Andes é completamente diferente. Abaixo dos picos cobertos de neve veem-se charnecas elevadas, chamadas de puna, uma terra de vento forte, grama *ichu* verde pálido e pântanos alagados, a morada de rebanhos de lhamas, alpacas e vichunhas. (...) As florestas tropicais ao longo das encostas orientais dos Andes possuem a mais rica biodiversidade do mundo – a maior concentração de fauna e flora – porque muitas nuvens que atravessam a bacia amazônica e que são sopradas para oeste atingem as montanhas, onde descarregam suas chuvas. (...) No sopé dos Andes, no Equador, elevam-se vulcões como o Sangay e o Sumaco, cujas encostas sulcadas de lava são cobertas por uma impenetrável vegetação

devido à existência dessa área tão propícia à concretização dessas atividades, em razão de extensa área florestal e de sua mega diversidade¹³. Esse território é dotado de características ecológicas e socioambientais complexas, sendo o mais significativo exemplo de tal complexidade a existência de populações tradicionais e povos indígenas que há milênios possuem modos de vida totalmente dependentes do bioma, e dele dependem para sua própria existência física e cultural. Embora exista uma diversidade extremamente significativa entre esses grupos sociais, inclusive linguística, existem convergências entre concepções de Natureza. Isto é, um modo diferente da visão cartesiana, em suas concepções e filosofias de vida. Esses povos e comunidades tradicionais, justamente em razão dessa visão

semelhante a tojais e bombardeadas durante a estação chuvosa por relâmpagos constantes. Na Colômbia, grandes rios despontam na extremidade noroeste da bacia amazônica. (...) Essa complexa geologia, o zoneamento por altitude e a pluviosidade elevada conferem vegetação opulenta e diversificada ao Amazonas da Colômbia. O Putumayo possui uma cabeceira chamada Sibundoy, que é uma meca para os Botânicos. Ela foi o palco de grandes descobertas de Richard Evans Schultes, de Harvard, o pai da disciplina etnobotânica”. (HEMMING, 2011: 413-415)

¹³Sobre a mega diversidade da Amazônia, John Hemming bem observou: “Os seres humanos se sentem intimidados pela Amazônia. Ficamos diminuídos pelo tamanho de tudo – o volume dos rios, a extensão das florestas, a exuberância da natureza no **ecossistema mais diversificado do mundo**. (...) a altíssima precipitação produz a mais exuberante flora e fauna, e onde alguns povos indígenas encontram refúgio e sobrevivem (...) As florestas tropicais da Amazônia são **o mais rico ecossistema do mundo**. O número de espécies de plantas, animais, peixes e aves ali é prodigioso, e **muitas espécies são endêmicas**. Quanto aos insetos e micro-organismos, **podemos apenas estimar os milhões de espécies**. O sistema é perene e está em constante movimento. A taxa de crescimento também é exuberante, cinco vezes maior do que a de uma floresta temperada e sem nenhuma desaceleração no inverno. Assim, a **Amazônia sozinha responde** por um décimo do metabolismo do mundo (produção primária de matéria viva em terra) e, **talvez, por um quarto de suas espécies vivas**. (...). Cada árvore depende de diferentes estratégias e agentes de polinização e dispersão de sementes, por isso cada uma delas necessita de animais e insetos distintos para sua sobrevivência. Ao andarmos por uma floresta, estamos, portanto, entre as raízes de 60 a 100 espécies de árvores. **Há lugares em que o inventário de árvores chega a 300 espécies por hectare, e o total de espécies arbóreas em toda a Amazônia pode chegar a 30 mil. Estamos no meio de um máquina biológica de inimaginável complexidade**. (...) A Amazônia ocidental tem uma das mais elevadas biodiversidades do mundo. Essas encostas dos Andes não são apenas espetacularmente belas, com a água formando cascatas sobre camadas de vegetação exuberante, elas **também são um tesouro para qualquer cientista natural**. O principal motivo é a elevada precipitação: nuvens de chuva atravessam rapidamente toda a extensão plana das florestas amazônicas e descarregam a água quando se chocam com as montanhas. (...) Pode haver outras razões par a fertilidade da área de intersecção entre Amazonia e Andes. Clareiras naturais contribuem para a biodiversidade. (...) **Os botânicos podem falar eternamente sobre as plantas da Amazônia**, contando histórias sobre cada árvore, arbusto e flor. Nós vimos algumas dessas maravilhas da prodigalidade da natureza quando os primeiros biólogos descobriram a Amazônia, no século XIX. **É suficiente dizer que essa bacia hidrográfica abriga a mais rica diversidade vegetal do mundo**. Três quartos de suas cerca de 40 mil espécies de plantas vasculares (plantas “superiores”, com vastos condutores) são consideradas **endêmicas**. (...) Por todas essas qualidades superlativas sobre **tamanho e biodiversidade**, a impressão irresistível da Amazônia sobre os visitantes é a sua beleza. A fauna pode ser invisível, mas **a vegetação é a mais magnífica da Terra**”. (HEMMING, 2011: 413-438, grifo nosso)

holística¹⁴ e não fragmentária da Natureza, possuem também conhecimentos sobre a rica biodiversidade da região, saberes estes que se tornam de interesse dos usuários do patrimônio genético desses países.

Paradoxalmente, essa realidade e complexidade socioambientais não são levadas em consideração em algumas esferas internacionais em que ocorrem os debates e negociações relacionados à Convenção da Biodiversidade e em consequência pelos setores, como o biotecnológico, interessados no patrimônio genético de países megadiversos, que tendem a respeitar apenas o pilar econômico da sustentabilidade e desconsideram seus outros componentes¹⁵. O que se verifica, portanto, é que o direito ambiental internacional almeja alcançar soluções para os problemas ambientais em uma perspectiva que parte do global para o local, não levando em conta de forma efetiva a perspectiva local para a formulação de suas estratégias para a solução dos problemas.

Essa lacuna com relação à concepções locais de Natureza no discurso ambiental hegemônico e em consequência ao direito ambiental internacional traz reflexos: i) às leis ambientais internas dos países ricos em biodiversidade, colocando-se ênfase aqui os da América Latina, pela razão já apontada, leis estas que muitas vezes apresentam caráter ambivalente e até mesmo acabam sendo elaboradas sem a devida participação de alguns atores envolvidos, como as populações tradicionais e indígenas, e também ii) a tratados produzidos, que muitas vezes acabam por enfatizar conceitos de sustentabilidade fraca, ou apenas o pilar econômico da sustentabilidade - não a concebendo sob um aspecto multidimensional -, não prevendo parâmetros éticos, socioambientais e ecológicos em níveis que possam de fato tutelar o meio ambiente de maneira holística e que possibilite o diálogo entre culturas.

¹⁴A concepção holística de meio ambiente será trabalhada ao longo da tese em especial no capítulo sobre tradução intercultural, em item que utilizará aportes da obra de Fritjof Capra intitulada: **A teia da vida: uma nova concepção científica dos sistemas vivos**. (1997). Para fins de compreensão do sentido da palavra utilizada na presente introdução, basta a compreensão do seguinte: O termo holismo vem do grego “holos” que significa “todo”. Apesar de o todo depender das partes, ele não é apenas o somatório delas. Está a se referir, portanto, à ideia de inter-relação entre as partes e o todo. O que se diferencia, portanto, da visão cartesiana da Natureza, que é uma visão fragmentária e que é, no direito ambiental, tida como antítese da visão holística.

¹⁵Por exemplo, autores como Juarez Freitas consideram a sustentabilidade em seu aspecto multidimensional, que não se limita apenas aos pilares econômico, ambiental e social como tradicionalmente a palavra é concebida. Para aprofundamento, ver: **Sustentabilidade: direito ao futuro**. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

Como se pode notar, a questão do tipo de saberes que subjaz à cada lógica (global *versus* local) e a cada zona de contato¹⁶ (entre conhecimento científico e conhecimentos não científicos) que se forma é que influencia o tipo de solução que é proposta, por isso tanto a questão do conhecimento como da validade exclusiva da ciência são elementos importantes de análise na tese.

A zona de contato¹⁷ formada pelos conhecimentos científicos da biotecnologia e os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, face ao caráter ambivalente de tratados internacionais que se refletem em leis nacionais, tem se revelado uma aporia cuja solução não deve reduzir tal complexidade.

Face aos problemas apontados, faz-se necessário repensar de forma crítica o discurso ambiental hegemônico presente no direito ambiental internacional, advindo daí o impulso motivador à escrita da tese.

Neste ponto então que o paradigma andino, aliado à noção de *pluriverso* (KOTHARI; SALLEH; ESCOBAR; DEMARIA; ACOSTA, 2019), por ter levado mais longe a questão da inesgotável diversidade epistemológica do mundo,¹⁸ bem como por ter de fato conseguido levar a efeito, pelo menos no que se refere à sua fase constituinte, uma alteração intercultural paradigmática, é utilizado como elemento aglutinador de utopias concretas a iluminar caminhos alternativos para a biodiversidade e os conhecimentos rivais. E isto por dois ângulos. O primeiro, teórico, e o segundo, no que se refere a casos reais de interculturalidade em âmbitos e escalas diversas.

¹⁶Alguns dos diferentes tipos de zonas de contato que se formam serão trabalhados na seção sobre antropologia jurídica. Para compreensão já a partir desta introdução entre a zona de contato entre biotecnologia e conhecimentos tradicionais, a que é a mais central na tese, vide próxima nota de rodapé explicativa.

¹⁷Como bem resume Boaventura de Sousa Santos, “Esta não é uma zona de contato nova, mas é uma que ganhou grande destaque nos últimos anos devido à revolução do microchip e da biotecnologia. Esta inovação científica permitiu desenvolver em pouco tempo novos produtos farmacêuticos a partir de plantas conhecidas por curar certas doenças. Na maioria das vezes fora do alcance das indústrias biotecnológicas e farmacêuticas, o conhecimento do valor terapêutico das plantas está nas mãos de xamãs, *mamos*, *taitas*, *tinyanga*, *vanyamusòro*, curandeiros ou curadores tradicionais. Em suma, é um conhecimento não-ocidental que, por não ser produzido segundo as regras e critérios do conhecimento científico moderno, é concebido como tradicional. **A questão-chave nesta área é: enquanto as empresas biotecnológicas e farmacêuticas reivindicam direitos de propriedade intelectual sobre os processos pelos quais obtêm o ingrediente ativo nas plantas, podem os detentores do conhecimento tradicional proteger igualmente, de maneira adequada, seu conhecimento sobre as propriedades curativas das plantas sem o qual a biodiversidade não pode ser utilizada industrialmente?**” (2020: 566, grifou-se)

¹⁸Termo utilizado por Boaventura de Sousa Santos em muitas de suas obras, dentre elas, em *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, no qual afirma: “o que estou tentando fazer aqui hoje é uma crítica à razão indolente, preguiçosa, que se considera única, exclusiva, e que não se exercita o suficiente para poder ver a riqueza inesgotável do mundo. Penso que o mundo tem uma diversidade epistemológica inesgotável, e nossas categorias são muito reducionistas”. (2007 :25)

Antes de se introduzir a que casos se está a referir, há que se apontar o motivo da utilização do paradigma andino para tanto. Isto porque, não obstante esteja contido no parágrafo precedente, muitos estudos parecem ter dele desistido em razão das vicissitudes ocorridas em seus contextos de origem.

Todavia, a habitual forma polarizada de posicionamentos e debates quanto ao paradigma andino (totalmente pró *versus* totalmente contra ele) não abrange a complexidade subjacente à questão, o sentido de *ruína-semente*¹⁹ que ele alberga e assim desconsidera as possibilidades que se descortinam.

Adotar de início uma tensão invencível entre as duas posições suprime o espaço do diálogo. Visando a superação do muro divisório em busca do significado desse *outro sentido*²⁰ redivivo que ele contém, será possível pensar em *semear outras soluções* – a partir de um pensamento alternativo de alternativas - aos problemas socioambientais apontados.

Ademais, ao não se adotar tal posicionamento polar de análise, mas, ao contrário, permitir-se enveredar pelas possibilidades do paradigma andino, será possível pensar também a questão dos direitos da sociobiodiversidade, no plano

¹⁹Este sentido será trabalhado no corpo do trabalho, especificamente no item 4.3.2, e a autoria do conceito *ruína-semente* para o caso andino é de Boaventura de Sousa Santos (2018). Para a compreensão de seu sentido já desde a leitura desta introdução, o fragmento do autor a seguir transcrito cumpre tal função: “A busca de reconhecimento e a celebração da diversidade epistemológica do mundo subjacente às epistemologias do Sul exige que esses novos repertórios (...) de dignidade humana e de emancipação social sejam entendidos como relevantes muito para além dos grupos sociais que protagonizaram o seu aparecimento a partir das suas lutas contra a opressão ou mesmo fora de contextos de luta. Longe de os aprisionarem em essencialismos identitários, esses repertórios devem ser vistos como contributos para a renovação e para a diversificação das narrativas e dos repertórios das utopias concretas de um outro mundo possível, um mundo mais justo (justo no sentido mais amplo do termo), não só no que se refere às relações entre seres humanos, mas também às relações entre seres humanos e não humanos. Tal renovação torna-se tanto mais necessária quanto é certo que a eficácia mobilizadora dos conceitos eurocêntricos que designavam essas utopias na modernidade parece ter-se esgotado, seja o conceito de socialismo ou de comunismo, seja mesmo o de democracia. Daí que **a ideia africana de *ubuntu* ou as ideias andinas de *pachamama* e de *sumak kawsay*, que foram no passado inscritas no mundo pelas vozes de grupos sociais oprimidos de África ou da América do Sul se possam tornar potencialmente relevantes** para as lutas contra a opressão e a dominação do mundo em geral. Longe de se tratar de uma idiosincrasia ou de uma excentricidade, essas ideias integram efetivamente uma polifonia <pluriversal>, uma concepção <polilectal>, mais do que idiolectal, de imaginação cultural e política. **É por isso que as vicissitudes que essas ideias sofrem nos seus contextos de origem não lhes roubam legitimidade epistemológica ou política. Bem pelo contrário, podem tornar-se fonte de inspiração para outras lutas noutros tempos e noutros contextos**”. (SOUSA SANTOS, 2018: 37-38, grifo nosso)

²⁰Como sinalizado por Boaventura de Sousa Santos em sua obra *Toward a new legal common sense*, “Em vez de um absurdo, provavelmente é mera astúcia da razão histórica se, ao definhar, a modernidade obtém seu último grão de verdade ou futuro precisamente daqueles povos cuja verdade e futuro ela suprimiu selvagemmente.” (2020: 305)

internacional, de uma forma inter-relacionada de análise, à luz, exatamente, das lições-aprendidas que foram obtidas do caso brotado a partir da América Latina, seguindo então a lógica das ecologias das trans-escalas²¹.

Isto porque, ambos os casos (o andino e o internacional) contêm um elemento em comum que permite relacioná-los: a interculturalidade.

Nesse compasso, como a avaliação da interculturalidade ocorrida no âmbito internacional ocorrerá após a análise da interculturalidade operada no plano local de análise, as lições aprendidas do paradigma andino contribuirão fundamentalmente à análise do caso operado no âmbito internacional. Isto permitirá a obtenção de resultados que não seriam possíveis caso se desconsiderasse já a partida o sentido de *ruína-semente* albergado pelo paradigma andino.

Esta escolha, embora a olhos externos possa parecer inicialmente não pertinente, (afinal geralmente se assume que os temas *biodiversidade* e *paradigma andino do Buen Vivir* se analisam e estudam de maneira isolada porque relações não haveria entre eles) revelou-se extremamente positiva, e as razões e justificativas para tanto são explicadas a seguir.

Ora, o plano local de análise escolhido como casos reais concretos de interculturalidade, como já sinalizado no início da introdução, são os Estados Plurinacionais da Bolívia e do Equador, no que se refere às suas notórias transformações constitucionais geradoras do paradigma andino, que irradiaram o conceito de *Buen Vivir*. A razão para tal escolha reside em diversos aspectos: a) por representarem exemplo histórico, real e paradigmático de tentativa de eliminação da linha abissal²² por intermédio de povos indígenas da América Latina e de seus movimentos e articulações, que alcançaram o feito histórico da própria refundação dos Estados em moldes plurinacionais; b) pelo fato de o sentido em que ele é tomado neste trabalho apresentar um caráter renovador e diversificador de utopias

²¹Esta é por Sousa Santos compreendida como “o uso de várias escalas de análise. Por exemplo, a luta (...) dos povos indígenas dos Andes deve ser analisada na sua escala local, na escala nacional dos respectivos países e na escala global do capitalismo”. (2018: 253-254) Esta ecologia da trans-escala é parte de orientações metodológicas propostas por Boaventura de Sousa Santos. A ecologia da trans-escala é importante especialmente “quando se trata de analisar e amplificar simbolicamente as práticas emergentes que decorrem da substituição das monoculturas do pensamento abissal pelas ecologias do pensamento pós-abissal, ou seja, quando se procede à sociologia das emergências. A ecologia da trans-escala recomenda o uso de várias escalas de análise”. (id.)

²²O conceito de linha abissal poderá ser localizado já nos próximos parágrafos, logo após a apresentação das justificativas para os dois lócus de análise, quando entrarem em cena as epistemologias do Sul.

concretas, portanto, um caráter não limitado ao possibilismo, mas sim, expansivo do horizonte de possibilidades, única forma que permite pensar a questão dos direitos da sociobiodiversidade fora de um dado possibilismo próprio da política da modernidade, auxiliando, então, a busca de alternativas concretas; c) tendo a orientadora USP desta tese, Prof.^a Vivian Grace Fernández-Dávila Urquidi, vindo exatamente de um dos países irradiadores do paradigma andino, qual seja, a Bolívia, sua experiência e conhecimentos representaram fonte insubstituível de sabedoria sem a qual esta tese não teria sido possível.

Noutro plano, a razão justificadora da escolha do *locus* IPBES como caso concreto de análise de interculturalidade no âmbito internacional também é tripla: a) em razão da inscrição, em seu documento fundante (Conceptual Framework do IPBES)²³, de concepções análogas à ideia de *Buen Vivir* do paradigma andino, como por exemplo *Living Well in Harmony with the Mother Earth*²⁴, inscrições estas impulsionadas pelo representante do Estado Plurinacional da Bolívia, como tentativa intercultural de não centrar o trabalho deste locus eminentemente na lógica mercadológica de proteção da Natureza, presente na palavra serviços adotada no nome da plataforma; b) consideração do fato da importância da análise de tal esfera IPBES, que tem, como observado pelos autores austríacos Ulrich Brand e Alice Vadrot (2013) e Vadrot (2014) a capacidade de criar uma base comum de conhecimento que influencia outras esferas na área ambiental relacionadas à biodiversidade, como por exemplo a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), incluindo aqui seu Protocolo de Nagoya, inclusive a partir da migração de termos²⁵ a partir do IPBES à outras áreas, no caso, do IPBES à CDB. Um processo que não é explícito, mas sim implícito e já estudado por esses autores. Em específico, a análise do IPBES como peça importante de influência na manutenção da lógica e em

²³O qual será analisado em profundidade no capítulo 6, que trará o aludido caso concreto de análise.

²⁴Ou seja, o conceito invocado é o de Terra Mãe, em que se pertence à Natureza e não o inverso. Isto é, não é o mesmo conceito de Natureza cartesiano.

²⁵Essa migração de termos pode ter uma influência muito mais impactante do que geralmente se imagina. Como já analisado por Brand e Vadrot (2013: 208), bem como, será explicado em item próprio do segundo capítulo, e retomado no último, esses autores conseguem analisar como paradigmas de valorização econômica são reproduzidos. Especificamente, como o discurso produzido no campo científico “migra” de sua esfera de formação – no caso, o IPBES - para outras, tais como a política, tendo a capacidade de contaminar todo um entendimento sobre a questão e embasar a adoção de políticas, decisões e normas. Isto é facilitado, no entendimento dos autores, em razão do fato de o Estado e as instituições políticas internacionais não serem neutras, mas sim muitas vezes reproduzem esses discursos.

consequência o discurso de *valoração econômica* da biodiversidade assume relevância neste trabalho pois é, segundo os autores, a partir dele que conceitos hegemônicos de concepção dela migram para outras esferas – tais como a CDB e o Protocolo de Nagoya, e não apenas elas – influenciando debates, políticas e normas em termos discursivos e institucionais; c) o fato de a temática de atuação do IPBES envolver questão profundamente analisada pela tese, que é exatamente a relação entre conhecimento científico e conhecimentos não-científicos.

Portanto, a principal justificativa da presente tese reside no fato de que - dado o contexto da globalização hegemônica que influencia debates e propostas de solução aos problemas ambientais dentro de um possibilismo próprio da política da modernidade -, pode contribuir no que se refere à busca de alternativas para a alteração do discurso ambiental hegemônico, que possam iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Doutra nota, com patamar de relevo conexo, a justificativa se relaciona também ao fato de que, com a utilização do paradigma andino para tal busca, inspirando pensamentos que transgridam o possibilismo acima referido, permite, através de um pensamento pós-abissal – a seguir explicado -, expandir o horizonte das possibilidades, ajudando realizar alternativas concretas.

Com o suporte de bolsa PDSE-CAPES para realização de doutorado-sanduíche no exterior, e o aceite do projeto desta tese para realização de um período de um ano de estudos no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, sob a supervisão científica do Professor Boaventura de Sousa Santos, foi possível entrar em contato diário com as epistemologias do Sul.²⁶

²⁶Conforme Boaventura de Souza Santos e a antropóloga Maria Paula Meneses, em seu livro *Epistemologias do Sul* (2013:4), “a pluralidade epistemológica do mundo e, com ela, o reconhecimento de conhecimentos rivais dotados de critérios diferentes de validade tornam visíveis e credíveis espectros muito mais amplos de ações e de agentes sociais. Tal pluralidade não implica o relativismo epistemológico ou cultural mas certamente obriga a análises e avaliações mais complexas dos diferentes tipos de interpretação e de intervenção no mundo produzidos pelos diferentes tipos de conhecimento. (...) Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceções como, por exemplo, da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afro-descendentes, muçulmanos) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias, mãos, contra as classes e

As epistemologias do Sul,²⁷ como será possível visualizar em capítulo próprio, bem como ao longo do trabalho como um todo, contribuirão substancialmente, como marco teórico²⁸, ao enfrentamento do objeto de pesquisa, por envolver, justamente (tanto as epistemologias do Sul como a própria tese em si), a questão do diálogo intercultural (em busca da ecologia de saberes) entre zonas de sociabilidade metropolitanas e coloniais.

Tendo origem no projeto financiado pelo Conselho Europeu de Investigação (ERC), denominado *ALICE*²⁹ - *Espelhos Estranhos, Lições imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do Mundo, as epistemologias do Sul* pautam-se em um pensamento *alternativo de alternativas*³⁰ que visa trazer respostas inovadoras das que já estão disponíveis no pensamento social até o momento, buscando ir além da crítica já feita ao eurocentrismo. Constituindo, assim, estratégias que investigam as condições para um diálogo horizontal entre saberes: a ecologia de saberes. Para isso, apresentam ferramentas, procedimentos, para a produção, identificação e validação, de conhecimentos nascidos nas lutas e experiências de resistência de grupos sociais vítimas de três formas de opressão: o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado.

As epistemologias do Sul, partindo do ponto sólido do reconhecimento da existência de uma linha abissal³¹ (SOUSA SANTOS, 2007) que separa a zona ou sociabilidade metropolitana e a zona ou sociabilidade colonial, permitirão adentrar

grupos sociais subordinados. A ideia central é, como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes”.

²⁷(SOUSA SANTOS, 2009, 2010, 2011, 2016, 2018, 2018 b, 2020, 2022), (SOUSA SANTOS; MENESES, 2013), (SOUSA SANTOS; MENDES, 2018).

²⁸Importante observar que muitos outros autores, embora não criadores das epistemologias do Sul, porém de grande importância à temática aqui trabalhada, também serão mobilizados, mencionando-se aqui, exemplificativamente, Raimon Panikkar.

²⁹Ocorrido entre os anos de 2011 e 2016, e continuidade no Programa de Investigação *alice*-Epistemologias do Sul. Herdeiro do projeto Reinvenção da Emancipação Social (EMANCIPA), coordenado por Boaventura de Sousa Santos entre 1999 e 2000.

³⁰Conforme será tratado no capítulo sobre as epistemologias do Sul.

³¹No ensaio *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes* (SOUSA SANTOS, 2007:3), argumenta o autor que as linhas cartográficas “abissais” que demarcavam o Velho e o Novo Mundo na era colonial subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo.

com mais aparatos pelas trilhas - não desprovidas de obstáculos - da racionalidade onde na primeira zona ou sociabilidade vigora a lógica da *regulação/emancipação* e, na segunda, a lógica da *apropriação/violência*³². Tal reconhecimento será de fundamental importância pelo fato de que a tese analisa, como já sinalizado, questão que envolve a América Latina, grande exemplo disso consistindo o bioma Amazônia, deste lado da linha localizado.

Não obstante seu caráter metafórico nas epistemologias do Sul, de acordo com o autor criador do conceito essa linha é tão forte, e tem consequências tão profundas, que é considerada como abissal. Todavia, em que pese tal força e consequências claramente visíveis, a linha abissal é considerada de tal forma que pareça invisível. As práticas de dominação de um lado da linha em relação ao outro vão desde o desaparecimento, causado pela consideração como não-existente, do lado novo da linha, à própria subalternização e desvalorização do conhecimento que é aqui produzido. Destacar-se-á, em linha com este autor, o conhecimento e o direito modernos como exemplos do pensamento abissal, os quais, não obstante sejam diferentes, se inter-relacionam.

O entendimento acerca da subsistência estrutural da linha abissal facilitou o desenvolvimento de um pensamento pós-abissal. Este tem como pressuposto a consciência do fato de que um maior equilíbrio entre o conhecimento e o direito do lado de lá da linha, e o conhecimento e o direito do lado de cá da linha (SOUSA SANTOS, 2007) é imprescindível para a busca de patamares mais elevados de justiça social global. Para este desígnio, foi importante a localização dos elementos fundamentais que compõem o pensamento pós-abissal: práticas e atitudes que

³²“Tenho vindo a caracterizar a modernidade ocidental como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação social.(...), mas subjacente a esta distinção existe uma outra, invisível, na qual a anterior se funda. Esta distinção invisível é a distinção entre as sociedades metropolitanas e os territórios coloniais. De facto, **a dicotomia regulação/emancipação apenas se aplica a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-la aos territórios coloniais. Nestes aplica-se uma outra dicotomia, a dicotomia apropriação/violência (...)** (SOUSA SANTOS, 2007: 4)”. O reconhecimento da linha abissal faz parte das epistemologias do Sul e propicia colocar a descoberto as apropriações e violências a que os conhecimentos não ocidentais estão sujeitos deste lado da linha. Por isto é que se enquadra bem nesta tese, tanto na seara dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, como na do paradigma andino. Para dar um exemplo no qual é possível visualizar de forma clara a *lógica da apropriação/violência*, Boaventura de Sousa Santos bem observa: “a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão, à pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade, enquanto a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adopção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial”. (2007: 9, grifou-se)

buscam patamares mais equitativos de justiça cognitiva global, um pensar não-derivativo. Esses elementos constituem justamente as ferramentas proporcionadas pelas epistemologias do Sul, trazidas ao longo da tese.

Last but not least, a forma de pensar as questões ambientais envolvendo as múltiplas facetas que compõem o caleidoscópio da sustentabilidade, não desconsiderando as diversas e interdisciplinares fontes por intermédio das quais ela pode ser pensada e trabalhada, habilidades estas lapidadas durante o período de um ano e três meses *no International PhD Programme in Environmental Sustainability and Wellbeing* da Universidade de Ferrara, Itália (UniFe), instituição que com a USP supervisiona a escrita desta tese em cotutela com o Prof. Alfredo Alietti e Prof. Luigi Russo, também será marcante no texto.

Doutra nota, tal caráter interdisciplinar, não obstante no programa acima mencionado tenha sido direcionado mais especificamente à sustentabilidade, já vinha sendo trabalhado de forma ainda mais abrangente desde o início do doutorado na USP, caminho marcado pelo curso de sete disciplinas em diversas áreas do conhecimento.³³ Com a orientação da Prof.^a da Universidade de São Paulo, Prof.^a Vivian Urquidí, foi possível também, além da orientação recebida que contribuiu no sentido já exposto nos parágrafos anteriores, entrar em contato com diversos autores latino-americanos através da participação em seu grupo de estudos *Latino americanistas do Brasil*.

Diante dos argumentos acima elencados, partir-se-á desta ancoragem teórica, a qual será evidentemente aprofundada em capítulo próprio, para mirar objetivo geral e objetivos específicos expostos no início da presente introdução.

Quanto à estruturação da tese para dar conta do percurso, está organizada em seis capítulos. Passa-se a expor a seguir, na ordem em que aparecem no trabalho, os objetivos de cada um deles.

O capítulo intitulado *A inter-relação entre os níveis micro e macro de análise*³⁴, pode ser considerado como um capítulo mais introdutório que, ao expor a questão de que os problemas ambientais enfrentados no nosso tempo são considerados complexos porque têm causas interdependentes e inter-relacionadas,

³³Quatro disciplinas na Faculdade de Direito (FD-USP), uma no Instituto de Relações Internacionais (IRI-USP), duas no Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina (PROLAM-USP).

³⁴Capítulo que tem origens na disciplina cursada no Instituto de Relações Internacionais (IRI) da USP, denominada *Níveis de Análise nas Relações Internacionais*.

objetiva explicar que alguns deles, para que sejam adequadamente pensados, demandam que o plano de pesquisa para sua análise não seja apenas o nível macro, ou o nível micro, de uma forma polar (ou um ou outro), mas também que ambos os níveis sejam investigados. Bem como, de que maneira se inter-relacionam. Feito esse embasamento inicial, o capítulo tem um objetivo claramente definido: defender o pressuposto da necessidade de uma inter-relação entre os níveis de análise (UDANGIU, Eugenia, 2016) para o estudo do tema proposto na tese, através da análise das vantagens em se adotar não apenas uma análise isolada de um, mas sim, de uma inter-relação que permita um futuro diálogo entre os níveis. Por fim, por se tratar de um capítulo introdutório, traz também, em seu último item, considerações mais aprofundadas acerca do recorte metodológico adotado na tese quanto à temática da biodiversidade, em sentido mais aprofundado do já sinalizado em nota de rodapé explicativa contida no início desta introdução.

No capítulo intitulado *Bioimperialismo: paradigma ambiental hegemônico para a sociobiodiversidade - aspectos jurídicos e os fatores políticos e econômicos que dificultam o diálogo intercultural com a América Latina*, antes de adentrar à questão fulcral do capítulo, foi aberto um item preliminar³⁵.

No que se refere à parte fulcral do capítulo, objetiva-se discutir inicialmente a questão da validade exclusiva da ciência no paradigma de conhecimento

³⁵Seguindo a lógica defendida no parágrafo anterior – no que se refere às causas inter-relacionadas de problemas complexos -, procurou-se nesse item preliminar, seguindo a tendência de grande parte dos teóricos da área social e ambiental, expor entendimentos recentes acerca de suposta relação da temática do capítulo (paradigma hegemônico) à conjuntura planetária que envolvia coetaneamente sua escrita: a pandemia COVID-19. Isto porque, durante a elaboração do capítulo, embora em confinamento foi possível acesso aos debates de ponta e novos textos e livros que surgiam, publicados por grandes autores, sobre essas possíveis relações. Fontes doutrinárias estavam vindo a apontar, inclusive, como a pandemia estava afetando a própria questão dos conhecimentos tradicionais com a perda de bibliotecas orais de conhecimentos junto com o encerramento da vida de indígenas contaminados pelo vírus. Tendo isso em conta, em respeito ao princípio ambiental da precaução (adiante explicado) e à metodologia sistêmica adotada, entendeu-se por bem abrir o referido item para contextualizar a temática acerca desses entendimentos de autores que se manifestaram no sentido de haver possíveis relações entre as duas questões. Sublinha-se, por fim, que se trata de um item apenas contextualizador de alguns entendimentos sobre a questão, vez que a marca histórica indelével da pandemia não poderia passar despercebida em um trabalho escrito coetaneamente à sua ocorrência. Noutro plano, em momento algum foi um objetivo do referido item do capítulo chegar à alguma conclusão final sobre a suposta relação entre o paradigma hegemônico analisado e a pandemia COVID-19. Por fim, foi dessa forma que se entendeu que o princípio da precaução seria respeitado. Trata-se de um princípio do direito ambiental extremamente importante, e muito invocado por pesquisadores da área, do qual se depreende que **a ausência de certeza científica sobre determinada questão** (no caso, a suposta relação entre pandemia e o paradigma hegemônico) **não pode ser utilizada como escusa para a não-adoção de atitudes em prol do meio ambiente** (*in dubio pro Natura*). No caso da elaboração do item preliminar do capítulo, o princípio da precaução se aplicou por optar-se pesquisar sobre as possíveis relações entre as duas questões, do que ignorar a existência dessa possibilidade.

hegemônico, trazendo-se então a questão do risco, neste paradigma, de *epistemicídio* dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Para esse objetivo, será de grande importância também a relação que será feita entre concepção cartesiana da Natureza e do conhecimento científico no paradigma hegemônico. Nesta senda, a questão da interface ciência-política como influenciadora do paradigma será relacionada com o papel da *Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos* (IPBES na sigla em inglês) na geração e manutenção de certos discursos na arena da biodiversidade e dos conhecimentos a ela relacionados.

Na sequência, o objetivo será a análise da existência de dissonâncias normativas para explicar a situação de vulnerabilidade do patrimônio genético e dos conhecimentos tradicionais a ele associados no paradigma jurídico hegemônico. Para isso, os seguintes tópicos serão investigados: Primeiramente, a questão da legitimação da pilhagem (o lado obscuro do *Rule of Law*) através de um diálogo com Ugo Mattei, Laura Nader e Vandana Shiva; em segundo lugar, será investigado se a Convenção da Diversidade Biológica possui aspectos hegemônicos, fazendo-se o mesmo com o seu Protocolo de Nagoya; em terceiro lugar, será investigado o fato de haver, ou não, no campo dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, um caráter ambivalente da juridicização, o que se fará através da análise e interpretação do caso concreto emblemático da Lei Brasileira da Biodiversidade³⁶, a qual será analisada à luz de aportes da Antropologia Jurídica; em quarto lugar, será trazida a questão do Acordo TRIPs³⁷ versus a Convenção da Biodiversidade (CDB), no sentido de apontar que conclusões podem ser obtidas no que se refere à eficácia da CDB perante o Acordo em questão; em quinto lugar, serão investigadas as razões dos impasses nos debates que ocorrem nessas esferas internacionais. Por fim, serão apontados, ao final do capítulo, alguns fatores políticos e econômicos os quais entende-se dificultam a realização de um diálogo intercultural com a América Latina no campo da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais a ela associados.

No capítulo intitulado *As epistemologias do sul: para uma ecologia de saberes*, se entrará em profundidade nas epistemologias do Sul, embora não seja o único capítulo da tese em que elas são mobilizadas. São, estas, adotadas ao longo

³⁶Lei 13.123 de maio de 2015.

³⁷Da sigla em inglês para *Trade Related Intellectual Property Rights Agreement*.

de todo o trabalho. No capítulo, inicialmente serão expostas as razões pelas quais elas são utilizadas tanto para a questão do paradigma andino, bem como para a dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Na sequência, são trazidos seus conceitos e ferramentas principais, incluindo-se aqui o conceito de linha abissal; as semelhanças e diferenças com relação ao pensamento decolonial; a sociologia das ausênicas; a sociologia das emergências; bem como, a questão da proposta de alternativas. Além disso, na segunda seção do capítulo traz-se o ponto da ecologia de saberes, face a importância que assume no contexto das epistemologias do Sul. A principal ferramenta das ecologias de saberes, a tradução intercultural, como trabalhada em capítulo próprio, não é, naturalmente, trazida neste.

Dar-se-á especial atenção, no penúltimo item da seção sobre a ecologia de saberes do capítulo, à questão da relação entre ciência e ecologia de saberes nas epistemologias do Sul, sublinhando a importante questão do papel e do lugar da ciência nesse contexto. Noutro plano, ao final da seção da ecologia de saberes do capítulo, para fazer-se uma aproximação ao conceito de *ação com clinamen*, será trazido um interessante caso de ecologia de saberes ocorrido no plano artístico, fazendo-se aqui um diálogo interdisciplinar com uma temática relacionada à arte latino-americana. O capítulo encerra trazendo o conceito de artesanaria das práticas.

No capítulo intitulado *Paradigma andino no pluriverso: saberes em construção*, o objetivo não é sua análise de forma isolada, mas sim a forma pela qual, com base no marco histórico, político e jurídico das Constituições equatoriana e boliviana, ele pode ser interpretado à luz de outras culturas. Todavia, claro que os casos reais de interculturalidade tanto equatoriano como boliviano serão trabalhados, também, de modo separado no que se refere à algumas de suas principais particularidades, para que seja possível visualizar de que forma ocorreram naqueles países. Na sequência, será mobilizado o conceito de pluriverso (KOTHARI; SALLEH; ESCOBAR; DEMARIA; ACOSTA, 2019), e em que sentido ele se relaciona à temática.

Para isso, primeiramente se abordará a questão da plasticidade do termo desenvolvimento, também com base nos autores supra. Isto feito, o paradigma histórico, jurídico e político de Abya Yala será trazido, inicialmente trazendo-se o contexto latino-americano de surgimento. Princípios comuns ao *Sumak Kawsay* do Equador como ao *Suma Qamaña* da Bolívia serão mobilizados, quais sejam, da

relacionalidade, complementaridade, correspondência, ciclicidade e reciprocidade. Isto feito, procede-se à análise dessas concepções de cada um dos países mencionados, respectivamente. Isto para facilitar a exposição de questões relacionadas à maneira pela qual cada um deles materializou o conceito em instrumentos jurídicos. Na sequência, a fase pós-constituinte e o conceito de *ruína semente* (SOUSA SANTOS, 2018) é mobilizado.

A seção sobre o pluriverso entrará então em cena, traçando-se o conceito, bem como um singelo levantamento - evidentemente não exaustivo - da fascinante diversidade de saberes que o compõem, tendo a seleção sido feita com base na escolha de mundos de luta e de resistência com sentidos similares e convergentes ao do *Buen Vivir*. Após este levantamento, algumas conclusões preliminares são apontadas.

No capítulo intitulado *Tradução intercultural: potencialidades e desafios*, também muito embasado no período de um ano de *doutorado-sanduíche* realizado no CES-Coimbra sob a supervisão científica do Prof. Boaventura de Sousa Santos, bem como em suas obras (2006, 2007, 2014, 2018), serão analisadas as possibilidades e desafios da tradução intercultural. Ele localiza-se posicionalmente na tese logo após o capítulo que contém a ideia de pluriverso não por acaso. Situa-se dessa maneira pois tem algo a contribuir para a aludida noção, em consonância com as conclusões preliminares mencionadas no parágrafo precedente. Para isto, a rota do percurso tem como baseamento de início o conceito de tradução intercultural. Na sequência, são mobilizadas e respondidas as questões *por que, o que, entre que, quando e como traduzir*, com base no autor Boaventura de Sousa Santos. Isto feito, o capítulo debruçará sobre a questão do trabalho de tradução entre diferentes visões de mundo, mobilizando o conceito de hermenêutica diatópica e de incompletude. Na sequência, a questão dos desafios da tradução intercultural será abordada. A seguir traz-se um programa, desenvolvido pelo autor, de tradução intercultural para outras lutas de libertação, baseado em um exemplo histórico de tradução intercultural. A tradução intercultural Sul-Sul, bem como a Sul-Norte, também são trabalhadas. Por fim, busca-se localizar lugares-comuns para as concepções do *Sumak Kawsay* e *Suma Qamaña*, em busca da tradução intercultural.

No capítulo intitulado *As contribuições do paradigma andino no pluriverso aos conhecimentos rivais na arena da sociobiodiversidade do direito ambiental*

internacional, pelo fato de todos os outros conceitos essenciais à compreensão da diferença entre diálogo intercultural e ecologia de saberes já terem sido trabalhados nos capítulos precedentes, é que o caso real de interculturalidade operado no plano de análise internacional é ali trabalhado. Optou-se por assim proceder para que seja possível a leitura do caso com um olhar já mais atento, propiciado pelas epistemologias do Sul, mobilizadas ao longo dos capítulos.

Para radicalizar este olhar treinado à interculturalidade, e dado que um dos objetivos do trabalho é analisar, no campo zetético do direito, quais são as características das dimensões (não ocidentais *versus* ocidentais) em conflito, serão utilizados no início do capítulo aportes da antropologia jurídica (os quais se somam aos aportes dessa disciplina já trazidos no capítulo segundo) para pensar o direito ambiental internacional. A seção do capítulo referente a esses aportes inicia trazendo algumas zonas de contato representadoras de desafios à uma concepção monólatra e etnocêntrica do direito. Após trabalhado o potencial crítico da abordagem antropológica, analisam-se contribuições de diversos autores da área, individualmente analisados. Dentre elas, dar-se-á especial destaque à questão da interculturalidade na governança, cujos aportes de Villas Bôas Filho e de Cristoph Eberhard serão essenciais.

Na seção do capítulo intitulada “Os sinuosos caminhos do diálogo intercultural em busca de uma ecologia de saberes” é que o caso real de interculturalidade internacional é trazido. Para auxiliar sua interpretação, são trazidas antes disso as razões (que se somam a outras trabalhadas ao longo do capítulo) que justificam não apenas um diálogo, mas uma ecologia de saberes. Para explicar tal necessidade, será trabalhada a questão de que os direitos da sociobiodiversidade, no cenário da globalização hegemônica, adquirem uma faceta transescalar (ecologia da trans-escala), portanto para sua proteção não se torna suficiente pensar apenas o plano local, nacional ou regional, sendo necessário, além disso, perpassar também a esfera internacional. A proteção desses direitos demanda, portanto, reflexões com esta natureza transescalar. Isto é feito mobilizando-se algumas correntes e propostas não hegemônicas existentes para os direitos da sociobiodiversidade, bem como, o conceito de legalidade cosmopolita subalterna.

Isto feito, chega-se finalmente ao melhor momento, ao leitor, para a visualização atenta dos sinuosos caminhos de diálogo intercultural operados no caso concreto internacional, o qual é exposto do item nº 6.3.2.1 ao item nº 6.3.2.1.2.

A leitura propiciará, ao final da análise do caso, onze lições-aprendidas que poderão ser utilizadas, inclusive, para além de seu contexto de origem.

A última seção do capítulo, intitulada “Por um direito ambiental internacional em harmonia com a realidade socioambiental da América Latina”, é dividida em duas partes. A primeira trará algumas potencialidades da crítica intercultural, específicas de Panikkar e de Sousa Santos, para a questão.

Já a segunda e derradeira parte dela, com base nas onze lições-aprendidas obtidas na seção anterior, e inspiradas pela expansão do horizonte de possibilidades concretas propiciado pelo aporte do paradigma andino em seu sentido ruína-mente, propiciará apresentar uma forma alternativa de iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais, especificamente pensada para sociabilidades deste lado da linha abissal, em especial, para a América Latina. Espera-se que a curiosidade quanto ao seu teor alcance o sentido de um convite inspirador e motivador à leitura das próximas páginas.

METODOLOGIA

O caminho para dar conta da temática complexa e interdisciplinar tomou os cuidados devidos e possíveis dentro das adversidades da conjuntura planetária provocada pela pandemia COVID-19 que afetou a todos. Estas foram enfrentadas em consonância com as orientações metodológicas da Universidade de São Paulo no sentido de propor uma pesquisa mais teórica, evitando as dificuldades que se instalaram com relação à pesquisa de campo. Iniciado o trabalho - que adota a metodologia sistêmica - através de revisão bibliográfica e documental iluminados pelo curso de sete disciplinas³⁸ em diferentes faculdades da USP, após o período de frequência às disciplinas a necessidade de estudar em profundidade as epistemologias do Sul foi enfrentada, com o suporte de bolsa PDSE-CAPES para realização de doutorado sanduíche no exterior, com um período de um ano de imersão no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, sob a supervisão do Professor Boaventura de Sousa Santos. Tanto as reuniões individuais de supervisão científica realizadas com o professor no CES, o acompanhamento em

³⁸Conforme anteriormente já sinalizado, quatro disciplinas na Faculdade de Direito (FD-USP), uma no Instituto de Relações Internacionais (IRI-USP), duas no Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina (PROLAM-USP).

presença de suas aulas magistrais, o diálogo com outros doutorandos do Centro que também pesquisam a temática do novo constitucionalismo latino-americano, a qualidade e excepcional auxílio na pesquisa da Biblioteca Norte-Sul, a participação em seminários, bem como a participação na disciplina de direito ambiental ministrada pela Prof.^a Dr.^a Alexandra Aragão na faculdade de direito da Universidade de Coimbra foram essenciais à criação do enraizamento teórico substantivo da pesquisa.

Após o retorno do período de um ano em Portugal, a pesquisa prosseguiu até o surgimento da pandemia em março de 2020 no Brasil. A ida para a Bolívia que já estava prevista inclusive para apresentação de trabalho foi cancelada não apenas pela pandemia, mas também pelo cancelamento do próprio congresso em que a apresentação ocorreria. Se de um lado a pesquisa se deparou com tal conjuntura, de outro, com a piora das condições da pandemia (e em consequência da pesquisa de campo) em países da América Latina, a demora para a chegada das vacinas deste lado da linha abissal (que impediriam um contato com comunidades e povos indígenas que já estavam sofrendo em razão da exposição ao vírus) e a crescente melhora das condições da pandemia em outros, foi possível realizar um convênio de dupla-titulação com o PhD Programme in Environmental Sustainability and Wellbeing da Universidade de Ferrara (UniFe/Itália), através do qual foi possível passar um ano e três meses imersa em um programa de doutorado internacional que investiga a sustentabilidade em suas múltiplas facetas que a compõem. Participando, portanto, em presença de todas as atividades do programa.

Pelo que, objetivou-se desenvolver uma tese com substrato teórico e criativo, e não de campo, limitando-se, portanto, às possibilidades pela conjuntura pandêmica permitidas, para desenvolver o trabalho em total segurança tanto às comunidades como à autora da tese. Não se propôs, portanto, algo que não se pudesse entregar ou que, em sendo realizado, não respeitasse as regras das epistemologias do Sul adotadas na tese. Não se propôs, portanto, responder questões que só seriam possíveis com a realização de uma pesquisa de campo com comunidades e povos indígenas. Tal necessidade jamais seria substituída por meros questionários feitos por via remota pois, por adotar este trabalho as epistemologias

do Sul, os procedimentos³⁹ para a realização de entrevistas são outros e jamais permitiriam um diálogo para obtenção de dados apenas por questionários online, sem um diálogo real, em presença, com as comunidades e uma metodologia colaborativa.

As metodologias pós-abissais, diferenciam-se das abissais e para a compreensão disto, primeiramente é necessário estabelecer uma específica diferenciação entre a lógica do pensamento abissal e a do pós-abissal.

Porque a primeira crê que é possível a obtenção da verdade se se obedecem às metodologias. Para Sousa Santos, trata-se de uma convicção sem fundamento, já que as metodologias só apresentam as respostas sobre o mundo que apresentam correspondência às perguntas realizadas, consistindo estas “uma ínfima parte daquelas que poderiam ter sido colocadas. (...) Percepcionamos o mundo como aparentemente completo apenas porque as nossas perguntas sobre ele são sempre muito limitadas”. (2018: 235)

Doutra nota, a lógica do pensamento pós-abissal - a partir da qual se baseiam as metodologias pós-abissais - é muito distinta:

Neste caso, o mundo é um projecto colectivo (e não um dado prévio), um horizonte de possibilidades. Essas possibilidades não são partilhadas de modo igual devido às iniquidades de poder e de conhecimento (...). Tanto a luta pelo reconhecimento de outros saberes como os critérios para a validação que estes merecem são partes constituintes da luta por uma distribuição mais equitativa das possibilidades de partilha e de transformação do mundo. (SOUSA SANTOS, 2018: 235)

A partir de tal pensamento, as metodologias que nele se baseiam são comparadas por Sousa Santos, (2018: 251) às “*técnicas às quais recorre um artesão: assim, o cientista pós-abissal deve recorrer às metodologias de forma criativa e não mecânica*”.

Fornece então ao investigador pós-abissal novas orientações metodológicas, que são, em seu entender, especialmente necessárias ao se analisar temas relacionados à sociologia das emergências. Como esta tese envolve tal temática, as aludidas orientações metodológicas são expostas a seguir.

A primeira delas é a utilização da *ecologia da trans-escala*, que pode ser verificada no primeiro capítulo do presente trabalho que versa sobre os níveis de análise e é por Sousa Santos compreendida como “o uso de várias escalas de

³⁹Ver, por exemplo, o capítulo sobre as metodologias pós abissais e as metodologias não-extratvistas para trabalhos de campo da obra *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2018.

análise. Por exemplo, a luta (...) dos povos indígenas dos Andes deve ser analisada na sua escala local, na escala nacional dos respectivos países e na escala global do capitalismo”. (2018: 253-254)

Esta ecologia da trans-escala, de acordo com o autor, é importante especialmente

quando se trata de analisar e amplificar simbolicamente as práticas emergentes que decorrem da substituição das monoculturas do pensamento abissal pelas ecologias do pensamento pós-abissal, ou seja, quando se procede à sociologia das emergências. A ecologia da trans-escala recomenda o uso de várias escalas de análise”. (id.)

A segunda se refere à *ecologia das produtividades*, que aduz a que as disputas relacionadas à terra não sejam avaliadas de acordo com critérios de produtividade, e sim em função das diversas concepções de produtividade.

E, por fim, a *ecologia das diferenças*, no sentido de levar a uma desnaturalização destas, assim como de suas inerentes hierarquias. Exemplificando o autor (2018: 254), aqui, com a situação de que “os camponeses, povos indígenas, e os *dalits* são homens e mulheres, e a discriminação sexual no acesso à terra é muitas vezes omitida nas narrativas oficiais sobre eles e mesmo nas suas próprias narrativas”.

Pelo que, circunscrevendo-se à metodologia da revisão bibliográfica, discussão com experts da área e análise documental, propôs-se apenas a investigação de aspectos que não seriam afetados pela ausência de uma pesquisa de campo. Não sendo o presente trabalho de cunho etnográfico ou antropológico de campo, mas sim no âmbito das ciências sociais e jurídicas, que não visa apresentar dados numéricos, mas sim objetiva interpretação de teorias (obras e artigos) e documentos, a metodologia e procedimentos empregados cumpriram com os propósitos dos objetivos a que se propôs investigar.

1 A INTER-RELAÇÃO ENTRE OS NÍVEIS MICRO E MACRO DE ANÁLISE

Os problemas ambientais enfrentados atualmente são considerados como complexos por terem causas interdependentes e inter-relacionadas. Alguns deles – na realidade os principais - para serem solucionados de maneira adequada, demandam que se eleja como plano de análise da pesquisa não apenas o nível macro, ou o nível micro, de forma excludente e polar, mas sim, que se investiguem ambos os níveis e de que maneira eles se inter-relacionam mutuamente.

Tome-se o problema socioambiental eleito nesta tese para investigação: no âmbito dos direitos da sociobiodiversidade, a questão da falta de efetividade⁴⁰ dos aspectos positivos da Convenção sobre Diversidade Biológica no que se refere ao acesso ao patrimônio genético (PG) e aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (CTA), muito em razão das incompatibilidades do tratado com o Acordo TRIPS⁴¹, cuja relação com o tema será trazida no item 1.2 do presente

⁴⁰Outro problema relacionado à falta de efetividade dos princípios da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) consiste na própria lei de acesso aos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados em vigor atualmente no Brasil – Lei 13.123 de 2015 -, que, como será analisado ao longo do trabalho, brevemente no item 1.2 do presente capítulo e especificamente no capítulo 3 da tese, é extremamente controversa.

⁴¹Para proteger a indústria da biotecnologia, os países desenvolvidos criaram os direitos de propriedade intelectual por meio das Patentes e do Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio, conhecido por sua sigla derivada do inglês *Trade-Related Intellectual Property Rights Agreement* (Acordo TRIPS, administrado pela Organização Mundial do Comércio, a OMC) que, como observa Vandana Shiva (1997:10), foram severamente criticados pelos países periféricos por gerarem a mercantilização da biodiversidade. Isto porque, permitiram a patente internacional de produtos fabricados a partir do acesso ao patrimônio genético ou ao conhecimento tradicional associado sem se preocupar com a origem destes. Para Vandana SHIVA (1997:11), a biopirataria representa uma forma de continuação de exploração e colonialismo dos povos detentores dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, e que por isso, as Patentes estariam no centro do chamado “novo colonialismo”. Para reduzir a diferença de forças entre o que denomina “países desenvolvidos e os em desenvolvimento”, no que se refere a aspectos relativos ao poder econômico e político, a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) previu, como forma de mitigação de tais desníveis – ainda antes do TRIPS -, o consentimento prévio fundamentado dos países de origem do PG e do CTA e a repartição dos benefícios gerados pelas atividades de bioprospecção. (SANTILLI, 2004, p. 346). O grande problema, como será em profundidade e especificamente tratado no capítulo 2 da tese – embora algumas nuances já se adiantem no item 1.2 do presente capítulo -, reside nas incompatibilidades entre Acordo TRIPS e a CDB, vez que esta é sensível à questão da proteção aos conhecimentos tradicionais, e o TRIPS não. Para a resolução de tais incompatibilidades, há de um lado entendimentos no sentido de realizar apenas adaptações no próprio Acordo TRIPS, para que este contemple melhor os ditames e princípios da CDB; e de outro lado, há aqueles que, por entenderem que os dois instrumentos são de fato incompatíveis, não defendem uma adaptação de um à outro, mas sim, a criação de um sistema *sui generis* de proteção do CTA, como já sugerido no plano nacional por Juliana Santilli (2004) e no plano internacional (por intermédio da criação de um sistema de proteção de direitos coletivos propriamente dito) por Vandana Shiva e outros autores.

capítulo, com exemplos e subsídios doutrinários, bem como, de modo aprofundado, apenas no capítulo 2 da tese.

Esta falta de proteção do PG e do CTA, que resulta em sua vulnerabilidade, decorre do fato de que os aspectos relacionados ao seu acesso são geralmente discutidos e analisados muito mais no nível macro – ou seja, no plano internacional, nos debates que ocorrem tanto nas Conferências das Partes (COP`s) no âmbito da CDB, como no Conselho do TRIPs e no Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual e Conhecimento Tradicional, Recursos Genéticos e Folclore da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI) – que tendem a fornecer respostas dentro de uma análise eminentemente econômica – e hegemônica - da questão, focando em facilitar o acesso, por parte dos setores empresariais interessados, ao PG e ao CTA, de forma a maximizar os lucros dos setores nele interessados e praticamente desconsiderando os direitos dos detentores desse PG e CTA, conforme será analisado no capítulo segundo.

Noutro plano, quando se analisa a mesma problemática a partir do nível micro, temos a complexidade socioambiental que se encontra nos locais onde se pretende realizar as atividades arquitetadas no âmbito internacional: aqui, no plano local - em especial nas regiões da América Latina ricas em florestas e em consequência em biodiversidade -, os desenvolvedores das ações idealizadas no plano internacional irão se deparar com povos indígenas e comunidades tradicionais totalmente dependentes dos ecossistemas florestais e da biodiversidade. E não apenas isso: são povos que possuem saberes e alternativas diferenciados dos consubstanciados no paradigma hegemônico.

Dentre eles, tome-se como exemplo por ora o paradigma andino do *SumákKawsay/Buen Vivir*⁴² que, como será ao longo da tese analisado–

⁴²Sobre BuenVivir/VivirBien: Como será ao longo da tese analisado – especificamente no capítulo intitulado *Paradigma andino no pluriverso*-, esses paradigmas representam – sem a pretensão de realizar aqui uma tradução exata - um modo holístico e não cartesiano, dos povos do altiplano andino, de manter relações com a natureza, considerando toda a relação de interdependência e conexão entre seus elementos, todos dotados de importância intrínseca e para o equilíbrio ecossistêmico como um todo. Ou seja, os elementos da natureza não são considerados apenas de acordo com seu valor de uso e serventia ao homem. Alguns de seus princípios, conforme analisam Urquidí e Fuscaldo (2015:88), são o da complementaridade, relacionalidade e correspondência, os quais também serão trazidos no capítulo 5 da tese. Para a Prof. Germana Moraes (2013), os principais centros irradiadores do BuenVivir – que em seu entendimento incorpora valores de origem pré-colombiana relacionados principalmente ao respeito à natureza e ao ambiente - são Equador e Bolívia, em razão de suas reformas constitucionais. Segundo ela, a autoridade moral do BuenVivir derivaria da história – que ainda sobrevive - de etnocídio, saques culturais e memoricídios sofridos pelos povos da América Latina. Afirma então que “é na América Latina, um continente em câmbio,

especificamente no capítulo 4, intitulado *Paradigma andino no pluriverso*, embora alguns aspectos importantes se adiantem no item 1.3 do presente capítulo-, representam um modo holístico e não cartesiano, dos povos do altiplano andino, de manter relações com a natureza, considerando toda a relação de interdependência e conexão entre seus elementos, todos dotados de importância intrínseca e para o equilíbrio ecossistêmico como um todo. Ou seja, os elementos da natureza não são considerados apenas de acordo com seu valor de uso e serventia ao homem.

Assim, como é exatamente no nível macro - ou seja, no plano internacional - que se discute e se elaboram ações que na sequência são realizadas no âmbito local, necessário se faz, para uma adequada busca de soluções para o problema do acesso aos recursos genéticos e conhecimentos tradicionais associados, que se eleja não apenas um dos planos de análise - macro ou micro-, mas sim ambos e, mais que isso, a inter-relação existente entre eles.

Isto porque, se a busca de soluções, inclusive jurídicas, para o problema socioambiental mencionado se faz elegendo-se como plano de análise apenas o nível macro –internacional-, a solução será “de cima para baixo”, pautada, assim, em concepções hegemônicas, ocidentais, antropocêntricas e cartesianas de conceber o meio ambiente. Exemplo disso é a norma jurídica internacional, que neste aspecto,

que desponta a coragem de fazer-se uma autêntica revolução paradigmática, com o giro ecocêntrico” (2013:130). Importante também considerar que, como já bem observou o intelectual indígena Huanacuni Mamani (2010:33-49), pode-se dizer que esta filosofia do Buen Vivir/Vivir Bien, ainda que tenha distintas denominações e nuances entre os povos, possui uma base comum entre eles, explicando a concepção do Buen Vivir para vários - aymara, quechua, mapuche, kolla, amazônicos. Segundo este intelectual indígena, há algumas variações sobre o conceito entre eles, no entanto, existe um denominador comum pautado em viver a vida em plenitude, harmonia e equilíbrio com a terra, a natureza, o cosmos, a história e com toda forma de existência, vez que, se *vivir bien* também significa saber conviver, *vivir bien* significa compreender que o dano a uma espécie significa também o dano do conjunto. Neste ponto, a Prof. da Universidade de São Paulo Vivian Urquidi (2018) entende que, muito embora o conceito seja de matriz andina, os sentidos que ganham, muito atrelados com valores de respeito à natureza, permite que outras comunidades se sintam representadas e dispostas a contribuir com a reafirmação do conceito. Nesse sentido, é cada vez mais difícil afirmar que o conceito pertence a um único povo. Nessa esteira, é possível reconhecer que o conceito é de matriz ou origem andina, mas pelo fato de ainda estar em construção política, ele pode ser considerado como um patrimônio de outros povos também em situação de vulnerabilidade, como os amazônicos. Assim, não se desconsidera tais facetas do conceito; fato é que, no caso do presente trabalho, o que interessa não é a titularidade exata do conceito e o que ele exatamente significa para determinado povo, mas sim, que ele, a despeito de suas nuances, de fato pode contribuir para as ponderações no cenário internacional. (URQUIDI, informação pessoal, destinatário Marina Ferenczy, 1 mensagem eletrônica)

também tem se mostrado monólatra e etnocêntrica e não têm recepcionado devidamente concepções culturais e jurídicas não-ocidentais.

De outro lado, se elegemos como nível de análise apenas o plano micro, a solução será “de baixo para cima”, havendo o risco de se incorrer no relativismo cultural. O cuidado que se deve ter aqui relaciona-se à utilização isolada, única e exclusiva, deste plano micro de análise, isto porque, o que preocupa é a questão da eficácia de tais concepções quando analisadas e enfocadas apenas do plano micro, principalmente, no que se refere à sua capacidade de implementação, divulgação e propagação e inserção no plano internacional e também jurídico.

Se a opção é pelo primeiro plano de análise, qual seja, o do nível macro, as consequências negativas serão extremamente graves como a não consideração da complexa realidade socioambiental relacionada aos povos indígenas e comunidades tradicionais. Exemplos disso, como se verá ao longo dos capítulos, seriam o desrespeito às suas relações de dependência com relação ao território, ao seu direito à autodeterminação, de praticarem seu direito, de que a questão do acesso ao PG e ao CTA não se resume à uma mera partilha de benefícios. No plano internacional, como se verá em especial no segundo e último capítulos, nota-se uma redução da complexidade da questão da repartição de benefícios, prevista em tratados ambientais quando da exploração econômica de produtos acabados desenvolvidos a partir do acesso aos seus conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.

Isto gerará efeitos adversos também à própria biodiversidade, porque a sociodiversidade há tempos está relacionada com a conservação e uso sustentável da própria diversidade biológica, vez que esses povos têm conhecimentos que permitem que a natureza e a biodiversidade se conservem às gerações seguintes. Não por acaso, portanto, são chamados guardiães da biodiversidade.

Outra consequência negativa que será no capítulo 2 do trabalho analisada em profundidade – embora alguns aspectos essenciais ao presente capítulo já se adiantem no item 1.2, de modo suficiente apenas à compreensão de sua relação com os níveis de análise - é a questão da incapacidade do Art. 27⁴³ do Acordo TRIPS de proteger conhecimentos tradicionais não ocidentais.

⁴³ARTIGO 27

Matéria Patenteável

1. Sem prejuízo do disposto nos parágrafos 2 e 3 abaixo, qualquer invenção, de produto ou de processo, em todos os setores tecnológicos, será patenteável, **desde que seja nova, envolva um passo inventivo e seja passível de aplicação industrial.** Sem prejuízo do disposto no parágrafo 4

Numa outra perspectiva, se se opta apenas pelo nível micro de análise, ou seja, se consideramos as concepções ambientais locais, estaremos face a concepções totalmente diferentes das que são prevaletentes na cena hodierna. Isto porque os povos que habitam alguns dos locais de maior interesse no mundo⁴⁴ para atividades de acesso ao PG e ao CTA (países biodiversos da América Latina) possuem uma cosmovisão ecocêntrica, holística e contra-hegemônica, sendo exemplos as lógicas andinas e amazônicas. Tome-se aqui os exemplos do *SumákKawsay/Buen Vivir* dos povos habitantes do altiplano andino, que, conforme já informado, serão trabalhados em capítulo específico, embora alguns aspectos importantes se adiantem no item 1.3 do presente capítulo.

Desnecessário dizer que neste plano micro de análise, se adotado de maneira excludente ao plano macro - por exemplo, desconsiderando a necessidade de inserção de tais epistemologias do Sul⁴⁵ no plano internacional, de sua propagação

do Artigo 65, no parágrafo 8 do Artigo 70 e no parágrafo 3 deste Artigo, as patentes serão disponíveis e os direitos patentários serão usufruíveis sem discriminação quanto ao local de invenção, quanto a seu setor tecnológico e quanto ao fato de os bens serem importados ou produzidos localmente.

2. Os Membros podem considerar como não patenteáveis invenções cuja exploração em seu território seja necessário evitar para proteger a ordem pública ou a moralidade, inclusive para proteger a vida ou a saúde humana, animal ou vegetal ou para evitar sérios prejuízos ao meio ambiente, desde que esta determinação não seja feita apenas por que a exploração é proibida por sua legislação.

3. Os Membros também podem considerar como não patenteáveis:

a) métodos diagnósticos, terapêuticos e cirúrgicos

para o tratamento de seres humanos ou de animais;

b) plantas e animais, exceto microorganismos e processos essencialmente biológicos para a produção de plantas ou animais, excetuando-se os processos não-biológicos e microbiológicos. Não obstante, os Membros concederão proteção a variedades vegetais, seja por meio de patentes, seja por meio de um sistema sui generis eficaz, seja por uma combinação de ambos. O disposto neste subparágrafo

será revisto quatro anos após a entrada em vigor do Acordo Constitutivo da OMC". *Grifou-se* (INPI, disponível em: <http://www.inpi.gov.br/legislacao-1/27-trips-portuques1.pdf> Acesso em 14 ago. 2018)

⁴⁴ Claro que há outros países do mundo também ricos em biodiversidade, no entanto devido ao recorte do presente trabalho, escolheu-se dar enfoque ao caso da América Latina. Especialmente, por conta do bioma Amazônia.

⁴⁵ Conforme Boaventura de Souza Santos e a antropóloga Maria Paula Meneses, em seu livro *Epistemologias do Sul* (2013:4), "a pluralidade epistemológica do mundo e, com ela, o reconhecimento de conhecimentos rivais dotados de critérios diferentes de validade tornam visíveis e credíveis espectros muito mais amplos de ações e de agentes sociais. Tal pluralidade não implica o relativismo epistemológico ou cultural mas certamente obriga a análises e avaliações mais complexas dos diferentes tipos de interpretação e de intervenção no mundo produzidos pelos diferentes tipos de conhecimento. (...) Designamos a diversidade epistemológica do mundo por epistemologias do Sul. O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceções como, por exemplo, da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afro-descendentes, muçulmanos) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as 'pequenas Europas',

e capacidade de inserção, inclusive, na esfera jurídica -, traria como feitos adversos a dificuldade trazida pela falta da adoção de elementos da cultura ocidental, como o Direito, especialmente o internacional e seus instrumentos normativos como Convenções, Protocolos e acordos internacionais; a mídia, produtos culturais que favorecem a propagação de ideologias, como livros, a arte, reportagens, a internet.

Feito este embasamento inicial, este capítulo tem um objetivo claramente definido: a defesa do pressuposto da necessidade de uma inter-relação entre os níveis de análise para o estudo do tema proposto, através do estudo das vantagens da adoção não de apenas um único plano de análise, mas sim, de uma inter-relação que permita um futuro diálogo entre os níveis.

Sendo este o objetivo do capítulo, alguns tópicos que nos capítulos seguintes serão tratados em profundidade serão trazidos já neste em grau de densidade apenas suficiente ao escopo da presente seção do trabalho. De modo que, muitos tópicos serão retomados com a devida profundidade nos momentos oportunos, quais sejam, em seus capítulos ou itens próprios, ao longo da tese.

Para percorrer este caminho, a rota do estudodeste capítulo tem como baseamento de início, com base em Boaventura de Sousa Santos, os equívocos da noção de relativismo cultural. Na sequência, enfoca o nível macro de análise, bem como suas consequências negativas; no item 1.3, o trabalho aborda o nível micro de análise e, à semelhança do que é feito no item 1.2, também trabalha os desequilíbrios e facetas negativas da utilização isolada de tal plano de análise. Por fim, o capítulo aporta, em seu último item, na questão da utilização concomitante dos dois planos de análise, bem como, de suas interpenetrações.

1.1 OS EQUÍVOCOS DA NOÇÃO DE RELATIVISMO CULTURAL

Como os ideais do *SumákKawsay/Buen Vivire* demais concepções não-hegemônicas do Sul poderiam ser levados ao plano internacional, sem a utilização dos elementos da cultura ocidental já citados no item introdutório?

pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias, mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados. A ideia central é, como já referimos, que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes”.

Teremos, no plano micro utilizado de maneira isolada, as mesmas consequências negativas visualizadas, por exemplo - fazendo-se aqui uma analogia ao que ocorre no campo dos direitos humanos – quando se enfatiza e valoriza o relativismo cultural⁴⁶ em detrimento da concepção universalista dos direitos humanos.

Seria, assim, caso se opte apenas pelo nível micro de análise, o mesmo que se valorizar, como bem observado por Boaventura de Souza Santos (1997), o *topos* de determinadas culturas, como por exemplo o *topos* da *ummano* islamismo ou o *topos* do *dharmano* hinduísmo, justificando certas práticas como o uso do véu islâmico, a excisão feminina, ou as castas no hinduísmo, desconsiderando, 100%, a dignidade humana, tão presente na concepção universalista de direitos humanos.

Como já observado por Boaventura de Sousa Santos (1997), o debate universalismo *versus* relativismo cultural - de forma polar, maniqueísta - é incorreto, pois todas as culturas são relativas e devem ter ciência de suas incompletudes mútuas.

Da mesma forma, quando se elege um plano de análise em um determinado estudo - como o que se pretende fazer nesta tese - que envolve questões ambientais, culturais e de direitos humanos, a eleição do plano correto deverá ser feita após estudadas todas as consequências negativas decorrentes de cada um, e, após sopesadas, decidir se o melhor será o micro, o macro, ou, até mesmo, ambos os planos e suas inter-relações.

Dessa maneira, em que pese exista uma abertura⁴⁷ no Sistema Internacional para aceitar as visões de mundo não ocidentais, como os conceitos do *SumákKawsay/Buen Vivir*, no debate sobre direitos humanos e culturais - incluído aqui o meio ambiente como parte integral do ser humano -, observa-se que no que se refere a alguns aspectos da Convenção da Biodiversidadee na totalidade da

⁴⁶ Para aprofundamento sobre a necessidade de se ultrapassar o debate polar, maniqueísta, Universalismo *versus* Relativismo, ver: Melina Fachin, **Universalismo versus relativismo: superação do debate maniqueísta acerca dos fundamentos dos direitos humanos**. Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo Do Campo, 16. Disponível em: <https://revistas.direitosbc.br/index.php/fdsbc/article/view/164> Acesso em 15 mar. 2017

⁴⁷ Como observado pelo professor italiano Gianfranco Franz (2022), um exemplo disso é o *Report* escrito em 1995 e divulgado em 1996 denominado *OurCreativeDiversity*, de autoria da Comissão Mundial para Cultura e desenvolvimento da UNESCO, para a qual Wolfgang Sachs era consultor. Segundo Prof. Gianfranco Franz, o documento seria um dos primeiros a demonstrar a existência de uma consciência acerca dos limites do conceito de desenvolvimento sustentável, invocando o papel das diversas culturas existentes no mundo para a definição de modelos de desenvolvimento a serem a elas propostos.

esfera do Acordo TRIPs não se verifica tal abertura, e a lógica ocidental tem se imposto sobre lógicas como a andina e a amazônica.

Pode-se dizer que este equívoco decorre, em certa medida, de equívocos na eleição do plano de análise para a busca de soluções aos maiores⁴⁸ problemas ambientais enfrentados atualmente.

Pelo que, vistas as insuficiências da adoção única, exclusiva, de apenas um dos níveis de análise para o problema posto em debate - a questão do acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade -, o presente capítulo de tese estudará os benefícios, as vantagens da adoção de ambos os níveis analíticos, bem como a inter-relação entre eles, para a busca de soluções ao problema.

Assim, torna-se necessário investigar, sob os dois níveis de análise mencionados - micro, macro e suas inter-relações -, no campo zetético do direito, as características destas dimensões ora em conflito; e no campo das relações políticas e econômicas, quais são as variáveis que impedem a incorporação de um diálogo intercultural nas esferas internacionais que discutem esses assuntos relativos à sociobiodiversidade – em especial acesso a PG e a CTA - que impactam a América Latina.

Isto porque, a constatação de que a habitual forma de influência dos debates ocorridos no plano internacional- ou seja, uma análise da questão exclusivamente a partir do nível macro de análise -, não abrange a complexidade e realidade socioambientais latino-americanas tanto ao considerar muito mais os interesses do setor industrial interessado no acesso, bem como quando propõe a utilização de conceitos jurídicos ocidentais baseados eminentemente em concepções privatísticas e monopolísticas, em desconsideração às concepções culturais diferenciadas locais.

Estes arranjos jurídicos e fundamentos que promovem o acesso ao PG e ao CTA mais em benefício dos países centrais são debatidos e arquitetados em âmbito global, porém com objetivo de realização na esfera local, tendo a América Latina

⁴⁸ Isto porque a questão da eleição do melhor plano de análise, evidentemente, não é importante apenas na temática da sociobiodiversidade, mas também em outras questões ambientais, como por exemplo a climática (que engloba o tópico desmatamento). A solução unicamente por instrumentos econômicos (como por ex. o REDD+, de modo isolado e sem considerar a complexidade socioambiental local ou a interdependência dos problemas ambientais que exigiria, no caso, também reduções domésticas de gases causadores do efeito estufa, a descarbonização da matriz energética e alteração de padrões de consumo) também seria uma falácia.

papel central neste cenário, dada a existência de florestas naturais tão propícias⁴⁹ à concretização dessas atividades, em razão de sua mega-diversidade.

Desse modo, se o paradigma andino do Buen Vivir representa um exemplo do discurso contra-hegemônico que contribui para o processo de alteração das formas de dominação decorridas do tripé⁵⁰ capitalismo, colonialismo e patriarcado presentes na América Latina, entende-se que há potenciais – não obstante também limites – de que seu legado jurídico e cultural possa ser absorvido pelo (ou pelo menos exercer influência no) direito ambiental internacional.

A adoção dos dois níveis de análise, tanto o micro, como o macro, bem como suas inter-relações se justifica porque o que se propõe é chamar a atenção para a importância da análise do modo pelo qual ambos os paradigmas se relacionam entre si; de que modo recebem influências recíprocas (à semelhança do que ocorre no campo dos direitos humanos, ao reconhecer as incompletudes mútuas do relativismo e universalismo), para que, enfim, se chegue às formas de contribuição mais adequadas possíveis, do referido paradigma, ao problema socioambiental apontado inicialmente.

1.2 O NÍVEL MACRO DE ANÁLISE

O pesquisador que optar por este plano de análise para a busca de soluções ao problema socioambiental mencionado no item precedente, de maneira isolada e, portanto, sem diálogo com o nível micro, irá se deparar, principalmente, com as seguintes questões:

A primeira, notará que o direito ambiental é influenciado pela incorporação de conceitos, ideias e princípios desenvolvidos eminentemente no plano internacional, sendo possível afirmar que está edificado sobre as bases culturais dos países hegemônicos no sistema internacional, estas gradativamente recepcionadas pelos demais Estados.

Isto se verifica em várias questões ambientais, não apenas na arena da sociobiodiversidade, enfoque do presente trabalho. Tome-se, por exemplo, a questão da mudança climática e do desmatamento, inter-relacionadas. O plano

⁴⁹ I.e. Amazônia; a Mata Atlântica.

⁵⁰ No sentido das três formas de dominação denunciadas pelas epistemologias do Sul, conforme será analisado em capítulo próprio com este nome intitulado (Epistemologias do Sul).

macro tem focado a adoção de instrumentos econômicos como o REDD+⁵¹, muitas vezes desconsiderando o plano micro e a inerente complexidade socioambiental dos territórios em que tais ações são realizadas.

No que se refere ao recorte temático do presente trabalho, a adoção unicamente do plano macro de análise se depararia, conforme será analisado no capítulo seguinte que versará sobre o paradigma hegemônico, com os seguintes aspectos:

- promoção da utilização de concepções jurídicas ocidentais que não conseguem proteger conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade;
- predominância de uma concepção ontológica que não corresponde ao pluriverso de ontologias existentes;
- deslegitimação, descredibilização e desvalidação de conhecimentos que não se enquadram nos rigorosos critérios de validade da ciência moderna;
- prevalência da lógica econômica decorrente de um tipo específico de globalização (neoliberal) que visa atender interesses dos setores interessados no acesso ao PG e ao CTA, ou seja, dos usuários, em detrimento tanto dos países como dos povos e comunidades detentores, ou seja, dos provedores;
- decorrente do item anterior, de modo específico, o pesquisador irá se deparar, por exemplo, com a prevalência das disposições do Acordo TRIPS⁵² sobre os aspectos positivos da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), às vezes não notando que as primeiras atendem muito mais os interesses de países desenvolvidos sede de indústrias biotecnológicas avançadas e interessados em acessar patrimônio genético (PG) e o conhecimento tradicional a ele associado (CTA) de países megadiversos, bem como, que os debates que ocorrem no âmbito da OMC não são imparciais (por centrarem-se nos interesses de países

⁵¹ Incentivo positivo de recompensa econômica aos resultados de países periféricos ricos em florestas no que se refere às suas Reduções de Emissões de GEE resultantes do Desmatamento e da Degradação florestal, daí a sigla REDD, sendo o “+” referente ao papel da conservação de estoques de carbono florestal, manejo sustentável de florestas e aumento de estoques de carbono florestal. Para aprofundamento no tema, ver: Ferenczy, Marina von Harbach. **Direito ambiental: potencial do REDD+ para a sustentabilidade**. Curitiba: Juruá, 2012.

⁵² Ver nota explicativa número 2.

hegemônicos, interessados em acessar PG e CTA existentes em países periféricos, especialmente os amazônicos).

Este nível macro de análise está permeado, portanto, por conceitos de sustentabilidade fraca, por um modo de pensar antropocêntrico e cartesiano. Tais conceitos serão trabalhados no próximo capítulo da tese, especificamente no subitem sobre a concepção cartesiana da natureza e do conhecimento científico, dentro do item sobre a validade exclusiva da ciência no paradigma de conhecimento hegemônico e epistemicídio dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.

O que é pertinente, no entanto, desde já trazer ao debate é que neste sistema de pensamento (antropocêntrico), interpreta-se a questão ambiental unicamente em termos e valores humanos, e o seu fundamento é mecanicista, cartesiano.

Como bem explicado por Gallina (2004), este modo essencialmente racional de entender os fenômenos acreditava ser possível explicar os fenômenos naturais a partir dos princípios da mecânica, com explicações eminentemente quantitativas, especializadas, reducionistas, racionais, não dando importância ao pensamento contextual. Isto porque, a forma de pensar cartesiana pressupunha ser possível explicar os fenômenos a partir da análise de suas partes.

E um dos principais problemas da adoção, de modo exclusivo, do plano macro de análise— que como se viu, está permeado por essa visão antropocêntrica das questões ambientais e socioambientais —, é que o pesquisador que elegeu tal plano não perceberá que a racionalidade fechada produz irracionalidade; e esta é, obviamente, incapaz de enfrentar os problemas da complexa realidade, especialmente os socioambientais.

Recorrendo à Morin e Kern (2006:90-91), a insuficiência dessa forma de pensar antropocêntrica e cartesiana decorre justamente do fato de que é a inter-relação e a interdependência⁵³ dos problemas ambientais que torna a sua solução complexa.

⁵³ Sobre esta inter-relação e interdependência dos problemas civilizatórios, Fritjof Capra, em sua obra *A teia da Vida* observa que a percepção do mundo vivo como uma rede de relações tornou o pensar em termos de redes uma característica-chave do pensamento sistêmico. A ecologia veio a agregar a esse pensamento as concepções de comunidade e rede. Construiu-se a concepção de sistemas vivos como redes, cada qual influenciando decisivamente o outro. Para o autor, “O universo material é visto como uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados. Nenhuma das propriedades de qualquer parte dessa teia é fundamental; todas elas resultam das propriedades das outras partes, e a

Trazendo a questão aos debates que se dão tanto nas Conferências das Partes no âmbito da Convenção da Biodiversidade quando fazem prevalecer seu aspecto hegemônico em detrimento de suas facetas positivas⁵⁴, como, principalmente, nas discussões e negociações no âmbito do Acordo TRIPS - nos quais os interesses de países centrais em acessar PG e CTA têm preponderado sobre os princípios protetivos da Convenção sobre a Diversidade Biológica -, tem-se que as argumentações centram-se na questão do desenvolvimento sustentável voltado muito mais para o aspecto econômico de seu pilar. Isto porque, não consideram a sustentabilidade sob um enfoque multidimensional, e resumem a complexa questão da sociobiodiversidade aos interesses econômicos e bioimperialistas⁵⁵ do setor biotecnológico, que prima pela utilização de arranjos jurídicos privatísticos e monopolísticos – i.e. patentes -. Estas últimas, além de consistirem, muitas vezes, no que se refere ao PG, fontes de biopirataria, no que se refere ao CTA são incapazes de propiciar proteção aos conhecimentos tradicionais.

Estes aspectos serão analisados no capítulo da tese referente ao paradigma ambiental hegemônico, no entanto alguns breves e singelos aspectos serão aqui adiantados em nível suficiente apenas para a compreensão de sua relação com o que intitula o presente capítulo, qual seja, os níveis de análise.

Nesse sentido, no âmbito do direito ambiental internacional se tem observado a prevalência dos interesses de países centrais: países detentores da biotecnologia, que podem fazer tábula rasa de direitos socioambientais.

Exemplo específico da situação é o Acordo TRIPs, já mencionado, sobre o qual Ugo Mattei e Laura Nader (2013) já observaram as dificuldades do plano internacional hegemônico, inclusive jurídico, para abraçar concepções não ocidentais, chegando a mencionar inclusive a pilhagem do conhecimento tradicional dos índios Kayapó⁵⁶ no Brasil.

Trata-se de caso em que os autores comparam a concepção de conhecimento para os Kayapó, que o considera como produto da natureza, passado

consistência global de suas inter-relações determina a estrutura de toda a teia." (CAPRA, Fritjof, 1997.p.48).

⁵⁴ Conforme seção específica sobre o assunto no próximo capítulo.

⁵⁵ Conceito a ser trabalhado no próximo capítulo, em sub-item próprio (2.3.4.4).

⁵⁶ O Instituto Socioambiental observa que "O termo kayapó (por vezes escrito "kaiapó" ou "caiapó") foi utilizado pela primeira vez no início do século XIX. Os próprios não se designam por esse termo (...). Mesmo sabendo que são assim chamados pelos outros, os Kayapó se referem a si próprios como mebêngôkre, 'os homens do buraco/lugar d'água'". Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_\(Kayap%C3%B3\)](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_(Kayap%C3%B3))

de geração em geração e nem sempre transformado em produtos úteis, e o conteúdo – já exposto na nota explicativa número 3 - do artigo 27⁵⁷ do Acordo TRIPs que considera que, para que uma invenção seja patenteada, ela deve necessariamente ser resultado de indivíduos específicos ou empresas, ser nova, e útil. (MATTEI; NADER 2013:86)

Chamam a atenção para o fato de que a exigência do TRIPs de que a invenção seja produto de um indivíduo específico não se encaixa no contexto dos Kayapó, que possuem um conhecimento comum e difícil de ser atribuído a uma única pessoa.

Assim, afirmam os autores que os direitos de propriedade intelectual ocidentais previstos no Acordo TRIPs não são compostos de valores que representem a diversidade cultural do mundo mas sim, são compostos por crenças que refletem os interesses da minoria ocidental dominadora dos mercados, depois então universalizados.

Para Mattei e Nader, o caso dos Kayapó no Brasil é apenas um entre muitos outros exemplos em que expedições de cientistas ocidentais vão a campo observar práticas ou expressões culturais baseadas em séculos de conhecimento local, e que depois voltam aos países centrais para obter “novos” direitos de propriedade intelectual com o objetivo de exploração global desses conhecimentos nas indústrias farmacêuticas, moda e música⁵⁸. (2013:86)

Voltando às deficiências da adoção isolada do plano macro de análise, tem-se que sua adoção faz com que o pesquisador, ao buscar soluções para algum problema ambiental da atualidade, não ultrapasse a tendência e o *modus operandi* do direito ambiental internacional da atualidade, que tem atendido, em distintas

⁵⁷ Além do fato de o art. 27.1 evidenciar a falta de proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade no Acordo TRIPs, é importante também aqui mencionar outro aspecto específico deste artigo 27, qual seja, seu item 3.b, no qual a falta de proteção ao conhecimento tradicional fica também evidenciada. Sobre ele, Oliveira e Medeiros (2016:288) muito bem observaram que: “No âmbito da organização comercial, o dispositivo 27.3(b) do Acordo TRIPs centraliza as discussões. Os países em desenvolvimento, como o Brasil e a Índia, chamam a atenção dos Membros para a ambiguidade desse dispositivo que confere grande discricionariedade para conferir patentes a plantas, animais e processos biológicos para a produção dessas plantas e animais, o que, na falta de salvaguardas, expõe o conhecimento tradicional e os recursos biológicos à pilhagem e à biopirataria”. Hundertmarch (2016:18) parece deixar muito clara a ausência de proteção ao conhecimento tradicional no referido item: “Como resultado das disposições do Acordo TRIPs, as empresas farmacêuticas, ao descobrirem determinado recurso natural que possui poder medicinal, acabam por reproduzir o princípio ativo da planta e registrar como uma invenção, quando na verdade o conhecimento é de propriedade das comunidades tradicionais. (...) tal prática é possibilitada pelo artigo 27.3 do TRIPs (...) [que] simplesmente não faz qualquer alusão à proteção aos conhecimentos tradicionais associados à diversidade biológica das comunidades indígenas e locais”.

⁵⁸ Mencionando aqui apenas os setores de fato elencados pelos autores.

esferas internacionais que com ele se relacionam⁵⁹, mais os interesses de países centrais, por intermédio de instrumentos ou arranjos jurídicos não sensíveis à outros universos culturais, com outras cosmovisões, mas sim que promovem e fazem refletir nesses mesmos instrumentos e arranjos sua própria ontologia, em consequência sua própria cosmovisão e direito.

Um dos aspectos da eleição deste plano de análise de modo exclusivo é que geralmente os maiores desafios ambientais tratados neste âmbito macro – como por exemplo, para citar caso de outra seara, o desmatamento, ao se falar de REDD+, ou, dentro da temática do presente trabalho, a questão da sociobiodiversidade, ao se falar em acesso a PG e a CTA – têm seus impactos mais negativos em países periféricos ricos em florestas naturais, como muitas regiões da América Latina.

Isto porque, conforme será analisado no segundo capítulo, em que pese existam previsões para tal, não se tem levado em conta nesse plano, de modo efetivo, a complexidade socioambiental local. Tal complexidade será estudada no próximo item do presente trabalho, sobre o plano micro de análise.

1.3 O NÍVEL MICRO DE ANÁLISE

O pesquisador que optar por este plano de análise para o enfrentamento da questão socioambiental em análise irá se deparar, principalmente, com as seguintes questões:

Em primeiro lugar, que o acesso ao PG e/ou ao CTA ocorre, em sua significativa maioria, em países periféricos no cenário internacional, sendo o enfoque

⁵⁹ Estas irão variar a depender da questão ambiental em análise, por exemplo, se se estiver investigando sobre as mudanças climáticas, as esferas a serem analisadas serão principalmente as Conferências das Partes (COPs) no âmbito da Convenção do Clima; já se a questão em investigação estiver relacionada à temática da sociobiodiversidade, e limitando-se ao recorte do presente trabalho - que está centrado mais nos interesses do setor biotecnológico de empresas farmacêuticas e cosméticas no acesso ao PG e ao CTA para o desenvolvimento de novos produtos, e não na questão dos recursos fitogenéticos utilizados na alimentação e agricultura -, como se viu ao longo do capítulo pode-se dizer que, nos fóruns internacionais, a questão da forma de regulação do acesso ao PG e ao CTA está sendo debatida, ainda que o enfoque varie conforme o escopo de cada organização, em diversas esferas e tratados, sendo os principais a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB); a Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI); a Organização Mundial do Comércio (OMC) e o Pacto Andino. Além destas esferas e normativas, poderiam ser citadas como mencionando em alguns momentos a temática a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD); o Alto Comissariado da ONU sobre Direitos Humanos (UNHCHR), e a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável (WSSD, ocorrida em Johannesburgo em 2002). Para mais detalhes sobre tais esferas que abordam a questão de modo tangencial, ver: A questão da proteção dos conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos nos fóruns internacionais, de Raul di Sergi Baylão e Nurit Bensusan, 2003: 17-22)

do presente trabalhos países da América Latina, devido à existência de regiões propícias à realização dessas atividades, em razão de serem detentoras de rica bio e socio diversidade.

O território amazônico, por exemplo, principal⁶⁰ cenário de tais atividades, é dotado de características ecológicas e socioambientais complexas, sendo o mais significativo exemplo de tal complexidade a existência de populações tradicionais e povos indígenas que há milênios possuem modo de vida totalmente dependente do bioma, e dele dependem para sua própria existência física e cultural.

Conforme será trabalhado em capítulo próprio⁶¹, conceitos irradiados também da América Latina e expostos, por exemplo, na constituição do Equador, como o reconhecimento dos Direitos da Natureza, ou na boliviana *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para VivirBien*, que consideram o meio ambiente em sua concepção holística e não cartesiana, representam uma contribuição latino-americana que agregaria muito positivamente, por exemplo, à novos debates a respeito dos aspectos hegemônicos da CDB ou à questão do artigo 27 do Acordo TRIPs não conseguir proteger conhecimentos não-ocidentais, pelas razões já expostas anteriormente.⁶²

As concepções do SumákKawsay/Buen Vivir, que irradiam do continente latino-americano, consideram o meio ambiente de maneira holística: segundo a qual, os sistemas vivos são totalidades integradas cujas propriedades não podem ser reduzidas às partes menores, já que interdependentes. Esses povos habitantes do altiplano andino sabem, em decorrência de sua experiência de anos em estreita relação com a natureza, que nos próprios sistemas vivos existem processos bioquímicos, que como tais, não podem ser compreendidos mecanicamente; sabem, assim, que as estruturas dos sistemas vivos, bem como seus processos bioquímicos, interagem continuamente com o meio, recebendo dele influência de maneira constante. (CAPRA, 1997)

Esta é, em essência, a base da visão holística do meio ambiente, e constitui um dos principais aspectos da perspectiva indígena-comunitária

⁶⁰ Não o único, evidentemente, vez que tais atividades podem ocorrer em outros locais como por exemplo na mata atlântica ou em outros biomas. O que se quer enfatizar, aqui, sem fazer generalizações, é que o plano local onde essas atividades são realizadas é dotado de uma complexidade tanto ecológica como socioambiental.

⁶¹ Denominado Paradigma Andino no pluriverso.

⁶² E que serão, como já afirmado, trabalhadas no segundo capítulo.

do Sumák Kawsay/Buen Vivir. Esses povos sabem portanto, da essencialidade do meio ambiente para a manutenção de todas as formas de vida.

Outra característica igualmente importante é a concepção de desenvolvimento desses povos. Viver bem, para eles, não é viver melhor. Este é um aspecto fundamental, pois totalmente diferente de padrões que consideram a natureza como um bem a ser consumido à exaustão, e, até mesmo, do próprio consumismo tal como é concebido e vigente segundo os padrões ocidentais hegemônicos.

Outro ponto é que as comunidades tradicionais e povos indígenas há tempos têm se destacado pelo uso sustentável e conservação da natureza e, conseqüentemente, têm também desempenhado um relevante papel na proteção da biodiversidade. Assim, pode-se dizer que a não consideração da existência dos direitos dessas comunidades trará como resultado, além de evidentes danos socioambientais, efeitos indiretos adversos à própria diversidade biológica.

Ademais, não se pode esquecer também que os conhecimentos que essas comunidades e povos possuem sobre a rica biodiversidade da região, muitas vezes se tornam de interesse dos usuários do patrimônio genético desses países, ou seja, se tornam de interesse por parte dos setores interessados em acessar CTA e PG.

Por todos os aspectos acima destacados, torna-se de grande importância, como será feito nos próximos capítulos, demonstrar a validade, importância, limites e contradições internas deste paradigma andino, bem como de seus princípios (URQUIDI; FUSCALDO, 2015:88), como o da complementaridade, relacionalidade e correspondência, através da comparação destes com a concepção holística do meio ambiente - defendida por Fritjof Capra -, para além da insuficiente concepção cartesiana, reducionista, que considera a natureza unicamente como recurso a ser explorado e consumido e que ainda está presente na cultura hegemônica e de colonização pós-independência da América Latina.

Ocorre que essa realidade e complexidade socioambientais não são levadas em consideração nos debates ocorridos no plano internacional e em consequência pelos setores interessados no acesso ao PG e ao CTA, que tendem a respeitar apenas o pilar econômico da sustentabilidade e desconsideram outros aspectos como a existência de outras realidades culturais, outras cosmovisões, os direitos de participação das comunidades envolvidas, dentre outros elementos do plano local de análise.

Nesse sentido, se a descolonização é um projeto - do qual falam os movimentos indígenas na América Latina - ainda em andamento, um direito ambiental internacional baseado eminentemente em conceitos de sustentabilidade fraca e que não leve em conta a contribuição de saberes e alternativas que irradiam principalmente a partir de seu território não será adequado para tratar das complexas e específicas questões ambientais da América Latina.

Aqui entra em cena o que o Professor Boaventura de Sousa Santos denomina “epistemologias do Sul”⁶³, em que defende um pensamento pós-abissal.

Os pensamentos abissal e pós-abissal são pontos que serão, por questões de eleição de maior grau de afinidade temática, analisados no capítulo sobre as epistemologias do Sul. Assim, no presente capítulo faz-se apenas rápida menção ao conceito de pensamento pós-abissal, suficiente a ponto de permitir o desejado diálogo com o tema dos níveis de análise.

Dito isso, o pensamento pós-abissal pode ser compreendido como um “aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul”, face à infinita diversidade epistemológica do mundo (2007:22). Nesse sentido, entende o autor que

(...) os movimentos indígenas são, do meu ponto de vista, aqueles cujas concepções e práticas representam a mais convincente emergência do pensamento pós-abissal, o que é muito auspicioso para a possibilidade de um tal pensamento, já que os povos indígenas são os habitantes paradigmáticos do outro lado da linha, o campo histórico do paradigma ‘apropriação/violência’. (SOUSA SANTOS, 2007:21)

A perspectiva desses habitantes “do outro lado da linha”, qual seja, uma perspectiva local, não está inserida na global, e a global almeja impor seus conceitos no âmbito local. Mas a partir do momento em que se traz um novo olhar, colocando mais evidência e credibilidade ao local, as concepções hegemônicas que enfatizam muito mais o aspecto econômico da sustentabilidade presentes no direito ambiental internacional podem ser gradativamente desestabilizadas.

Até porque, como observa o autor, “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para que a outra parte da humanidade se afirme como universal (...)”. (SOUSA SANTOS, 2007:10)

A falta de uma concepção holística do meio ambiente no direito ambiental internacional traz reflexos: i) às leis ambientais internas dos países ainda periféricos,

⁶³ A ser trabalhado adiante em capítulo próprio assim denominado.

especialmente os da América latina - onde é desenvolvida significativa parcela das atividades debatidas no plano internacional -, leis estas que acabam sendo elaboradas sem a participação de alguns atores envolvidos, como as populações tradicionais e indígenas, e também ii) a tratados produzidos, que muitas vezes acabam por enfatizar conceitos de sustentabilidade fraca, ou apenas o pilar econômico da sustentabilidade i. e. não a concebendo sob um aspecto multidimensional, não prevendo parâmetros éticos, socioambientais e ecológicos em níveis que possam de fato tutelar o meio ambiente de maneira holística e que possibilite o diálogo entre culturas.

Viu-se, portanto, do que se trata o plano micro. No que se refere às consequências de uma utilização isolada e exclusiva do plano micro de análise (que não se centra na questão da incompletude das culturas e dos saberes justamente porque em sua adoção isolada ocorre uma falta de inter-relação entre os dois níveis de análise), tais consequências estariam relacionadas aos equívocos do relativismo cultural, já mencionado anteriormente. Bem como, ao desperdício da capacidade de difusão desses saberes e alternativas que o direito ambiental internacional poderia oferecer.

1.4 A NECESSIDADE DE INTER-RELAÇÃO ENTRE OS NÍVEIS DE ANÁLISE NO CASO PROPOSTO

Após analisados, nos itens precedentes, as características e desvantagens dos planos de análise macro e micro quando utilizados de maneira isolada, o que será feito no presente item será a análise das vantagens da adoção não de apenas um único plano de análise, mas sim, de uma metodologia que permita um diálogo entre os níveis macro e micro de análise.

Isto porque, entende-se que para o alcance de uma resposta adequada ao problema de pesquisa eleito, que contemple os múltiplos agentes envolvidos na questão, faz-se necessário investigar como ambos os níveis de análise se interpenetram mutuamente.

Aqui, destaca-se a importância do conhecimento, por parte do investigador que se propõe a estudar determinado assunto, acerca das insuficiências e desvantagens do nível de análise que escolheu e, principalmente, chama-se a

atenção para que o pesquisador saiba os aspectos positivos, as vantagens, que fundamentaram sua opção para determinado nível de análise.

O segundo ponto que emerge é que, a depender da questão eleita como objeto de pesquisa, e considerando aqui as questões ambientais eleitas pela aluna para investigação em sua tese, que envolvem a questão do diálogo intercultural no sentido já exposto por Boaventura de Sousa Santos nos itens precedentes do presente capítulo, os níveis de análise macro ou micro, individualmente considerados, também serão incompletos para o objeto de investigação escolhido. Na verdade, pode-se afirmar que esses níveis de análise, no caso, alcançam seu ponto ótimo quando sopesados.

Neste horizonte, pode-se afirmar que é possível superar a divisão maniqueísta existente quando se elege um plano de análise *ou* outro, tendo em vista que, como será demonstrado com exemplos práticos mais adiante, a separação entre os níveis micro e macro de análise – em muitos tipos de pesquisa ou estudos - pode levar a respostas falsas, vez que ambos os níveis se inter-relacionam mutuamente.

Neste sentido é o entendimento da professora de sociologia da Universidade de Craiova (Romênia) Eugenia Udangiu exposto em *From individual to State: levels of analysis* (2016), no qual discorre sobre a questão da ruptura epistemológica existente entre os níveis micro e macro do conhecimento científico - analisando se este fato acaba por limitá-lo ou se na verdade se trata de uma questão de disputa ideológica baseada em uma dualidade entre o todo e as partes.

Explica como essa divisão polar, maniqueísta, acaba por gerar reflexos no conhecimento científico, nas opções metodológicas nas ciências sociais de modo geral e, particularmente, na ciência política.

Acerta quando afirma que é possível superar a divisão maniqueísta existente entre visão holística e visão cartesiana, por intermédio da reconciliação de ambas, através dos conceitos e métodos da filosofia da mente, tentando superar a separação entre os níveis micro e macro de análise que se verifica em algumas ciências, vez que ambos os níveis se inter-relacionam mutuamente.

Apresenta três questionamentos fundamentais: o primeiro, relacionado a um aspecto ontológico: as categorias gerais existem por elas mesmas ou apenas os objetos individualmente considerados é que existem? O segundo é relacionado ao conhecimento: este tem fundamento na razão, ou nos sentidos? O terceiro

questionamento, por fim, se refere aos problemas metodológicos: holismo ou individualismo?

Ressalta que o racionalismo moderno teve a seguinte estrutura: estatuiu que todo conhecimento tido como verdadeiro seria necessariamente resultado dos princípios da razão, e que este conhecimento seria válido apenas se decorresse da experimentação e da indução lógica. Recorrendo à doutrina do filósofo polonês Witold Marciszewski, traz a divisão entre o racionalismo maximalista e o minimalista.

De acordo com o primeiro, baseado na filosofia de René Descartes, a natureza da existência poderia ser conhecida exclusivamente pela razão, e tudo poderia ser explicado por esse sistema de conhecimento, baseado em explicações eminentemente racionais.

De outro lado, segundo o racionalismo minimalista, todo o conhecimento é baseado na experiência, e apenas julgamentos empíricos ou observacionais contribuem para o conhecimento do mundo. Busca-se reduzir riscos negando a existência de noções abstratas – como os sistemas - e das novas realidades nascidas de entidades compostas por indivíduos – como a sociedade. Assim, para o racionalismo minimalista tanto os sistemas como a sociedade são considerados apenas como abstrações, portanto, sem valor para o conhecimento científico.

Após a descrição dessas duas formas de racionalismo, a autora chama atenção ao fato de que atualmente, o racionalismo não é utilizado mais tanto para explicações sobre o mundo mas sim como uma ideologia que considera a razão como oposta a fé, hábito ou qualquer outra fonte de convicção tida como “irracional”. Chama a autora atenção para o fato de que é perigosa tanto a absolutização da razão - que considera como ilusão tudo o que for não-racional -, como também considerar que a razão é apenas uma segunda fonte de conhecimento – o que significa irracionalismo. (UDANGIU, 2016:12-21)

Neste momento de seu texto, a autora recorre à doutrina de Karl Popper, mencionando que para o filósofo, a experiência é uma forma de testar teorias científicas, e não uma base para o conhecimento: a ciência pode progredir devido à habilidade de se aprender com os próprios erros. Ela progride por hipóteses e essas são nada mais do que produtos de nossa criatividade científica. Elas, submetidas a uma crítica severa, a tentativas de invalidação, irão sobreviver ou não. De qualquer forma, o fato de terem sobrevivido não significa que elas são verdadeiras; significa, apenas, que não se tem para o momento uma alternativa melhor.

Eugenia Udangiu traz à colação então Thomas Kuhn e sua obra *A estrutura das revoluções científicas*, chamando atenção à dinâmica complexa do conhecimento científico. O autor supera o racionalismo e formula uma visão que enfatiza a função de elementos sociais, institucionais, psicológicos, sistemas de valores, dentre outros, em todo tipo de prática e teoria científicas. Propõe o conceito de paradigma, tido como um modelo aceito, em dado momento. Quando o paradigma começa a perder capacidade de resolver novos desafios e problemas, outras teorias começarão a se proliferar, causando inicialmente uma situação de crise até a substituição do antigo paradigma pelo novo, fenômeno conhecido como revolução científica.

Afirma a autora então que a visão racionalista-utilitarista exclui de sua análise tudo o que traz um grau de incerteza: as emoções, os valores, a tradição. Pelo que, garante o direito à existência apenas a indivíduos, que devem existir em um ambiente social simplista, composto por objetos físicos, desprovido, portanto, de solidariedade emocional, consciência coletiva, memória coletiva, e, por fim, desprovido também de métodos sistêmicos ou estruturais. (UDANGIU, 2016, p.12-21)

Traz então a autora a teoria holística, defensora da tese de que o todo é mais do que a soma de suas partes, porque a combinação de tais partes resulta na formação de novas, pertencentes apenas ao todo e não às partes. Além disso, como já destacado anteriormente, para a autora é insuficiente uma abordagem holismo *versus* individualismo.

Estas observações da autora, especialmente as expostas nos dois parágrafos precedentes, relacionam-se intimamente à importância que o nível micro possui - bem como sua relação com o macro -, ao analisarmos a importância do paradigma andino, que não pode ser compreendido apenas do ponto de vista racional, cartesiano; e a tentativa do paradigma ambiental do plano macro - o hegemônico e racional - de deslegitimar conhecimentos de povos que não pertencem à cultura ocidental.

Refletindo neste momento como as ideias de Udangiu (2016:12-21) relacionam-se ao debate acerca dos níveis de análise, podemos observar que elas podem ser aplicadas quando se analisa determinada situação que é posta a exame: a depender do objeto de estudo que o pesquisador se propõe a investigar, se analisamos o nível macro *versus* o nível micro, ou seja, sem levar em consideração

as influências que o plano micro causa no macro e vice-versa, muitas vezes, não estaremos fazendo uma análise correta, adequada.

A análise terá grandes chances de ser falha, equivocada, justamente por não refletir a realidade, que é composta pelas diversas interpenetrações entre o todo e as partes, as diversas interações e influências recíprocas entre os níveis analisados.

Neste sentido, se a partir do nível micro temos, por exemplo, mais chances de desvendar mecanismos, e no nível macro, grandes tendências, não se pode deixar de levar em conta o fato de que as grandes tendências sofrem influência dos mecanismos e, também, que os mecanismos são influenciados pelas grandes tendências. Esta situação será em breve exemplificada.

Revela-se interessante, neste ponto, trazer à colação o entendimento de Scott A. Mac Dougall-Shackleton (2011), da University of Western Ontario (Canadá), acerca de como este autor também entende que os níveis micro e macro de análise se inter-relacionam mutuamente.

Em *The levelsofanalysisrevisited*, destaca que a integração entre os níveis de análise, em que pese traga consigo possíveis riscos, traz também muitos benefícios. Traz o caso da biologia integrativa, campo científico muito propício para que essa integração entre os níveis de análise seja feita.

Mac Dougall-Shackleton (2011) ressalta que a referência à palavra “níveis” não significa hierarquia, ou graus de importância, entre eles. Até porque, para o autor, um aspecto muito relevante reside justamente no fato de que informações obtidas por um dos níveis de análise podem ajudar a pesquisa feita por um outro nível de análise.

Dá o exemplo de que para o entendimento do comportamento na biologia integrativa, há consenso praticamente unânime de que são necessárias explicações realizadas tanto a partir do nível micro como do nível macro. Isto porque o comportamento, tradicionalmente analisado apenas do nível macro, cada vez mais se volta ao micro, e isto contribui, segundo o autor, inclusive para a formulação e revisão de hipóteses do plano macro. A falta dessa integração entre os níveis de análise levaria, portanto, a interpretações erradas. (MAC DOUGALL-SHACKLETON, 2011)

Nesse sentido, Mac Dougall-Shackleton (2011) observa que um método integrativo - como na biologia integrativa - usa conhecimentos e informações de um nível para guiar a pesquisa de outro. Seu melhor exemplo é o dos ecologistas, que

geralmente têm uma visão muito simplista do nível micro i. e. células, moléculas; noutro plano, os biólogos moleculares têm uma visão muito simplista do nível macro, chamando a atenção para a necessidade de uma análise integrativa dos níveis de análise.

Como o nível micro pode ser, por exemplo, o plano doméstico, e o nível macro, o internacional, torna-se oportuno complementar novamente o entendimento de Udangiu, recorrendo, desta vez, às observações de Eugénia da Conceição-Heldt Patrick A. Mello (2017), que em seu texto intitulado *Two-level games in foreign policy analysis* muito bem destacam a necessidade de mais conhecimento acerca da interação entre os níveis internacional, nacional e transnacional, vez que a compreensão dela revela-se essencial ao entendimento da política internacional dos Estados.

Para os autores, algumas pesquisas se beneficiam de uma análise equilibrada, ou seja, feita tanto a partir do plano doméstico, como também do plano internacional para o doméstico, tendo os dois planos de análise igual importância; outras pesquisas, de outro lado, são melhor analisadas de baixo para cima. Assim, os líderes governamentais dos Estados acabam tendo um papel fundamental neste jogo, pois acabam sendo verdadeiros negociadores, dependentes da aprovação doméstica, como o que ocorre nos processos de ratificação ou até mesmo em situações mais informais, como a própria opinião pública, que se reflete, obviamente, na fase eleitoral.

Diante dos argumentos acima elencados, entende-se que a visão sistêmica de Udangiu se beneficiaria fortemente das observações trazidas por Heldt e Mello, no sentido de trazer à tona a importância de uma análise que considere a relação existente entre a política doméstica e a internacional, vez que um maior entendimento das relações políticas no campo nacional auxilia muito na compreensão da esfera internacional.

Neste ponto assume patamar de relevo conexo o que Boaventura de Sousa Santos denomina *ecologia da trans-escala*, compreendida como “o uso de várias escalas de análise. Por exemplo, a luta (...) dos povos indígenas dos Andes deve ser analisada na sua escala local, na escala nacional dos respectivos países e na escala global do capitalismo”. (2018: 253-254)

Esta ecologia da trans-escala, de acordo com o autor, é importante especialmente

quando se trata de analisar e amplificar simbolicamente as práticas emergentes que decorrem da substituição das monoculturas do pensamento abissal pelas ecologias do pensamento pós-abissal, ou seja, quando se procede à sociologia das emergências. A ecologia da trans-escala recomenda o **uso de várias escalas de análise**. (id. Grifo nosso)

Estes termos específicos utilizados pelo autor e sua relevância à tese serão tratados no capítulo específico sobre as epistemologias do Sul. Voltando ao texto principal sob análise, Udangiu se pergunta a razão pela qual conceitos como “sistema” ou “estrutura”, ou também o holismo dos fatos sociais, parecem tão assustadores. Para ela, os cientistas – com algumas exceções - não estão assustados, já que tanto a física, com Huygens por exemplo, assim como a sociologia e a ciência política progrediram justamente com visões sistêmicas ou holísticas.

Entende-se também que o posicionamento de Eugenia Udangiu, por fazer menção às influências recíprocas exercidas entre os planos micro e macro de análise, seria enriquecido, ainda mais, se somasse às suas ideias a noção de rede defendida por Fritjof Capra em seu livro “A teia da vida: uma nova compreensão científica sobre os sistemas vivos” (1997).

Nele, o autor desenvolve a ideia de rede, segundo a qual todos os seres estão interligados, interconectados. Para o autor, essa rede pode ser verificada tanto nos organismos vivos como também nos não vivos. Assim, para ele, o universo material também é visto como uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados.

Nesse sentido, observa que o pensamento nos tem levado a tratar o meio ambiente natural – a teia da vida – como se ele fosse constituído de partes separadas, a serem exploradas. Além disso, afirma que estendemos esta visão fragmentada à nossa sociedade humana, dividindo-a em tantas outras nações, raças, grupos religiosos e políticos. (CAPRA, 1997:230)

Assim, como uma divisão separada – polar - dos níveis de análise (macro *versus* micro) acaba por gerar reflexos no conhecimento científico, repensar o modo como analisamos alguns fatos, situações ou contextos, considerando a inter-relação entre o todo e as partes, e pensando também em termos de rede no sentido apontado por Capra - considerando a relação de influências recíprocas entre o todo e as partes, ou seja, entre os níveis macro e micro -, contribuiria muito positivamente para o debate sobre os níveis de análise.

Isto porque, é sabido que o modo de pensar cartesiano atingiu também os domínios humanos, no sentido de supervalorizar as formas de pensar especializadas, reducionistas, eminentemente racionais, e não dar importância ao pensamento contextual. Como a racionalidade fechada produz irracionalidade, e esta é, obviamente, incapaz de enfrentar os problemas da complexa realidade, analisar situações com um enfoque holístico e em termos de rede permite uma análise mais em linha com a realidade, trazendo, pois, conclusões mais acertadas. Se essa análise em termos de interconexão e interdependência não é feita, a conclusão sobre o objeto analisado tende a ser falha.

Isto porque a mecanização, o reducionismo, a racionalidade e a super-especialização das ciências, antes consideradas – erroneamente – como capazes de trazer grandes respostas à humanidade revelam-se hoje flagrantemente insuficientes e até mesmo geradoras de parcela significativa dos problemas.

Um dos argumentos centrais de Capra na obra referida reside justamente na constatação de que a inter-relação e a interdependência dos problemas civilizatórios é que tornam a questão extremamente complexa. Daí a insuficiência da forma de pensar especializada, parcelar, que não considera o aspecto contextual, as influências recíprocas entre o todo e as partes e a ideia de rede - interdependência e inter-relação.

Para Capra, a percepção do mundo como uma rede de relações tornou o pensar em termos de redes uma característica-chave do pensamento sistêmico. A ecologia veio a agregar a esse pensamento as concepções de comunidade e rede, e construiu-se a concepção de sistemas como redes, cada qual influenciando decisivamente o outro, afirmando acertadamente que:

o universo material é visto como uma teia dinâmica de eventos inter-relacionados. Nenhuma das propriedades de qualquer parte dessa teia é fundamental; todas elas resultam das propriedades das outras partes, e a consistência global de suas inter-relações determina a estrutura de toda a teia. (CAPRA, Fritjof, 1997:48).

Assim, para Capra, a origem do nosso dilema está justamente em nossa tendência de criar as abstrações de objetos separados, inclusive de um eu separado, e em seguida acreditar que elas pertencem a uma realidade objetiva, que existe independentemente de nós.

Segundo o autor, para superarmos nossa ansiedade cartesiana precisamos pensar em termos de redes, mudando nosso foco conceitual de objetos para

relações. Somente assim poderemos compreender que a identidade, a individualidade e a autonomia não implicam separatividade e independência.

1.5 EXEMPLOS DA INTER-RELAÇÃO DOS NÍVEIS DE ANÁLISE

Passa-se, neste momento, à ilustração dessa inter-relação dos planos de análise através da exemplificação, com a descrição de situações concretas, de como os diversos atores e situações existentes tanto no nível macro, como no nível micro, merecem ser investigadas e estudadas para que se chegue a uma resposta final mais adequada possível.

A contribuição local, presente no paradigma andino, que não é baseada no conceito de sustentabilidade fraca geralmente presentes na esfera global, não exercem - como poderiam exercer - influência nos debates que ocorrem nessas diversas esferas internacionais referidas, ou seja: a perspectiva local não está refletida na perspectiva global.

Essa perspectiva global exerce influência tanto em tratados internacionais como em normas jurídicas no plano doméstico dos Estados. O que se verifica, portanto, é que o direito ambiental internacional almeja alcançar soluções para os problemas ambientais em uma perspectiva que parte do global para o local, não levando em conta a perspectiva local para a formulação de suas estratégias para a solução dos problemas ou questões ambientais e socioambientais.

De outro lado, uma solução obtida apenas a partir do nível micro de análise, por exemplo, não aproveitando a capacidade de difusão das epistemologias do Sul que o direito ambiental internacional pode oferecer, ou, por exemplo, impedindo de modo absoluto o acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais associados mesmo que povos indígenas e comunidades tradicionais desejem o contrário, também não seria uma solução perfeita.

A este respeito, como será debatido ao longo dos capítulos, é claro que, considerando a primazia de forças da globalização neoliberal presente no cenário internacional que vem atendendo muito mais aos interesses do setor empresarial interessado no acesso, a solução deve observar alguns elementos. No que diz respeito aos interesses das comunidades tradicionais e povos indígenas, ela deve ser defensiva de seus direitos em nome de sua vulnerabilidade e do reequilíbrio da balança. No entanto, não se poderia a priori excluir em absoluto a hipótese, muito

difícil de ser obtida, de eventual estabelecimento de uma zona de contato não imperial⁶⁴, sem poderes desiguais, em que pudessem esses grupos sociais ingressar em relações de repartição de benefícios quando assim desejarem, em nome de sua autodeterminação.

Assim, o entendimento que se procura expor no presente trabalho é no sentido de que a melhor solução para a busca da superação da questão socioambiental apontada não seria a manutenção do paradigma andino de maneira intocada, nos locais onde as concepções de Sumak Kawsay e de Suma Qamaña se desenvolveram. Tampouco seria suficiente a adoção apenas de estratégias de facilitação do acesso ao PG e ao CTA aos países detentores de tecnologia, bem como de normas que na maioria das vezes têm também atendido muito mais os interesses de países centrais. Bem exemplificam a situação a baixa transferência de tecnologia aos países periféricos; o controle sobre os mercados em decorrência do monopólio advindo da patente⁶⁵; bem como o fato de que a repartição de benefícios – quando desejada pelos povos indígenas e comunidades tradicionais – é estipulada⁶⁶ sempre em termos flagrantemente mais vantajosos ao setor empresarial.

A melhor solução seria, entende-se aqui, em nome da incompletude dos saberes e da necessidade do diálogo intercultural, uma combinação de estratégias advindas tanto do plano micro como do macro, aproveitando-se os melhores aspectos positivos de cada uma delas, e minimizando os negativos. Pelo que, como já afirmado, seria insuficiente a opção de apenas um nível de análise, vez que ambos os níveis serão necessários para o estudo do problema.

Assim, considerando uma inter-relação entre os níveis macro e micro de análise para a busca de soluções para o problema ambiental apontado, bem como a necessidade de inter-relação entre eles, a questão que se coloca é: seria possível fazer dialogar o legado do paradigma andino - como o Sumak Kawsay/Buen Vivir e o reconhecimento dos direitos da Natureza – com os debates das esferas e foros internacionais que têm discutido a temática da sociobiodiversidade, especificamente do acesso ao PG e ao CTA? Teriam tais paradigmas ambientais andinos um potencial de descentramento das categorias jurídicas ocidentais etnocêntricas?

⁶⁴ Os requisitos e o entendimento sobre esta questão serão alcançados no último capítulo.

⁶⁵ Como será debatido no próximo capítulo em especial no subitem sobre bioimperialismo.

⁶⁶ Situação bem exemplificada no próximo capítulo com o caso da lei brasileira 13.123 de 2015, objeto de diversas críticas da doutrina socioambiental especializada.

Haveria, é claro, alguns obstáculos a serem superados, tais como, o pensamento hegemônico ocidental, assim como fatores políticos e econômicos que dificultam a realização de um diálogo intercultural com a América Latina. Todos esses elementos a serem analisados ao longo dos próximos capítulos.

Mas quando se leva à consciência pública de que o acesso ao PG, ao CTA – assim como a proteção jurídica destes -, bem como a repartição de benefícios decorrentes dessas atividades não podem ser planejados em âmbito internacional sem levar em consideração os paradigmas ambientais da América Latina, torna-se mais clara a imprescindibilidade de que saberes não antropocêntricos e mais cosmocêntricos estejam presentes tanto nos debates que ocorrem nessas esferas, bem como nos tratados e protocolos daí decorrentes ou que com alguma delas se relacione. Isto porque, deve-se propiciar que tais concepções, tais saberes ambientais exerçam influência no direito ambiental internacional e nos conceitos de sustentabilidade fraca por ele adotados, de forma que o diálogo entre culturas seja a chave para uma perspectiva intercultural de busca de soluções para um dos grandes problemas socioambientais globais.

Como os saberes de alguns Estados latino-americanos representam um exemplo do discurso contra-hegemônico que contribui para o processo de descolonização da América Latina, seu legado jurídico e cultural deve ser absorvido pelo direito ambiental internacional de forma a enriquecer doutrinaria e interculturalmente seu debate, atualmente impregnado eminentemente por conceitos de sustentabilidade fraca, e servir de referencial para outros Estados, para que a incorporação de alguns de seus princípios e valores ocorra de forma coadunada à complexa realidade ecológica e socioambiental dos países latino-americanos mais visados pelos centrais no que se refere ao interesse do setor biotecnológico no acesso ao PG e ao CTA.

Assim - respeitados e difundidos até o plano internacional, e posteriormente aceitos e materializados nos tratados jurídicos internacionais -, tais saberes terão muito mais potencial de serem difundidos, tendo então mais capacidade de exercer influência aos demais Estados.

Isto porque o direito ambiental é uma disciplina que surge através da incorporação de conceitos, ideias e princípios desenvolvidos eminentemente no plano internacional, fora da América Latina, mas que desenha, planeja ou arquiteta

atividades para a solução dos maiores desafios ambientais da atualidade⁶⁷ que são desenvolvidos e implementados, principalmente, na América Latina.

No entanto, os conceitos, pensamento e princípios de origem latino-americana – especificamente andina - não estão, se comparados com os conceitos, pensamento e princípios de outras culturas, na base estruturante do direito ambiental internacional, impregnado eminentemente por conceitos de sustentabilidade fraca. Abaixo traz-se alguns exemplos, a título ilustrativo. Lembrando que, neste momento, alguns assuntos que são tratados nos próximos capítulos com a devida profundidade são agora trazidos em densidade suficiente apenas para possibilitar a compreensão de como adotar a inter-relação entre os níveis de análise na pesquisa em questão pode trazer benefícios.

Nesse sentido, o primeiro exemplo se refere ao seguinte: não obstante a questão da repartição de benefícios não deva ser a preocupação central na arena da proteção dos direitos da sociobiodiversidade, no sentido de não se recair em uma legitimação da apropriação, certamente haverá casos em que comunidades tradicionais e povos indígenas desejarem participar de eventual partilha de benefícios. Como já adiantado, neste trabalho a postura é mais defensiva nesta seara, no sentido de não considerar a partilha de benefícios como a tábua de salvação para a questão. No entanto, como já afirmado, também não ignora *a priori* como hipótese, a difícil possibilidade de surgimento de uma zona de contato não imperial, sem poderes desiguais, não ignorando, portanto, em respeito a autodeterminação, que tal direito de ingressar em atividades de repartição de benefícios deverá ser repetido, caso assim seja o desejo desses grupos sociais.

Neste ponto, entra a crescente preocupação com a necessidade de uma repartição justa e equitativa de benefícios oriundos do desenvolvimento e venda de produtos em diversos setores da biotecnologia, citando aqui os que mais se incluem no recorte temático do presente trabalho, o farmacêutico⁶⁸ e cosmético⁶⁹

⁶⁷ Por exemplo, o REDD+ para o combate do desmatamento e das mudanças climáticas; todo o esquema de compensações de emissões no âmbito do antigo Protocolo de Quioto, dentre outros.

⁶⁸ Oportuno mencionar importante dado apontado por Sandra Cureau: “dos 120 componentes ativos isolados de plantas e utilizados pela medicina atualmente, 74% apresentam uma correlação positiva entre o seu uso terapêutico moderno e o uso tradicional da planta de que foram extraídos. De outro lado, 118 dos 150 medicamentos mais prescritos no ano de 1997 continham ao menos um dos principais ingredientes ativos derivados de componentes da diversidade biológica. Sabe-se, ainda, que 25% dos medicamentos hoje existentes são elaborados com ingredientes ativos extraídos de plantas”. (2011: 3)

⁶⁹ Mencionando aqui apenas os setores enfocados no trabalho, ou seja, respeitando seu recorte temático no que se refere à arena da biodiversidade (explicado no último item do presente capítulo),

formulados com ativos da biodiversidade. Tais grupos sociais, justamente por não pertencerem à cultura hegemônica dominante, possuem uma dificuldade natural em acompanhar todas as normas legais que as afetam direta e indiretamente.

Um exemplo de como esta questão se insere na complexa realidade socioambiental latino-americana é o seguinte: como as normas ambientais podem beneficiar ou prejudicar as comunidades e povos do continente, mister se faz que eles estejam bem preparados para quando surgir o interesse, por parte de determinada empresa, em fazer acesso ao CTA ou ao PG, dessa forma tendo subsídios para formular e expor suas dúvidas e expectativas àqueles atores pertencentes à cultura ocidental, até para que a comunidade envolvida possa expor com real convicção se consente, ou não, ao acesso. Neste cenário, o mais importante, sobretudo, é que o pluralismo jurídico internacional não se sobreponha ao pluralismo jurídico desses povos, ou seja, sua própria juridicidade, suas regras próprias, é que deverão ser respeitadas.

No Brasil, a título exemplificativo, ressalta-se que o próprio “*Novo*” *Marco Legal da Biodiversidade*, a Lei 13.123 de 2015⁷⁰, já foi objeto de uma Recomendação⁷¹ do Ministério Público Federal, enviada à Casa Civil da Presidência da República e aos Ministérios do Meio Ambiente e da Justiça, justamente pelo fato de não haver respeitado na íntegra os direitos socioambientais inerentes ao tema.

Um dos exemplos do que se pretende com o paradigma ambiental evidenciado no novo constitucionalismo latino americano da Bolívia e do Equador, e que ainda não está presente no direito ambiental internacional tradicional e em consequência apresentando menor probabilidade de figurar nas legislações domésticas de outros países da América Latina - é o seguinte:

Que este paradigma latinoamericano, que reconhece os direitos da Natureza e a complexa questão socioambiental – destacando-se aqui elementos fortes deste paradigma como a interculturalidade e o pluralismo jurídico -, acabe por influenciar e

já que o assunto também diz respeito aos recursos fitogenéticos utilizados na alimentação e na agricultura.

⁷⁰ Objeto de análise em item próprio no próximo capítulo.

⁷¹ A referida Recomendação considera explicitamente que “um dos principais problemas enfrentados pelos povos e comunidades tradicionais reside no fato de que o Poder Público, reiteradamente, vem negligenciando o direito de os povos tradicionais assumirem o protagonismo, por meio de participação nas políticas de gestão e consulta prévia e adequada, dos assuntos que são de seu interesse e que lhes afetam diretamente”. (Recomendação n. 94/2015 do Ministério Público Federal - MPF. Referência IC n. 1.16.000.001457/2015-19 (PR-DF-00033196/2015) p. 6.

estimular um diálogo entre os usuários do PG e do CTA e as comunidades tradicionais e povos indígenas latino-americanos, também de modo a se considerar seu pluralismo jurídico, e de modo a promover um diálogo intercultural⁷² entre as partes dessa relação, caso desejada por esses grupos sociais.

Noutro plano, voltando ao objetivo de fornecimento de exemplos ilustrativos, o âmbito das discussões internacionais do Acordo TRIPS é outro típico cenário no qual conceitos baseados na sustentabilidade fraca são adotados, com ideias e sugestões repletas de parcialidade prevalecendo, como por exemplo, os interesses dos países centrais, sede de indústrias biotecnológicas avançadas, sobre os interesses de países detentores de PG e CTA, em total inobservância aos princípios da Convenção sobre Diversidade Biológica.

Rápida passagem pelas críticas que vem recebendo o conteúdo do artigo 27 do aludido acordo é capaz de aprofundar este exemplo, vez que o artigo, como se viu⁷³, por ser marcado por concepções ocidentais de pensamento, apenas protege conhecimentos que podem ser vinculados a um⁷⁴ determinado autor específico, que sejam considerados novos e também passíveis de aplicação industrial.

Ou seja, o mencionado artigo do Acordo não é capaz de proteger conhecimentos tradicionais de povos indígenas e comunidades tradicionais por ser totalmente dissonante da concepção de conhecimento tradicional, que é passado de geração em geração, não está vinculado a um indivíduo específico por ser de sua natureza o compartilhamento entre outros membros da comunidade. Por fim, mostra-se conflitante também o referido artigo com a noção desses grupos sociais de que nem todo conhecimento precisa, necessariamente, resultar em um produto comercializável para ser importante e merecer proteção.

Uma contrastante diferença entre concepções ocidentais e não-ocidentais é colocada em evidência aqui, a qual, somada às deficiências de efetividade da

⁷² Como se vê, o diálogo intercultural deve ocorrer tanto no plano macro - nas esferas internacionais - , como no plano micro, nas esferas locais. Este último pode ser compreendido através da análise da própria situação concreta que se apresenta no exemplo dado: de um lado, existe a cultura dos países interessados no acesso - ocidental, hegemônica, a qual, se vista apenas a partir do plano macro de análise, acarretaria desvantagens preocupantes -; de outro, há a cultura dos povos e das comunidades latino-americanas locais, os primeiros devendo adaptar seu modo de transmitir suas ideias às segundas. Mais adiante, conforme os conceitos das epistemologias do Sul forem sendo explicados ao longo dos capítulos, será possível visualizar como este diálogo não deve ser apenas um diálogo, mas sim, uma *ecologia de saberes*.

⁷³ E principalmente como se verá no segundo capítulo.

⁷⁴ Ou mesmo que sejam mais do que um, que todos possam ser identificados, o que da mesma forma é um obstáculo no que se refere à natureza do conhecimento tradicional (a ser trazida e analisada no próximo capítulo).

Convenção sobre Biodiversidade em razão justamente do aludido Acordo TRIPs, torna flagrante a necessidade de adequações do direito ambiental internacional, as quais apenas serão possíveis a partir de um diálogo intercultural a compor um multiculturalismo emancipatório.

Utilizando aqui fragmento de Boaventura de SOUSA SANTOS quando discorre sobre hermenêutica diatópica,

este é provavelmente o único meio de integrar na cultura ocidental a noção de direitos coletivos, os direitos da natureza e das futuras gerações, bem como a noção de deveres e responsabilidades para com entidades coletivas, sejam elas a comunidade, o mundo ou mesmo o cosmos. (1997:120)

Todo este cuidado com a questão socioambiental que, como se viu, é imprescindível nas questões de acesso ao PG e ao CTA, está presente no terceiro ciclo do novo constitucionalismo latino-americano, especificamente nos Estados plurinacionais da Bolívia e do Equador, bem como na *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*; daí a importância de que esses princípios e concepções latino-americanas estejam refletidos⁷⁵ no direito ambiental internacional para que sejam internalizados por todos os demais Estados.

Por isso, considerando a posição estratégica de alguns países latino-americanos da região amazônica, detentores de rica bio e sociodiversidade, esta detentora de conhecimentos sobre a biodiversidade, faz-se necessário eleger como plano de análise tanto o nível macro como o nível micro, bem como a inter-relação entre eles, para que seja possível investigar as possibilidades e desafios para que esta questão socioambiental inseparável ao tema seja tratada por um direito ambiental internacional influenciado não apenas pelo pensamento eurocêntrico, mas também, pelo pensamento, ideias e cultura latino-americanos.

À guisa de conclusão da temática sobre a inter-relação entre os níveis de análise, tem-se que as reflexões tecidas nos itens precedentes permitem concluir que a eleição do nível de análise tem importância fundamental em uma pesquisa científica. Isto porque, a depender do objeto de estudo que o pesquisador se propõe a investigar, torna-se essencial a eleição do nível mais adequado ao objeto de

⁷⁵ Assim, os conceitos como o reconhecimento dos Direitos da Natureza, que consideram o meio ambiente em sua concepção holística e não cartesiana; ou os próprios conceitos de interculturalidade, representam contribuições latino-americanas - cujos paradigmas andinos materializam e exemplificam com propriedade - que agregariam muito positivamente à necessidade de um debate acerca da sociobiodiversidade que não seja *top-down* e que em consequência levem em conta outras realidades culturais.

pesquisa escolhido, devendo o pesquisador optar por aquele que traga os maiores benefícios e o menor número de efeitos negativos.

Para um determinado objeto de estudo, o melhor nível de análise talvez possa ser elegendo-se o plano micro de análise. Para outro, talvez o nível macro se revele mais adequado. Quando, no entanto, estamos diante de um objeto de estudo cujos mecanismos do plano micro se relacionam com as grandes tendências do plano macro, e, por que não dizer, em que as grandes tendências também acabam por influenciar os mecanismos, ambos os níveis de análise podem ser eleitos pelo pesquisador.

Como adiantado anteriormente e principalmente como será destacado no primeiro item do próximo capítulo, os problemas ambientais mais preocupantes da atualidade são complexos em razão do fato de terem diversas causas, bem como, pelo fato de que estas [causas] são inter-relacionadas.

Considerando que o problema ambiental escolhido para investigação –no âmbito dos direitos da sociobiodiversidade, a questão do acesso ao PG e ao CTA, assim como as dificuldades de sua proteção - se enquadra na situação do parágrafo precedente, tem-se que ambos os níveis de análise, tanto o micro como o macro, bem como a superação da visão polar, maniqueísta entre eles, considerando portanto a inter-relação, ou seja, suas influências mútuas, serão necessários para que, ao final, possa-se obter a resposta mais adequada ao problema investigado, bem como, para que se tenha o menor número possível de efeitos negativos.

Por tal razão, neste momento - após explicitadas e fundamentadas as razões pelas quais não se optou por um único plano de análise, mas sim por ambos e suas inter-relações – já é possível, com muito mais embasamento, prosseguir na análise da hipótese cuja validade será investigada nos próximos capítulos da tese: a de que faz-se necessário que o pensamento e princípios latino-americanos, em especial os decorrentes do movimento político jurídico evidenciado no novo constitucionalismo latino-americano da Bolívia e do Equador, também influenciem o direito ambiental internacional e seus debates ocorridos no plano internacional, aumentando o poder do local para o global, não com o objetivo de substituição total do direito existente pelos novos paradigmas biocêntricos, mas sim de complementaridade viabilizadora do diálogo intercultural.

Antes disso, todavia, faz-se necessário tecer a seguir, na última seção deste capítulo introdutório, algumas considerações a respeito do recorte metodológico adotado quanto à temática da biodiversidade.

1.6 CONSIDERAÇÕES ACERCA DO RECORTE METODOLÓGICO ADOTADO QUANTO À TEMÁTICA DA BIODIVERSIDADE

O primeiro capítulo da presente tese, além de trazer a questão dos níveis de análise, traz concomitantemente, por se tratar de um capítulo introdutório, algumas explicações iniciais auxiliaadoras da compreensão do trabalho durante os próximos capítulos. Como se viu, isso foi feito nos itens precedentes em diversos momentos e será também realizado no presente item.

Isto porque, faz-se necessário também trazer ao leitor explicação fundamental à compreensão da adoção do recorte temático adotado no presente trabalho com relação à temática da biodiversidade, no sentido de a qual aspecto dela a tese será direcionada.

Pois o termo⁷⁶ biodiversidade, para além de sua complexidade ínsita à sua natureza interdisciplinar, pode se referir por assim dizer tanto à biodiversidade de espécies silvestres, de ecossistemas, bem como pode se referir à agrobiodiversidade⁷⁷ ou biodiversidade agrícola. Na presente tese, ao se utilizar o termo biodiversidade, se está fazendo referência à biodiversidade de espécies silvestres, e a razão pela qual optou-se por deixar a agrobiodiversidade para futuras pesquisas de acadêmicos especializados no campo dos direitos dos agricultores e em recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura é explicada no presente item do trabalho.

De todo modo, a opção feita não obistou que a temática da biodiversidade agrícola fosse abordada em grau suficiente apenas para chamar a atenção com relação à necessidade de futuros trabalhos de pesquisa na aludida seara, trazendo

⁷⁶ Cabe trazer aqui o conceito trazido pela Convenção sobre Diversidade Biológica, em seu artigo 2º: “**Diversidade biológica** significa a variabilidade de organismos vivos de todas as origens, compreendendo, dentre outros, os ecossistemas terrestres, marinhos e outros ecossistemas aquáticos e os complexos ecológicos de que fazem parte; compreendendo ainda a diversidade dentro de espécies, entre espécies e de ecossistemas”.

⁷⁷ Como explica Juliana Santilli, “A agrobiodiversidade, ou diversidade agrícola, constitui uma parte importante da biodiversidade e engloba todos os elementos que interagem na produção agrícola. (...) A agrobiodiversidade é essencialmente um produto da intervenção do homem sobre os ecossistemas: de sua inventividade e criatividade na interação com o ambiente natural”. (SANTILLI, 2009: 116)

então à colação, o trabalho, os tratados e aspectos mais fundamentais sobre a temática.

De outro lado, cabe também apontar uma diferença entre relacionar biodiversidade com a temática da agricultura e o termo agrobiodiversidade. Isto porque tais ações podem se adequar a trabalhos e/ou teses com naturezas e abordagens distintas.

Os problemas ambientais, por sua complexidade, possuem causas inter-relacionadas e em razão disso a opção pelo recorte temático adotado não obteve que em alguns momentos a questão da agricultura fosse trazida ao debate, vez que ela, mesmo em um trabalho que adota o recorte temático apontado, apresenta relações que não poderiam ser ignoradas.

Um exemplo disso é muito bem explicado pelo professor italiano de Direito Agrário Luigi Russo (2018: 90):

A biodiversidade não se exaure apenas na biodiversidade agrícola, apenas nas variedades de espécies vegetais e animais concretamente utilizadas para fins de produção agrícola (...), incluindo também as espécies selvagens. Existe no entanto uma relação particularmente intensa, e de natureza bidirecional, entre a proteção da biodiversidade e a atividade agrícola: esta última, de fato, pode representar não apenas uma importante ferramenta de tutela e proteção da biodiversidade, mas também atuar como uma força motriz para o próprio incremento da mesma, através do uso das mais variadas espécies animais ou vegetais, em relação à extrema variedade de exigências produtivas, econômicas, sociais, climáticas; ao mesmo tempo, porém, a agricultura também pode representar um fator de deterioração da diversidade biológica, se realizada de forma intensiva, através da poluição do solo, dos aquíferos, ou com o uso de um número extremamente reduzido de variedades vegetais ou animais, apesar da existência de uma riqueza muito maior de recursos disponíveis.⁷⁸

O que se quer destacar⁷⁹ do fragmento acima transcrito é que muitas vezes a temática da biodiversidade se relaciona à temática da agricultura. Na tese, em

⁷⁸ No original: “La biodiversità non si esaurisce peraltro nella sola biodiversità agricola, e, dunque, nelle sole varietà di specie vegetali ed animali concretamente utilizzate a fini di produzione agricola (...), comprendendo anche le specie selvatiche. Esiste comunque un rapporto particolarmente intenso, e di natura biunivoca, tra la tutela della biodiversità e l'attività agricola: quest'ultima, infatti, può rappresentare non solo un importante strumento di tutela e di protezione della biodiversità ma anche fungere da volano per lo stesso incremento della medesima, attraverso l'uso di specie animali o vegetali le più varie, in relazione alla estrema varietà delle esigenze produttive, economiche, sociali, climatiche; al tempo stesso però, l'agricoltura può rappresentare anche un fattore di deterioramento della diversità biologica, se svolta con modalità intensive, attraverso l'inquinamento del suolo, delle falde acquifere, o con l'utilizzo di un numero estremamente ridotto di varietà vegetali od animali, nonostante l'esistenza di un patrimonio di risorse disponibili di gran lunga maggiore”. (RUSSO, Luigi, 2018: 90)

⁷⁹ Outro aspecto interessante a ser comentado seria com relação à acertada afirmação de Luigi Russo de que a atividade agrícola pode incrementar a biodiversidade quando se utilizam, por

virtude do recorte temático feito, tal relação é trazida nos momentos em que foi necessário afrontar como o sistema agroalimentar atual pode ser danoso às espécies silvestres, aos ecossistemas e aos detentores de conhecimentos tradicionais associados a essas espécies. Isto não significa, evidentemente, que tal sistema agroalimentar não é danoso também à agrobiodiversidade. Apenas não é objeto do presente trabalho adentrar em tal temática por esta apresentar nuances que podem ser mais bem trabalhadas em estudos específicos e por acadêmicos voltados à tal temática (por exemplo, estudiosos dos direitos dos agricultores, da agrobiodiversidade, dentre outros). De todo modo, para iluminar futuras pesquisas acadêmicas o presente trabalho apontou em item específico – e em grau de profundidade apenas necessário ao objetivo desejado - alguns aspectos e tratados internacionais que podem ser válidos para os que dedicam suas pesquisas à tal temática.

Diante disso, a seguir são trazidas algumas breves razões conceituais, jurídicas, históricas e socioambientais pelas quais os recursos fitogenéticos utilizados na alimentação e agricultura (mais diretamente relacionados à agrobiodiversidade) se diferenciam em muitos aspectos com relação aos recursos silvestres. Já os tratados que se relacionam ao tema serão trazidos em item específico do segundo capítulo.

Em 1983, na 22ª Conferência da FAO, foi adotado o Compromisso Internacional sobre Recursos Fitogenéticos, criando um regime jurídico de acesso livre e gratuito a esses recursos de valor econômico e/ou social, principalmente para a agricultura, no objetivo de disponibilizá-los para o melhoramento vegetal e para

exemplo, espécies variadas de acordo com as diferentes exigências produtivas. A respeito desta questão, a aluna participou, durante o doutorado, do Programa Future17- SDG Challenge Program, desenvolvido pela QS International e pela University of Exeter, em parceria com a Universidade Chinesa de Hong Kong, Stellenbosch University (África do Sul) e USP. Na segunda fase do projeto (prática), a aluna teve a oportunidade de trabalhar com *The Green Rebel*, uma fazenda regenerativa em estilo agroflorestal na Espanha, vendo como esta relação agricultura e biodiversidade opera. Para detalhes sobre este trabalho, será possível futuramente ver *The future offarming: a study on regenerative farming as a solution and how consumers affect this* (SDG Challenge Program, 2002, a ser divulgado), escrito em coautoria pelos participantes do projeto. Esta observação torna mais clara a necessidade de se entrar, algumas vezes, na temática da agricultura ao se estudar a biodiversidade, ainda que o trabalho não tenha por objeto os recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura, como o desenvolvido para *The Green Rebel* no âmbito do projeto Future 17. Ou seja, também ali incluímos em alguns momentos a questão da agricultura no estudo desenvolvido, ainda que ele em nenhum momento envolvesse a temática de recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura, novas variedades vegetais, mas sim tinha por objeto a temática do incremento da biodiversidade que ocorre por intermédio de técnicas regenerativas agroflorestais.

fins científicos. Tal Compromisso acabou beneficiando principalmente os melhoristas de instituições privadas. Não havia, neste documento, qualquer previsão sobre os direitos dos agricultores. (SANTILLI, 2009)

Muitos países desenvolvidos não assinaram o Compromisso por entenderem que o documento não reconhecia os direitos de melhoristas⁸⁰ tal como previsto na Convenção UPOV (que será analisada em item próprio no segundo capítulo). Na tentativa de contornar a situação de falta dessas assinaturas, a FAO iniciou negociações com os países que resultaram nas Resoluções 4 e 5/89 e 3/91, resoluções estas referentes às Interpretações Consensuais sobre o referido Compromisso. Essas resoluções significaram tantas concessões aos países centrais que o sentido original do Compromisso – de propiciar acesso livre aos recursos fitogenéticos - acabou se esvaindo. (SANTILLI, 2009)

Na sequência, a FAO aprovou outras duas resoluções que reconhecem os direitos dos agricultores, ainda que sem eficácia concreta. Todavia, dois anos mais tarde, a mesma organização internacional aprovou uma outra resolução que condiciona à soberania dos países o conceito de patrimônio comum da humanidade, deixando então os recursos de serem livres e ficando na dependência da autorização dos países de origem. Além disso, como também destacado por Santilli (2009), o fundo criado por tal resolução, que seria destinado à conservação de recursos fitogenéticos em países em desenvolvimento, recebeu poucas contribuições e acabou por não se materializar. Tudo isso, ao mesmo passo em que os direitos de propriedade intelectual sobre variedades de plantas se fortaleceram (entre 1980 e 1990), cabendo mencionar aqui as revisões pelas quais passou a Convenção da UPOV, sempre no desígnio de propiciar maior proteção aos obtentores vegetais, em detrimento dos direitos dos agricultores.

O Compromisso Internacional passou a receber muito pouco interesse a partir de 1992, com a adoção da CDB, e continuou formalmente em vigor até 2001, quando houve a adoção do Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura (TIRFAA, analisado em item próprio deste trabalho, no segundo capítulo). Foi cogitado que os recursos fitogenéticos fossem tratados em um protocolo da Convenção da Biodiversidade, mas abandonou-se a ideia.

⁸⁰ No capítulo 2, em item específico, serão trazidas as ideias essenciais para a compreensão do termo.

Em razão da inter-relação entre a CDB e a promoção da agricultura sustentável, da importância dos princípios da Convenção para os recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura, a Resolução nº 3 da Conferência de Nairóbi, realizada em maio de 1992, reconheceu, além de tudo isso, a necessidade de adoção de medidas de complementaridade entre a CDB e o Sistema Global de Conservação e Utilização dos Recursos Genéticos para a Alimentação e a Agricultura da FAO. (SANTILLI, 2009)

Em virtude da solicitação de uma adaptação do Compromisso Internacional à CDB, iniciaram-se negociações que ao final deram origem ao Tratado Internacional sobre os Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura. A adaptação não foi fácil sobretudo em razão dos objetivos e origens fundamentalmente distintas entre os dois documentos. De um lado a CDB, negociada no âmbito da UNEP eminentemente por pessoal da área ambiental e com enfoque na conservação da flora e fauna silvestres. De outro lado, o Compromisso Internacional, negociado no âmbito da FAO por especialistas da área agrícola, em geral representantes dos Ministérios da Agricultura. (SANTILLI, 2009: 293)

A CDB apresenta um sistema bilateral de acesso aos recursos genéticos e tal sistema, como observa Juliana Santilli (2009: 293), é de difícil aplicação aos recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura, uma vez que foi concebido para regular o acesso ao patrimônio genético de espécies silvestres.

O próprio preâmbulo do TIRFAA reconhece tal característica particular, vez que nele consta que as partes estão *“convencidas da natureza especial dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura, e das suas distintas características e seus problemas, que requerem soluções específicas”*.

Aqui se chega ao ponto que justifica a opção de deixar a questão dos recursos fitogenéticos para a alimentação e agricultura a futuras pesquisas a serem desenvolvidas principalmente por especialistas em tal temática (agrobiodiversidade, direito dos agricultores). Isto porque, ainda que a temática tenha, como se viu, relações com a CDB, possui ao mesmo tempo características muito próprias, que justificam uma abordagem de pesquisa que também o seja. Algumas dessas características, destacadas em obra⁸¹ específica sobre o tema e pela autora também *expert* no assunto Juliana Santilli (2009) e que sublinham a especialidade do

⁸¹ Obra intitulada: **Agrobiodiversidade e direito dos agricultores** (2009), de Juliana Santilli.

assunto, no sentido de apresentar aspectos distintos com relação aos recursos genéticos em geral (não utilizados na agricultura e alimentação), são elencadas a seguir:

Os processos culturais, os conhecimentos, práticas e inovações agrícolas, desenvolvidos e compartilhados pelos agricultores, são um componente-chave da agrobiodiversidade. As práticas de manejo, cultivo e seleção de espécies, desenvolvidas pelos agricultores ao longo dos últimos dez mil a doze mil anos, foram responsáveis, em grande parte, pela enorme diversidade de plantas cultivadas e de agroecossistemas (...) (2009: 116)

A natureza “especial” dos recursos fitogenéticos [utilizados na alimentação e agricultura] é destacada em diversos trabalhos dedicados ao tema, a fim de justificar a necessidade de um regime jurídico diferenciado para tais recursos, distinto do regime jurídico estabelecido para os recursos genéticos em geral. São essas as principais características dos recursos fitogenéticos: (...) A intervenção humana teve (e ainda tem) papel fundamental na domesticação das espécies agrícolas e na conservação da agrobiodiversidade. Ao longo da história, os agricultores domesticaram (e continuam domesticando) plantas silvestres. (...) Qualquer variedade de planta cultivada é o resultado de atividades de melhoramento desenvolvidas ao longo de muitas gerações de agricultores, e a agrobiodiversidade é fruto do manejo complexo e dinâmico dos cultivos agrícolas realizado pelos agricultores. (2009: 301-302)

Essa diferença entre biodiversidade silvestre e cultivada deve, entretanto, ser relativizada, porque a biodiversidade não pode, em nenhuma hipótese, ser reduzida a apenas um fenômeno natural: ela é também um fenômeno cultural. Entretanto, as plantas cultivadas têm uma dependência do homem mais extrema, pois muitas espécies domesticadas chegam a perder a capacidade de sobreviver em ambientes silvestres. (2009: 302)

Segundo a CDB, o país de origem dos recursos genéticos é aquele que possui os recursos genéticos em condições *in situ*, e essas são definidas como “condições em que os recursos genéticos existem em ecossistemas e habitat naturais, e, no caso de espécies domesticadas ou cultivadas, nos meios onde tenham desenvolvido suas propriedades características”. Assim, mais do que identificar o país de origem dos recursos genéticos, a CDB exige a identificação do país em que a variedade agrícola desenvolveu suas propriedades características. **A identificação do país de origem de muitas variedades agrícolas pode ser uma tarefa complexa, em virtude de todas as migrações e intercâmbios que ocorreram ao longo da história. Identificar o país em que se originaram as propriedades características de uma variedade agrícola será uma tarefa ainda mais complicada.** Nem sempre o país de origem será o mesmo em que a espécie desenvolveu suas propriedades características. A mesma espécie pode desenvolver novas características em locais distintos daquele em que se originou. (2009: 294, grifou-se)⁸²

⁸² No que se refere à parte grifada do fragmento transcrito, importante observar que em outro trabalho publicado pela autora (também sobre recursos genéticos mas não direcionado à agrobiodiversidade,

No que se refere à constante troca de sementes, saberes, seleção, melhoramento genético, análise e incorporação de outras sementes operantes nos sistemas agrícolas locais, geradores de uma difusão geográfica dos recursos fitogenéticos utilizados na alimentação e agricultura, a autora Juliana Santilli observou:

Os inúmeros intercâmbios realizados entre os diferentes países e entre os agricultores propiciaram o desenvolvimento de variedades com base em combinações de materiais genéticos de origens diversas, sendo difícil, em muitos casos, atribuir uma única origem à nova variedade desenvolvida. (...) Os sistemas agrícolas locais não são fechados nem estáticos, e os agricultores estão sempre experimentando novas variedades, muitas vezes trazidas por outros agricultores ou por instituições de pesquisa agrícola, e incorporando novos materiais aos seus estoques (2009: 302)

Do ponto de vista dos agricultores, o regime bilateral da CDB cria outro problema: a quem pertencem as plantas cultivadas e os saberes agrícolas? Quem pode autorizar o acesso e deve receber os eventuais benefícios gerados pela utilização dos recursos fitogenéticos e saberes associados? (...) Acostumados a compartilhar e a promover o intercâmbio de materiais genéticos, saberes e experiências agrícolas por meio de redes sociais, reguladas por normas locais, como definirão os agricultores locais a quem pertencem esses recursos? (2009: 299)

Se o tratamento jurídico dispensado pela CDB aos recursos genéticos de espécies silvestres tem suscitado vários questionamentos, mais graves e incontornáveis são as dificuldades criadas por um regime bilateral para as espécies agrícolas. **A natureza especial dos recursos fitogenéticos utilizados na alimentação e agricultura** acabou levando à adoção do Tratado Internacional sobre os Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e para a Agricultura. (2009: 301, grifou-se)

Da análise de todos os aspectos apontados neste item, chega-se a outro fator que impossibilitaria – ou, no mínimo, apresentaria muitos riscos – que a presente tese se referisse tanto aos recursos genéticos silvestres como aos recursos fitogenéticos utilizados para a alimentação e agricultura: O trabalho apresenta uma abordagem crítica aos aspectos negativos da CDB, e esta crítica deve ocorrer de forma diversa ao se falar dos recursos genéticos silvestres e ao se falar dos recursos

intitulado *Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: o novo regime jurídico de proteção*, 2015), a observação grifada no fragmento é trazida em sentido oposto. Ou seja, ao falar dos conhecimentos tradicionais associados à erva baleeira (de interesse mais farmacológico até porque foi utilizada para a criação do medicamento Acheflan do laboratório Ache), a autora diz que não se poderia afirmar que se tratam de conhecimentos de origem não identificável. Diante desta observação, ficam ainda mais claras as nuances e lógicas muitas vezes distintas que esses dois tipos de recursos genéticos seguem. Tudo isso corrobora com a opção de recorte temático do presente trabalho.

fitogenéticos utilizados na alimentação e agricultura. Tanto que geralmente autores escrevem sobre as duas temáticas em obras distintas.

Quanto aos primeiros, a crítica ao tratado se dá porque ele acaba, como será analisado no trabalho, facilitando o acesso a esses recursos e facilitando a biopirataria. Já no que se refere aos recursos genéticos para a alimentação e agricultura, embora a facilitação do acesso também possibilite isso, a crítica ao tratado não poderia se direcionar apenas neste sentido, pois deveria envolver também uma crítica exatamente ao fato de que outros tratados específicos a esses recursos acabam por restringir exatamente algo que é essencial à agrobiodiversidade, que é o livre acesso aos recursos por parte dos agricultores, devendo portanto tais pesquisas adentrar também na temática dos direitos dos agricultores, dentre outras.

Vê-se, portanto, que há uma lógica diferente entre os dois tipos de recursos, vez que o primeiro sofre socioambientalmente com a facilitação ao acesso aos recursos, já os recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura seguem lógica, em alguns momentos, exatamente contrária, ou seja, se deseja, para a efetivação dos direitos dos agricultores, exatamente o livre acesso por parte destes últimos (que é dificultado por convênios como o da UPOV).

2 BIOIMPERIALISMO: PARADIGMA AMBIENTAL HEGEMÔNICO PARA A SOCIOBIODIVERSIDADE - ASPECTOS JURÍDICOS E OS FATORES POLÍTICOS E ECONÔMICOS QUE DIFICULTAM O DIÁLOGO INTERCULTURAL COM A AMÉRICA LATINA

2.1 TRAZENDO A QUESTÃO À ORDEM DO DIA: A INTERDEPENDÊNCIA DAS CRISES NO PARADIGMA HEGEMÔNICO - BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO DA RELAÇÃO ENTRE BIODIVERSIDADE, CONHECIMENTOS TRADICIONAIS, SISTEMA AGROALIMENTAR E EPIDEMIAS/PANDEMIAS

2.1.1 A interdependência das crises – um foco na questão da sociobiodiversidade

Agonia (Crise?)

Podemos mesmo denominar “crise” o estado atual de nossa sociedade? Ou será que o modelo desenvolvimentista que viemos seguindo é que nos levou, naturalmente, à situação na qual encontramos-nos? Muito mais provável é a segunda hipótese. (...) A Policrise (...) é justamente a inter-relação e a interdependência dos problemas civilizatórios.

A velha morte, que a medicina e a higiene haviam feito recuar, reapareceu, com uma virulência até então desconhecida. (...) Enquanto entidade planetária, a humanidade ainda não desenvolveu nenhuma entidade imunitária contra os males internos que a devastam.

Assistimos à última fase do aniquilamento das culturas de caçadores coletores que subsistiam nas florestas tropicais, nas montanhas selvagens, nas extensões desérticas. Os progressos da medicina trazem higiene e cura, mas fazem perder os remédios e práticas dos curandeiros; a alfabetização traz a cultura escrita, mas destrói as culturas orais portadoras de saberes e sabedoria milenares.

(Edgar Morin e Anne Brigitte Kern)

Ao se falar atualmente da temática da biodiversidade⁸³ e da proteção aos conhecimentos tradicionais⁸⁴ a ela associados (CTA)⁸⁵, imprescindível se torna

⁸³Como observado por Sandra Cureau: “dos 120 componentes ativos isolados de plantas e utilizados pela medicina atualmente, 74% apresentam uma correlação positiva entre o seu uso terapêutico moderno e o uso tradicional da planta de que foram extraídos. De outro lado, 118 dos 150 medicamentos mais prescritos no ano de 1997 continham ao menos um dos principais ingredientes ativos derivados de componentes da diversidade biológica. Sabe-se, ainda, que 25% dos medicamentos hoje existentes são elaborados com ingredientes ativos extraídos de plantas”. (2011: 3)

⁸⁴ Como bem observa a promotora de justiça Juliana Santilli, “o termo ‘tradicional’ não se refere à sua antiguidade: não se trata apenas de conhecimentos ‘antigos’ ou ‘passados’, mas de conhecimentos também presentes e futuros que evoluem e se transformam, a partir de práticas dinâmicas” (2004: 356)

contextualizar a questão no cenário da interdependência das crises que as sociedades e todas as formas de vida enfrentam.

Isto porque a lógica da globalização neoliberal que predomina nas esferas internacionais que influenciam no desenhadas normas de “desproteção” do CTA tanto a nível internacional como também nacionais, é a mesma que predomina no sistema agroalimentar predominante que avança cada vez mais em terras indígenas e de outras comunidades tradicionais.

Tal fato se relaciona diretamente à questão de que, para proteger o CTA, é necessário, justamente, diminuir o avanço da fronteira do agronegócio⁸⁶. Isto porque, o que protege o CTA é a proteção aos territórios daqueles que sempre foram *guardiães*⁸⁷ da biodiversidade, como bem nos ensinou a promotora de justiça Juliana Santilli:

Já há diversos estudos mostrando que são as práticas, inovações e conhecimentos desenvolvidos pelos povos indígenas e populações tradicionais que conservam a diversidade biológica de nossos ecossistemas, principalmente das florestas tropicais. Os processos, práticas e atividades tradicionais dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais que geram a produção de conhecimentos e inovações relacionados a espécies e ecossistemas dependem de um modo de vida estreitamente relacionado com a floresta. A continuidade da produção desses conhecimentos depende de condições que assegurem a sobrevivência física e cultural dos povos tradicionais. (2004: 344)

⁸⁵ Utilizando-se a definição da Lei 13.123 de 2015, conhecimento tradicional associado trata-se de “informação ou prática de população indígena, comunidade tradicional ou agricultor tradicional sobre as propriedades ou usos diretos ou indiretos associada ao patrimônio genético”. (BRASIL, LEI 13.123/2015) Observando que considerações mais aprofundadas sobre o conceito será trazido especialmente no item 2.2.1 do presente capítulo, que trará considerações acerca da natureza dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.

⁸⁶ O agronegócio é um setor cuja força e impactos negativos em territórios indígenas, na América Latina, é muito significativo, tendo já sido objeto de denúncias de lideranças indígenas, como se depreende da fala do líder indígena Ailton Krenak (2020) durante sua participação na *Serie de Conversatorios Ecología Política de las Pandemias - Quinto encuentro*, organizado pela CLACSO, realizado em 21.05.2020. Disponível em <https://www.clacso.org/actividad/serie-de-conversatorios-virtuales-ecologia-politica-de-las-pandemias-quinto-encuentro/> Acesso em 25 mai.2020

⁸⁷ Como ensinam Sousa Santos, Meneses e Nunes, “não é por acaso que hoje boa parte da biodiversidade do planeta existe em territórios de povos indígenas, para quem a natureza nunca foi um recurso natural. Para esses povos, a natureza é indissociável da sociedade, no quadro de cosmologias que dividem e classificam o mundo de uma forma distinta daquela que foi consagrada pela cosmologia moderna e ocidental. A preservação desse mundo teve de enfrentar as tentativas da sua destruição, associadas ao colonialismo e, depois, às formas de subalternização características do pós-colonialismo. Hoje, à semelhança do que ocorreu nos alvares do sistema mundial capitalista, as empresas multinacionais da indústria farmacêutica e da biotecnologia procuram transformar os próprios indígenas em recursos, agora não em recursos de trabalho, mas antes em recursos genéticos e em instrumentos de acesso, por via do conhecimento tradicional, à flora e à fauna”. (2004: 54)

Relacionado de alguma maneira a esta questão da proteção aos territórios, ou melhor, à falta dela, há outro fator que também influencia no CTA. No que se refere especificamente à pandemia de COVID-19⁸⁸, muitos indígenas foram infectados⁸⁹ e inclusive perderam a vida. Como suas culturas são orais e não escritas, são “bibliotecas de saberes tradicionais” que se perdem com a morte dessas pessoas. Neste ponto, portanto, o CTA é atingido.

E não há que se pensar apenas no cenário pandêmico da COVID-19. Isto porque, como se verá nos próximos parágrafos, o sistema agroalimentar atual tem grandes chances de estar, já neste mesmo momento, gestando uma próxima pandemia, assim como epidemias, estas sem amplitude global mas certamente com potencial letal que exige atenção e sobretudo, prevenção.

Para introduzir este item traz-se duas colocações proferidas no *Simpósio Internacional Retrocessos e Respostas Democráticas a partir do Direito Ambiental*⁹⁰, no Painel intitulado *Direitos socioambientais, povos e biodiversidade*. A primeira é de Carlos Marés (2020), professor titular de direito socioambiental e de direito agrário na PUCPR. Iniciou sua fala comentando sobre seu luto pelo falecimento de seu amigo, líder indígena e conhecedor tradicional Higino Tuyuka, por COVID-19.

Relembrou o professor que ao contrário de outros indígenas como por exemplo Ailton Krenak que possuem livros publicados, Tuyuka manteve-se na tradição de conhecimentos orais, não obstante tivesse um pensamento magnífico, e que agora com a morte pela COVID se perdeu. Destacou o professor que é quase impossível falar de um povo ou comunidade sem falar de biodiversidade, porque esses grupos sociais têm uma relação tão forte com a terra que produzem lá não apenas para seu consumo mas também para todas as outras espécies que lá estão, porque elas também têm que viver. Assim que, segundo o professor, em seu próprio

⁸⁸ Exatamente o período em que o presente capítulo foi escrito.

⁸⁹ Ao se falar na proteção do CTA em um contexto de pandemia do COVID-19, é importante ter em consideração também a questão de que a pandemia tem atingido os povos indígenas de maneira muito significativa, sendo oportuno trazer aqui entendimento de Kaitlin Curtice e Esther Choo (2020): “À medida que a carga do COVID-19 aumenta entre as comunidades indígenas, isso invariavelmente afetará os idosos, que são os reservatórios da língua e da história. Suas mortes representariam uma perda cultural imensurável. As comunidades indígenas têm muito a nos ensinar sobre como viver de maneira sustentável e comunitária em uma época em que os esforços individualistas parecem superar os cuidados com os mais vulneráveis; investir em sua saúde é um investimento em todos os nossos futuros. Avaliar a contribuição única de tais comunidades exige que nosso objetivo em relação ao seu bem-estar não seja simplesmente o de que eles sobrevivam à pandemia, mas que prosperem depois dela”. Texto integral disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)31242-3/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)31242-3/fulltext) Acesso em: 16.06.2020.

⁹⁰ Realizado pela Associação de Professores de Direito Ambiental (APRODAB), via plataforma Zoom, no dia 19.06.2020.

conceito de povos está o conceito de biodiversidade. Povos e biodiversidade *são/é* uma só coisa. Vê-se, dessa maneira, como vão ficando cada vez mais explícitas as razões pelas quais as questões e os problemas ambientais devem ser analisados de um modo sistêmico, ou seja, considerando o contexto em que estão inseridos como uma teia de acontecimentos interconectados e os diversos fatores que o influenciam.

Noutro plano, historicamente quem de fato viu *in loco* os efeitos indelévels de epidemias nos povos indígenas do Brasil foram os irmãos Villas Bôas⁹¹, que devotaram suas vidas a ajudar os indígenas do Alto Xingu, o que resultou na própria criação do Parque Indígena do Xingu. O mais renomado historiador sobre a Amazônia, John Hemming (2019), muito bem nos fornece tal precioso registro histórico:

Os Villas Boas ficaram compreensivelmente **abalados pela mortalidade nas epidemias de gripe de 1947-8 e sarampo** depois de 1954. Eles também souberam como todos os povos indígenas do Xingu foram devastados durante os sessenta anos anteriores à sua chegada. Então a saúde era de extrema importância. Não adiantava tentar ajudar os indígenas se eles morressem de doenças. (...) A provisão de saúde para os indígenas era diferente da de outros brasileiros. No lado positivo, os indígenas viviam de forma muito saudável - com uma dieta excelente, muito exercício e sem fumar, sem álcool, açúcares ou alimentos gordurosos. Eles não estavam em risco de acidentes, poluição ou estresse da vida urbana. Mas, como vimos, essas pessoas bonitas e em forma poderiam ser **fatalmente vulneráveis a doenças importadas contra as quais não tinham imunidade herdada**, mesmo as mais simples, como gripe ou sarampo. Então a medicina curativa para eles era diferente, e uma prioridade era a vacinação (...) (HEMMING, 2019: 99-101 tradução nossa)⁹²

⁹¹O historiador John Hemming, ao descrever o legado dos irmãos Villas Bôas, registra que “As the anthropologist George Zarur wrote: 'The ideas that led to the creation of the Xingu Park transformed relations between Indians and whites in Brazil' and even in the rest of the world. This led directly to the favourable clauses in the 1988 constitution. Fourth, by their tough explorations, brave contacts, and (sometimes controversial) rescues, the brothers protected and saved a score of peoples. They also brought seemingly impossible inter-tribal peace to the region - the so called Pax Xinguana. Fifth, they did their best to shield the Xingu from being engulfed by the settlement frontier with its violent behaviour, religions, aggressive economy, and environmental degradation and pollution. (...) All these successes became critically important when in 2019 Jair Bolsonaro became president of Brazil. He had declared a dislike of indigenous peoples and their agency Funai, and threatened to dismantle their protected territories in order to release the forests and the natural resources on these for commercial exploitation. He even revived the absurd notion that Indians wanted to be released from communal societies so that they could prosper as ordinary citizens - despite every tribe vehemently denying this. Thanks to the Villas Boas and many other well-wishers in Brazil and abroad, and to the 1988 constitution, the Indians and their leaders are girded for a fierce struggle to combat these threats. But it will not be easy. Claudio and Orlando each had his praises sung in eloquent obituaries. But the tributes that the brothers would have appreciated most were kuarup memorial ceremonies given in their honour by the Xingu Indians”. (HEMMING, 2019: 211)

⁹²No original: “The Villas Boas were understandably shattered by the mortality in the influenza epidemics of 1947-8 and measles after 1954. They had also learned how all the Xingu's indigenous peoples had been devastated during the sixty years before their arrival. So health was of the utmost importance. There was no point in trying to help Indians if they died of disease. (...) Health provision for indigenous people was different to that for other Brazilians. On the plus side, Indians lived very healthily - with an excellent diet, plenty of exercise, and no smoking, alcohol, sugars, or fatty foods. They were not at risk from the accidents, pollution, or the stresses of urban life. But, as we have seen, these handsome and fit people could be fatally vulnerable to imported diseases against which they

A segunda colocação proferida no painel *direitos socioambientais, povos e biodiversidade* à qual se quer neste momento fazer referência é a da palestrante Givânia Maria da Silva (2020), que nasceu no Quilombo Conceição das Crioulas, co-fundadora da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e educadora quilombola. Segundo Givânia da Silva, a terra e o território para os povos e comunidades tradicionais não estão restritos ao sentido de produção, mas são terras de sentidos, territórios de sentidos, mencionando autores como Marcelo Rosa (UNB) e Neusa Maria Mendes de Gusmão (UNICAMP).

Por isso Silva (2020) traz a questão de que quando se pensa no direito, se pensa no direito escrito, e não na prática e vivência dos povos. Isto porque, para alguns grupos sociais, a terra pode até não produzir de modo intensivo, mas ela produz para esses mesmos grupos muitos outros sentidos.

Estes sentidos referem-se a histórias muito mais anteriores às leis, como por exemplo histórias de resistências dos quilombos, dos povos, de saberes de povos; e o direito escrito em muitos momentos ignorou estes outros sentidos e outros saberes, lembrando que quando se desmata, se destrói também uma infinidade de espécies que de tão grande o número seria impossível nominá-las. Explica então que se morrem os territórios, morrem os saberes, morrem as culturas. Assim, o conceito de território de sentidos é uma contraposição à terra de mercadoria; ela faz sentido para quem nela está, não é um produto de compra e venda, é algo mais complexo do que isso.

Estas duas considerações introdutórias são importantes para que se compreenda a razão pela qual a busca de uma efetiva proteção da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais a ela associados demanda analisar a questão a partir de uma visão sistêmica. Que contemple, portanto, não um olhar isolado da crise ecológica mas que a insira no caráter interdependente das crises civilizatórias, vez que tudo é parte de um sistema que se alimenta mutuamente.

Neste ponto especificamente, há que recorrer à doutrina de Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, que ainda em 2005, alertaram sobre o fato de que, se fosse possível hierarquizar os problemas que compõem a crise ambiental, isto viabilizaria

had no inherited immunity, even simple ones like influenza or measles. So curative medicine for them was different, and a priority was inoculation (...)" (HEMMING, 2019: 99-101)

uma concentração de esforços em problemas que ocupam, por assim dizer, o topo da lista. Mas que, seria justamente a inter-relação e a interdependência dos problemas civilizatórios que ocasionam o caráter complexo da questão.

Previram, portanto, que talvez apenas com o sofrimento e agonia da humanidade frente aos problemas que esta inevitavelmente iria se deparar é que ela ficaria enfim conscientizada acerca da complexidade do problema que seu modelo de desenvolvimento até então seguido levou, bem como, da razão⁹³ dela.

Isto posto, no desígnio de levar a sério a recomendação de se considerar a inter-relação e a interdependência dos problemas e causas da crise ecológica, a análise da situação de vulnerabilidade do patrimônio genético⁹⁴ (PG) e dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade(CTA) demanda fazê-la também no cenário da crise da pandemia COVID-19.

Isto porque, há um crescente número de estudos apontando para uma possível relação entre o aumento de epidemias e pandemias e o sistema agroalimentar que impacta negativamente a biodiversidade e em consequência os conhecimentos tradicionais a ela associados. Ou seja, indicando que a pandemia teve a dimensão que teve, em razão da existência de outras crises⁹⁵, dando-se destaque, neste trabalho, à ambiental.

⁹³ Que seria justamente a inter-relação e a interdependência dos problemas civilizatórios.

⁹⁴ Utilizando-se a definição da Lei 13.123 de 2015, patrimônio genético trata-se da “informação de origem genética de espécies vegetais, animais, microbianas ou espécies de outra natureza, incluindo substâncias oriundas do metabolismo destes seres vivos”. (BRASIL, LEI 13.123/2015)

⁹⁵ Aqui, poderia ser mencionada, por ser relacionada também a problemas de saúde pública, a questão das consequências, no Sul, da utilização, pelo Norte, dos sistemas de proteção da propriedade intelectual, tópico de competência de outro item deste capítulo, que versará sobre a relação entre a *Convenção sobre Biodiversidade* (CDB) e o *Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio* (conhecido como Acordo TRIPs), acordo este existente no âmbito da Organização Mundial do Comércio (OMC). O que se quer, desde já, mencionar, é que a análise da interdependência das crises que está sendo feita no presente item serve de fundamento à uma compreensão sistêmica do tópico que versará sobre a aludida relação entre os dois tratados. Isto porque, os direitos de propriedade intelectual – especificamente as patentes –, da forma como têm sido utilizados pelos países centrais, vêm tendo efeitos adversos graves na arena da saúde pública dos países periféricos, local este de importância crucial quando se fala em epidemias e pandemias. Neste sentido, bem observou Carol Proner: “As concessões até o momento logradas na Acordo Doha sobre Saúde Pública são conquistas importantes no marco da OMC, mas, após cinco anos desde sua implementação, frustraram expectativas otimistas por não demonstrar qualquer avanço nas estatísticas de proteção de populações pobres. Não apenas isso, como também os informes de OXFAM indicam o perverso retrocesso da saúde pública no mundo mais pobre, apontando como causa as barreiras de acesso derivadas das patentes de medicamentos”. (2007: 73) Informando que A Declaração de Doha sobre o Acordo TRIPs e Saúde Pública, também segundo a mesma autora, trata-se de uma declaração que instituiu garantias aos países periféricos, instituindo flexibilidades para proteger a saúde pública e, em particular, proporcionar o acesso a medicamentos para todos. Quanto à sigla OXFAM, a autora fez referência à *Oxford Committee for Famine Relief*, uma fundação de caridade internacional.

Para galgar este caminho, o presente item do capítulo se vale do princípio ambiental da precaução, aquele princípio que se pauta na ideia de que a falta de certeza ou evidência científica sobre determinada questão não deve jamais servir como justificativa para a não adoção de medidas de proteção ao meio ambiente. Nesse sentido, se o princípio ambiental da prevenção se dirige a um risco em concreto - aquele notório ou provado cientificamente -, o princípio ambiental da precaução, de outro lado, se refere ao risco em abstrato, promovendo assim ações *in dubio pro Natura*.

Assim, precaução é cuidado (*in dubio pro securitate*) e relaciona-se à segurança intergeracional e transtemporal (DERANI, 1997). A partir desta premissa, a autora Cristiane Derani aponta que se deve levar em consideração não apenas os riscos notórios, já conhecidos pela comunidade científica, mas também aqueles futuros, “os quais nossa compreensão e o atual estágio de desenvolvimento da ciência jamais conseguem captar em toda densidade” (1997: 167)

Para Paulo Afonso Leme Machado (2005: 71), o princípio da precaução garante uma segurança temporária (já que dura enquanto durar a incerteza científica) e proporcional (deve existir adequação entre o fim pretendido e o meio utilizado) que permite repensar o progresso ao reconhecer a incerteza, a imprevisibilidade, já que em muitas ocasiões pode ser urgente esperar. Assim, o princípio da precaução embasa e fundamenta axiologicamente algumas decisões e ações, ainda que estas não possam ser embasadas em uma certeza científica.

E é exatamente pelas justificativas supra apontadas que se opta, no presente item, em se expor posicionamento manifestado por alguns autores, respaldando-se no princípio ambiental da precaução, ainda que tal posicionamento não possa, no atual cenário do conhecimento científico disponível, ser provado de forma absoluta, contando apenas com estudos indicativos que corroboram com a hipótese levantada.

Pelo que, tal princípio, associado ao conceito de irresponsabilidade organizada da teoria da Sociedade de Risco de Ulrich Bech (2002) constituirá, neste item, a âncora de suporte à mobilização dos posicionamentos dos autores a serem trazidos no segundo momento do presente item.

No que se refere ao conceito de irresponsabilidade organizada (entre ciência, política e direito) da teoria da sociedade de risco de Ulrich Bech, desenvolvida em sua obra *A sociedade de risco global*, primeiramente, expõe-se algumas noções

básicas sobre o conceito desenvolvido por Beck de *sociedade de risco*, mas por questões de síntese, apenas os mais essenciais à compreensão do conceito de *irresponsabilidade organizada*.

Inicialmente, destaca-se que o autor faz uma diferenciação entre os riscos da sociedade pré-industrial dos da sociedade de risco. Estes têm origem no processo de tomada de decisões de utilidade industrial, que geram vantagens tecno-econômicas, e essa tomada de decisão nunca está nas mãos de indivíduos, mas nas de organizações e grupos políticos

Os riscos da sociedade de risco são diferentes também porque têm a característica de não se limitarem no tempo e no espaço e, também, de não poderem ser compensados. Para o autor, os riscos da sociedade atual, além de não se limitarem no tempo e espaço, presumem decisões de utilidade industrial, ou seja tecno-econômicas. Voltando o olhar ao presente item do trabalho, poderiam ser inseridas aqui decisões relacionadas ao sistema agroalimentar atual (aumento da quantidade de agrotóxicos empregado na agricultura industrial, o aumento da exposição à vírus zoonóticos decorrente da degradação de habitats e da biodiversidade, uso massivo de antibióticos em animais uniformes criados em confinamento e assim por diante)

Estes riscos nascem, portanto, no processo anterior de tomada de decisões de grupos políticos e organizações, assim que nunca está nas mãos de indivíduos. Estes riscos fogem, portanto, ao controle da população. Mais ainda: muitas vezes, a população nem se dá conta de que está exposta a estes riscos, dado que invisíveis aos olhos de cidadãos desinformados. (BECK, 2002)

Para o autor, tais riscos não podem ser calculados pelas ciências matemáticas, pois desta forma podem ser subestimados, facilitando ou estimulando a exploração de mercados.

Aspecto que se torna importante destacar é que esta invisibilidade dos riscos à maior parcela da sociedade está associada ao conceito de Irresponsabilidade Organizada. O caráter “organizado” desta falta de responsabilidade – existente tanto no âmbito da ciência, da política, e também do direito⁹⁶, e na relação que às vezes existe entre os três -, diz respeito ao silêncio que existe quanto ao risco destrutivo de certas técnicas e práticas, e à desinformação sistemática disseminada por grupos de

⁹⁶ Cita-se por exemplo o fenômeno na juridicização com caráter ambivalente, ou seja, criação de leis com interesses contrários aos quais deveria proteger.

interesse que procuram minorar a problemática dos riscos, tanto por meio da ocultação como da distorção das informações e dos efeitos negativos existentes. (BECK, 2002)

Assim, a “irresponsabilidade organizada” entre ciência, política e direito ocorre justamente para “maquiar” a inadequação das ações dessas esferas no enfrentamento e controle dos riscos atuais, fazendo com que estas instituições passem a atuar apenas simbolicamente, deixando transparecer uma normalidade e segurança que não correspondem à realidade. (BECK, 2002)

A partir dessa irresponsabilidade organizada, portanto, um número significativo de perigos induzidos tecnologicamente, mencionando o autor os associados à contaminação química, à radiação atômica e aos organismos geneticamente modificados, acabam ficando inacessíveis aos sentidos humanos. (BECK, 2002) Neste item, se adiciona ao rol de exemplos que podem ser aqui inseridos, também a questão dos riscos trazidos pelo sistema agroalimentar atual e a possível relação que este pode ter com o surgimento de novas epidemias e pandemias.

O principal potencial sócio-histórico e político dos perigos ecológicos, nucleares, químicos e genéticos reside no colapso da administração, no colapso da racionalidade tecnocientífica e legal e das garantias de segurança político-institucionais que estes perigos significam a todos. Este potencial reside no desmascaramento da anarquia existente que se tem desenvolvido a partir da negação da produção e administração sociais dos mega perigos. (BECK, 2002: 89)

Ademais, cumpre observar que, segundo Beck, a invisibilidade dos riscos tem também como um de seus objetivos justamente o de evitar a participação, já que apenas quando devidamente informadas as pessoas costumam se pronunciar sobre algum ponto e, em consequência, querer participar.

O fenômeno da irresponsabilidade organizada ocorre, segundo Ulrich Beck (2002: 105), quando, para “maquiar” a inadequação das esferas política, científica e jurídica no enfrentamento e controle dos riscos existentes na sociedade atual, estas instituições – ou seja, as instituições do setor político, científico e jurídico passam a atuar simbolicamente, deixando transparecer uma normalidade e uma segurança que não correspondem aos fins normalmente esperados de tais estados (de normalidade e de segurança).

Um dos pontos que Beck destaca aqui é a falta de divulgação, seja pelo silêncio, seja por uma desinformação sistemática, por parte das instituições acima

mencionadas, dos riscos de certas técnicas por eles chanceladas, cujas consequências acabam por atingir grupos desprovidos de poder.

Tal ponto também se relaciona à temática do presente item pois, aqui, entende-se que poderiam ser inseridas - no rol de pontos destacados por Beck - as questões da falta de divulgação de forma apropriada dos riscos do sistema agroalimentar atual, bem como, que o próprio desflorestamento intensivo que faz parte de tal sistema acaba por atingir grupos desprovidos de poder (no caso, os povos indígenas e as comunidades tradicionais).

A questão da falta de divulgação dos riscos do sistema agroalimentar atual para a sociedade e a especulação acerca do potencial risco de geração de novas epidemias e pandemias, é trabalhada por autores como Wallace et al (2020), e trazida no próximo item do presente artigo.

À guisa de conclusão deste introito teórico preliminar, tem-se que a irresponsabilidade organizada, visando ao atendimento de interesses econômicos e políticos, opera de maneira sutil, ao sabor da pressão de grupos interessados, longe da participação de grupos desprovidos de poder, e apresenta resultados implacáveis.

Para combater tal irresponsabilidade organizada, a disseminação da informação, de modo a permitir a tomada de consciência, formação de opinião e consequente ação, é fundamental tanto para que os riscos fiquem mais perceptíveis aos olhos da sociedade, bem como, no que diz respeito ao aspecto jurídico, para o combate à formação de leis contrárias aos interesses que deveriam proteger, ao contrário contemplando interesses daqueles que estão, justamente, por trás dessa irresponsabilidade organizada (grupos de poder). O surgimento desse tipo de leis é frequente tanto no campo indigenista como no campo agroalimentar.

Chega-se ao segundo momento do presente item. Este trará o entendimento de alguns autores apontando relação entre crise ambiental e surgimento de epidemias e pandemias. Nesse horizonte, não obstante a vacinação tenha se revelado extremamente positiva ao enfrentamento da pandemia, não se pode olvidar que tratar apenas as consequências de um determinado problema, não prestando atenção às suas causas, é um erro injustificável.

Nesse contexto, ainda que haja na cena hodierna cada vez mais estudos referentes à pandemia da COVID-19, insta mencionar que já há mais de uma década há estudos abordando a temática de que existe uma relação entre a crise

ecológica e o surgimento de epidemias e pandemias. Apenas, talvez, não ganharam tanta notoriedade quanto os estudos de hoje. A título exemplificativo, a organização internacional GRAIN⁹⁷ já havia publicado, em 2008, o alerta:

O mundo está passando por grandes mudanças no que diz respeito às doenças animais globais. Estamos caminhando para mais doenças, mais tipos mortais de doenças e mais capacidade de disseminação dessas doenças. Há também uma **maior probabilidade de surgimento de doenças zoonóticas e pandemias globais**. No entanto, **a resposta internacional a essa situação até agora fracassou**, em grande medida, **em refletir a gravidade da crise**. A culpa está na **relutância dos governos em enfrentar os poderes dominantes** da pecuária industrial - sejam as empresas farmacêuticas e suas patentes ou as corporações industriais de carne e suas **fazendas industriais**. Se existe um lado positivo para esse prognóstico sombrio, é que as **soluções estão à mão: sistemas locais de produção de alimentos**, que continuam a alimentar e fornecer meios de subsistência para bilhões de pessoas em todo o mundo, são nossa melhor defesa contra essa emergente crise de doenças. **Esses sistemas precisam de apoio e é vital que eles comecem a ocupar seu devido lugar no pensamento internacional** sobre controle de doenças. (GRAIN, 2008: 25, tradução nossa, grifo nosso)

Quanto aos estudos recentes, a pesquisadora espanhola Patricia Manrique, por exemplo, que colaborou com a obra coletiva intitulada *A sopa de Wuhan – pensamiento contemporaneo em tiempos de pandemias (2020)*, é uma das diversas autoras(es) que serão neste item do capítulo mencionadas(os), que entendem que as zoonoses representam “um deslocamento de enfermidades entre animais e humanos que ocorre em entornos com **cada vez menos diversidade**”. (2020:159, tradução nossa, grifo nosso)

Nesse sentido, a degradação de ecossistemas naturais – que leva à perda de biodiversidade e de CTA – e a pandemia devem ser abordadas em contexto holístico que leve em conta as interrelações entre elas. E, ainda que se possa apontar qual das crises é mais irreversível do que a outra, uma eleição de qual é mais grave não seria o melhor método de abordagem do problema. Porque a questão não se resume na escolha, mas sim de como uma análise integrada é capaz de trazer resultados mais fiéis. Até porque, é de interesse do próprio contexto do sistema que a real causa de todas essas crises, a saber, sua inter-relação, fique quase imperceptível ou mesmo inacessível aos olhos das sociedades.

⁹⁷Uma pequena organização internacional sem fins lucrativos que trabalha para apoiar pequenos agricultores e movimentos sociais em suas lutas por sistemas alimentares controlados pela comunidade e baseados na biodiversidade.

<https://grain.org/en/pages/organisation> Acesso em 20 mar 2020

Nesse sentido, os debates polarizados não levam ao enfrentamento do epicentro da questão, que se encontra no fato de que tudo faz parte de um sistema que se relaciona mutuamente. Neste sentido observou Boaventura de Sousa Santos:

enquanto a **crise da pandemia** pode ser de algum modo revertida ou controlada, a **crise ecológica** já é irreversível e agora há apenas que procurar mitigá-la. Mas **mais grave ainda é o facto de as duas crises estarem ligadas**. A pandemia do coronavírus é uma manifestação entre muitas do modelo de sociedade que se começou a impor globalmente a partir do século XVII e que está hoje a chegar à sua etapa final. É este o modelo que está hoje a conduzir a humanidade a uma situação de catástrofe ecológica. Ora, uma das características essenciais deste modelo é a exploração sem limites dos recursos naturais. Essa exploração está a violar de maneira fatal o lugar da humanidade no planeta Terra. **Esta violação traduz-se na morte desnecessária de muitos seres vivos da Mãe Terra, nossa casa comum, como defendem os povos indígenas e camponeses de todo o mundo**, hoje secundados pelos movimentos ecologistas e pela teologia ecológica. Essa violação não ficará impune. As pandemias, tal como as manifestações da crise ecológica, são a punição que sofremos por tal violação. **Não se trata de vingança da Natureza. Trata-se de pura auto-defesa**. O planeta tem de se defender para garantir a sua vida. **A vida humana é uma ínfima parte (0,01%) da vida planetária a defender**. (2020, a: 22, grifo nosso)

Tal reconhecimento é o que leva, portanto, ao desafio de se rejeitar colocar uma crise frente à outra, mas de se promover, sim, uma análise de como se relacionam. Assim, embora a prioridade imediata⁹⁸ de uma pandemia deva ser proteger as pessoas do vírus, bem como tratar as infectadas, a resposta a longo prazo deve levar em consideração tal interdependência entre as crises para que novas não surjam.

Tal forma de análise leva a que se considere o contexto de *Mudança Global* que se verifica no planeta, termo utilizado para fazer referência ao fato de que não há que se falar apenas em *mudanças climáticas*, mas sim a todo um contexto de mudanças que abrangem, além da questão climática, também outros aspectos, como a perda da diversidade biológica e cultural. É o que fazem, por exemplo, os pesquisadores⁹⁹ do *Institut de Ciència i Tecnologia Ambientals da Universitat Autònoma de Barcelona* (ICTA-UAB).

⁹⁸ Considerando-se aqui o período em que este capítulo está sendo escrito, no auge da pandemia da COVID-19, conforme já sinalizado em nota anterior.

⁹⁹ Como por exemplo Roser Maneja, para quem “Mudança global é entendida como mudanças em escala planetária resultantes da interação de sistemas naturais (atmosfera, biosfera, criosfera, geosfera, hidrosfera) e seus ciclos com as sociedades humanas. Seu estudo inclui a análise de processos tão diversos quanto as mudanças climáticas, a perda da diversidade biológica e cultural ou a transformação do território, na tentativa de minimizar seus impactos negativos. Compreender os processos biológicos, físicos, químicos e sociais associados à Mudança Global e sua interação, são

Pelo que, não há que se considerar ou priorizar um tema face ao outro, por ser da própria natureza dos temas ambientais a inter-relação e interdisciplinaridade. Por exemplo, mesmo que um trabalho se proponha a centrar-se mais na temática da biodiversidade, é inevitável que em determinados momentos faça referência a questão das mudanças climáticas.

Assim, o que se ressalta é apenas a necessidade de não perder de vista o fato de que, na análise de um determinado tema, há que se considerar, quando necessário e mesmo que tangencialmente, aspectos do outro. Aliás, considerar a análise de questões relacionadas à biodiversidade, em muitos momentos, de forma integrada é o que recomenda¹⁰⁰, por exemplo, Jussara Carvalho, Assessora Internacional para Mudanças Climáticas da Secretaria Estadual do Meio Ambiente de São Paulo.

Neste sentido, considerando os objetivos do presente trabalho que se centram na questão da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais associados, tal fato não impedirá que em alguns momentos, quando necessário, aspectos relacionados às mudanças climáticas sejam mencionados, até porque, há uma interrelação entre biodiversidade, sistema agroalimentar e mudanças climáticas (quanto à última, especialmente, no que diz respeito ao fator desmatamento). Pelo que, a questão climática, ante às limitações do trabalho, será levantada apenas no que diz respeito a tal interface, ou seja, de modo tangencial. Dessa maneira, será possível centrar a atenção na questão da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais a ela associados.

Transitando pelos entendimentos doutrinários mais recentes que vêm trabalhando o candente tema da aludida interface, em primeiro lugar menciona-se o sociólogo italiano Raffaele di Giorgi (2020), professor na Università degli Studi de Lecce, contatado pela aluna em pergunta online em reunião virtual¹⁰¹ realizada durante a presente pandemia, intitulada *A sociedade global: Itália, Brasil e o Mundo no COVID-19*.

alguns dos maiores desafios atuais, não apenas por sua complexidade, mas também pela necessidade de buscar soluções para os impactos negativos gerados por essas mudanças". (Disponível em: https://www.uab.cat/doc/canviglobal_cast)

¹⁰⁰ Conforme informação obtida em evento online realizado pelo Grupo de Pesquisa Meio Ambiente e Sociedade do IEA-USP, intitulado Mudanças Climáticas Pós-COP 25 - Perspectivas Femininas www.iea.usp.br/eventos/cop-25-perspectivas-femininas

Acesso em 20 mar. 2020

¹⁰¹ Realizada em 26.03.2020, pelo aplicativo Zoom, sob a moderação do Prof. Ney Bello (UNB). Reunião ID 955.356.104

Questionado quanto à existência de uma ligação entre a destruição de ecossistemas terrestres e a pandemia do COVID-19, o autor italiano exteriorizou seu entendimento no sentido de concordar haver tal relação.

No mesmo sentido, Boaventura de Sousa Santos (2020, b), em *live*¹⁰² organizada pela Universidade de São Paulo (USP) também durante a pandemia COVID-19, exteriorizou sua posição de que mais atenção seja dada às suas causas, uma vez há uma tendência a focar praticamente apenas em suas consequências. Assim, caso esta alteração de enfoque não seja feita, há um risco significativo de que o planeta enfrente pandemias intermitentes, isto é, uma sequência de pandemias.

Em razão disso, compartilhou seu entendimento de que as causas da geração desta pandemia bem como de epidemias estão justamente na degradação de *habitat* e consequente erosão da biodiversidade, citando o caso da degradação e desmatamento da Amazônia como exemplo.

A partir disso as pesquisas prosseguiram tanto com a leitura de livros¹⁰³ e artigos científicos recentemente publicados, bem como a partir do acompanhamento de algumas reuniões virtuais promovidas pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), com a *Serie de Conversatorios sobre Ecología Política de las Pandemias (2020)*.

Tal análise da interface biodiversidade e pandemias pauta-se na concepção holística de meio ambiente e de inter-relação dos problemas civilizatórios, o que já descortina o cenário para a temática do quarto capítulo do presente trabalho: a necessidade de outra forma de se imaginar o planeta e a Natureza. Sousa Santos (2020: 32) parece ter elucidado com clareza tal relação:

nos últimos quarenta anos vivemos em quarentena, na quarentena política, cultural e ideológica de um capitalismo fechado sobre si próprio e a das discriminações raciais e sexuais sem as quais ele não pode subsistir. A quarentena provocada pela pandemia é afinal uma quarentena dentro de outra quarentena. **Superaremos a quarentena do capitalismo quando formos capazes de imaginar o planeta como a nossa casa comum e a Natureza como a nossa mãe originária a quem devemos amor e respeito. Ela não nos pertence. Nós é que lhe pertencemos.** Quando

¹⁰² Participação no Colóquio Ciência, Educação, Equidade e Sobrevivência (no mundo pós-pandemia), organizado pela USP, via live na plataforma Zoom, em 18.07.2020

¹⁰³ Tais como **A cruel pedagogia do vírus**, de Boaventura de Sousa Santos (2020, a) e **A sopa de Wuhan – pensamento contemporâneo e tempos de pandemias**, de AGAMBEN, Giorgio; BERARDI, Franco (2020), disponível em: <https://b-ok.cc/book/5433264/8d5c01> Recomenda-se também, para aprofundamento, o livro **O futuro começa agora – da pandemia à utopia**, de Boaventura de Sousa Santos (2021).

superarmos esta quarentena, estaremos mais livres das quarentenas provocadas por pandemias.

Nesse sentido, no horizonte de se alcançar uma maior compreensão da relação existente entre biodiversidade, sistema agroalimentar e as pandemias, impende aprofundar o debate transitando pelos autores consultados, no sentido de se propiciar uma breve e introdutória contextualização acerca do caráter interdependente e inter-relacionado da temática da tese.

Para abrir o debate, recorre-se aos entendimentos de Silvia Ribeiro (2020 a, b), intelectual uruguaia radicada no México, primeira editora da *Revista Latinamericana Biodiversidad, Sustento y Cultura* e diretora latino-americana para o *ETC Group*, grupo que monitora o impacto das tecnologias emergentes e estratégias corporativas na biodiversidade, agricultura e direitos humanos.

No entendimento da autora, a crise atual provocada pela pandemia da COVID-19, tendo colocado em evidência a fragilidade do sistema, levou a uma ruptura com o que se concebia como uma normalidade. Aqui, aponta como aspecto central o sistema agroalimentar industrial – que vai das sementes aos supermercados - que em seu entendimento tem contribuição fundamental na geração de epidemias e pandemias, em razão do aumento, especialmente nos últimos 20 anos, da criação industrial massiva de animais em confinamento, o que denomina “fábricas de vírus”.

Ressalta que há uma quantidade muito significativa de animais uniformes¹⁰⁴, em más condições, confinados e que por tal razão ficam com o sistema imunológico debilitado, somado ao uso massivo de antibióticos para engorda.

Neste ponto entra a questão de que, como até o presente momento¹⁰⁵ não há resultados de pesquisas que apontem de modo preciso, exato e conclusivo qual é o animal intermediário específico¹⁰⁶ do novo coronavírus, já há estudos¹⁰⁷ apontando a

¹⁰⁴A este respeito bem explica Eric Fevre, responsável pelo setor de doenças infecciosas veterinárias da Universidade de Liverpool: “Ao escolhermos as melhores vacas leiteiras, melhores vacas bovinas ou melhores galinhas poedeiras, criamos populações de animais que geralmente vivem em condições intensivas, onde a genética é muito semelhante. Isso cria riscos para o surgimento de doenças, porque se essas grandes populações geneticamente uniformes são suscetíveis, as coisas podem se espalhar muito rapidamente”. (WHAT DOES MORE ENVIRONMENTAL DAMAGE: EATING MEAT FROM THE WILD OR A FACTORY FARM? 2020, tradução nossa)

¹⁰⁵ Considerando a data em que o presente capítulo do trabalho está sendo escrito, hoje 16.06.2020

¹⁰⁶ Para a Organização GRAIN, “Nas pesquisas realizadas com animais silvestres e domésticos na China e nos estudos de susceptibilidade de animais à Covid-19, não apareceu nenhum candidato óbvio a hospedeiro intermediário entre morcegos e seres humanos — etapa que muitos cientistas acreditam ter sido necessária na evolução do vírus. Em nosso artigo anterior, argumentamos que seria importante investigar os porcos nesse sentido. Desde então, dois estudos que submeteram animais da espécie a doses de SARS-CoV-2 concluíram que não houve infecção pela doença nos indivíduos pesquisados. No entanto, seria importante interpretar esses estudos com cautela, pois não

susceptibilidade de alguns animais, a exemplos de porcos, como hospedeiros intermediários de novos patógenos perigosos, incluindo diferentes tipos de coronavírus. Ou seja, ainda que não se possa afirmar com precisão, por falta de evidências científicas, que o modelo de criação industrial de animais é a causa da atual pandemia de COVID-19, pode-se afirmar que há suscetibilidade na forma de criação industrial de animais que existe no modelo agroalimentar atual para a geração de novas epidemias e pandemias.

Ribeiro (2020) observa que esta existência de um grande número de animais uniformes confinados deve ser analisada em conjunto com o fato de que mais de 75%¹⁰⁸ da terra agrícola do planeta se destina ou a produzir alimentos para os animais, ou são terras destinadas à criação industrial e pasto para animais. Citando como exemplo a soja transgênica da Argentina, muito do milho transgênico produzido no mundo, e 60% dos grãos e cereais que se produzem no planeta, que se destinam à alimentação de animais em confinamento.

Relembrando que toda essa destruição de habitats naturais que subjaz a este sistema inclui o despojo de terras de indígenas e camponeses em razão do avanço da fronteira da agropecuária, que faz com que estas sociedades se desloquem de seus locais de origem, o mesmo ocorrendo com os animais.

Neste ponto, oportuno recorrer à Viveiros de Castro (2014), que faz interessante observação, com sua peculiar e muito bem-vinda entonação enfática,

foram conduzidos com a cepa inicial da doença que provavelmente fez o salto de animais para seres humanos. É preciso continuar as pesquisas com a população de porcos e outras espécies criadas de forma intensiva na China. Nós mantemos nossa convicção de que a criação industrial de animais deve ser tratada como uma das fontes mais importantes de novos patógenos perigosos, incluindo diferentes tipos de coronavírus, além do desmatamento e da nossa invasão cada vez maior dos habitats de morcegos e outros animais silvestres.” (2020, grifo de GRAIN)

¹⁰⁷ Segundo a Organização GRAIN (2020), “Essas ameaças são destacadas em uma pesquisa científica publicada recentemente com atualizações referentes a um período de três anos a respeito do surgimento de novos tipos de coronavírus entéricos em porcos na China (conhecidos genericamente pela sigla SeACoV)”. Para aprofundamento e localização de alguns estudos já disponíveis sobre a temática, ver a página de onde o fragmento de GRAIN foi retirado: <https://www.grain.org/pt/article/6439-novas-pesquisas-sugerem-que-a-criacao-industrial-de-animais-e-nao-os-mercados-umidos-pode-ser-a-origem-do-covid-19> Para acesso à pesquisa científica mencionada por GRAIN no fragmento acima transcrito entre aspas, referente ao surgimento de novos tipos de coronavírus entéricos em porcos na China (conhecidos genericamente pela sigla SeACoV), clique em: <https://jvi.asm.org/content/93/24/e01448-19> Ambas as páginas acessadas em 16.06.2020

¹⁰⁸ Informação disponível em: <http://www.biodiversidadla.org/Recomendamos/El-sueno-de-la-razon-Los-hacendados-de-la-pandemia>, bem como, fornecida durante o evento <https://www.clacso.org/actividad/serie-de-conversatorios-virtuales-ecologia-politica-de-las-pandemias-tercer-encuentro-la-creacion-de-nuevos-mundos-pos-covid/> Acesso em 20 mar 2020

quanto ao fenômeno na Amazônia, bioma que envolve diversos países da América Latina, e detentor de uma rica biodiversidade:

Os 100 ou mais séculos de presença indígena na Amazônia nos deram presentes como a castanheira, a pupunha, o cacau, o babaçu, a mandioca, a borracha, dezenas de espécies de madeira de lei, águas limpas e abundantes, uma fauna rica e uma variedade de outros componentes da economia tropical. Não vai ser incendiando milhões de hectares de floresta para plantar soja ou fazer pasto, roubando milhares de toneladas cúbicas de madeira nas barbas dos agentes fiscalizadores ou poluindo rios inteiros com o mercúrio dos garimpos que se vai "desenvolver" a Amazônia. Nesse momento em que as megaplantações de soja se aproximam de Santarém (PA) ou transformam o Parque Indígena do Xingu em uma ilha verde cercada por um oceano de palha encharcada de agrotóxicos, parece que está na hora de dar uma paradinha para pensar.

Voltando à Ribeiro, entende a autora que os vírus de origem zoonótica, ou seja, aqueles que se originam em animais silvestres, acabam atingindo outros locais porque estes animais silvestres tiveram que sair de seus habitats em razão de sua destruição, sobretudo pelo desmatamento e consequente destruição da biodiversidade. Ressaltando aqui, que segundo a FAO e a ONU, até 70% do desmatamento na América Latina – ressaltando tratar-se esta de uma cifra conservadora - se deve à expansão da fronteira agropecuária. Sendo que no Brasil, este percentual chega a até 80%, também decorrente da pecuária e da agricultura.

Tal percepção, em seu entendimento, tem caráter essencial como justificativa da necessidade de mudanças neste sistema de produção de alimentos, por entender que não apenas contribuiu ao surgimento desta pandemia como também está criando novas neste mesmo momento.

Para além da relação com as epidemias e pandemias, mas ainda diretamente relacionado com o atual sistema agroalimentar que provoca a erosão da biodiversidade, traz à colação um dado da OMS. Segundo a organização, mais de setenta por cento das mortes do planeta estão relacionadas a enfermidades que têm direta ligação com o mencionado sistema, a exemplo da obesidade, diabetes, doenças cardíacas e cânceres do trato digestivo. Tal fato tendo vindo a deixar mais claro que cada vez mais é necessário agregar elementos na análise da forma pela qual o aumento da fronteira da agropecuária destruindo habitats e em consequência a biodiversidade envolve e afeta a todos.

A argentina Maristela Svampa (2020), professora da Universidad de la Plata, também compartilha a mesma linha de compreensão, entendendo que a sociedade está ante a uma grande crise que mostra o esgotamento de um tipo de globalização,

neoliberal, ressaltando também a obturação, nas agendas públicas e maior parte dos meios de comunicação, da real origem dessa crise.

Porque, ainda que se apresente com clareza a origem zoonótica do vírus, não se apresenta com a devida clareza nesses mesmos meios sua relação com a devastação socioambiental e em consequência da sociobiodiversidade.

A ativista ambiental indiana Vandana Shiva (2020), igualmente chama a atenção para esta relação entre destruição de ecossistemas – e em consequência da biodiversidade - e o surgimento de doenças, incluindo epidemias e pandemias:

A ciência nos diz que ao invadir os ecossistemas florestais, destruir os habitats das espécies e manipular a vida silvestre com fins de lucro, criamos as condições para novas enfermidades. Nos últimos 50 anos, surgiram 300 novos patógenos. É sabido que cerca de 70% dos patógenos humanos, incluindo HIV, Ebola, gripe, Mar e Sars, surgem quando os ecossistemas florestais são invadidos e os vírus são transmitidos de animais para seres humanos. Quando os animais são encurralados nas granjas industriais para maximizar os lucros, novas doenças como a gripe suína e aviária se propagam. (grifo nosso, tradução nossa)

Levanta a autora, também, outros elementos importantes, a exemplo de que a não consideração dos direitos das outras espécies, assim como de agricultores, povos indígenas e mulheres, está relacionada à problemática de sua extinção e desaparecimento. Isto estaria na raiz tanto desta bem como também de outras pandemias, que certamente advirão se não se altera a ilusão da possibilidade de um crescimento ilimitado, em constante violação dos ecossistemas.

Por isso, ao sugerir uma das possíveis soluções, invoca a filosofia *Swadeshi* de Gandhi, pautada na ideia de fabricação local, no sentido de uma modificação no sistema de produção de alimentos, citando como exemplo o trabalho da ONG Navdanya¹⁰⁹ e a sua defesa da utilização de alimentos locais, biodiversos e orgânicos.

Neste horizonte de ideias Wallace; Liebman Et al explicam que muitos agentes patogênicos têm origem nas fronteiras da produção do capital, aduzindo que os agentes patogênicos zoonóticos serão quanto mais exóticos quanto maior a fronteira do desmatamento. Nesse sentido, apontam que “ecossistemas nos quais tais vírus ‘silvestres’ eram em parte controlados pelas complexidades da floresta tropical estão sendo drasticamente reduzidos pelo desmatamento liderado pelo capital”. (2020, tradução nossa)

¹⁰⁹ Ver <https://navdanya.org/site/> Acesso em 20 mar. 2020

Entendem os autores que embora não propositalmente, o modo de criação de animais pauta-se em ações que corroboram com o aumento da periculosidade e transmissibilidade de vírus, para isso contribuindo as monoculturas—tanto de plantas como de animais¹¹⁰ com genomas quase idênticos. Isto contribuiria a que os agentes patogênicos evoluam mais depressa, em razão dos genótipos imunológicos uniformes dos hospedeiros¹¹¹.

Nesse sentido, entendem que a origem tanto da COVID-19 como de outras doenças encontra-se no campo das relações ecossistêmicas, tendo o agronegócio grande parcela de responsabilidade. Tal notícia, no entanto, é obturada pelas forças do capital, em seu proveito. Alertando que, se esta situação não se altera, a sociedade provavelmente irá se deparar com outra pandemia mortal em tempo muito inferior do que o intervalo de um século desde a última, ocorrida em 1918 (que ficou conhecida como gripe espanhola).

Wallace (2020), um dos autores do mencionado estudo, em entrevista a uma revista alemã, foi questionado sobre quais seriam as mudanças a realizar para se reduzir a aparição de novos surtos de vírus, pergunta a qual respondeu:

a **produção de alimentos tem que mudar radicalmente**. A autonomia dos agricultores e um setor público forte podem **frear a devastação ambiental** e a disseminação das infecções (...). Subsidiar os apoios aos preços e os programas de compras dos consumidores que **apoiam a produção agroecológica**. Defender estes experimentos (...) da ameaça da repressão do Estado dirigida pelo capital.(...) A produção altamente capitalizada de alimentos depende de práticas que põem em perigo toda a humanidade, neste caso ajudando a desencadear uma nova pandemia mortal. Deveríamos exigir que os sistemas alimentares se socializem de tal forma que patógenos tão perigosos não cheguem a aparecer. Para isto será necessário reintegrar a produção de alimentos às necessidades das comunidades rurais em primeiro lugar. Isto **requerirá práticas agroecológicas que protejam o meio ambiente** e os agricultores enquanto se produzem nossos alimentos. Em geral, devemos **curar as rupturas metabólicas que separam nossa ecologia de nossa economia**(2020, grifo nosso)

Consideradas as razões que estão sendo apontadas como geradoras de epidemias e pandemias, é urgente nelas inserir, portanto, o aspecto político, que

¹¹⁰Aqui cabe trazer novamente explicação já utilizada anteriormente, de Eric Fevre, responsável pelo setor de doenças infecciosas veterinárias da Universidade de Liverpool: “Ao escolhermos as melhores vacas leiteiras, melhores vacas bovinas ou melhores galinhas poedeiras, criamos populações de animais que geralmente vivem em condições intensivas, onde a genética é muito semelhante. Isso cria riscos para o surgimento de doenças, porque se essas grandes populações geneticamente uniformes são suscetíveis, as coisas podem se espalhar muito rapidamente”. (WHAT DOES MORE ENVIRONMENTAL DAMAGE: EATING MEAT FROM THE WILD OR A FACTORY FARM? 2020, tradução nossa)

¹¹¹ Para aprofundamento no tema, ver: <https://monthlyreview.org/2020/05/01/covid-19-and-circuits-of-capital/> Acesso em 20 mar. 2020

exerce de maneira indelével influência nas decisões de políticas ambientais, econômicas e agrárias, para mencionar as que mais intimamente se relacionam à temática abordada.

Citando apenas o exemplo brasileiro, por ser a mais significativa referência dentre tantas no sentido de estar a atender de maneira explícita aos interesses do agronegócio em total desconsideração à Natureza e aos povos indígenas e comunidades tradicionais¹¹², recorre-se à doutrina do intelectual e líder indígena Ailton Krenak, que muito bem comentou sobre a atuação do Chefe do Poder Executivo brasileiro face à pandemia:

O presidente da República disse outro dia que brasileiros mergulham no esgoto e não acontece nada. O que vemos nesse homem é o exercício da necropolítica, uma decisão de morte. É uma mentalidade doente que está dominando o mundo. E temos agora esse vírus, um organismo do planeta, respondendo a esse pensamento doentio dos humanos com um ataque à forma de vida insustentável que adotamos por livre escolha, essa fantástica liberdade que todos adoram reivindicar, mas ninguém se pergunta qual o seu preço. (...) É terrível o que está acontecendo, mas a sociedade precisa entender que não somos o sal da terra. Temos que abandonar o antropocentrismo; há muita vida além da gente, não fazemos falta na biodiversidade. Pelo contrário. Desde pequenos, aprendemos que há listas de espécies em extinção. Enquanto essas listas aumentam, os humanos proliferam, destruindo florestas, rios e animais. Somos piores que a COVID-19. Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. (2020: 27)

Noutro plano, mencionados os fatores políticos que se relacionam à questão da sociobiodiversidade, bem como os impactos da criação de animais uniformes em larga escala – tanto em confinamento como gados em pastagens – e a consequente destruição de habitats necessária à produção de sua alimentação, fica muito mais complexa a análise da questão da recente chamada a um banimento do consumo e comercialização de animais selvagens, outro tópico que diz respeito ao presente item.

A questão é polêmica, dividindo opiniões, estando algumas organizações ambientais¹¹³ a apoiar o banimento, e do outro lado, estão outras¹¹⁴ que levantam a questão até o momento debatida neste item do capítulo: de que o sistema

¹¹² Não podendo se deixar de mencionar a escolha de ministros que são contrários ao que deveriam proteger, referindo-se aqui às ações e tentativas de ações contrárias ao meio ambiente e à educação externadas por ministros do meio ambiente e da educação, conforme vídeo da reunião ministerial do dia 22 de abril cuja divulgação ao público fora autorizada pelo Supremo Tribunal Federal (STF).

¹¹³ Por exemplo, Wildlife Conservation Society (NY).

¹¹⁴ Por exemplo, o Centro Internacional para Pesquisas Florestais (CIFOR); Survival International; Compassion in World Farming.

agroalimentar baseado no monocultivo e monoculturas é o maior responsável pela destruição de habitats e em consequência da COVID-19, e não o consumo ou comercialização tradicional de animais silvestres.

Longe de se pretender exaurir o debate, são aqui trazidos apenas os elementos que o compõem e as conclusões que podem ser alcançadas no presente momento. Constituem, todavia, tópicos para futuras pesquisas, que com certeza evoluirão à medida que se alcancem novas conclusões da comunidade científica a respeito das reais causas da COVID-19.

Há tipos de consumo e comércio desses animais – tradicional e não tradicional -, estes ocorrendo não apenas no continente asiático mas também no africano, de modo que uma reação global para o banimento total destas atividades poderia trazer prejuízos no combate ao cerne da problemática, além de ser culturalmente ofensiva.

De acordo com Robert Nasi, diretor geral do Centro Internacional para Pesquisas Florestais (CIFOR), mais desmatamento ocorreria em uma mudança de consumo de proteína proveniente de animais selvagens para a proveniente do gado. O banimento ao consumo de animais selvagens seria, portanto, contraproducente. (WHAT DOES MORE ENVIRONMENTAL DAMAGE: EATING MEAT FROM THE WILD OR A FACTORY FARM? 2020, tradução nossa)

Quanto ao aspecto da subsistência, John Fa, coordenador da Iniciativa de Pesquisa sobre Carne Selvagem do CIFOR, observa que a “carne selvagem desempenha um importante papel na nutrição de muitas populações humanas, representando mais de 50% do consumo de proteínas de pessoas da África central. Não se pode simplesmente dizer a essas pessoas: ‘você não podem mais fazer isto’”. (WHAT DOES MORE ENVIRONMENTAL DAMAGE: EATING MEAT FROM THE WILD OR A FACTORY FARM? 2020, tradução nossa)

Quanto ao aspecto cultural, oportuno recorrer à doutrina de Edgar Morin e Anne Brigitte Kern:

Assistimos a última fase do aniquilamento das culturas de caçadores coletores que subsistiam nas florestas tropicais, nas montanhas selvagens, nas extensões desérticas. Os progressos da medicina trazem higiene e cura, mas fazem perder os remédios e práticas dos curandeiros; a alfabetização traz a cultura escrita, mas destrói as culturas orais portadoras de saberes e sabedoria milenares. (2005: 81)

Pelo que, não é a proibição do consumo tradicional de animais selvagens que evitará a gestação de novas epidemias e pandemias. Proibições nesse sentido já fracassaram em vários países, especialmente em decorrência da falta de policiamento, diz Stephanie Brittain, do Centro Interdisciplinar de Ciências da Conservação da Universidade de Oxford. De acordo com a pesquisadora, a proibição do comércio de animais selvagens não é uma medida que tenha evidências conclusivas a respeito do potencial de prevenção de novas doenças zoonóticas. De acordo com a pesquisadora,

O comércio legal de espécies que podem ser colhidas com segurança pode facilitar a melhoria da higiene e bem-estar dos animais, enquanto proibições completas podem impulsionar o comércio clandestino, resultando em mercados ilegais com menor regulamentação de higiene e maior risco de transmissão de doenças. (WHAT DOES MORE ENVIRONMENTAL DAMAGE: EATING MEAT FROM THE WILD OR A FACTORY FARM? 2020, tradução nossa)

No mesmo horizonte, e voltando novamente ao aspecto cultural, Delia Grace, líder do programa para segurança alimentar e zoonoses do *International Livestock Research Institute*, bem observa, sobre os mercados de comercialização de animais selvagens, que “eles precisam ser regulados e controlados. Eles não devem ser banidos, vez que isto não é sensível às necessidades dos seus consumidores, que deles dependem”. (WHAT DOES MORE ENVIRONMENTAL DAMAGE: EATING MEAT FROM THE WILD OR A FACTORY FARM? 2020, tradução nossa)

Para Silvia Ribeiro (2020), neste debate é fundamental considerar a questão das populações e grupos sociais que subsistem através do consumo de recursos naturais com base na biodiversidade e sua comercialização. Neste sentido, em seu entender a proibição tanto do consumo tradicional como da respectiva comercialização seria um abuso comparável a se combater os pequenos produtores.

Chama a atenção à questão cultural relacionada, pois a ingestão de animais que à sociedade ocidental parece incompreensível como por exemplo morcegos, pangolins ou serpentes, são tipos de consumos tradicionais, e não há problema no consumo tradicional, porque quando esses animais estão em seus ecossistemas naturais, eles estão controlados pela situação de equilíbrio dentro do ecossistema e o mesmo se passa no consumo tradicional.

Entende que é importante considerar nesse debate que a destruição dos habitats, que expulsa os animais, acaba também por expulsar as pessoas dessas

regiões e então entra em cena o fenômeno da migração do campo à cidade, que produz aglomerações¹¹⁵, sendo um pouco o que acontece nos mercados úmidos.

Assim, não está a autora de acordo com a afirmação de que a COVID-19 tenha sido um problema dos mercados úmidos, embora esteja com o fato de que o vírus surgiu nos morcegos. Destaca então quenenum dos vírus que se originam em animais silvestres atingem o ser humano diretamente, porque todos têm um intermediário, e na maioria das vezes têm sido animais de cria industrial, como aves e porcos, como nos casos da gripe aviária e gripe suína, que têm sido as mais letais epidemias das últimas décadas.

A autora possui, portanto, entendimento no mesmo sentido da organização GRAIN (2020):

Nós mantemos nossa convicção de que a criação industrial de animais deve ser tratada como uma das fontes mais importantes de novos patógenos perigosos, incluindo diferentes tipos de coronavírus, além do desmatamento e da nossa invasão cada vez maior dos habitats de morcegos e outros animais silvestres.

Tais entendimentos corroboram com a questão levantada nos parágrafos iniciais acerca dos perigos que representa o sistema agroalimentar atual para a crise ecológica e de mudança global, nas quais se inserem as da biodiversidade e climática. Além de alterações nestas áreas, que envolveriam alterações nos sistemas de produção de alimentos, uma resposta sistêmica teria de englobar também mudanças substanciais nas dietas, com a diminuição de ingestão de carne proveniente deste modelo de produção nos países que mais a consomem, devendo-se frisar que esta não é uma medida direcionada ao próprio consumo de carne em si.

Cita-se aqui como exemplo duas recomendações. A primeira, de Walter Willett (2019), da Faculdade de Saúde Pública de Harvard, que acredita que uma dieta com muitos alimentos à base de plantas e com menos alimentos de origem animal é positiva tanto à saúde como ao meio ambiente.

A segunda, a qual entende-se a mais completa e acertada, da Revista Biodiversidad, Sustentamento y Culturas:

¹¹⁵ Neste aspecto, também David Harvey: “Variam enormemente as condições que favorecem a rápida transmissão mediante os corpos receptores. Parece que as populações humanas de elevada densidade são um alvo receptor fácil. É bem sabido que as epidemias de sarampo, por exemplo, só florescem em grandes centros de população urbana, mas se desaparecem rapidamente em regiões escassamente povoadas”. (2020: 83)

devemos reduzir nosso consumo de carne proveniente da produção industrial. Claramente, essa não é uma luta contra o próprio consumo de carne (embora sua diminuição na dieta dos países que mais consomem possa ser uma contribuição ao clima e à saúde), mas uma luta contra os sistemas corporativos que produzem e processam carne industrialmente. **Camponesas e camponeses do mundo criaram, comercializaram e usaram animais para alimentação e vários outros usos por milhares de anos. Essa deve ser a maneira de continuarmos comendo carne como parte de nossa dieta, dentro de nossa diversidade cultural.** (BIODIVERSIDAD, SUSTENTO Y CULTURAS, 2020: 30, tradução nossa, grifo nosso)

Equacionando os entretens das considerações apontadas, o sistema agroalimentar prevalectena América Latina está baseado na concentração de terra em grandes latifúndios; no uso da terra em grande parte para a alimentação e criação de animais bem como para a exportação de commodities; no uso indiscriminado de agrotóxicos e de antibióticos; bem como na *expansão da fronteira agropecuária, o que acaba por avançar nas terras indígenas, gerando a perda de territórios desses grupos sociais.*

Os territórios são fundamentais para a biodiversidade, para os conhecimentos tradicionais e para os titulares desses conhecimentos, e é justamente aí que se faz clara a relação do sistema agroalimentar não apenas com o surgimento de epidemias e pandemias mas também com a biodiversidade e os conhecimentos tradicionais associados.

Neste ponto, muito bem ensinada promotora de justiça e doutora em direito socioambiental Juliana Santilli:

Os processos, práticas e atividades tradicionais dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais que geram a produção de conhecimentos e inovações relacionados a espécies e ecossistemas dependem de um modo de vida estreitamente relacionado com a floresta. **A continuidade da produção desses conhecimentos depende de condições que assegurem a sobrevivência física e cultural dos povos tradicionais.** (2004: 344, grifo nosso)

Frisando que “**os contextos**, processos e práticas culturais que promovem a produção dos conhecimentos, inovações e práticas de povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais é que devem ser **assegurados**(...)” (SANTILLI, 2004: 356, grifo nosso)

Congregando os entretens da multidão – não desarrazoada – de elementos aqui trazidos ao debate, conclui-se um ponto importante. Tanto a causa - por muitos autores apontada como mais provável - de epidemias e pandemias é a mesma que

destrói a biodiversidade e o CTA (sistema agroalimentar atual que destrói habitats e avança em terras indígenas afetando a existência física e cultural dessas sociedades), como a própria consequência dessas mesmas epidemias e pandemias também tem o mesmo efeito destrutivo do que a sua própria causa, ao levar bibliotecas orais inteiras de saberes tradicionais, que se perdem, quando vidas indígenas ou de populações tradicionais são levadas como vítimas fatais dessas doenças.

2.2 VALIDADE EXCLUSIVA DA CIÊNCIA NO PARADIGMA DE CONHECIMENTO HEGEMÔNICO E EPISTEMICÍDIO DOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS À BIODIVERSIDADE

2.2.1 Introduzindo o debate acerca do risco de epistemicídio no paradigma hegemônico: breves considerações acerca da natureza dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade

A biodiversidade pertence tanto ao domínio do natural como do cultural, mas é a cultura enquanto conhecimento que permite às populações tradicionais entendê-la, representá-la mentalmente, manuseá-la (...).
(Antônio Carlos Diegues)

Populações tradicionais são aquelas que vivem vida coletiva e solidária e que conhecem e praticam seus processos comunitários e suas tradições, convivem com as plantas e dialogam com os animais, dominam os segredos das pedras e se encontram com seus antepassados nos sonhos e deles recebem informações e ensinamentos. Por isso têm ainda, e diariamente reproduzem, um conhecimento não sabido pela culta, sábia, e não raras vezes pedante civilização ocidental.
(Carlos Marés)

A universalidade da distinção cultural entre Natureza e Cultura atestava a universalidade da cultura como natureza do humano. Agora, porém, tudo mudou. Os selvagens não são mais etnocêntricos, mas cosmocêntricos; em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e não-humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do

cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar.
(Eduardo Viveiros de Castro)

Este sub-item visa primordialmente trazer as considerações mais fundamentais acerca das características dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, que propiciarão a compreensão das razões de sua vulnerabilidade ao epistemicídio. A devida compreensão deste último, no entanto, apenas será possível da leitura dos itens seguintes da seção, que versarão sobre a concepção cartesiana do conhecimento científico no paradigma hegemônico.

Isto posto, ao se falar em risco de epistemicídio de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, primeiro é necessário trabalhar a própria questão da natureza desse tipo de conhecimento, vez que possuem como característica marcante o fator cultural; daí, então, imprescindível trazer a questão do modo pelo qual certos grupos sociais concebem a Natureza e o território de maneira relacionada às suas culturas.

No horizonte de aproximação deste objetivo, há que se falar, como nos ensinou Juliana Santilli (2006), da transição da fase do ambientalismo ao socioambientalismo, para então chegar no conceito de sociobiodiversidade. A transição da fase do ambientalismo ao socioambientalismo corresponderia à passagem da concepção de Natureza intocada – o que denomina ambientalismo, o qual, segundo a autora, era uma vertente norte-americana marcada pela criação de parques¹¹⁶ com o objetivo de manutenção dos ecossistemas intocados, descontextualizados do aspecto social e da existência de comunidades inseridas em uma relação de interdependência com tais espaços - ao socioambientalismo. Neste último, como o próprio termo indica, socio e ambiente estão escritos juntos, marcando então a imprescindibilidade de consideração dos elementos ambiente, sociedade e cultura de forma conjunta e inseparável.

Longe de se pretender fazer generalizações, mas também sem a intenção de entrar em detalhes que fugiriam ao escopo do trabalho, é possível identificar certas facetas acerca do modo pelo qual estes elementos são concebidos que são comuns a diversos povos indígenas e comunidades tradicionais.

Nesta perspectiva, aqui compactua-se do entendimento do antropólogo colombiano e professor de antropologia da Universidade da Carolina do Norte, Arturo

¹¹⁶ Citando a autora como exemplo o Parque Nacional de Yellowstone (SANTILLI, 2006)

Escobar (1999), quem, em artigo intitulado *Afternature: steps to na antiessentialist political ecology*, e a partir da perspectiva de uma antropologia do conhecimento local, assim se expressou:

(...) a natureza e a sociedade não são ontologicamente separadas. Estudos antropológicos e sociológicos demonstram que muitas comunidades rurais no terceiro mundo “constroem” a natureza de maneira estritamente diferente das formas modernas; elas dão significado e utilizam seu meio ambiente de formas muito peculiares (...). Alguém pode perguntar como construções locais se relacionam com nossas preocupações atuais, particularmente a sustentabilidade, e se há noções parecidas ao gerenciamento ou ao controle nas representações nativas e modelos locais de natureza. Já há algumas respostas a tais questionamentos, a maioria em estudos de caso em sociedades não industrializadas. Não existe, é claro, uma visão uniforme sobre o que exatamente caracteriza modelos locais de natureza. Talvez a característica melhor estabelecida hoje é a de que **os modelos culturais de natureza de muitas sociedades não repousam sobre uma dicotomia natureza-sociedade (ou cultura)**. Diferentemente de construções modernas, com sua separação estrita entre os mundos biofísico, humano e supranatural, é comumente apreciado atualmente que os modelos locais em contextos não ocidentais são frequentemente predicados de ligações entre estes três domínios. Esta continuidade (...) é estabelecida culturalmente por meio de rituais e práticas, e embutidas em relações sociais distintas das relações sociais modernas ou capitalistas. Dessa maneira, seres vivos e não vivos e muitas vezes seres sobrenaturais não constituem domínios diferentes e separados – certamente não duas esferas de natureza e cultura. (...) Embora a fórmula específica para organizar todos estes fatores varie enormemente de um grupo nativo ou camponês para outro, eles **tendem a ter certas características em comum: revelam uma imagem complexa da vida social que não é necessariamente oposta à natureza** (em outras palavras, uma imagem na qual o mundo natural é integral ao mundo social). (...) também evidenciam o apego particular a um território concebido como entidade multidimensional resultante de muitos tipos de práticas e relações. Estabelecem ligações entre os mundos (biológico, humano, espiritual, corpos, almas, objetos) (...) O ritual é frequentemente integral à interação entre os mundos humano e natural. (1999: 7-8, tradução nossa, grifo nosso)

O fragmento acima transcrito não fora destacadocasualmente. Colocar em evidência os elementos cultura, território e concepção não dualista da natureza faz emergir de maneira cristalina o entendimento de que, como os conhecimentos tradicionais dependem exatamente de tais elementos para existir - vez que se não fossem eles não teriam como propagar-se intergeracionalmente de modo coletivo -, é exatamente a defesa e a proteção destes mesmos elementos que evita a morte de tais conhecimentos, ou epistemicídio.

As causas do epistemicídio foram analisadas no item anterior deste capítulo, que trouxe à colação o fato de que a preservação de territórios indígenas e de sua cultura não vem sendo o principal objetivo do paradigma hegemônico capitalista-

colonialista-patriarcal, o qual, ao contrário, avança cada vez mais a fronteira do agronegócio nestas regiões.

Para se aproximar, agora, ao conceito de sociobiodiversidade, fundamentalmente ancorado no termo socioambiental, oportuno recorrer primeiramente à doutrina de Philippe Descola, do *Collège de France, Laboratoire d'anthropologie sociale*, quem, de modo análogo à Escobar (1999), também remete aos três elementos acima analisados, mas vai mais adiante:

Depois de passar grande parte da minha carreira antropológica estudando a ecologia de uma sociedade amazônica em particular, eu seria o último a negar que os índios da Amazônia tenham um conhecimento sofisticado de seu ambiente e uma notável experiência em lidar com recursos naturais. Contudo, esse conhecimento e experiência não podem ser facilmente encontrados no leito procrusteano do discurso ambientalista moderno, que apresenta a natureza como um capital comum a ser preservado e sabiamente administrado. (...) Tampouco a experiência ameríndia sobre seu meio ambiente pode ser equiparada ao tipo de conhecimento produzido por cientistas ecológicos, embora, graças a milênios de observações cuidadosas, a primeira certamente tenha se mostrado mais refinada em certos domínios. (DESCOLA, 2005, 32-33, tradução nossa)

Este fragmento traz novamente questão já apontada no primeiro capítulo. Não se trata de afirmar qual conhecimento é superior; trata-se, sim, de reconhecer a incompletude de todos os conhecimentos e que a ciência só é válida se assim se reconhecer, ou seja, como incompleta. Para além disso, há que se desenvolver critérios diferenciados de validade epistemológica para que os conhecimentos que não se enquadram no cânone da ciência moderna – como os acima mencionados, originados em sociedades que não operam uma distinção entre natureza e cultura – possam contar como conhecimento válido.

Este é, exatamente, o caso dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. E o termo sociobiodiversidade – preferido por muitos autores – decorre justamente do fato de que estes conhecimentos decorrem, existem e são mantidos exatamente em virtude da congregação indissociável, por alguns grupos sociais, dos supra analisados elementos Natureza, sociedade e cultura, que só são assim concebidos em razão de sua visão holística ou sistêmica do meio ambiente.

Dito de outro modo, de sua forma de conceber a Natureza de forma tão distinta da concepção cartesiana¹¹⁷ prevalecente na sociedade ocidental, que além de operar uma cisão entre Natureza e sociedade (cultura), também está inserida em

¹¹⁷ Esta será analisada no próximo item do presente capítulo.

processos de universalização cultural decorrentes da globalização hegemônica. A sociobiodiversidade, portanto, em última análise está relacionada à própria sociodiversidade.

Isto remete exatamente ao marco teórico da presente tese, qual seja, as Epistemologias do Sul¹¹⁸, vez que, como trazido nos parágrafos acima, existem não apenas formas diversas de saber, mas também diversas formas de ser, o que alude ao caráter ontológico.

Sobre ontologias relacionais, oportuno recorrer à doutrina de Arturo Escobar (2016), o que permite aproximar o leitor, desde já, ao conceito de pluriverso, não obstante o tema seja trabalhado em profundidade em outro capítulo.

O que se quer, desde já, é realizar breve aproximação do conceito no que se refere aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, bem como às ontologias relacionais que existem nesta sociodiversidade que habita a *Madre Tierra*.

Para o autor, fazer uma leitura de conhecimentos de grupos sociais que possuem uma ontologia relacional do espaço geográfico à luz das epistemologias do Sul é uma maneira de evitar o silenciamento, a descredibilização e a invisibilização, por parte de uma ciência que se julga completa, de saberes e de conhecimentos, dentre os quais se insere o conhecimento tradicional associado à biodiversidade.

Neste sentido, sublinha que “o marco das Epistemologias do Sul (ES) adquire uma dimensão ontológica, posto que ao referir-nos a outros saberes, o marco ES se refere também a outros mundos”. (ESCOBAR, 2016: 13, tradução nossa). Pelo que, os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade são produzidos exatamente por aqueles que, segundo Escobar, “sentipensam com a terra”, isto é, sentem e pensam com ela através de filosofias não dualistas que espelham uma avançada compreensão relacional da vida.

Neste sentido, e sublinhando especificamente a relação deste elemento cultural com os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, Juliana Santilli bem ensinou sobre esta importância da consideração das características e dos contextos culturais em que são produzidos esses conhecimentos:

Mais do que um valor de uso, os recursos da diversidade biológica têm, para essas populações, um **valor simbólico e espiritual**: os “seres” da natureza estão muito presentes na **cosmologia, nos símbolos e em seus mitos de origem**. A produção

¹¹⁸ Marco teórico a ser trabalhado em capítulo específico mais adiante.

de inovações e conhecimentos sobre a natureza não se motiva apenas por razões utilitárias, como, por exemplo, descobrir a propriedade medicinal de uma planta para tratar uma doença (...). Transcendem a dimensão econômica e **permeiam o domínio das representações simbólicas e identitárias**. (2004: 344-345, grifo nosso)

Daí a importância de se ter analisado, no item anterior deste capítulo, as principais causas que geram a perda da sociobiodiversidade, vez que se relaciona à perda de mundos que se caracterizam, segundo Escobar (2016), por suas formas de ser relacionais. As lutas das comunidades tradicionais e indígenas para a defesa desses territórios de vida e em consequência do CTA, podem ser denominadas também, segundo o autor, de lutas ontológicas:

Muitas comunidades indígenas, afrodescendentes, camponesas e de pobres urbanos promovem lutas ontológicas. O axioma zapatista é o que melhor representa a luta por manter múltiplos mundos – o pluriverso -, um mundo onde cabem muitos mundos. Muitos destes mundos estão comprometidos em lutas pelo pluriverso. (ESCOBAR, 2016: 20, tradução nossa)

Ainda que a temática do pluriverso venha a ser mais adiante trabalhada em capítulo próprio, desde já faz-se a relação com a questão dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. A relação se dá, portanto, justamente pelo fato de que, ao possuírem os diferentes grupos sociais, muitas vezes, relações com o ambiente que ocupam que são ontológicas, relacionais, e não cartesianas, o avanço sobre tais espaços territoriais decorrente dos fatores¹¹⁹ políticos e econômicos mencionados no item anterior, assim como a concepção hegemônica e exclusiva da ciência moderna, que descredibiliza, invisibiliza e desvalida tais conhecimentos relacionais, é que são os causadores do chamado epistemicídio.

Feitas estas considerações essenciais acerca dos elementos interrelacionados Natureza, sociedade e cultura, bem como do caráter ontológico-relacional pelo qual alguns grupos sociais – dentre eles, em especial, os guardiões do CTA – mantém relações com o território, se está em melhores condições de se adentrar em algumas características mais específicas dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.

O primeiro ponto que é necessário destacar é que os grupos sociais mencionados anteriormente (povos indígenas, comunidades tradicionais) foram justamente aqueles que foram guardiões da biodiversidade por tempos imemoriais.

¹¹⁹ Fatores estes ao final do presente capítulo sintetizados.

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2013: 22-23), por exemplo, em estudo relativo à Amazônia, bem observou que

A “mata virgem” tem muito de fantasia: como hoje se começa a descobrir, boa parte da cobertura vegetal amazônica é o resultado de milênios de intervenção humana: a maioria das plantas úteis da região proliferou diferencialmente em função das técnicas indígenas de aproveitamento do território e porções importantes do solo amazônico (no mínimo 12% da superfície total) são *antropogênicas*, o que indica uma ocupação intensa e antiga. Em síntese, a floresta que os europeus encontraram quando invadiram o continente era o resultado da presença de seres humanos, não de sua ausência. Naturalmente, não é qualquer forma de presença humana que é capaz de produzir uma floresta como aquela. É importante observar que as populações indígenas estavam articuladas ao ambiente amazônico de maneira muito diferente do complexo agroindustrial do capitalismo tardio.

Do que se depreende que a denominação desses grupos sociais como guardiães da biodiversidade decorre justamente do fato de que souberam, por milênios, através de seus próprios conhecimentos – desvalidados pela ciência moderna - manter relações com a Natureza em uma base de sustentabilidade considerada em seu aspecto multidimensional, e não de uma sustentabilidade fraca característica da sociedade ocidental e de suas políticas de desenvolvimento, inclusive o sustentável¹²⁰, se considerarmos que muitas vezes invoca-se o desenvolvimento dito sustentável sem se considerar a sustentabilidade em seu aspecto multidimensional¹²¹.

Estes conhecimentos estão intimamente relacionados à diversidade biológica, advém da própria relação desses grupos com o meio e lhes são essenciais tanto no que se refere à agricultura, bem como ao uso medicinal, cosmético e ritual.

Uma das características principais desses conhecimentos é o elemento coletividade, que se refere tanto à forma pela qual são compartilhados e transmitidos, ou seja, de maneira coletiva entre seus membros, como também ao próprio elemento coletivo basilar que permeia a relação pela qual grande parte dos indígenas e comunidades tradicionais mantém relações com o território que habitam (modo coletivo).

Quanto ao primeiro aspecto do elemento, retoma-se primeiramente informação já trazida nos parágrafos anteriores acerca da importância da consideração das características e contextos culturais de produção do CTA. E um

¹²⁰ Como será trazido nos próximos capítulos.

¹²¹ Ver Freitas, Juarez. Sustentabilidade: direito ao futuro. Belo Horizonte: Fórum, 2011

destes elementos, a coletividade, está presente na forma de produção e geração desse tipo de conhecimento, como bem ensinou Juliana Santilli:

Os conhecimentos tradicionais são produzidos e gerados de **forma coletiva, a partir de ampla troca e circulação de ideias e informações**, e transmitidos oralmente, de uma geração à outra. O sistema de patentes protege as inovações individuais (ou, ainda que as inovações sejam coletivas, seus autores/inventores podem ser individualmente identificados), promovendo uma fragmentação dos conhecimentos. (2004: 353, grifo nosso)

Neste sentido, como será mais detalhadamente analisado nos itens posteriores, o caráter monopolístico-privatístico¹²² das patentes – subespécie do gênero *propriedade intelectual*¹²³ – vai de encontro à própria natureza coletiva de criação do conhecimento tradicional associado à biodiversidade, que ocorre pela livre circulação da criatividade e compartilhamento coletivo de saberes entre povos indígenas e comunidades tradicionais.

O que se quer, desde já, frisar, é que a outorga de um direito de propriedade monopolístico que é o caso de uma patente a usuários do PG e CTA “é estranha e

¹²² Como explicou Juliana Santilli, “O próprio conceito de propriedade – o direito do proprietário de usar, gozar e dispor da coisa, e de reavê-la do poder de quem quer que injustamente a possua ou detenha – é excessivamente estreito e limitado para abranger a complexidade dos processos que geram a inovação, a criatividade e a inventividade, nos contextos culturais em que vivem povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais. No direito Ocidental, a propriedade – tanto sobre bens materiais quanto imateriais – é um direito essencialmente individual e de conteúdo fortemente econômico e patrimonial e, ainda quando se trata de propriedade coletiva ou condominial, cada cotitular do direito é plenamente identificável. (...) Os processos inventivos e criativos de tais populações são, por essência, coletivos, e a utilização das informações, ideias e recursos gerados a partir de tais processos é amplamente compartilhada, e, portanto, a concepção de um direito de propriedade – pertencente a um indivíduo ou a alguns indivíduos determinados – é estranha e contrária aos próprios valores e concepções que regem a vida coletiva em tais sociedades”. (2004: 354)

¹²³ Como explica Carol Proner, “A categoria *propriedade intelectual* envolve múltiplas temáticas associadas que desencadeiam distintos efeitos: pode versar sobre direitos autorais, desenhos e processos industriais, marcas, patentes de invenção, denominações de origem, contratos de transferência de tecnologia, saberes tradicionais - folclore, costumes populares, artes reproduzidas em pintura e escultura -, enfim, temáticas diversas e abrangentes”. (2007: 3-4) Dentre elas, observa a autora que uma das mais conhecidas e polêmicas são as patentes de invenção, constituindo estas subespécie do direito de propriedade intelectual industrial. Os direitos de propriedade intelectual (DPI) possibilitam àqueles que os possuem o direito de explorar certo produto ou processo com exclusividade por determinado lapso temporal, findo o qual o objeto desse DPI – por exemplo, o objeto de uma patente – cai em domínio público. Conforme elucida Proner, “As patentes de invenção ganham espaço não apenas no âmbito dos acordos de comércio, mas também na própria configuração conceitual do direito de propriedade, ampliando a licitude da apropriação em setores antes considerados inadequados ou impróprios pela ciência ou por critérios de ordem moral ou religiosa”. (2007: 4) É à esta subespécie do gênero direito de propriedade intelectual que será dado destaque no presente capítulo do trabalho, em especial no item que versará sobre a relação entre o Acordo TRIPs e a CDB. Isto porque, “Por intermédio do sistema de patentes, produtos e processos desenvolvidos a partir de recursos coletados nos países biodiversos, e mediante a utilização de conhecimentos gerados por comunidades locais, caem no domínio privado e exclusivo dos detentores dos direitos de propriedade intelectual, que são, em geral, empresas multinacionais da área biotecnológica”. (SANTILLI, 2004: 349)

contrária aos próprios valores e concepções que regem a vida coletiva em tais sociedades.” (SANTILLI, 2004: 354)

Além disso, como se verá no último capítulo, para a autora um dos elementos basilares para a construção de um regime jurídico específico ou alternativo de proteção do CTA radicaria exatamente neste elemento coletividade, ou seja, Santilli sublinha o fato de que em qualquer norma de proteção, esses grupos sociais devem ser considerados como os “sujeitos coletivos dos direitos intelectuais associados a seus conhecimentos tradicionais”. (2004: 359)

Quanto ao segundo aspecto do elemento coletividade, qual seja, o modo pelo qual grande parte dos indígenas e comunidades tradicionais mantém relações com o território que habitam, tal relação deve ser reconhecida e compreendida como a base fundamental¹²⁴ de suas culturas, vez que não se trata meramente de uma questão de posse e produção, mas sim engloba também um elemento espiritual¹²⁵, constituindo um espaço ao mesmo tempo geográfico e social, simbólico e religioso, de crucial importância para sua autoidentificação cultural.

Isto porque sem elas, estes grupos sociais estariam privados de praticar, conservar e revitalizar costumes que dão sentido à sua própria existência, tanto individual como comunitária. Além disso, a relação com a terra apresenta também uma importante dimensão intertemporal, ao manifestar os laços de solidariedade humana que vinculam os vivos com seus mortos e com os que estão por vir.

Em suma, esta breve análise objetivou, de forma singela e dentro dos limites e objetivos do presente trabalho, evidenciar que esses grupos sociais possuem uma visão holística, relacional de meio ambiente, que é ínsita à sua cultura, e que é isso que contribui à proteção da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais a ela associados.

A sociobiodiversidade deve ser considerada, portanto, sempre de modo holístico, sistêmico ou ecológico, ao contrário, portanto, da concepção cartesiana da Natureza – bem como do conhecimento.

Estas duas concepções mecanicistas ou fragmentadas são o que levam ao epistemicídio do CTA. A concepção cartesiana da Natureza, pelo fato de que o

¹²⁴ Não obstante obviamente existam indígenas urbanos, detalhamento que neste momento não se objetiva entrar, observando desde já que mesmo nesses casos, grande parte deles faz referência à sua indigeneidade ao território de onde vieram.

¹²⁵ Maior aprofundamento sobre esta questão será trazido no capítulo sobre as Epistemologias do Sul.

modelo desenvolvimentista que relega a América Latina à uma posição periférica no cenário mundial avança, como analisado no primeiro subitem do capítulo, cada vez mais, através da fronteira agropecuária, sobre terras indígenas, levando à perda, justamente, do espaço físico em que estes conhecimentos são criados e mantidos vivos; a concepção cartesiana do conhecimento, por descredibilizar, invisibilizar e invalidar conhecimentos que não se enquadram nos definidos critérios de validade da ciência moderna. É a temática a ser trabalhada no subitem que segue.

2.2.2 Concepção cartesiana da Natureza e do conhecimento científico no paradigma hegemônico

Os confrontos que ocupam as primeiras páginas dos jornais de muitos países decorrem dos avanços da biologia, da biotecnologia e da microelectrónica, os quais transformaram a reserva de biodiversidade num dos “recursos naturais” mais preciosos e mais procurados. Como grande parte desta biodiversidade está localizada nos países do Sul e é sustentada por conhecimentos populares, camponeses ou indígenas, a questão (e o conflito) reside em como defender essa biodiversidade e esses conhecimentos da voracidade com que o conhecimento científico-tecnológico-industrial transforma uma e outros em objectos e conhecimentos patenteáveis.

(Boaventura de Sousa Santos)

A diversidade epistémica do mundo é potencialmente infinita, pois todos os conhecimentos são contextuais. Não há nem conhecimentos puros, nem conhecimentos completos; há constelações de conhecimentos. Consequentemente, é cada vez mais evidente que a reivindicação do carácter universal da ciência moderna é apenas uma forma de particularismo, cuja particularidade consiste em ter poder para definir como particulares, locais, contextuais e situacionais todos os conhecimentos que com ela rivalizam.

(Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses; João Arriscado Nunes)

A redução e deslegitimação dos conhecimentos tradicionais têm como uma de suas origens a concepção cartesiana da natureza, que a considera de maneira fragmentada e como um bem a ser consumido. É uma concepção oposta à holística de meio ambiente - adotada e praticada pelos detentores de conhecimentos tradicionais, que considera as relações de interdependência entre os elementos da natureza.

Como a concepção cartesiana da Natureza também influenciou outros domínios, como o do conhecimento, mister se faz traçar algumas considerações sobre a primeira para que, então, se esteja nas melhores condições para trabalhar a temática da concepção cartesiana do conhecimento. Para este objetivo, recorre-se aos ensinamentos de Gallina (2004).

Para o autor, a filosofia de René Descartes foi a que mais representou a concepção da Natureza de forma mecanicista – como uma grande máquina – levando o nome do filósofo a ser associado ao mecanicismo cartesiano, em que tentava-se explicar o mundo através da razão, de um mecanicismo reducionista.

No século XVII os mecanicistas e atomistas negavam a existência de fins últimos da natureza, como uma reação à época - tomada pela superstição e pela incerteza, em que se tinha uma visão religiosa da Natureza.

Os mecanicistas (Galileu Galilei, Newton, Descartes) buscavam vencer portanto as incertezas da Natureza através de um conhecimento extremamente racional desta: um conhecimento que pudesse ser demonstrado e comprovado através das leis da física e da matemática. Havia assim uma grande preocupação com a criação de uma ciência que tornasse possível o conhecimento racional da Natureza. E foi a filosofia de René Descartes a que melhor expressou essa concepção do mundo físico, tentando explicá-lo racionalmente, através de um mecanicismo reducionista.

Neste contexto, é inconteste que a negação da existência de relações de interdependência entre os componentes da natureza viabilizava a liberdade do ser humano, que ganhava autonomia e superioridade frente as incertezas da natureza.

Sendo possível enumerar em tópicos uma síntese da visão cartesiana, esta centrar-se-ia nos seguintes pontos:

- Mundo visto em partes;
- Nega a existência de relações de interdependência;
- Visão do mundo através de padrões e conceitos físicos e matemáticos;
- Análise reducionista, especializada;
- Produção para o crescimento e lucro;
- Separação e isolamento;
- Dominação e posse.

Seria possível afirmar que o fundamento do modo de pensar cartesiano é o antropocentrismo, um sistema de pensamento que coloca o homem acima e fora da Natureza, de acordo com o qual, nada possui sentido sem a presença humana. Nesta visão, os seres e os elementos da Natureza não têm valor intrínseco e são propriedade e domínio do homem, interpretando-se a questão ambiental em termos e valores unicamente humanos.

A concepção cartesiana da Natureza e em consequência o antropocentrismo estão presentes no paradigma ocidental dominante contemporâneo pois nele o homem se considera como centro do mundo e senhor da Natureza, considerada um sistema mecânico e morto -a ser dominado e consumido - e não um sistema vivo. Este paradigma traz, em sua essência, toda a concepção cartesiana da vida: fragmentação da natureza; concepção do progresso como acumulação de riqueza; priorização do momento presente; descaso com outras formas de vida e com culturas diferentes; ausência de solidariedade.

O mexicano Enrique Leff critica o modo de pensar cartesiano principalmente pelas desastrosas consequências que a visão mecanicista e fragmentária da Natureza traz, entendendo que a concepção materialista da Natureza representada pelo pensamento de Descartes persiste na maneira pela qual os cientistas concebem a natureza até hoje, vez que culminou no que denomina “tecnificação e economização do mundo, onde o ser e o pensar encontram-se enlaçados pelo cálculo e pela planificação”. (2003: 18)

Observa na mesma senda o autor que esta concepção cartesiana da Natureza foi levada também aos domínios do conhecimento. Em sua opinião, “a crise ambiental não envolve apenas uma crise ecológica, mas uma crise da razão. Os problemas ambientais são, portanto, problemas do conhecimento”. (2003: 18)

Assim, da concepção cartesiana da Natureza se vai à concepção cartesiana do conhecimento, como bem observaram, também, Sousa Santos, Meneses e Nunes:

A construção da natureza como algo exterior à sociedade – uma construção estranha aos povos com que os Europeus entravam em contacto – obedeceu às exigências de constituição do novo sistema económico mundial centrado na exploração intensiva dos recursos.(...). De Galileu a Newton, de Descartes a Bacon, um novo paradigma científico emerge que separa a natureza da cultura e da sociedade e submete a primeira a um guião determinístico em que a linguagem matemática assume um papel central enquanto recurso para tornar inteligível uma natureza que, sendo tão incompreensível, enquanto interlocutor, quanto o selvagem que habitava as

paragens ocupadas e conquistadas pelos ocidentais, não podia ser compreendida; podia apenas ser explicada, sendo essa explicação tarefa da ciência moderna. (2004: 23)

É a este ponto que será destinada atenção nos parágrafos que seguem, no que diz respeito à relação que essa concepção cartesiana de conhecimento científico tem com a consideração tanto da sociobiodiversidade eminentemente como recurso¹²⁶ no Acordo TRIPs¹²⁷, bem como, pelo caráter monopolístico da patente nele prevista, que desconsidera outras realidades culturais.

Aqui entra a questão de que em muitas dessas realidades culturais, os conhecimentos não são concebidos em um universo do verdadeiro e do falso, como é o caso do conhecimento científico, detentor de critérios bem definidos de validade do que conta ou não como conhecimento, bem como das características de universalidade e neutralidade.

Aqui, convém trazer à colação observação feita por Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses e João Arriscado Nunes de que a transformação da ciência “em única forma de conhecimento válido foi um processo longo e controverso e que para seu desfecho contribuíram não só razões epistemológicas, mas também fatores econômicos e políticos”. (2004: 21)

Daí que advém o entendimento, exposto no presente trabalho, de que tal faceta do conhecimento científico é o que permite inseri-lo na classificação de “paradigma hegemônico do conhecimento científico”, ou seja, justamente porque recebeu influência, para a sua formação, de aspectos hegemônicos da sociedade ocidental.

Faz-se necessário, no entanto, desde já fazer a ressalva de que ainda que seja cada vez maior o número de estudiosos, acadêmicos e investigadores que tem vindo a se questionar sobre os limites da ciência, trazer o assunto à baila de modo algum sugere a rejeição ou desconsideração da ciência moderna. Muito pelo contrário. O entendimento que aqui se apresenta é no sentido de que sem dúvida ela

¹²⁶ Por várias razões que serão trabalhadas em tópicos posteriores ainda neste capítulo mas que já se adianta, aqui, se referirem ao fato de o mencionado acordo ter interesse apenas no ativo isolado em laboratório da planta (fórmula que reproduz quimicamente o princípio ativo da planta) e eminentemente no que confere lucro às multinacionais farmacêuticas e da biotecnologia, não prevendo proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, muitas vezes utilizados pelo setor biotecnológico para encurtar tempo de pesquisas para se “descobrir” quais plantas possuem determinada propriedade de interesse à indústria.

¹²⁷ Sigla em inglês para Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights Agreement (Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio), a ser trabalhado ao longo dos próximos itens do presente capítulo.

trouxe muitos benefícios à sociedade, no entanto, entende-se que muitas vezes trouxe também malefícios. Portanto, questiona-se, tão somente, a sua validade exclusiva. Neste sentido bem observou Sousa Santos:

Não se trata tanto de contrapor a ciência a outros conhecimentos como de criar diálogos, tanto no seio da ciência – entre diferentes concepções e práticas que a epistemologia dominante não permite identificar – como entre a ciência e outros conhecimentos. O que está em causa na transformação epistemológica que propomos não é a validade da ciência, é, tão só, a sua validade exclusiva. Esta transformação visa criar um pluralismo epistemológico que torne possível a democratização radical e a descolonização do saber e do poder. (2004: 82)

Para TewoldeBerhan Gebre Egziabher (2004), da Etiópia, seria possível afirmar que existe um conflito epistêmico entre Norte e Sul, estando suas origens históricas tanto no capitalismo como no colonialismo. Quanto ao último, adeptos das epistemologias do Sul como Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses e João Arriscado Nunes entendem que “para além das dimensões económicas e políticas, o colonialismo teve uma *forte dimensão epistemológica* e que, em parte por isso, não terminou com o fim dos impérios coloniais”. (2004: 23, grifo nosso)

Em livro recente (2018: 47), Boaventura de Sousa Santos bem explica este ponto, elucidando a relação da ciência moderna com a linha abissal, ou melhor, a falta desta relação:

A ciência moderna, em especial as ciências sociais modernas, incluindo as teorias críticas¹²⁸, nunca reconheceram a existência da linha abissal. (...) Claro que a ciência moderna reconheceu a existência do colonialismo histórico, baseado na ocupação territorial estrangeira, mas não reconheceu o colonialismo enquanto forma de sociabilidade que faz parte integrante da dominação capitalista e patriarcal (...)

São, assim, exemplos desta continuidade de atuação do colonialismo a limitação dos conhecimentos dos grupos sociais colonizados a meras superstições, fantasias infundadas ou delírios de “povos primitivos”.

Desta feita, “porque o conhecimento científico tem sido definido como o paradigma do conhecimento, e o único epistemologicamente adequado, a produção

¹²⁸ Como explica o autor português, “As teorias críticas modernas reconheceram os diferentes graus de exclusão, mas recusaram-se a considerar qualitativamente diferentes tipos de exclusão, não demonstrando ter qualquer consciência da linha abissal. Isso não quer dizer que as exclusões não abissais e as lutas contra elas não sejam igualmente importantes. É claro que são, (...) Se as epistemologias do Sul não concedem qualquer privilégio epistemológico às exclusões não abissais é apenas porque estas já foram objecto de muito investimento cognitivo e ainda tiveram muito mais visibilidade em termos políticos. Do ponto de vista das epistemologias do Sul, as exclusões não abissais e as lutas contra elas ganham uma nova centralidade, uma vez reconhecida a existência da linha abissal”. (2018: 50)

do saber local consumou-se como não-saber, ou como um saber subalterno”. (SOUSA SANTOS; MENESES; NUNES, 2004: 29) Cabe, aqui, observar que o conhecimento científico tem sido desta forma considerado como o paradigma do conhecimento em razão de objetivos de garantia de permanência do caráter hegemônico do sistema econômico¹²⁹ capitalista.

Como se vê, a ciência moderna atingiu a façanha de poder estipular o que é um conhecimento válido, fato que pode ser visto por outras culturas como uma espécie de particularismo ocidental; ademais, isto resulta na morte de conhecimentos alternativos que não se encaixam em tais critérios de validade, ou seja, originou um *epistemicídio*, como bem observaram Sousa Santos, Meneses e Nunes:

o facto de a ciência se constituir como um saber universal que se arroga o direito de legislar sobre todas as outras formas de saber e de conhecimento leva a que ela continue hoje a ser vista frequentemente no mundo não ocidental como uma forma de particularismo ocidental cuja especificidade consiste em ter poder para definir como particulares, locais, contextuais e situacionais todos os conhecimentos que com ela rivalizam. (2004: 25)

Há que mencionar aqui, também, o que apontam os autores a respeito da noção, criada por esta forma de pensamento, de um universo que pareceria desorganizado ou em meio ao caos sem ele, ou seja, o que não cabe nele é desqualificado, sujeito ao descarte ou até mesmo completamente destruído, seja através da violência física, como também pela simbólica.

Ao chegar a questão na esfera do conhecimento científico desenvolvido pela biotecnologia, o embate se centra entre os interesses dos desenvolvedores deste tipo de conhecimento, e os interesses dos detentores de um outro tipo de conhecimento, desvalidado, invisibilizado e produzido, assim, até então como inexistente justamente pela ciência que agora nele tem interesse: a ciência moderna.

Neste cenário, é necessário pontuar que para ela, a importância desses conhecimentos tradicionais associados à sociobiodiversidade é avaliada em função de sua utilidade, como por exemplo, a utilidade de se extrair o princípio ativo de plantas medicinais. Desta feita, é possível verificar que este debate se trata de uma

¹²⁹ Sobre isso, e se referindo ao tipo de globalização hegemônica, neoliberal, escreveram os autores em (2004: 45) que “a actual reorganização global da economia capitalista assenta, entre outras coisas, na produção contínua e persistente de uma diferença epistemológica, que não reconhece a existência, em pé de igualdade, de outros saberes, e que por isso se constitui, de facto, em hierarquia epistemológica, geradora de marginalizações, silenciamentos, exclusões ou liquidações de outros conhecimentos”.

esfera “à volta da qual é possível agregar ambientalistas e comunidades, atribuindo-se a este conhecimento prático local um estatuto de importância relativa, que apenas pode ter significado se apropriado e transformado pelo saber científico”. (SOUSA SANTOS; MENESES; NUNES, 2004: 56)

Doutra nota, bem observam também os autores que o combate a este epistemicídio não implica, contudo, o relativismo:

(...) uma luta contra o monoculturalismo autoritário que não reconhece a existência de outras culturas deve ir de par com a luta contra o relativismo, não menos autoritário que, ao afirmar a igualdade das culturas, as encerra num “absolutismo do particular” que torna impossível o diálogo crítico e a mobilização solidária para além do que separa os diferentes grupos e colectivos sociais. Uma tal política passa pela aposta num multiculturalismo progressista que saiba reconhecer as diferenças culturais e de conhecimento, e construa de modo democrático as hierarquias entre elas. (2004: 21-22).

Trazendo o fragmento transcrito ao terreno dos direitos humanos, o diretor do Programa de Doutorado *Derechos Humanos y Desarrollo* da *Universidad Pablo de Olavide* (Sevilha-Espanha) Joaquin Herrera Flores observa que estes, atualmente, “necessitam desta visão complexa, desta racionalidade de resistência e destas práticas interculturais, nômades e híbridas para superar os resultados universalistas e particularistas” (2002: 26), os quais considera trazem dificuldades, já há bastante tempo, à uma análise comprometida dos direitos. Para Herrera Flores, “o único universalismo válido consiste, pois, no respeito e na criação de condições sociais, econômicas e culturais que permitam e potenciem a luta pela dignidade”. (2002:27)

Nesta senda, há que se falar também nas possibilidades de alteração deste quadro de validade exclusiva da ciência moderna, em que, no debate sobre a necessidade de uma pluralidade epistemológica, as tentativas para tal se encontram tanto dentro da ciência como fora dela.

Quanto ao primeiro caso – pluralidade epistemológica interna¹³⁰ das práticas científicas -, envolve a recuperação de correntes ou abordagens esquecidas ou

¹³⁰ Para Boaventura de Sousa Santos, a pluralidade interna da ciência “emerge das diferentes tradições nos processos de construção teórica, nas estratégias analíticas e de criação conceptual, no modo como se tolera a adversidade e mesmo a transgressão metodológicas. A concepção Kuhniana de ciência, pese embora os seus méritos, contribuiu para obscurecer o dissenso, por vezes fundamental, que habita mesmo as ciências paradigmáticas. O processo de construção de paradigmas não é linear nem irreversível e mesmo quando consolidado nunca elimina totalmente a presença dos paradigmas rivais. Os continuados sinais destes, apesar de reprimidos pelos mecanismos que Kuhn identificou, longe de serem apenas um resíduo do passado, podem ser igualmente embriões de novos paradigmas. A sua inserção nos processos científicos está

secundarizadas. Figuram como exemplo as diferentes maneiras de fazer ciência, tendo sido suscitada “sobretudo pelas epistemologias feministas (...), pelos estudos sociais e culturais da ciência e pelas correntes da história e da filosofia das ciências por estes influenciadas (...)” (SOUSA SANTOS; MENESES, NUNES, 2004: 31). Faz-se necessário o reconhecimento da pluralidade interna da ciência para o reconhecimento da pluralidade externa.

Quanto à segunda vertente do debate sobre a pluralidade epistemológica da ciência, chamada pluralidade externa da ciência, também segundo os mesmos autores refere-se ao questionamento acerca do caráter exclusivo ao qual ela se arroga, visando então ao estabelecimento de relações entre ela e outros conhecimentos, não-científicos, leigos, populares, indígenas, por exemplo.

A pluralidade externa da ciência se refere, desta feita, à maneira pela qual caminhos de diálogo são abertos a partir do encontro com outros saberes, ou melhor, com outras formas de conhecimento, o que permite, inclusive, que a própria ciência ocidental se transforme.

Isto possibilita a localização, visualização, da diversidade epistemológica do mundo, ou seja, de formas de saberes diferentes do paradigma hegemônico, formas estas distintas da ciência ocidental ou que com ela se envolvem de modo a gerar novos conhecimentos, de modo a colocar a descoberto, a fazer emergir, saberes que o paradigma hegemônico do conhecimento científico produziu como ausente por meio de invisibilizações e da produção da não-existência.

Insta pontuar aqui, como bem observa Sousa Santos, que esta diversidade epistemológica do mundo é “indissociável da diversidade de cosmologias que dividem e organizam o mundo de maneiras diferentes daquela que caracteriza a cosmologia ocidental de que a ciência moderna é tributária”. (2004: 81)

Aspecto salutar desta passagem da monocultura do saber científico para essa ecologia de saberes é que ela torna possível o que Sousa Santos (2004; 2018) denomina conhecimento-emancipação¹³¹.

relacionada com a multisituacionalidade destes. Ou seja, a ciência é produzida em diferentes contextos sociais e estes, longe de lhe serem exteriores, interpenetram-se nas práticas e nos estilos científicos. Não é por isso que o conhecimento científico se torna menos válido. Mas é nisso que se funda o caráter sempre provisório e relativo da validade. O reconhecimento desta pluralidade interna aumenta o âmbito dos debates teóricos, analíticos e epistemológicos e torna a ciência mais dúctil e aberta à diversidade epistemológica do mundo. Por outras palavras, o reconhecimento da pluralidade interna é uma condição do reconhecimento da pluralidade externa”. (2004: 83)

¹³¹ Para o autor português, “A possibilidade de a ciência moderna contribuir para a construção do conhecimento-emancipação foi historicamente frustrada pelo exclusivismo epistemológico que a

E será exatamente essa ecologia de saberes que será tratada tanto em capítulo próprio –sobre as epistemologias do Sul –, bem como no capítulo do paradigma andino no pluriverso e no capítulo sobre a tradução intercultural. Importante pontuar, todavia, a complexidade e interdisciplinaridade deste desafio possível, como já apontou Boaventura de Sousa Santos:

A transição da monocultura do saber científico para a ecologia de saberes será difícil porque, tal como aconteceu no processo de consolidação do paradigma da ciência moderna, envolve não só questões epistemológicas, como também questões econômicas, sociais e políticas. Trata-se de uma transição epistemológica que, sendo relativamente autônoma, corre de par com outras transições sociais que apontam para a democracia radical e a descolonização do poder e do saber. (...) A possibilidade de a ciência moderna contribuir para a construção do conhecimento-emancipação foi historicamente frustrada pelo exclusivismo epistemológico que a ciência moderna atribuiu a si mesma, um processo historicamente “exigido” pela progressiva vinculação da ciência aos objectivos de transformação social protagonizados pelo capitalismo e pelo colonialismo. A recuperação do potencial emancipatório da ciência é possível através da democratização e da descolonização da ciência, mas para isso é necessário que a ciência deixe de ser a metonímia do conhecimento e passe a ser uma componente, certamente importante, nas constelações de conhecimentos e nas ecologias de saberes orientadas para objectivos da emancipação social. (2004: 84)

Quanto à pergunta “mas qual então, o lugar da ciência nas epistemologias do Sul?”, ela será respondida em item específico do próximo capítulo, intitulado *epistemologias do Sul – para uma ecologia de saberes*.

Como se viu da chamada à atenção à necessidade de um olhar interdisciplinar para se transformar a monocultura do saber científico, e como o próprio tema que se está a trabalhar envolve aspectos relacionados à *ciência* (biotecnologia), *política* e *direito*, não seria possível deixar de inserir, em específico, os aspectos negativos desta concepção cartesiana do conhecimento científico que o considera de forma hegemônica e exclusivista, dentro da teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck (2002), assunto já tratado no primeiro item deste capítulo. Isto porque, além de Beck ser autor da noção de interrelação entre os três elementos neste parágrafo grifados, ele ressalta a importância de se considerar a

ciência moderna atribuiu a si mesma, um processo historicamente “exigido” pela progressiva vinculação da ciência aos objectivos de transformação social protagonizados pelo capitalismo e pelo colonialismo. A recuperação do potencial emancipatório da ciência é possível através da democratização e da descolonização da ciência, mas para isso é necessário que a ciência deixe de ser a metonímia do conhecimento e passe a ser uma componente, certamente importante, nas constelações de conhecimentos e nas ecologias de saberes orientadas para objectivos da emancipação social”. (2004: 84)

incerteza e em consequência o princípio da precaução, nos processos de desenvolvimento da tecno-ciência.

Recorre-se portanto aqui novamente à noção de *irresponsabilidade organizada entre ciência, política e direito*, relacionando-a, ao final, com o trabalho do professor titular de sociologia da UNICAMP Laymert Garcia dos Santos (2004), vez que este agrega sobremaneira ao debate com sua análise da cultura tecno-científica, que em seu entender desqualifica todas as culturas ao fazer prevalecer o reducionismo do modelo cartesiano e baconiano.

A recorrência ao conceito de Beck é feita no que se refere à invisibilidade dos riscos à maior parcela da sociedade (invisibilidade esta associada ao conceito). O caráter *organizado* desta falta de responsabilidade – existente tanto no âmbito da ciência, da política, e do direito, e na relação que às vezes existe entre os três –, diz respeito, como se viu, ao silêncio que existe quanto ao risco destrutivo de certas técnicas e práticas, e à desinformação sistemática disseminada por grupos de interesse que procuram minorar a problemática dos riscos, tanto por meio da ocultação como da distorção das informações e dos efeitos negativos existentes. (BECK, 2002)

Assim, a *irresponsabilidade organizada* entre ciência, política e direito ocorre justamente para maquiagem a inadequação das ações dessas esferas no enfrentamento e controle dos riscos atuais, fazendo com que estas instituições passem a atuar apenas simbolicamente, deixando transparecer uma normalidade e segurança que não correspondem à realidade. (BECK, 2002)

Como será exposto no item deste capítulo que tratará sobre a Lei brasileira¹³² de (des)proteção¹³³ da biodiversidade e do conhecimento tradicional associado (Lei 13.123 de 2015), a organização do setor empresarial - em especial das empresas de biotecnologia, realizou mais de 300 reuniões com o respectivo setor durante a proposta que deu origem ao projeto de lei 7735/2014 (que deu origem à lei 13.123/2015), colocou o projeto em regime de urgência e não realizou consulta prévia com os povos indígenas e comunidades - teve resultados diretos no plano jurídico, materializado na lei. (SILVA; DALLAGNOL, 2017: 117-118)

¹³² Escolheu-se a lei brasileira por se tratar de uma das leis cujo processo legislativo de criação, seu resultado final e inclusive decreto regulamentador mais têm sofrido críticas tanto da doutrina ambiental especializada, como de instituições públicas como o Ministério Público Federal.

¹³³ Escrito desta maneira para chamar atenção ao seu caráter ambivalente (por na realidade não proteger e até mesmo atender interesses contrários, conforme será verificado em item específico).

Um dos pontos que Beck destaca é a falta de divulgação, seja pelo silêncio, seja por uma desinformação sistemática, por parte das instituições, dos riscos de certas técnicas por eles chanceladas, cujas consequências acabam por atingir grupos desprovidos de poder.

Assim, tem-se que a irresponsabilidade organizada, visando ao atendimento de interesses econômicos e políticos, opera de maneira sutil, ao sabor da pressão de grupos interessados, longe da participação de grupos desprovidos de poder, e apresenta resultados implacáveis. Um deles, como será descrito no item 2.3.3 deste capítulo, é a existência, no direito positivo, de leis com caráter ambivalente. No caso, a lei 13.123 de 2015, que tinha a função de proteger tanto o patrimônio genético como o conhecimento tradicional associado, mas acaba por proteger os interesses de grupos que integram ou influenciam os atores da irresponsabilidade organizada.

É, portanto, um exemplo concreto da concepção cartesiana tanto da Natureza como do conhecimento científico.

Neste ponto é que se torna oportuno recorrer à doutrina do professor titular de sociologia da UNICAMP Laymert Garcia dos Santos (2004), vez que este pontua ser urgente buscar mudanças na concepção do conhecimento tecno-científico mecanicista e cartesiano, que se concebe como isento, neutro, em que pese não sê-lo. Para Laymert, é premente a conscientização de que a ciência, quando concebida de tal modo, pode ser uma forma de violência, de predação:

a nova predação [é] *high tech*, pois [manifesta]-se através da ciência, cujo desenvolvimento favorec[e] uma sistematização extremamente operativa do conhecimento sobre a vida; através da biotecnologia, cuja performance implica no projeto de transformar os seres vivos em matéria-prima; e através dos direitos de propriedade intelectual, cujos sistema legal procura conferir legitimidade à apropriação econômica dos princípios ativos dos seres vivos. (2004: 119)

No que se refere à influência da tecnociência no plano jurídico, mas do mesmo modo que no caso do diálogo com Laymert, ainda não realizando um aprofundamento sobre a questão do acesso e da propriedade intelectual por serem objeto de análise em itens subsequentes, recorre-se à doutrina de Andressa Caldas (2004), que faz uma relação entre o caráter monocultural e uniforme do conhecimento tecno-científico e as tendências legais:

à visão única da tecnociência ocidental corresponde uma estrutura jurídica monista.(...)Por conseguinte, a determinação de quais direitos deverão ser protegidos e a maneira em que essa proteção deve dar-se partem de uma eleição

autoritária, que não obstante é ocultada. Tal é a concepção monolítica que subjaz à grande maioria das regulações jurídicas aqui analisadas. As formas de proteção dos direitos são construídas de acordo com parâmetros normativos e sistemas de regulação que pertencem à uma mesma e única lógica: ocidental, moderna e proprietária. (2004: 192, tradução nossa)

Nota-se, portanto, que a concepção cartesiana da Natureza e a concepção cartesiana do conhecimento científico analisadas no presente item do capítulo influenciam tanto a nova forma de predação – *high-tech*, utilizando a expressão de Laymert – bem como o plano jurídico.

Ambas as concepções contribuem ao epistemicídio de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade ao permitirem em relação a estes o emprego de uma lógica monopolística e cartesiana que permite a apropriação do CTA. É exatamente tal aspecto que será trabalhado no item 2.3 do presente capítulo, que tratará sobre a vulnerabilidade do CTA no paradigma jurídico hegemônico, em grande parte ocasionada por esta predação *high-tech*.

Antes disso, todavia, mister finalizar o presente item do capítulo trazendo a colação o papel da Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES) na formação e manutenção da concepção cartesiana do conhecimento.

2.2.3 Interface ciência-política como influenciadora do paradigma: o papel da Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES) na geração e manutenção do discurso hegemônico

Neste item do capítulo uma relação muito específica da concepção cartesiana do conhecimento com a temática do presente trabalho é trazida. Tal relação dialoga de maneira direta com as Epistemologias do Sul, bem como, se refere também, para além do item sobre o paradigma hegemônico científico, ao paradigma jurídico hegemônico. Por tal razão, no último capítulo da tese, após analisado também o paradigma jurídico hegemônico, o presente tópico será novamente retomado e trabalhado em maior profundidade, quando será analisado como um caso concreto propiciador da obtenção de lições-aprendidas para o diálogo intercultural na arena da sociobiodiversidade.

Nesse sentido, no presente item será trazido um exemplo importante da relação da concepção cartesiana do conhecimento com a temática da presente tese através da análise do papel da Plataforma Intergovernamental sobre

Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos, conhecida por sua sigla IPBES (do inglês Intergovernmental Science-Policy Platform for Biodiversity and Ecosystem Services).

A plataforma IPBES foi estabelecida em abril de 2012, em uma reunião plenária realizada na cidade do Panamá, como um órgão intergovernamental e independente¹³⁴ com o objetivo de fortalecer a base de conhecimento facilmente disponível para tomadores de decisão, fornecendo informações (por exemplo relatórios e avaliações) sobre o status atual e futuro (projeções) da biodiversidade no mundo e seus ‘serviços ecossistêmicos’, incluindo sugestões acerca das melhores maneiras de conservá-los.

Surgiu do entendimento pela necessidade de uma nova plataforma, análoga ao IPCC, para preencher lacunas na interface ciência-política sobre biodiversidade e serviços ecossistêmicos. Ela tem a missão de responder às solicitações de informações científicas relacionadas à biodiversidade e aos serviços ecossistêmicos de governos, acordos ambientais multilaterais relevantes e órgãos das Nações Unidas, bem como outras partes interessadas relevantes. A cidade de Bonn, na Alemanha, foi eleita para sediar o Secretariado.

Importante destacar deste já que sua criação não foi livre de controvérsias, e o aprofundamento sobre o intrincado processo de criação da plataforma, bem como os debates ali ocorridos, serão trazidos no último capítulo da tese, vez que dialogam com as lições aprendidas. O que se adianta neste momento, todavia, é que o embate ocorreu em razão de diferentes concepções de Natureza que ali surgiram, apresentadas pelo Estado Plurinacional da Bolívia, no sentido de rebater a utilização do termo *serviços ecossistêmicos* e a lógica mercadológica em que a comodifica, vez que a nomenclatura acabaria por orientar de forma determinante os trabalhos da Plataforma.

No presente item do capítulo, o objetivo é apenas trazer as considerações iniciais e basilares sobre a Plataforma, propiciadoras de um entendimento, desde já, das questões mais profundas a ele referentes a serem discutidas no último capítulo, quando o leitor já tiver tido contado com outros tópicos que a isso se referem, trazidos ao longo da tese, nos capítulos apresentados entre este e o último.

¹³⁴ Como observam Brand e Vadrot, “O IPBES foi *propositalmente* não estabelecido sob a CDB e concebido como um órgão intergovernamental e independente para, *inter alia*, evitar potenciais conflitos com o Artigo 8 (j) da CDB sobre a proteção do conhecimento indígena e local”. (2013: 218, grifou-se) No original: “The IPBES was purposely not established under the CBD and designed as an intergovernmental and independent body to *inter alia* avoid potential conflict with Article 8 (j) of the CBD on the protection of indigenous and local knowledge”. (BRAND; VADROT, 2013: 218),

Inicia-se trazendo à colação síntese trazida por Ana Paula Soares, para quem IPBES

Proporciona aos formuladores de políticas avaliações científicas objetivas sobre o estado do conhecimento sobre a biodiversidade, os ecossistemas e os benefícios que proporcionam ao planeta para as pessoas, bem como as ferramentas e métodos para proteger **e utilizar de forma sustentável esses ativos** naturais vitais. A missão da instituição é fortalecer as bases de conhecimento para uma melhor política através da ciência, para a conservação e uso sustentável da biodiversidade, bem-estar humano a longo prazo e **desenvolvimento sustentável**. De certa forma, o **IPBES faz pela biodiversidade o que o IPCC faz para as mudanças climáticas**¹³⁵. (grifou-se)

No entanto, após o contato com todas as questões atinentes à concepção cartesiana do conhecimento trabalhadas nos itens precedentes, é possível notar que o entendimento dos mecanismos causais subjacentes e os conflitos relacionados requerem um entendimento mais sofisticado da relação entre ciência e política que ocorre na política internacional sobre a biodiversidade. Para isto, recorre-se aos autores austríacos Brand e Vadrot (2013), que brilhantemente analisaram tais aspectos em seu trabalho *Epistemic selectivities and the valorisation of nature: the cases of the Nagoya Protocol and the Intergovernmental Science-Policy Platform for Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES)*.

A partir da análise e interpretação do trabalho dos cientistas políticos supramencionados, é possível verificar que argumentos advogando pela necessidade da disponibilização de conhecimento científico para a arena da biodiversidade de modo análogo ao IPCC é trazida como justificativa a uma maior efetividade, implementação da Convenção sobre Diversidade Biológica.

Neste sentido, um estreitamento do vínculo entre ciência e elaboração de políticas para a biodiversidade é estabelecido. O problema é que isto ocorre de mãos dadas à um ímpeto de valorização econômica da biodiversidade, citando aqui como exemplo publicações em que uma concepção antropocêntrica da biodiversidade é adotada: a Avaliação Ecosistêmica do Milênio, The Economics of Ecosystems and Biodiversity (TEEB) e a obra Biodiversity de Edward Wilson, em que o autor concebe a biodiversidade como recurso, a ser utilizado, indexado e preservado.

¹³⁵Disponível em: <http://www.ccst.inpe.br/relatorio-do-ipbes-avalia-biodiversidade-e-servicos-ecossisticos-para-as-americas/#:~:text=O%20Relat%C3%B3rio%20representa%20o%20estado.da%20natureza%20para%20as%20pessoas>. Acesso em 10 nov.2019.

Neste ponto, entendimentos dissonantes entre as comunidades científicas começaram a surgir, sobre que tipo de conhecimento o IPBES deveria produzir. De um lado, a IUCN e a DIVERSITAS apoiavam a elaboração de conhecimento como os relatórios mencionados no parágrafo precedente, no sentido de garantir credibilidade científica. De outro lado, os autores fazem referência aos outros entendimentos sobre a biodiversidade no sentido de que o conhecimento científico forneceria apenas uma pequena parte da contribuição para a produção do conhecimento se comparado ao conhecimento sobre a biodiversidade de povos indígenas e comunidades tradicionais. Para os autores, o IPBES, ao optar pela lógica da valorização econômica da biodiversidade em sua agenda e trabalhos, o faz em detrimento de visões não-comerciais da Natureza. (BRAND; VADROT, 2013: 213214)

Tal entendimento é em profundidade trazido no último capítulo da presente tese, em que o histórico de surgimento do órgão, bem como os debates ali ocorridos referentes às diferentes concepções sobre a Natureza são utilizados para a obtenção de lições aprendidas da análise de um caso concreto.

Noutro plano, verificam também os autores que os problemas de implementação da CDB não residem na necessidade de um órgão análogo ao IPCC, mas sim, *inter alia*, no objetivo da Convenção de vincular a conservação e uso da biodiversidade à justa e equitativa repartição de benefícios provenientes da utilização dos recursos genéticos.

Para entender isso é que os autores reconhecem como é importante reconhecer como certos conceitos, instituições e instrumentos - arquitetados para resolver certas questões ambientais - se tornam aceitos e hegemônicos. Tal reconhecimento é, todavia, desafiador, uma vez que a forma pela qual estas soluções *topdown* são arquitetadas é hegemonicamente estruturada. Isto porque, segundo os autores, “a ação política ocorre segundo condições estruturadas, por ex. contexto estrategicamente seletivo pré-existente, que favorece certas estratégias sobre outras”. (2013: 206).

Isto é, o conhecimento sobre a biodiversidade que é disponibilizado no plano institucional e discursivo é estruturado de maneira intencional, seletiva, para fins de direcioná-lo a ações e resultados esperados. Ou seja, os atores agem com base nesse conhecimento disponibilizado – e pré-estruturado – assim que os resultados

do uso desse conhecimento não saiam da esfera esperada (hegemônica) e a ela beneficie.

É aqui que o conhecimento sobre a biodiversidade – bem como as formas de reconhecimento e disponibilização do conhecimento – e sua relação com a elaboração de políticas desempenham um papel fundamental na manutenção deste paradigma hegemônico de valorização econômica da biodiversidade, tendo os autores analisado como isto ocorre tanto na CDB como no Protocolo de Nagoya.

Para tal, trazem o conceito de *seletividades epistêmicas*. Enraizado na noção de discurso de poder, é concebido pelos autores (2013) como mecanismos que valorizam determinados tipos de conhecimentos, narrativas e percepção de problemas sobre outros. Além disso, é baseado também no entendimento de que as instituições políticas utilizam essas seletividades epistêmicas para a obtenção de auto-evidências políticas e científicas (sobre como governar a biodiversidade, de acordo com interesses específicos).

Ou seja, o conhecimento seria operado de maneira seletiva, fazendo existir, de forma seletiva, apenas aqueles que são considerados como úteis a interesses específicos, e fazendo “não existir” aqueles conhecimentos que não servem a tal propósito.

Por exemplo, ao utilizar determinada instituição científica ou política o paradigma da valorização eminentemente econômica¹³⁶ da Natureza, pode muitas vezes estar assim agindo para promover, em benefício próprio ou de interesses outros, tais auto-evidências.

Na presente tese, reconhece-se que o conceito é insitivamente relacionado às epistemologias do Sul – trazidas mais adiante em capítulo próprio da tese – pois, nas palavras dos autores(2013: 208, tradução nossa),“está ligado à definição de

¹³⁶Como observam os autores, “Este é o caso não apenas das políticas de abastecimento de água, produção de madeira e política sobre mudanças climáticas através da invenção dos chamados mecanismos de flexibilização, mas também e especialmente para os recursos genéticos. Não é um processo meramente econômico porque as regras para a apropriação da natureza devem ser definidas politicamente, por exemplo, a proteção dos direitos de propriedade intelectual do uso de recursos genéticos”. (BRAND; VADROT, 2013: 209.

No original: “This is the case for not only water supply, timber production, and climate change politics through the invention of so-called flexible mechanisms but also and specially for genetic resources. It is not a mere economic process because the rules for the appropriation of nature have to be set politically, e.g. the protection of intellectual property rights from the use of genetic resources”. ”. (BRAND; VADROT, 2013: 209.

epistême como um aparato estratégico que torna possível a separação do que pode ser caracterizado como científico e daquilo que não pode”¹³⁷.

Na elaboração do conceito, Brand e Vadrot utilizam Foucault¹³⁸ e a ideia de que “discursos designados como instrumentos de poder estrategicamente-coordenados representam uma acumulação dessas afirmações sob uma lógica específica que estabelece regras para exclusão, limitação e proibição”¹³⁹. (BRAND; VADROT, 2013: 208, tradução nossa).

A partir disso, conseguem analisar como paradigmas de valorização econômica são reproduzidos; especificamente, como o discurso produzido no campo científico “migra” de sua esfera de formação para outras, tais como a política, tendo a capacidade de contaminar todo um entendimento sobre a questão e embasar a adoção de políticas, decisões e normas.

Isto é facilitado, no entendimento dos autores, em razão do fato de o Estado e as instituições políticas internacionais não serem neutras – como será analisado nos próximos itens do capítulo de forma mais aprofundada – mas sim muitas vezes reproduzem esses discursos.

As seletividades epistêmicas operam (BRAND; VADROT, 2013; VADROT, 2014) através de discursos seletivamente estruturados sobre questões altamente controversas, discursos estes que estariam contribuindo à formação de ‘auto-evidências’ científicas e políticas. Ou seja, certos atores estariam formulando estratégias próprias para defender interesses específicos, relacionados à governança tanto da biodiversidade como ao conhecimento sobre a biodiversidade.

Neste sentido, o IPBES teriapré-organizado o quadro epistêmico e institucional fortalecendo conceitos relacionados à valorização econômica da biodiversidade. Um desses conceitos é o de ‘serviços ecossistêmicos’. O termo é utilizado de maneira central pelo IPBES¹⁴⁰ - não obstante a apropriação do termo pela plataforma não tenha sido debatida nas etapas de sua criação, apenas ao final

¹³⁷ No original: “is linked to the definition of episteme as a strategic apparatus that makes possible the separation of what may be characterised as scientific from that which is not”. (BRAND; VADROT, 2013: 208).

¹³⁸Especificamente sua obra *Madness and Civilization: a history of insanity in the age of reason*, 1988/1964

¹³⁹ No original: “Discourses which are designated as strategically-coordinated apparatuses of power represent an accumulation of these statements under a specific logic that sets rules for exclusion, limitation and prohibition”. (BRAND; VADROT, 2013: 208)

¹⁴⁰ E não apenas por ele, já que “a maioria das disposições e documentos produzidos no âmbito das COPs da CDB adicionam o termo ‘serviços ecossistêmicos’ ao termo biodiversidade”. (VADROT, 2014: 269, tradução nossa)

dela¹⁴¹ – e é tido como vazio, portador de problemas já em sua própria nomenclatura e utilizado apenas para fins mercadológicos. Isto porque, o conceito serve à ideia (não plausível) de se atribuir um valor monetário à biodiversidade, como por exemplo o que ocorre no PSA (pagamento por serviços ambientais).

Como o IPBES em tese teria a capacidade de criar uma “base comum de conhecimento”, e que esta influencia os processos de elaboração de políticas, isto chama a atenção à possibilidade de que o conceito de “serviços ecossistêmicos” possa estar sendo estrategicamente utilizado exatamente para tanto – ou seja, para influenciar os processos de elaboração de políticas de modo que estas abranjam o termo.

Como observado pelos autores, o conceito de seletividades epistêmicas leva em conta “(a) o poder discursivo de ‘conhecimento e verdade’ e o fato de que (b) a CDB faz parte do Estado internacionalizado, que é um mecanismo que tende a privilegiar determinados interesses e visões de mundo em detrimento de outros”. (BRAND, VADROT, 2013: 206)

Para além disso, os autores entendem que origens importantes da ineficácia da governança na área ambiental em questão estariam não apenas na falta de vontade política ou interesses políticos divergentes, mas também nas assimétricas relações Norte-Sul e nas contraditórias dinâmicas das sociedades e economias capitalistas modernas. Some-se a isso, a corroborar na ineficácia das políticas sobre biodiversidade, o fato de que nesta área conceitos muito diferentes de Natureza se encontram (e se chocam).

Em específico, sublinham as tendências hegemônicas de valorização econômica da Natureza, tidas erroneamente como capazes de solucionar os desafios ambientais que assolam o planeta, ao mesmo passo em que são utilizadas, muitas vezes, também como formas de comunicação e conscientização pública sobre a erosão da biodiversidade: por exemplo, publicações levantando a pertinência da adoção da lógica de pagamentos por serviços ambientais (PSA) como estratégia para conter a perda da biodiversidade.

Neste ponto, interessante a observação dos autores sobre o fato de que até mesmo muitos países periféricos acolhem o conceito de serviços ecossistêmicos para terem uma ferramenta para provar o valor de seu patrimônio ecológico. Isto mostraria como as seletividades epistêmicas contribuem para a “estruturação dos

141 Como será analisado em profundidade no último capítulo.

terrenos políticos e como, por sua vez, as configurações institucionais inibidas pelas seletividades epistêmicas moldam o conhecimento e as percepções e narrativas de problemas relacionados”.(BRAND; VADROT, 2013:216)

Todavia, em específico a análise do IPBES como peça importante de influência na manutenção da lógica e em consequência o discurso de valoração econômica da biodiversidade assume relevância neste trabalho pois é, segundo os autores, a partir dele que conceitos hegemônicos de concepção dela “migram” para outras esferas – tais como a CBD e o Protocolo de Nagoya, e não apenas elas– influenciando debates, políticas e normas em termos discursivos e institucionais.

Tal processo, todavia, não é explícito, sendo que seu caráter implícito é mais facilmente colocado à descoberto a partir da utilização do conceito de seletividades epistêmicas. Este se transforma em uma ferramenta útil para a compreensão, pelos autores, da dinâmica dos problemas da política ambiental global e em especial do IPBES por contribuir para a manutenção e propagação de tais seletividades.

Isto porque, estas operariam no IPBES através de um privilégio dado à lógica da valorização econômica da biodiversidade (através por exemplo da utilização de pagamentos por serviços ambientais) e de um descrédito em relação à outras tendências de proteção ambiental.

Na sequência, como a função da plataforma é justamente fornecer uma base de conhecimento comum, confiável e acessível, a ser absorvida por desenvolvedores de políticas, e considerando que o conhecimento ali desenvolvido favorece a valorização econômica da biodiversidade, o discurso ali operante tem, de acordo com os autores, a capacidade de “contribuir para o pré- arranjo de uma estrutura epistêmica para a valoração econômica e commodificação da biodiversidade”¹⁴² (BRAND; VADROT, 2013: 216). Além disso, como já adiantado, teriam também (o discurso, os termos) a capacidade demigrar para outras esferas, fazendo com que a lógica de pagar para conservar vá para além dos mercados de serviços ecossistêmicos diretamente relacionados ao IPBES. Destacam como exemplo as esferas da CBD e do Protocolo de Nagoya:

pagamentos por serviços ecossistêmicos podem se tornar uma pedra angular da política internacional de biodiversidade. Em suas disposições internas, a CDB é moldada por uma tendência à comercialização e cria as respectivas seletividades. O

¹⁴² No original: “contributes to the prearrangement of an epistemic framework for the economic valuation and commodification of biodiversity”. ((BRAND; VADROT, 2013: 216).

Protocolo de Nagoya pode ser interpretado como a institucionalização da livre troca de recursos genéticos (o que não significa gratuidade). Assim como outras formas de governança ambiental global, a CDB e o Protocolo de Nagoya servem como estruturas político-institucionais para mercados globais emergentes e articulam formas de dominação locais, nacionais e internacionais.¹⁴³ (BRAND; VADROT, 2013: 209)

Tais relações serão analisadas no próximo item do capítulo, que trará ao longo de seus itens reflexões mais aprofundadas tanto sobre a CBD como ao Protocolo de Nagoya (dentre outros tratados). Lá, ao se trazer ao debate o Protocolo de Nagoya, a temática das seletividades epistêmicas e seu papel de contribuição à criação e manutenção da lógica de valorização econômica da biodiversidade será novamente trabalhada.

2.3 DISSONÂNCIAS NORMATIVAS – A VULNERABILIDADE DO PG E DO CTA NO PARADIGMA JURÍDICO HEGEMÔNICO

O domínio da biodiversidade demonstra de maneira exemplar o modo como o direito se transformou numa arena crucial das lutas pela justiça cognitiva.

(Boaventura de Sousa Santos; Maria Paula Meneses; João Arriscado Nunes)

Se os regimes de DPI (direitos de propriedade intelectual) refletissem a diversidade das tradições de conhecimento que dão conta da criatividade e inovação nas diferentes sociedades, seriam necessariamente pluralistas, refletindo também os estilos intelectuais de outros sistemas de propriedade e de direitos. Não obstante, na forma como são discutidos atualmente em plataformas globais, esses direitos são uma prescrição para a monocultura do conhecimento.

(Vandana Shiva)

2.3.1 Legitimação da pilhagem, o lado negativo do *rule of law*—um diálogo com Ugo Mattei e Laura Nader

In this book we are not moved by the desire to argue against the rule of law. We only wish to gain a better understanding of this powerful political weapon, to question its almost sacred status, by

¹⁴³ No original: “payments for ecosystem services might become a cornerstone of international biodiversity politics. In its internal provisions, the CBD is shaped by a tendency towards commercialisation and creates respective selectivities. The Nagoya Protocol can be interpreted as the institutionalisation of the free exchange of genetic resources (which does not mean free of charge). Like other forms of global environmental governance, the CBD and the Nagoya Protocol serve as political-institutional frameworks for emerging global markets and articulate local, national, and international forms of domination”. (BRAND; VADROT, 2013: 209)

analyzing it as a Westerncultural artefact, closely connected with the diffusion of Western politicaldomination. We will try to disentangle its connection with the ideal ofdemocracy, and on the contrary recognize its close association with another notion, that of “plunder.”
(Ugo Mattei e Laura Nader)

Los nuevos colonizadores traen nuevamente espejos, que se convertirán en estatuas frente a las que esos pueblos no se reconocen. En contraste con lo que denominaron folclor y superstición, ofrecen sus “sistemas de derecho de propiedad intelectual” con patentes, regalías y otras creencias occidentales. Imponen tipos de recompensas y “beneficios” que no podrían ser sino económicos, el único lenguaje que comprenden. El espejo de los colonizadores no consigue reflejar sino la imagen de un hombre solitario, dando forma a la expresión inmutable de una sociedad triste y desigual. Porque no sabe vislumbrar al Otro en su dimensión colectiva, ese espejo de imagen cristalizada no es capaz de expresar la riqueza de los movimientos, de los colores y de los saberes de dichos pueblos y comunidades.
(Andressa Caldas)

Para que seja possível ao longo do presente capítulo estabelecer as dificuldades do direito em proteger os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, impende, *a priori*, aprofundar o debate acerca da tese de Mattei e Nader (2013)– exposta em seu livro *Plunder: when the rule of law is illegal*.

Apontando os aspectos negativos¹⁴⁴ do *rule of law*, defendem os autores que este pode muitas vezes representar uma arma política de dominação que permite a pilhagem¹⁴⁵. Embora os autores façam menção à pilhagem acerca de diversos elementos, inclusive à Natureza e aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, no caso do presente trabalho, centrar-se-á a atenção aos dois últimos.

De início, poderia se afirmar que a maior parcela da sociedade parece não notar a relação existente entre economia e as concepções jurídicas. Ao contrário, a maioria das pessoas estão de acordo com a alegação de que o direito seria um campo que não sofre influência de interesses econômicos. Esta afirmação do direito como sendo um campo autônomo parece ser, portanto, convincente à maioria delas.

¹⁴⁴ Que fique claro o sentido da expressão “aspectos negativos”: em sua tese, os autores não argumentam *contra* a noção de *rule of law*, mas sim, pretendem tão somente investigar o uso do termo como arma política de dominação que permite a pilhagem.

¹⁴⁵ “Deixemos claro nosso entendimento sobre o termo “pilhagem”: O *American Heritage Dictionary* define o verbo “pilhar” como “roubar bem alheio por meio da força, principalmente em tempos de guerra; saquear”, e o substantivo “pilhagem” como “propriedade roubada por meio de fraude ou de força”. É esta última definição que nos traz à mente, de modo especial, o lado obscuro do Estado de Direito. Examinaremos tanto o saque pela força quanto aquele praticado por meio da fraude, ambos resguardados no Estado de Direito (...)” (MATTEI; NADER, 2013: 17)

Todavia, como observam o italiano Ugo Mattei – professor pleno de direito civil na Universidade de Turim, coordenador acadêmico da *International University College of Turin* e professor de direito internacional e comparado na Universidade da Califórnia - e a professora de antropologia na Universidade de Berkeley Laura Nader (2013), ele não é autônomo, e justamente por ser possível pensá-lo como uma superestrutura da economia, muitas vezes as leis acabam por legitimar a pilhagem.

Aspecto importante explorado na obra *Plunder: when the rule of law is illegal* pelos autores é o que chamam de “lado obscuro do *rule of law*”, que na edição brasileira foi traduzido para “estado de direito”. Todavia, considera-se mais prudente preservar a expressão original da obra original *rule of law*, do que mobilizar o conceito de estado de direito¹⁴⁶.

O que os autores fazem em sua tese é dessacralizar, por assim dizer, a noção de *rule of law*, mostrar que essa adesão incondicional que se faz ao conceito, e que é pautada por uma representação glorificatória do *rule of law* como se fosse a quinta essência de uma sociedade bem estruturada em termos jurídicos, é uma falácia, pois o *rule of law* teria um lado obscuro. Neste sentido, afirmam:

Podemos começar observando que as conotações da expressão “Estado de Direito” sempre foram implicitamente positivas. (...) o “Estado de Direito” era o traço definidor da civilização liberal-constitucional inglesa, em oposição à tradição autoritária francesa (...). Hoje, o conceito está ligado de modo intrínseco à noção de democracia e tornou-se, assim, um ideal poderoso, quase inquestionável, impregnado de conotações positivas. (...) Neste livro, não nos move o desejo de argumentar contra o Estado de Direito. Queremos apenas alcançar um melhor entendimento dessa poderosa arma política e questionar seu status de quase sacralidade, analisando-o como um produto da cultura ocidental estreitamente ligado à difusão da dominação política ocidental. Procuraremos dissociá-lo de seu elo com o ideal de democracia; ao contrário, buscaremos identificar sua estreita associação com outra noção, aquela de “pilhagem”. (2013: 16-17)

¹⁴⁶ Primeiro porque o que está colocado na noção de *rule of law* não é inteiramente comutável com o que está colocado no horizonte do que nós chamamos de estado de direito. Isto porque tratam-se de noções que não são co-extensivas, vez existem nuances semânticas relacionadas à tradições culturais díspares. Desta feita, também para preservar a análise que os autores fazem da gênese do conceito, do enraizamento que possui na tradição anglófona, com questões ínsitas à sua formação enquanto conceito, considera-se mais prudente preservar a noção de *rule of law*. Observando, todavia, que quando se tratar de citação direta, será preservado o termo *estado de direito* da versão brasileira da obra. Neste ponto, pede-se desculpas ao leitor, mas não foi encontrada outra alternativa à preservação das regras da ABNT. Espera-se que a explicação fornecida no parágrafo contribua à fluidez da leitura.

Mattei e Nader querem justamente explorar as deformações de sentido que a noção de *rule of law* pode ter, e uma das ideias dos autores é resgatar a relação que o *rule of law* teria com a ideia de propriedade, afirmando que quando no século XVI a concepção de *rule of law* se desenvolve na Inglaterra ela estaria, segundo eles, muito mais relacionada com a questão da garantia da propriedade, do que propriamente com garantias de outra ordem.

Os autores colocam então o colonialismo como pano de fundo de análise para a compreensão da situação atual como uma continuidade, não como ruptura; como vício antigo, e não como atitude inédita. (MATTEI; NADER, 2013: 27)

O que chamam atenção é para o fato de que poucas práticas colonialistas foram realmente abandonadas após a descolonização, o que gera um padrão de continuidade dessas práticas, por trás da independência formal das ex-colônias.

Assim, se o colonialismo terminou¹⁴⁷ com a descolonização formal, um dos aspectos que denunciam a continuidade entre colonialismo e neo-colonialismo reside, para os autores, justamente nos usos do direito para colocar em prática e legitimar – justificar - aquilo que eles chamam de pilhagem.

A ativista indiana Vandana Shiva é quem fornece brilhante e direta explicação para a questão, no que se refere à relação entre neocolonialismo, globalização neoliberal e sociobiodiversidade:

A recolonização é um projeto laico, mas há uma nova religião do mercado que conduz este projeto laico. Território, ouro (...) já não são os alvos da conquista. O que tem que ser controlado são os mercados e os sistemas econômicos. O próprio conhecimento tem que ser convertido em propriedade, tal como aconteceu com as terras durante a colonização. (...) Tal como as terras que se reivindicava terem sido “descobertas” eram tratadas como Terra Nullius ou Terras Desocupadas apenas porque não eram habitadas pelos brancos da Europa, apesar de serem habitadas pelos povos indígenas, o conhecimento que se reivindica ter sido “inventado”, e é, por isso, “patenteado” e convertido em “propriedade intelectual”, é frequentemente uma inovação já existente nos sistemas de conhecimento das comunidades indígenas. (...) A reivindicação da invenção, tal como a reivindicação do descobrimento nas cartas patentes da conquista colonial, é a justificação para obter o controle dos sistemas de mercado e dos sistemas econômicos através de regimes globalizados de patentes. Sob a capa da remuneração da inventividade esconde-se o objetivo real – o controle sobre a economia global. (2004: 271)

¹⁴⁷ Como será visto no próximo capítulo, tanto com os argumentos das epistemologias do Sul quanto a isso, bem como, com autores do pensamento decolonial como Aníbal Quijano e seu conceito de colonialidade do poder.

Como será detalhadamente exposto em item próprio, o Acordo sobre Aspectos da Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio, no âmbito da OMC, conhecido como acordo TRIPs, aumentou o escopo do que pode ser patenteado¹⁴⁸, de modo que formas de vida também possam sê-lo. O artigo que resume as discussões, como se verá em detalhes nos próximos itens deste capítulo, é o 27.3¹⁴⁹ (b), o qual possibilita a pirataria da sociobiodiversidade (tanto de PG como de CTA).

Como destaca Vandana Shiva,

Este artigo força os países a modificar as leis sobre patentes para introduzir as patentes sobre formas de vida (...). A primeira parte do artigo refere-se às patentes sobre a vida. Numa primeira leitura, parece que o artigo exclui plantas e animais da possibilidade de serem patenteados. Contudo, a utilização dos termos “mas não os microorganismos”, plantas e animais produzidos por processos “microbiológicos” e “não biológicos”, torna obrigatórias as patentes de microorganismos e de plantas e animais geneticamente modificados. (2004: 273- 274)

A prática colonialista ressurgiu, então, não de modo tão evidente como antes, mas sim, falando de modernização e *rule of law*. Misturou-se tudo: mercado livre, privatização, direitos humanos, boa governança etc. (MATTEI; NADER, 2013: 38) Neste sentido, exemplificam os autores:

As intervenções internacionais lideradas na época atual pelos Estados Unidos, sobretudo no Iraque e no Afeganistão perderam sua característica de investidas

¹⁴⁸ Como bem explica Carol Proner, as patentes “estão vinculadas à possibilidade de salvaguardar temporariamente o conhecimento desenvolvido na forma de invenção – inédita e útil economicamente – da livre circulação e da apropriação em sociedade. Tiveram primordialmente sua fundamentação de legitimidade confundida com a própria defesa do direito individual de autor ou de artista, mas com o desenvolvimento industrial e o papel destacado que passaram a desempenhar as inovações tecnológicas, outras razões de legitimidade foram utilizadas na defesa de maior proteção patetaria”.(2007: 71)

¹⁴⁹ ARTIGO 27 Matéria Patenteável

1. Sem prejuízo do disposto nos parágrafos 2 e 3 abaixo, qualquer invenção, de produto ou de processo, em todos os setores tecnológicos, será patenteável, **desde que seja nova, envolva um passo inventivo e seja passível de aplicação industrial (...)**
2. (...)
3. Os Membros também podem considerar como não patenteáveis:
 - a) (...)
 - b) plantas e animais, **exceto** microorganismos e **processos essencialmente biológicos para a produção de plantas** ou animais, excetuando-se os processos não-biológicos e microbiológicos. Não obstante, os Membros concederão proteção a variedades vegetais, seja por meio de patentes, seja por meio de um sistema sui generis eficaz, seja por uma combinação de ambos. O disposto neste subparágrafo será revisto quatro anos após a entrada em vigor do Acordo Constitutivo da OMC. *Grifou-se* (INPI, disponível em: <http://www.inpi.gov.br/legislacao-1/27-trips-portugues1.pdf> Acesso em 14.08.2018)

abertamente coloniais. Poderíamos chamá-las de intervenções imperialistas neocoloniais, ou simplesmente de intervenções pós-coloniais. Embora praticamente todos os países coloniais europeus (em particular Portugal, Espanha, Reino Unido, França, Alemanha e inclusive a Itália) se vissem como impérios, para os fins que nos propomos aqui “império” remete à fase atual de desenvolvimento capitalista multinacional, em que os Estados Unidos surgem como a superpotência mais importante e **usam o Estado de Direito**, quando chegam a fazer isto, **para preparar o caminho para a dominação corporativa internacional**. O colonialismo remete à uma fase histórica distinta, que terminou com a descolonização formal (...). A essência da continuidade entre as duas fases encontra-se nos **usos do Estado de Direito para pôr em prática e justificar aquilo que só pode ser chamado de pilhagem**. (2013: 28, grifo nosso)

Trazem então a ideia de que haveria uma continuidade no processo de pilhagem que vem se desenvolvendo por parte da sociedade ocidental em relação a outras, desde então, até os dias de hoje, sendo então o imperialismo uma continuidade desta pilhagem, e no cenário da globalização atual¹⁵⁰ o *rule of law* apareceria como uma forma de escamotear muitas vezes a pilhagem que sociedades hegemônicas¹⁵¹ fazem de sociedades subalternas.

O ponto forte da tese dos autores é o argumento da falta – que denominam *lack argument*. Neste sentido, questionam-se: por que as sociedades hegemônicas conseguem mobilizar o argumento do *rule of law* para colonizar, por assim dizer, as sociedades subalternas, para impor a essas sociedades um padrão exógeno de regulamentação que seria esse que se construiu no Ocidente pós século XVI?

A resposta dos autores para o questionamento acima formulado é no sentido de que isso acontece porque imputa-se às sociedades subalternas a falta de um arranjo semelhante (*the lack argument*), ou seja, essas sociedades seriam carentes de uma organização jurídica de sofisticação igual à do *rule of law*. Daí o Ocidente se enxergar na prerrogativa de exportar a estes outros contextos aquilo que é visto como algo imaculado.

¹⁵⁰ Como observa Vandana Shiva, “A agenda da globalização, conduzida exclusivamente pelos interesses das multinacionais, tentou usar o acordo TRIPs da OMC e os regimes de direitos da propriedade intelectual de modelo ocidental para se apropriar dos recursos vitais da biodiversidade pertencentes aos pobres e para transformar as sementes, plantas e medicamentos de recursos de subsistência das populações em fontes de lucros ilimitados para as multinacionais. (...) Com efeito, a globalização consistiu na ocupação dos espaços das pessoas pelas empresas com o apoio dos Estados. Os movimentos antibiopirataria e de oposição ao TRIPs questionaram o papel do Estado e desestabilizaram o poder das empresas”. (2004: 284)

¹⁵¹ Aqui, o caso do interesse do setor farmacêutico norte-americano – detentor de grande número de patentes - no acesso a PG e CTA da América Latina - rica em biodiversidade e sociodiversidade - seria um exemplo claro.

Neste influxo, muito da ideia de exportação do *rule of law* para outros contextos passa por essa premissa, que os autores vão chamar de argumento da falta, argumento que estrutura essa possibilidade de exportação e imposição do *rule of law*, que seria um localismo globalizado, se isso é colocado no cenário da leitura de Boaventura de Sousa Santos (1997). Ou seja, como Mattei e Nader querem mostrar, o *rule of law* surge na Inglaterra, no Século XVI, com Edward Cook, e depois se expande como um padrão para todos os contextos.

Para os autores, essa expansão ocorre porque subjacente à ela, está a retórica da falta - *the lack argument* -, ou seja, se utilizando da ideia de levar a civilização para sociedades que não a tem.

Desse modo, a pilhagem respaldada pelo arcabouço jurídico do *rule of law* que permitiria criar instrumentos que possibilitassem a drenagem de capitais das sociedades subalternas para as sociedades hegemônicas – acaba sendo aceita ou legitimada porque se considera que, quando as sociedades incorporam o padrão *rule of law* em suas respectivas sociedades elas melhorariam sua qualidade de arranjo jurídico. Isto porque uma sociedade que não tem *rule of law* é uma sociedade que não tem i.e democracia, liberdade, assim incorporar o *rule of law* significaria portanto, como denuncia a tese dos autores, sair de uma situação de carência para uma situação de melhor arranjo.

Aspecto da obra que merece ser trazido especificamente ao debate por se relacionar diretamente ao tema do presente trabalho é o que os autores trabalham no tópico *pilhagem, hegemonia e posição de superioridade*. Nele, explicam as formas de importação do *rule of law*.

Primeiramente explicam que a generalização e a criação de estereótipos para fins de controle é uma das estratégias mais poderosas para minimizar a complexidade dos diferentes contextos sociais e, em seguida, justificar a sua dominação e pilhagem. (MATTEI; NADER, 2013, p. 31)

A criação de estereótipos pode ser verificada quando o “outro” é descrito como simples, primitivo, básico, estático, carente de princípios ou regras fundamentais e necessitado das coisas mais simples e óbvias. Esse processo, que é uma dimensão tácita das culturas dominantes, pode ser visto em ação tanto no passado colonial quanto atualmente. (MATTEI; NADER, 2013: 31)

E a generalização é exemplificada recorrendo-se ao exemplo do Oriente Médio islâmico, que é constantemente descrito apenas como “o mundo árabe” ou “o

mundo muçulmano”, como se todos os 25 países que o compõem - todos com uma variedade muito complexa de leis, culturas, povos e instituições - fossem iguais e não houvesse variações dentro deles. (MATTEI; NADER, 2013: 31-32)

Afirmam que simplificações infelizes desse tipo são as que são feitas nos casos de exportação do *rule of law*. Os autores citam então 3 formas de exportação do direito, ficando-se então cada vez mais próximo ao que mais interessa ao presente trabalho:

A primeira é a “norma imperialista/colonialista” ou “imposição legal pela força militar”, citando os exemplos da imposição do código civil de Napoleão à Bélgica sob ocupação francesa no início do século XIX; e atualmente, das eleições em estilo ocidental e de várias leis que regem a vida cotidiana impostas a países sob ocupação dos Estados Unidos, como o Afeganistão ou o Iraque. (MATTEI; NADER, 2013: 32)

O segundo modelo de exportação do direito é descrito pelos autores como “imposição por barganha”: os países-alvo são convencidos a adotar estruturas jurídicas que seguem padrões ocidentais para não serem expulsos dos mercados internacionais, e o vemos em prática em operações realizadas pelo Banco Mundial, FMI, OMC e outras agências ocidentais de desenvolvimento (MATTEI; NADER, 2013: 32-33)

É exatamente neste segundo modelo de exportação do direito que se enquadra o caso da adoção do acordo TRIPs da OMC por países em desenvolvimento, assunto que será tratado especificamente no próximo item do presente capítulo mas que desde já, no entanto, pode-se trazer a colação- à título ilustrativo de como tal exportação do direito ocorre no caso citado - entendimento de Vandana Shiva. Isto porque, a autora indiana também enquadra a adoção do TRIPs pelos países periféricos no aludido caso da “imposição por barganha” referida no parágrafo precedente (do exemplo trazido por Mattei e Nader):

Quando o TRIPs foi **imposto**, durante a Ronda do Uruguai, foram completamente evitadas numerosas questões de interesse público e não se discutiram as implicações éticas, ecológicas e econômicas de se patentear a vida. Os países do Terceiro Mundo **foram coagidos a aceitar** o sistema de Direitos da Propriedade Intelectual de modelo ocidental. Contudo, grupos defensores do interesse público mostraram que este modelo é forte no estabelecimento de monopólios empresariais globais, mas é fraco a proteger o conhecimento indígena e a evitar a biopirataria. É um meio “avançado” para retirar os recursos aos pobres e roubar o conhecimento das nossas avós, mas é primitivo quando encarado pela perspectiva da justiça, da igualdade e do respeito intercultural. (SHIVA, 2004: 281, grifo nosso)

O terceiro modelo de exportação do Direito é o da “disseminação por prestígio”, explicado pelos autores como um processo de admiração institucional que leva à recepção do Direito. (MATTEI; NADER, 2013: 33-34)

Tal modelo cultiva um estereótipo de superioridade ocidental porque, de seu ponto de vista, o sistema jurídico receptor – tido como simples e primitivo – não consegue enfrentar adequadamente as novas necessidades da modernização, que requerem uma grande complexidade de técnicas jurídicas e acordos institucionais. Ao sistema jurídico receptor falta, assim, a cultura do *rule of law*, algo que só pode ser importado do Ocidente. (MATTEI; NADER, 2013: 33-34)

Assim, de acordo com este modelo de exportação do direito, todo país que, em seu desenvolvimento jurídico, “importou” o Direito Ocidental, reconheceu sua “inferioridade jurídica” ao assim proceder, admirando e tentando importar voluntariamente instituições ocidentais. O contexto institucional do país admirador é assim rebaixado à condição de “pré-moderno” e incapaz de evolução autônoma. Os autores observam também que, se a transposição “falhar”, a culpa será sempre da sociedade receptora, das suas deficiências ou faltas locais. (MATTEI; NADER, 2013, p. 33-34) Não é preciso ressaltar que estas estratégias não obtêm êxito, e que tanto a culpa quanto o estigma ficam com o país “importador”.

Neste momento, convém observar que, em sua tese, os autores não argumentam *contra* a noção de *rule of law*, mas sim, pretendem tão somente investigar o uso do termo como arma política de dominação que permite a pilhagem.

Neste sentido, e como se verá como exemplo concreto disso em tópico específico ao assunto no item 2.3.3 ainda neste capítulo, os aspectos controversos da lei brasileira de “proteção” do PG e do CTA, ao propiciarem a pilhagem da Natureza e dos conhecimentos tradicionais, constituem verdadeira arma política que permite tal pilhagem. Isto porque, muitas vezes, o *rule of law* figura como um suporte à realização dessa pilhagem.

Outro aspecto da tese dos autores válido aqui mencionar é o de que, sendo o líder dessa dominação, na atualidade, os Estados Unidos¹⁵², e considerando seu

¹⁵² Não se desconsiderando atualmente bem como no cenário pós COVID-19 a importância da China mas ressaltando-se a dos EUA em razão de seu poderio militar que extrapola a faceta unicamente econômica da dominação. Ademais, o interesse do setor farmacêutico dos EUA no desenvolvimento e continuidade do sistema patentário atual também foi considerado para o destaque dado aos EUA neste parágrafo.

poderio militar e imperialismo, esse país acaba por utilizar o *rule of law* - ou a alegação da falta dele - para legitimar a pilhagem que faz com outros países.

Trazendo a tese dos autores ao tema da lei supramencionada, coloca-se o questionamento: considerando o poderio econômico da potência hegemônica global, com seu setor farmacêutico e biotecnológico de modo geral atraído em explorar a rica biodiversidade latino-americana, não teria interesse em que seus países tenham uma lei doméstica que facilite o acesso (ao PG e CTA), beneficie as empresas e não reparta com equidade e justiça os benefícios decorrentes da exploração econômica de produtos desenvolvidos a partir desse acesso? É o que o item 2.3.3, ainda neste capítulo, utilizando como exemplo o caso brasileiro, tentará desvelar.

Retomando-se neste momento o que se analisou no início do presente item do capítulo, para Mattei e Nader um forte exemplo da continuidade entre colonialismo e neo-colonialismo está nos usos do direito para colocar em prática e legitimar – justificar - aquilo que denominam *pilhagem*.

Dito isto, dialogando com a tese dos autores, outro exemplo que também se relaciona ao lado negativo do *rule of law* - mais genérico do que o da lei supra mencionada mas igualmente referente à temática da sociobiodiversidade - é o que a chefe do Departamento de Relações Institucionais do MERCOSUL Andressa Caldas (2004) trabalha em livro de sua autoria sobre a regulação jurídica do CTA, referente à questão da *atribuição de conceitos/nomes*¹⁵³ jurídicos a fenômenos sociais ou da vida.

Isto porque, o enquadramento de um dado fenômeno em determinada qualificação/denominação jurídica através de tal atitude nominalista¹⁵⁴ é uma ação

¹⁵³ “Ao contrário do que pretendem ser, os conceitos e as classificações jurídicas são instrumentos construídos (portanto artificiais), arbitrários, particulares e historicamente determinados. A modernidade, através de suas categorias, pretende denominar o mundo com nomes próprios, vesti-lo com seus uniformes, mesmo que o figurino esteja mal cortado e a roupa seja estreita. Pretendendo de certa forma mitigar essa inadequação, em todos os campos do direito se está reconhecendo a necessidade de uma revisão conceitual que dê conta das insuficiências do modelo jurídico clássico que todavia está em vigor”. (CALDAS, 2004: 194, tradução nossa)

¹⁵⁴ Como observa a autora, “Tendo em conta o reconhecimento desta falta de coordenação do direito com as relações sociais que pretende regular, é necessário tomar como ponto de partida a análise do que se pode chamar a “racionalidade interna” dos conceitos jurídicos, caracterizada por sua pretensão de atemporalidade, universalidade, neutralidade científica, generalidade e abstração. Portanto, é necessário compreender um dos principais fundamentos filosóficos desta racionalidade, vinculado ao pensamento nominalista da Alta Idade Média”. (CALDAS, 2004: 34-35) “Todo o modo de pensamento que o sistema jurídico ocidental e suas categorias formais assumem na modernidade foi fortemente influenciado pelo pensamento filosófico nominalista”. (CALDAS, 2004: 39) Para maior aprofundamento ver Caldas, Andressa, 2004, p. 41 e ss.

que não é desprovida de consequências. Ao contrário, é algo que assume repercussões realmente importantes, exemplificadas no caso de levar à categoria de “bem” o conhecimento tradicional:

Por meio da atribuição da condição de “bem” à biodiversidade e, principalmente, ao conhecimento tradicional associado, se produz uma valorização jurídica das comunidades tradicionais como novos “sujeitos de direito”. Isto é assim porque a outorga do status de sujeito de direito às comunidades tradicionais traz consigo a possibilidade de que estas comunidades entrem em relações jurídicas como titulares (proprietárias), podendo portanto dispor de bens (seus saberes ancestrais). (...) Da determinação do conhecimento tradicional como “bem jurídico”, se desprendem determinados regimes jurídicos, como os sistemas de propriedade intelectual (...) (CALDAS, 2004: 24-25, tradução nossa)

Com este apontamento, a autora visa chamar a atenção ao fato de que a incorporação de cosmogonias diferentes, como as dos povos e comunidades tradicionais e seus conhecimentos à termos/nomes jurídicos já existentes no universo jurídico moderno ocidental e advindos portanto de outra cosmovisão, em linha com o modelo nominalista, não é positiva. Neste sentido, explica:

O direito funciona então como um espelho invertido. Quando pretende captar a imagem das relações sociais, as distorce para recriá-las em um plano puramente lógico-normativo. Para o estabelecimento e o perfeito funcionamento deste sistema jurídico formal há que supor que os conceitos jurídicos são atemporais, universais, neutros, gerais e abstratos. (...) Na busca de perenidade e imutabilidade, o momento histórico em que surgem as categorias jurídicas é suprimido, ocultado. Principalmente na modernidade, as categorias jurídicas são abordadas desde o ponto de vista da atemporalidade. (CALDAS, 2004: 35, tradução nossa)

Assim, quando se relaciona o CTA ou o PG, nominalisticamente, ao conceito de “bem”, no mesmo momento se atribui a este CTA e ao PG diversas caracterizações jurídicas que decorrem das noções de titularidade e disponibilidade. Ou seja, dar ao PG ou ao CTA um nome jurídico significa adicionar consequências jurídicas que não ocorreriam caso a denominação jurídica não fosse feita.

Pelo que, como observa Caldas, “junto aos conceitos jurídicos e suas respectivas características, também se produzem as consequências de sua aplicação e os possíveis regimes jurídicos de sua regulação”. (2004: 46) Tais consequências, como aponta a autora, são extremamente negativas, pois impõem um determinado modelo a realidades culturais distintas:

Na medida em que se decide (como se fosse algo natural ou evidente) que o conhecimento tradicional é um bem e que, portanto, pode ser valorado, o sistema jurídico impõe um único modo de pensar a questão e determina também os limites

estreitos de sua regulação, seja por meio da atribuição de patentes, por recompensas ou repartição de benefícios. Ao atuar deste modo, o direito não permite que se questione a natureza jurídica do conhecimento, senão unicamente as formas possíveis de regular juridicamente este “bem”, de acordo com o modelo proprietário. (2004: 64, tradução nossa)

Assim, a separação cartesiana tanto do CTA como do PG das relações sociais em que se formaram ou se preservaram advém do fato de que sua classificação como bem não advém “de sua natureza ou de alguma característica intrínseca que lhe confira automaticamente este caráter; mas sim de sua função técnica e econômica dentro do sistema de intercâmbios da sociedade capitalista ocidental”. (CALDAS, 2004: 78, tradução nossa)

Estas considerações de Caldas constituem, assim, um exemplo concreto das noções anteriormente expostas de Mattei e Nader sobre o fato de ser possível pensar o direito como superestrutura da economia, sobre o lado obscuro ou negativo do *rule of law*, bem como de uma possível consequência deste último, qual seja, a pilhagem.¹⁵⁵ O parágrafo a seguir, bem elucida tal caráter exemplificativo que Caldas propicia:

Toda regulação jurídica é pensada a partir da **ampliação dos bens apropriáveis**. A ampliação da gama de sujeitos de direito é, por sua vez, concomitante (e não a causa) da ampliação do conjunto de mercadorias disponíveis. Este alargamento da esfera de apropriabilidade – **forjado pelo mercado** – **considerará como mercadoria** o trabalho, as expressões da personalidade e, mais recentemente, **a cultura dos povos**, denominando-os então como bens jurídicos. Em outras palavras, para que esta apropriação seja possível, se faz necessário enquadrar os novos objetos que serão apropriados dentro do sistema dos bens.(...) Ao delimitar previamente qual é a forma (ou as formas) possível(is) de regulação do conhecimento das comunidades tradicionais, novamente se retira da sociedade o poder alocador de atribuir a dito “bem” o caráter de comum, coletivo, divisível ou indivisível, público ou privado. Mas mais do que isso, **lhe retira toda possibilidade de regular este conhecimento de outra maneira, que não seja uma das formas clássicas de regulação dos bens jurídicos.**(CALDAS, 2004: 80-82, tradução nossa, grifo nosso)

Vista esta relação entre lado obscuro do *rule of law*, a pilhagem, o direito como uma superestrutura da economia e a força que países hegemônicos no cenário internacional possuem na questão tanto de influência na forma de regulação como do acesso ao PG e ao CTA, o próximo item ingressará na referida arena, visando destacar o papel hegemônico que tais Estados vêm desempenhando na seara de tratados

¹⁵⁵ Como observaram Mattei e Nader, “Uma definição bem ampla de pilhagem seria a distribuição injusta de recursos praticada pelos fortes à custa dos fracos”. (2013: 17)

tratados internacionais diretamente relacionados à temática aqui tratada. Toda essa análise será de grande valia para que, no próximo capítulo (sobre as epistemologias do Sul), quando se tratar da diferença entre as lógicas da regulação/emancipação e da apropriação/violência de que Sousa Santos fala, o leitor já esteja profundamente familiarizado com exemplos reais e concretos.

2.3.2 A Convenção sobre Diversidade Biológica: aspectos hegemônicos?

A resposta ao questionamento deve assumir a complexidade da análise de um tratado que se insere no âmbito do direito internacional ambiental e econômico, ultrapassando uma abordagem maniqueísta de entendimentos opostos, em busca do diálogo.

De início, há que assumir a inegável existência de uma multitude de aspectos positivos do tratado; nada obstante, isto não exime um olhar crítico com relação aos seus traços negativos.

Buscando sair da ambiguidade da simplista resposta, os parágrafos seguintes tentarão desvelar facetas e nuances que levarão a uma mais satisfatória.

Do ponto de vista geopolítico, necessário se faz observar a existência de uma tensão congênita do tratado, isto é, existente desde seu nascimento: países centrais – detentores da biotecnologia – *versus* países periféricos do Sul global, como é o caso dos países da América Latina, detentores de rica sociobiodiversidade, cada qual com interesses antagônicos.

Pelo que, antes de adentrar aos aspectos positivos e negativos do tratado, há que se traçar um breve panorama de seu contexto histórico de surgimento e objetivos, essenciais à uma devida compreensão dos aludidos aspectos em embate.

Para tal, recorre-se *a priori* à doutrina de Vandana Shiva, que em sua obra *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia* (2003) fez estudo muito bem embasado e documentado acerca das origens históricas dos aspectos negativos, de imposição *top-down*, da aludida Convenção.

Segundo o levantamento das versões iniciais do texto da Convenção e das alterações, exclusões e adições feitas pelos países ao longo dos debates que levaram até a versão textual final, é possível verificar a imposição de interesses dos países do Norte, em detrimento dos países periféricos ricos em biodiversidade.

De acordo com a autora, isto revela que é possível notar que a Convenção começou como uma iniciativa dos países centrais de controlar e administrar a propriedade da diversidade biológica, no desígnio de propiciar seu acesso tão visado pelo setor biotecnológico. O que os países centrais queriam, naquela altura, era que o acesso (por parte deles) à biodiversidade restasse desvinculado do acesso (por parte dos países periféricos) à biotecnologia, que só surgiu textualmente nos rascunhos do tratado em julho de 1991.

Entretanto, graças à atuação forte do grupo de países da *Third World Network* (Rede do Terceiro Mundo¹⁵⁶), em Genebra (1991), durante as reuniões do Comitê de Preparação da Conferência berço da Convenção (Rio 92), introduziu-se a necessidade de regulamentação da biotecnologia.

Assim, com o objetivo de se regulamentar internacionalmente tanto a biodiversidade como a biotecnologia é que o rascunho do documento fora encaminhado para a derradeira sessão de negociações em Nairóbi. Ocorre que, nestas tratativas finais no país africano, os Estados Unidos introduziram cláusulas sobre patentes, modificando o rascunho que previa a transferência de tecnologia em termos justos e equitativos - sem referência a compromissos com patentes nem com a proteção da propriedade intelectual -, para uma redação que previa a proteção efetiva dos direitos de propriedade intelectual como condição para transferência de tecnologia. (SHIVA, 2003)

Não obstante tenham logrado já êxito com tal inserção, para Shiva ela ainda não satisfaz completamente os interesses norte-americanos, que desejam, na verdade, até mesmo um impedimento de transferência tecnológica.

Além disso, outro ponto que merece ser mencionado nesta breve retrospectiva histórica dos debates que antecederam a CDB, por também ter sofrido alteração de último momento em Nairóbi pelos EUA, diz respeito à exclusão da temática da propriedade e dos direitos relacionados aos recursos genéticos existentes nos bancos de genes¹⁵⁷ das safras agrícolas de vários locais do mundo,

¹⁵⁶ 77 países desta rede mantiveram discussão constante, sobre os pontos mais fundamentais, em sessões regulares com os delegados.

¹⁵⁷ Os bancos de genes constituem um dos tipos de conservação *ex situ*, cuja definição o Ministério do Meio Ambiente brasileiro traz no seguinte sentido: "A conservação *ex situ*, por sua vez, envolve a manutenção, fora do habitat natural, de uma representatividade da biodiversidade, de importância científica ou econômico-social, inclusive para o desenvolvimento de programas de pesquisa, particularmente aqueles relacionados ao melhoramento genético. Trata da manutenção de recursos genéticos em câmaras de conservação de sementes (-20° C), cultura de tecidos (conservação *in vitro*), criogenia - para o caso de sementes recalcitrantes, (-196° C), laboratórios - para o caso de

que com a exclusão não têm sua propriedade claramente definida a nível global. (SHIVA, 2003)

Shiva viu o fato com grande preocupação, face o receio da possibilidade de os países centrais virem a patenteá-los. Isto porque, antes da Convenção a propriedade desses materiais era incerta¹⁵⁸,havendo uma falta de clareza que desencorajava o patenteamento desse material pelo Norte. E após a Convenção, isto poderia, em seu entendimento, mudar, visto que o tratado dispõe apenas sobre o acesso a recursos genéticos que vierem a ser coletados no futuro, silenciando sobre a enorme quantidade de amostras já estocadas em bancos de genes do Norte. Em sua visão, isso faz com que não exista nenhuma obrigação constringente de que esses bancos repartam com equidade os lucros advindos do uso desses materiais com os países de origem da coleta (maioria do Sul). Neste sentido, observou:

A exclusão desses materiais valiosos de regras obrigatórias é, portanto, uma falha fundamental da Convenção sobre Biodiversidade. Pior ainda: a Convenção, ao manter silêncio sobre a forma como esses materiais devem ser tratados, abre a porta para os países do Norte patentarem os recursos que estão em seus bancos de genes. Eles poderão dizer que, como o principal instrumento internacional de regulamentação (a Convenção) não trata da questão dos direitos e obrigações relativos aos recursos genéticos dos bancos de genes e jardins botânicos, então os governos têm a liberdade de introduzir suas próprias leis e regulamentos que possibilitam a proteção aos direitos intelectuais sobre esses materiais. (2003: 185)

Por fim, outro ponto pleiteado pelos países do Sul, com relação ao qual vinham insistido em rascunhos precedentes, referia-se ao desejo de um mecanismo de financiamento com independência, que chamavam Fundo da Diversidade Biológica. No entanto, foi mais um ponto que foi sacrificado, vez que se aceitou,

microorganismos, a campo (conservação in vivo), bancos de germoplasma - para o caso de espécies vegetais, ou em núcleos de conservação, para o caso de espécies animais. A conservação ex situ implica, portanto, a manutenção das espécies fora de seu habitat natural e tem como principal característica: (i) preservar genes por séculos; (ii) permitir que em apenas um local seja reunido material genético de muitas procedências, facilitando o trabalho do melhoramento genético; (iii) garantir melhor proteção à diversidade intraespecífica, especialmente de espécies de ampla distribuição geográfica. Este método implica, entretanto, na paralisação dos processos evolutivos, além de depender de ações permanentes do homem, visto concentrar grandes quantidades de material genético em um mesmo local, o que torna a coleção bastante vulnerável. (MMA, disponível em <https://www.mma.gov.br/biodiversidade/conservacao-e-promocao-do-uso-da-diversidade-genetica/agrobiodiversidade/conserva%C3%A7%C3%A3o-in-situ,-ex-situ-e-on-farm> Acesso em 7.06.2020)

¹⁵⁸ A origem desses genes está preponderantemente nos países do Sul. Já os bancos de genes, no Norte, estando portanto sob seu controle. Tais países “dispõem de 90% dos recursos genéticos conhecidos das mais importantes safras agrícolas”. (2003: 184-185) Quanto à fonte de financiamento de sua coleta, grande parte tem origem em financiamento público internacional.

como mecanismo financeiro provisório, os Recursos do Meio Ambiente Global do Banco Mundial. (SHIVA, 2003).

Feito este pequeno embasamento da gênese da Convenção de acordo com seus rascunhos e alterações realizadas ao longo das reuniões e debates conduzidos até a grande reunião de 1992, é importante passar também à análise da aludida Conferência.

Nas discussões da Rio 92, a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, os países desenvolvidos, detentores de tecnologia mas pobres em biodiversidade, interessados portanto na riqueza biológica dos países megadiversos para o constante incremento de seu desenvolvimento biotecnológico, insistiam na ideia de que a biodiversidade deveria ser considerada como patrimônio da humanidade. Aqui, importante mencionar que tal concepção da biodiversidade como patrimônio comum não era no sentido de se enfatizar uma proteção por todos, mas sim de que todos seriam livres para explorar tal patrimônio pertencente à toda a humanidade.

De outro lado, os países do Sul, ricos em biodiversidade, enfatizavam a soberania no que se refere à diversidade biológica de seus territórios. Foi neste contexto, durante a ECO 92¹⁵⁹ no Rio de Janeiro, que nasceu a Convenção da Diversidade Biológica (CDB)-tratado que se refere à diversidade biológica em três níveis: ecossistemas, espécies e recursos genéticos – e que reconhece uma preocupação comum dos Estados no tocante à diversidade biológica do planeta, sem deixar de reconhecer os direitos soberanos dos Estados sobre ela. A referência à temática do acesso aos recursos genéticos de interesse do setor biotecnológico marca também uma diferença com relação a tratados anteriores que ainda não dispunham a respeito da questão, isto é, não tinham tal faceta econômica em seu escopo. A inclusão da vertente econômica marca o início de uma visão mais utilitarista acerca da biodiversidade, proveniente dos países do Norte que passavam a ver como a sua conservação poderia ser útil, interessante economicamente, ao seu setor biotecnológico, cada vez mais desejoso de novos insumos biológicos para o desenvolvimento de novos produtos.

No decorrer das negociações, o tratado foi erigido à uma Convenção-Quadro, por estipular regras e princípios gerais, sem no entanto definir prazos e obrigações

¹⁵⁹ Do evento também nasceram a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima; a Agenda 21; a declaração do Rio e os Princípios sobre as Florestas.

de modo especificado, isto refletindo, exatamente, um acirrado processo de disputa por interesses diversos, quais sejam, dos países do Norte e dos países do Sul. Neste sentido, sua efetivação ou implementação necessita de detalhamentos¹⁶⁰“que podem acontecer na forma de decisões das Conferências das Partes, na forma de protocolos anexos à Convenção, ou ainda na forma de legislações internas aos países”.(ALBAGLI, 1998: 116-117)

Quanto ao documento final¹⁶¹ resultado das negociações, Albagli observa que

O texto final da Convenção também provocou descontentamentos tanto de países em desenvolvimento quanto de países desenvolvidos. Alguns países em desenvolvimento e organizações não-governamentais ressentem-se do fato de que a CDB: (a) não contempla adequadamente a proteção dos direitos e interesses das populações locais tradicionais; (b) não menciona os padrões de consumo dos países centrais e das elites dos países em desenvolvimento, como co-responsáveis pela perda de biodiversidade global;(c) não aprofunda devidamente as relações entre biodiversidade e biotecnologia; (d) não tem validade retroativa com respeito à regulação do acesso a recursos genéticos retirados de seus países de origem anteriormente à entrada em vigor da Convenção e (e) mostra-se vulnerável em relação a outros fóruns internacionais, como a OMC. (1998: 118)

Quanto ao seu principal mecanismo de implementação e órgão supremo decisório, pode-se afirmar que seriam as Conferências das Partes (COP's), reuniões¹⁶²periódicas deliberativas acerca de temas pertinentes ao tratado. Nas COP's ocorre uma congregação de todas as partes da Convenção, bem como de observadores de países não-partes do tratado, bem como de “representantes dos

¹⁶⁰ Neste ponto, bem elucida Vieira que "traço característico na CDB é a inserção da expressão 'na medida do possível e conforme o caso' na maioria dos dispositivos, o que flexibiliza sobremaneira o cumprimento das disposições estabelecidas". (2009: 30)

¹⁶¹ O Brasil, anfitrião da Conferência em que os debates aconteceram, foi o primeiro a assinar a Convenção. No entanto, como observado por Laymert Garcia dos Santos, “no dia seguinte ao encerramento da conferência, o mesmo Presidente Collor que assinara o acordo multilateral, enviou ao Congresso um projeto de lei de patentes que procurava abrir o acesso à biodiversidade sem nenhuma compensação... O projeto de lei sofreu amplas críticas da oposição, das organizações não-governamentais, da comunidade científica, da indústria farmacêutica nacional, dos sindicatos, da Igreja Católica e até mesmo de algumas instituições de pesquisa estatais”. (2004: 118)

¹⁶²As quatro primeiras reuniões da COP foram realizadas anualmente. A partir da quinta reunião, a COP passou a se reunir de dois em dois anos. (...) Cada reunião da COP tem duração de duas semanas, com duas sessões de trabalho paralelas com tradução simultânea para as seis línguas oficiais da ONU (...). Durante a COP, organiza-se amplo espaço de exposições de países e organizações internacionais e nacionais, bem como amplas reuniões de consulta de lideranças indígenas e organizações ambientalistas. Antes da reunião, é organizado um amplo Fórum Global de organizações ambientalistas e acadêmicas. Durante a segunda semana de reunião, é organizado o Segmento Ministerial da COP, com a presença de mais de uma centena de ministros de meio ambiente de todos os continentes. Durante a COP são tomadas Decisões que detalham mais a Convenção. Essas Decisões podem estabelecer protocolos, programas de trabalho ou ainda metas específicas. As decisões da COP são orientadas por recomendações do Órgão Subsidiário de Assessoramento Científico, Técnico e Tecnológico - SBSTTA. (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE) Disponível em: <https://www.mma.gov.br/biodiversidade/conven%C3%A7%C3%A3o-da-diversidade-biol%C3%B3gica/conferencia-das-partes.html> Acesso em 21.

principais organismos internacionais (incluindo os órgãos das Nações Unidas), organizações acadêmicas, organizações não-governamentais, organizações empresariais, lideranças indígenas, imprensa e demais observadores”. (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE)

Atualmente, o tratado conta com 196¹⁶³ partes, destacando que todos os países da América Latina são dele partes. Ressalta-se que os Estados Unidos, em que pese tenha assinado, até o momento não o ratificou. Nada obstante, influenciam em seus debates e deliberações.

Há que referir, aqui, quem em 2010, em *Nagoya*, Japão, foi adotado o *Protocolo de Nagoya sobre Acesso a Recursos Genéticos e Repartição Justa e Equitativa de Benefícios derivados de sua Utilização à Convenção sobre Diversidade Biológica*. O Protocolo entrou em vigor no plano internacional em outubro de 2014, após ter sido ratificado por 51 países. O documento adicional à CDB complementa o que já existe na Convenção acerca da necessidade de repartição justa e equitativa de benefícios decorrentes do uso dos recursos genéticos, incentivando portanto o acesso.

O protocolo dispõe de uma maneira abrangente como o acesso e a repartição de benefícios deverão acontecer, permitindo assim a cada Estado estipular as especificações em suas legislações internas. Visa dar cumprimento à CDB, então ele obviamente reafirma suas disposições e de novidade dispõe que cada Parte deve adotar as medidas legislativas que assegurem que a repartição de benefícios se dê com base em termos *mutuamente acordados*.

Dispondo de forma clara sobre o acesso a CTA, há – dentre os adeptos da partilha de benefícios, conforme se verá logo a seguir - quem afirme que o documento pode vir a ser um instrumento normativo referência no que se refere ao empoderamento de comunidades tradicionais e indígenas, para que estas também auferam vantagens da utilização de seus saberes, e não apenas as indústrias que obtém significativo lucro com a venda de produtos desenvolvidos a partir do acesso ao CTA destas comunidades. No entanto, há nuances a respeito da temática da soberania estatal prevista no tratado que pode, como se verá nos próximos parágrafos, justamente vir a dificultar tal empoderamento.

¹⁶³ Dado obtido em 21.07.2020, fonte <https://www.cbd.int/information/parties.shtml> Acesso em 21.02.2020.

Atualmente, 124¹⁶⁴países ratificaram o protocolo. Em que pese o Brasil ter assinado já em 2011 o Protocolo de Nagoya, tendo participado ativamente dos debates a nível internacional, sua ratificação ainda não havia ocorrido até julho de 2020.¹⁶⁵

Seus aspectos positivos residem no fato de se mostrar preocupado com a questão socioambiental subjacente ao tema, reconhecendo a existência de leis costumeiras¹⁶⁶ das próprias comunidades indígenas e locais; prever que as Partes podem estabelecer parâmetros mais éticos e que levem mais em conta os princípios ambientais da participação e da informação; bem como permitir às Partes que estas garantam que o acesso ao CTA seja realizado mediante o envolvimento das comunidades locais e indígenas, em termos mutuamente acordados. No entanto, não foge à lógica de centrar a questão na promoção do acesso ao PG e ao CTA e consequente partilha de benefícios da Convenção da qual é adido, além de, como ela, também sofrer com falta de efetividade.

Nesse sentido, o protocolo acaba reiterando aspectos da CDB já analisados nos parágrafos precedentes, como por exemplo o foco no princípio da soberania estatal na responsabilidade de cada Estado-parte adotar legislação pertinente à temática. Neste ponto, cabe ressaltar que tal responsabilidade legislativa não garante que o PG e o CTA seja protegido, vez que os Estados podem acabar por adotar legislação doméstica de caráter ambivalente, isto é, em sentido contrário aos interesses que deveria proteger. Tal situação será trabalhada no próximo item, que versará sobre o exemplo do caso da lei brasileira pertinente à temática.

Assim, pode-se afirmar que tal como a Convenção, o Protocolo também possui aspectos positivos e negativos, sendo ambos os aspectos, portanto, análogos aos da CDB. De modo específico, no entanto, são indicados no presente trabalhotrês aspectos.

¹⁶⁴ Informação coletada em 21.07.2020 em <https://www.cbd.int/information/parties.shtml#tab=2>
Acesso em 21.07.2020.

¹⁶⁵Em julho de 2020, então, ocorreu a ratificação, conforme decreto legislativo 136 de 2020, disponível em <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/decreto-legislativo-271715400>

¹⁶⁶ O artigo 12 do Protocolo de Nagoya dispõe que as Partes levarão em consideração, de acordo com suas leis nacionais, as leis costumeiras de comunidades indígenas e locais, protocolos e procedimentos comunitários, e que deverão também apoiar o desenvolvimento de tais protocolos comunitários, assim como requisitos mínimos para termos mutuamente acordados e modelos de cláusulas contratuais para a repartição de benefícios.

Quanto ao primeiro, com Costa (2017), o artigo 8º do Protocolo de Nagoya como merecedor de reflexões, vez que este, em suas alíneas¹⁶⁷ a) e b) recomenda às partes desenvolver, no âmbito de suas legislações domésticas, simplificações no acesso para fins de pesquisa não comercial, bem como, a possibilidade de conferir “acesso expedito” em “casos de emergências atuais ou iminentes que ameacem ou causem danos à saúde humana, animal ou vegetal”. Considerando aqui que acesso expedito significa acesso rápido e sem burocracias.

A questão que se coloca reside, no primeiro caso, em que há sempre a possibilidade de que a finalidade da pesquisa, mesmo não sendo comercial inicialmente, sempre pode vir a sê-la. Quanto ao segundo, estaria na discricionariedade dos termos emergência e ameaça à vida animal e vegetal. Neste sentido, conforme questiona Costa, “o que seria considerado emergência ou ameaça a vida animal e vegetal? Os conceitos de emergência e ameaça nesse último caso, podem ser muito abrangentes”. (COSTA, 2017: 42)

Quanto ao segundo aspecto a ser apontado no presente trabalho, Juliana Santilli (2015) menciona como faceta negativa do Protocolo o fato de que, a despeito de os países biodiversos terem solicitado, durante as negociações do Protocolo, que a redação de seu texto estipulasse a obrigatoriedade de que todo pedido de patente, nos órgãos patentários, de produtos ou processos desenvolvidos a partir do acesso a PG ou a CTA, estivesse condicionado à comprovação da licitude da sua obtenção consoante as normas domésticas de onde proviessem, tal solicitação não figurou no texto final do Protocolo de Nagoya.

Por fim, no que se refere ao terceiro aspecto negativo a ser apontado de maneira específica no presente trabalho, trata-se de uma sugestão de tópico para aprofundamento em futuras pesquisas, que ganhariam se elaboradas em conjunto

¹⁶⁷Artigo 8

Considerações especiais

Ao desenvolver e implementar sua legislação ou seus regulamentos sobre acesso e repartição de benefícios, cada Parte:

(a) criará condições para promover e estimular pesquisa que contribua para a conservação e a utilização sustentável da diversidade biológica, particularmente em países em desenvolvimento, inclusive por meio de **medidas simplificadas de acesso para fins de pesquisa não comercial**, levando em conta a necessidade de abordar mudança de intenção dessa pesquisa;

(b) prestará devida atenção a casos de emergências atuais ou iminentes que ameacem ou causem danos à saúde humana, animal ou vegetal, conforme determinado nacionalmente ou internacionalmente. As Partes podem considerar a **necessidade de acesso expedito a recursos genéticos** e repartição justa, equitativa e expedita dos benefícios derivados da utilização desses recursos genéticos, inclusive acesso a tratamentos acessíveis aos necessitados, especialmente nos países em desenvolvimento;

(...) (PROTOCOLO DE NAGOYA, 2010, grifo nosso)

com pessoal especializado (por exemplo biólogos e geneticistas). Trata-se de algumas constatações feitas por Brand e Vadrot no que se refere à relação entre o Protocolo de Nagoya, a terminologia por ele adotada e a questão da manutenção da lógica mercadológica de *serviços* ecossistêmicos e sua consequente comodificação da biodiversidade:

Ao longo das negociações do Protocolo de Nagoya (...) vimos sérias divergências sobre como (...) desenvolver uma terminologia comum para estabelecer as bases para um marco legal sobre acesso e repartição de benefícios. Isso é especialmente importante em relação a duas questões: primeiro, o que se entende por acesso e, segundo, o conhecimento tradicional associado. (...) O problema começa com a definição de acesso, especialmente quando lidamos com recursos naturais que parecem ser de livre acesso. Mas o Protocolo de Nagoya trata explicitamente do acesso aos recursos genéticos, i. e. o acesso a uma fonte composta pelas unidades moleculares de hereditariedade dos organismos vivos. A este respeito, **o acesso aos recursos genéticos implica automaticamente a aplicação de ciência e tecnologia** que vão do direito à biotecnologia. Mas “muitas biotecnologias patenteadas não acessam material com unidades funcionais de hereditariedade e os detentores de patentes podem assim se recusar a compartilhar benefícios”. Se o acesso aos recursos genéticos significa utilização e se tal acesso requer a aplicação de tecnologia, então é um problema de avaliar analiticamente e acessar tecnicamente a natureza. Nesse contexto, Ruiz e Vernooy argumentam que as negociações para um regime de ABS são acompanhadas por um “desrespeito aos novos avanços tecnológicos” e “um mal-entendido dos processos científicos” que de fato influenciam as práticas de conservação da biodiversidade. Portanto, não é de surpreender que o Protocolo de Nagoya ainda não tenha uma definição clara do que realmente se entende por acesso, enquanto ‘utilização’ se refere a ‘[...] pesquisa e desenvolvimento sobre a composição genética e/ou bioquímica de recursos genéticos, incluindo através da aplicação da biotecnologia [...]’ **Um ponto crítico no processo de negociação em Nagoya em 2010 foi o fornecimento de derivados**, finalmente definidos como ‘[...] um **composto bioquímico de ocorrência natural** resultante da expressão genética ou metabolismo de recursos biológicos ou genéticos, mesmo que não contenha unidades funcionais de hereditariedade’. **Os derivados constituem um material que pode ser feito ou transformado pela biotecnologia. Até certo ponto, alguém poderia chamar esse elemento de serviço ecossistêmico**, ou seja, benefícios humanos derivados do mundo natural, **mas dentro da ‘comunidade ABS’ e, como o Protocolo de Nagoya mostrou, ninguém está se referindo explicitamente a serviços ecossistêmicos, mesmo embora, segundo alguns estudiosos**, as unidades moleculares de hereditariedade dos organismos vivos possam ser enquadradas como serviços no sentido de que **o processo contribui para a sustentação da vida e para o bem-estar humano. Onde nós traçamos a linha? No final, sua identificação é o primeiro passo para a mercantilização**. De outra perspectiva, pode-se dizer que no caso da dimensão genética da biodiversidade **não foram necessários conceitos “novos”, pois o desafio de como mercantilizar os recursos genéticos vegetais é mais técnico do que econômico e político**, na medida em que no caso dos recursos genéticos existe um mercado bem estabelecido e pré-estruturado, o que não é o caso dos serviços ecossistêmicos que ainda não estão medidos e comodificados. (BRAND; VADROT, 2013: 216-217, tradução nossa, grifo nosso)¹⁶⁸

¹⁶⁸No original: “Throughout the negotiations of the Nagoya Protocol (...) we saw serious divergences on how (...) to develop a common terminology to set the basis for a legal framework on access and benefit sharing. This is especially important with regard to two questions: first, what is meant by access and, second, that of associated traditional knowledge. (...) The problem starts with the definition of access, especially when we deal with natural resources that seem to be freely accessible. But the Nagoya Protocol explicitly deals with access to genetic resources, i. e. the access to a source composed of the molecular units of heredity of living organisms. In this respect access to genetic resources automatically implies the application of science and technology ranging from law to biotechnology. But ‘many patented biotechnologies do not access material with functional units of heredity and patent holders can thereby refuse to share benefits’. If access to genetic resources

O fragmento colacionado indica que, ainda que no Protocolo de Nagoya o termo *serviços ecossistêmicos* não apareça de forma explícita, ele pode ser encontrado implicitamente em meio à redação de determinadas partes do Tratado, com a destacada. O Tratado estaria reproduzindo a lógica da comodificação, assim como feito pelo IPBES- como visto no item 2.2.3 do capítulo -, e o conceito de seletividades epistêmicas estaria também neste Tratado presente.

A tudo isso deve ser somada a questão dos direitos de propriedade intelectual – a serem analisados mais adiante ainda neste capítulo – pois, como observado por Brand e Vadrot(2013:218), “eles são estruturados tanto como um requisito para assegurar o acesso e a repartição de benefícios, tanto como uma base para o uso sustentável e a conservação da biodiversidade”.

Feito o breve embasamento histórico da gênese da Convenção, trazido ao debate o Protocolo de Nagoya bem como analisados os aspectos essenciais da Conferência Rio 92 no âmbito da CDB, pode-se dizer que estão expostas as características fundamentais da Convenção, as quais também continuarão a ser debatidas ao longo do item, quando necessário.

Agora, retorna-se ao questionamento inicial, no objetivo de adentrar em aspectos *top-down* mais específicos: haveria aspectos hegemônicos no referido tratado? Como já sinalizado, existem aspectos tanto positivos como negativos.

means utilisation and if such access requires the application of technology, then it is a problem of analytically assessing and technically accessing nature. Against this background, Ruiz and Vernooy argue that the negotiations towards an ABS regime are accompanied by a ‘disregard for new technological advances’ and ‘a misunderstanding of scientific processes’ that do in fact influence biodiversity conservation practices. Hence, it is not surprising that the Nagoya Protocol is still lacking a clear definition of what is actually meant by access whilst ‘utilisation’ is referred to ‘[...] research and development on the genetic and/or biochemical composition of genetic resources, including through the application of biotechnology [...]’. A critical point in the negotiation process in Nagoya in 2010 was the provision of derivatives, finally defined as ‘[...] a naturally occurring biochemical compound resulting from the genetic expression or metabolism of biological or genetic resources, even if it does not contain functional units of heredity’. Derivatives constitute a material that can be made or transformed by biotechnology. To a certain extent, one could name this element an ecosystem service, i.e. human benefits derived from the natural world, but within the ‘ABS-community’ and, as the Nagoya Protocol has shown, nobody is explicitly referring to ecosystem services, even though, according to some scholars, the molecular units of heredity of living organisms may be framed as services in the sense that the process contributes to sustain life and to human well-being. Where do we draw the line? In the end its identification is the first step towards commodification. From another perspective, one could say that in the case of the genetic dimension of biodiversity no ‘new’ concepts were needed, as the challenge of how to commodify plant genetic resources is rather a technical than an economic and political one, insofar as in the case of genetic resources there is a well-established and pre-structured market, which is not the case for those ecosystem services that are not yet measured and commodified.(BRAND; VADROT, 2013: 2016-217)

Quanto aos primeiros¹⁶⁹, alguns princípios de proteção à biodiversidade previstos na Convenção foram fundamentais a uma tomada de conscientização à nível planetário acerca da importância do tema.

Além disso, destaca-se o fato de a CDB constituir um marco na proteção mais abrangente¹⁷⁰ da biodiversidade, ao contrário de outros documentos que limitavam-se a uma proteção fragmentária – ou seja, proteção de espécies ou habitats específicos, determinados¹⁷¹, e não da biodiversidade em si -, bem como o reconhecimento da soberania dos Estados no que diz respeito ao seu patrimônio genético, contrariamente, portanto, à anterior noção de patrimônio comum da humanidade. Paradoxalmente, no entanto, mesmo nestes aspectos positivos da Convenção existem facetas hegemônicas subjacentes, as quais neste momento passarão a ser levantadas.

Neste horizonte, deve-se inserir a leitura da Convenção no contexto de assimetria de forças entre países do Sul e Norte global, em especial, no contexto de dependência da América Latina em relação aos países centrais detentores da biotecnologia avançada.

A partir deste olhar, os aspectos positivos ganham novos contornos. Longe de se poder afirmar que foram totalmente desvanecidos, começam a revelar, todavia, sua fluidez, a começar pela falta de eficácia dos mencionados aspectos positivos, em razão do fato, por exemplo, da ausência de mecanismos sancionatórios aos descumpridores do tratado.

Tal fato acaba por propiciar o adjetivo de “soft law” ao referido tratado. Ou seja, a Convenção sobre Diversidade Biológica se aproxima mais à uma declaração de princípios não constringentes, dito de outro modo, flexíveis, ou seja, que para seu cumprimento estão mais na dependência da vontade política de suas partes. Foi exatamente tal caráter da CDB que permitiu que legislações domésticas de muitos

¹⁶⁹ E é necessário mesmo mencioná-los neste momento para responder à pergunta vez que mesmo nestes aspectos positivos da Convenção existem facetas hegemônicas subjacentes, conforme será exposto no decorrer dos parágrafos.

¹⁷⁰ Neste ponto, necessário se faz considerar que mesmo este aspecto “positivo” pode, por alguns doutrinadores, ser considerado negativo. Como observa Albagli, “muitos dos conservacionistas mais puros consideram que o texto final da Convenção não é adequado, na medida em que deu um tratamento bem mais amplo e complexo à questão da diversidade biológica do que inicialmente pretendiam. A CDB também não agradou aos que não desejavam de fato uma Convenção ou qualquer instrumento regulador do acesso a recursos genéticos”. (1998: 117)

¹⁷¹ Como a Convenção de Ramsar -1971 (sobre zonas úmidas de importância internacional especialmente como habitats de aves aquáticas); a Convenção CITES - 1973 (sobre comércio internacional das espécies de espécies da flora e fauna silvestres em perigo de extinção), dentre outras.

países não assumissem um caráter protetivo da biodiversidade, mas sim de favorecimento do setor biotecnológico, como foi o caso da lei brasileira, que é objeto de análise no item seguinte deste capítulo.

Esta falta de mecanismos sancionatórios da CDB vai de encontro também ao Acordo TRIPs¹⁷² – que será objeto de análise em item próprio neste capítulo – mas cujo embate que se refere à falta de efetividade da CDB faz-se necessário desde já apontar recorrendo ao que o analista ambiental do IBAMA já observou:

não há mecanismos na CDB que obriguem peremptoriamente os escritórios de patentes, mundo afora, a exigir comprovação de anuência dos países de origem da biodiversidade acessada para inovação biotecnológica. Esta ausência deixa livre a postulação de patentes “biopiratas”, visto que, para o sistema internacional de patenteamento (TRIPS), sob orquestração da OMC, basta a comprovação de três quesitos para concessão de patentes – haver inovação, resultar de atividade inventiva e possuir potencial de aplicação industrial. (...) A CDB, de sua parte, não possui previsão de penalidades contra Estados e empresas que lhe desafiem (BARBOSA, 2018: 102-103)

Assim, o segundo ponto revelador do caráter fluido da CDB refere-se à essa incompatibilidade com o acordo TRIPs, seguida do próprio fator interpretação dos artigos, que tem sido desvirtuada. Nesta senda, existem já uma série de autores (como ALONSO 2004; CALDAS 2004, SOUSA SANTOS, MENESES e NUNES 2004, dentre outros) que vêm entendendo que a CDB vem sofrendo uma desvirtuação de sua finalidade fundamental, que seria a tutela da biodiversidade.

Outro aspecto que logo em uma primeira leitura salta aos olhos de um observador atento é o fato de a CDB não reconhecer a existência de direitos intelectuais coletivos, modelo que vem sendo proposto por países do Sul global.¹⁷³

Nesta senda, há que se colocar como pano de fundo da análise a questão do fato de países periféricos como os da América Latina serem os detentores da biodiversidade de inegável interesse dos países centrais, detentores da tecnologia. Neste sentido, torna-se importante ter sempre em mente o fato de que o setor biotecnológico destes, para continuar sua expansão, precisa cada vez mais de novos ativos da biodiversidade, sendo justamente nos países periféricos, detentores de ecossistemas naturais megadiversos, em que irão encontrá-los.

Faz-se necessário, também, o apontamento direto de certos artigos da própria Convenção que chamam a atenção por denotarem a pretensão de possibilitar o

¹⁷² Como já sinalizado anteriormente, sigla em inglês para *Trade related Aspects of Intellectual Property Rights Agreement* (Acordo sobre Aspectos da Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio), tratado no âmbito da OMC, que será objeto de análise em item próprio neste capítulo.

¹⁷³ A ser especificamente analisado no último capítulo.

acesso ao PG e ao CTA de maneira supostamente sustentável, em que pese possam ser interpretados também no contexto da já conhecida expressão *greenwashing*.

Inicia-se com os artigos 5 e 15.2 da Convenção, seguindo entendimento de Morello e Martins (2016) a respeito da existência de aspectos hegemônicos nos aludidos dispositivos.

O primeiro artigo¹⁷⁴ pode ser considerado como hegemônico por estipular a cooperação entre os Estados no acesso ao PG e ao CTA, o que, se lido no contexto da usual maneira de relações Norte-Sul no cenário de globalização neoliberal - em que os países centrais acabam impondo seus interesses aos periféricos e mais dependentes ou vulneráveis nesta arena -, pode ser problemático.

Neste sentido, as referidas autoras observam, quanto ao aludido artigo da Convenção e a mencionada cooperação, que:

a existência de assimetrias entre países é o que gera a capacidade de negociação em uma possível cooperação. Entretanto, em uma relação de cooperação todos os envolvidos têm perdas e ganhos. Quando algum dos envolvidos deixa de ganhar e soma apenas perdas, há uma relação de dependência. (...) A realidade geopolítica que permeia a relação entre Norte e Sul, as assimetrias e as relações de (inter) dependência, pode ser classificada como um dos pontos centrais que influenciam diretamente no modo de interpretação da Convenção sobre Diversidade Biológica, facilitando assim o possível desvirtuamento da norma. (2016: 52)

Como o que vem ocorrendo no cenário da sociobiodiversidade tem se enquadrado muito mais no segundo caso apontado no fragmento acima transcrito, qual seja, em relações em que um dos polos (Sul global) soma muito mais perdas do que ganhos, estes últimos tendo favorecido sobremaneira o Norte, necessário se faz que mais atenção tanto da comunidade acadêmica, como dos movimentos em prol da sociobiodiversidade, seja destinada à questão.

Quanto ao segundo artigo da CDB mencionado, qual seja, o 15.2, este dispõe o seguinte:

Art. 15. Acesso aos recursos genéticos

¹⁷⁴**Artigo 5**
Cooperação

Cada Parte Contratante deve, na medida do possível e conforme o caso, cooperar com outras Partes Contratantes, diretamente ou, quando apropriado, mediante organizações internacionais competentes, no que respeita a áreas além da jurisdição nacional e em outros assuntos de mútuo interesse, para a conservação e a utilização sustentável da diversidade biológica. (CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA). Disponível em: https://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_dpg/arquivos/cdbport.pdf Acesso em 19.06.2020

(...)

2. Cada Parte Contratante deve procurar criar condições para **permitir o acesso** a recursos genéticos para utilização ambientalmente saudável por outras Partes Contratantes e **não impor restrições contrárias** aos objetivos desta Convenção.

(...) (CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA, grifou-se)

Tal artigo deve ser inserido no contexto do aprofundamento da linha abissal existente entre os discursos dominantes sobre a biodiversidade e a ecologia política dos movimentos pela sociobiodiversidade. Isto porque apenas uma leitura neste sentido permite fazer emergir aspectos socioambientais que restariam imperceptíveis ou maquiados na hipótese de se adotar o primeiro modelo de leitura.

Nesta senda, Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses e João Arriscado Nunes, ao discorrerem sobre a mencionada visão dominante, hegemônica ou globalocêntrica acerca da biodiversidade, entendem que a Convenção da Biodiversidade nela se enquadra, afirmando que:

A própria Convenção sobre a Diversidade Biológica, das Nações Unidas, assenta nesta concepção, tributária de visões dominantes da ciência, do capital e das práticas de gestão, e está na origem do que é, hoje, o discurso dominante – embora, como já foi sublinhado, não único – sobre a biodiversidade. Ainda que seja reconhecido, nesta perspectiva, um papel aos conhecimentos alternativos, geralmente designados por “tradicionais”, a posição dominante é conferida à ciência e ao seu papel no delinear de estratégias que incluem a conservação, a inserção em programas de desenvolvimento sustentável ou a criação de diferentes esquemas de partilhas de benefícios entre governos nacionais, empresas, instituições de investigação e comunidades. É, sobretudo, no domínio da chamada bioprospecção que esses esquemas têm sido propostos ao longo das duas últimas décadas. (2004: 52)

Nota-se que os autores chamam atenção também ao foco, deste discurso dominante da sociobiodiversidade, na questão da repartição de benefícios decorrentes da exploração econômica de produtos acabados desenvolvidos a partir do acesso (tanto ao PG, como ao CTA ou a ambos), aspecto que será em breve tratado. Assim, além dos dois artigos mencionados anteriormente, há ainda outros da aludida Convenção que podem ser trazidos ao debate, vez que igualmente inseridos em tal visão hegemônica acerca da biodiversidade.

Neste sentido, a advogada e pesquisadora colombiana Margarita Flórez Alonso bem observa que

julgamos que apenas um diálogo aberto sobre a inconveniência de pressionar os países em vias de desenvolvimento e de enquadrar os povos indígenas e comunidades tradicionais em formas legais que, em vez de nascerem das suas necessidades, acabam por aumentar as desigualdades, permitirá avançarmos e

termos alternativas para uma vida digna no mundo e não apenas numa parte dele. (2004: 262)

É a partir de tal entendimento que serão aprofundados outros pontos da Convenção nos parágrafos que seguem.

O artigo 16.1 da Convenção dispõe que a biotecnologia é fundamental à preservação da diversidade biológica. Ocorre que, conforme observa Vandana Shiva, “ao contrário de outras mercadorias, as mercadorias biotecnológicas tomam o lugar da biodiversidade original que elas consomem como matéria-prima e substituem-na” (SHIVA, 2003: 181) Mais verdadeiro, portanto, seria reconhecer que a biotecnologia é dependente da diversidade biológica vez que a usa como matéria-prima, enquanto que as espécies existem com independência da biotecnologia.

Para falar do tópico da soberania, retorna-se brevemente à questão já exposta nos parágrafos iniciais deste item do capítulo referente ao fato de a CDB reconhecer os direitos soberanos de cada Estado em relação ao acesso, bem como recorre-se ao entendimento de Alonso, quem bem observou que esta Convenção “foi objecto de uma negociação muito complexa que colocou sobre a mesa de forma incontestável a distância existente entre o mundo desenvolvido e o mundo em desenvolvimento”. (ALONSO, 2004: 243-244)

Para resolver tal divergência de interesses entre as nações desenvolvidas e as em desenvolvimento, a Convenção estipulou que a biodiversidade pertenceria ao país em que ela estivesse localizada. Ou seja, determinou que os países são soberanos com relação à sua biodiversidade. Assim, o tratado previu, como forma de mitigação de tais desníveis e de respeito à soberania, o consentimento prévio fundamentado dos países de origem do PG e do CTA e a repartição dos benefícios gerados pelas atividades de bioprospecção. (SANTILLI, 2004: 346), aspectos estes reafirmados, posteriormente, pelo Protocolo de Nagoya.

Isto foi um divisor de águas porque até a Rio 92, o acesso ao patrimônio genético ocorria sem qualquer restrição, pois era considerado patrimônio da humanidade, como já referido. Com a CDB, passa-se a exigir, conforme dispõe seu artigo 3º, o respeito à soberania dos países sobre o patrimônio genético existente em seu território, em consonância com o princípio do direito internacional de autonomia dos Estados em relação aos seus recursos.

No entanto, o que a princípio é algo positivo, pode revestir-se de certa complexidade que marca o início de uma navegação por águas mais tormentosas. A

respeito de tal faceta, oportuno direcionar a rota do percurso recorrendo à doutrina de autores que há tempos vêm trabalhando os aspectos hegemônicos do tratado, a iniciar por Andressa Caldas, quem muito bem observou, quanto ao aludido ponto, que

desde o ponto de vista de algumas organizações indígenas que se tem dedicado ao tema, **a alusão à soberania dos Estados não é tão desinteressada** e tem implicações concretas na questão do acesso aos recursos, dado que grande parte da concentração destes últimos se encontra em terras indígenas. Há uma **preocupação dos povos indígenas no que se refere à ênfase na soberania dos Estados sobre os recursos, sem sequer mencionar as próprias formas de soberania dos povos, baseadas em seus próprios sistemas jurídicos de direito consuetudinário**. Neste sentido, a Convenção, ao estabelecer a soberania dos governos sobre os recursos naturais, deveria ter em conta que esta soberania tem limites nos direitos à livre determinação dos povos. Baseando-se neste direito soberano dos Estados, a CDB faz surgir duas obrigações conexas, que serão reguladas pela própria Convenção: a) de um lado, o acesso aos recursos deve ser permitido e não pode ser proibido; b) de outro lado, a obrigação de transferir tecnologias e financiamento adequado. (2004: 160, tradução nossa, grifo nosso)

Caldas não está sozinha. Outra autora que possui este entendimento é Juliana Santilli, referência na temática e quem muito bem afirmou que

Muito embora **o princípio da soberania dos Estados** sobre seus recursos genéticos tenha sido festejada pelos países ricos em biodiversidade (...) por representar um avanço em relação ao conceito anterior de “patrimônio da humanidade”, ele **pode representar perdas para as comunidades indígenas**, se for interpretado de forma contrária aos seus direitos e interesses. (1996: 51, grifo nosso)

Vandana Shiva, no mesmo sentido, também critica o foco da Convenção na soberania estatal em sua obra *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*, quando afirma que dentre os aspectos hegemônicos da redação da CDB, “há um problema crucial no artigo 3. (...)O que está faltando é o princípio do direito soberano das comunidades locais que conservaram e preservaram a biodiversidade”. (2003: 181)

Como será analisado no próximo item deste capítulo, é justamente aqui que reside a questão da incompatibilidade entre tratados e legislação doméstica dos Estados, vez que a CDB, ao enfatizar a soberania dos Estados, leva à responsabilidade destes na elaboração de leis de acesso, que como bem espelha próximo item desta seção, remete ao cuidado que faz-se necessário ter com o caráter ambivalente da juridicização.

Pelo que, entende-se que a própria Convenção deveria fazer constar, de maneira expressa em seu texto, a necessidade de respeito ao direito soberano dos próprios povos indígenas ao PG existente em seus territórios.

Seguindo o percurso de localização de artigos do tratado que comportam uma análise crítica e debate, destaca-se também o artigo 8 j da Convenção, que dispõe que

Art. 8 Cada parte contratante deve, na medida do possível e conforme o caso:

(...)

j) Em conformidade com sua legislação nacional, **respeitar, preservar e manter os conhecimentos, as inovações e as práticas** das comunidades indígenas e locais com estilos de vida tradicionais **relevantes para a conservação e a utilização sustentável da diversidade biológica** e incentivar sua mais ampla aplicação, com a aprovação e a participação daqueles que possuam esses conhecimentos, inovações e práticas, **e encorajar a repartição equitativa dos benefícios** oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas;

(...)(CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA, grifou-se)

Da leitura do artigo é possível notar que as obrigações acima grifadas de respeito, preservação e manutenção dos saberes dos povos indígenas e comunidades tradicionais denotam uma concepção do tratado que é utilitarista com relação à Natureza, uma vez que não são destinadas a todo tipo de saber, mas sim eminentemente àqueles relevantes ao uso sustentável da biodiversidade.

Nesta senda, outro artigo do tratado também merece ser posto ao debate, qual seja, o art. 10 c. A respeito, muito bem observou Caldas que ao dispor sobre a utilização sustentável dos componentes da diversidade biológica, o dispositivo apresenta um aspecto hegemônico muitas vezes não perceptível a um olhar desatento. O artigo assim dispõe:

Art. 10 Cada Parte contratante deve, na medida do possível e conforme o caso:

(...)

c) Proteger e encorajar a utilização costumeira dos recursos biológicos de acordo com práticas culturais tradicionais **compatíveis com as exigências de conservação ou utilização sustentável;**

(...)(CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA, grifou-se)

Ora, o uso consuetudinário da biodiversidade por povos indígenas e comunidades tradicionais foi justamente o tipo de uso que permitiu que ela fosse conservada, até porque a maioria da biodiversidade do planeta se encontra em terras indígenas. Obviamente, porque eles foram guardiães.

Neste sentido, Caldas entende que o artigo “demonstra a preocupação conservacionista e econômica da CDB, disfarçada de proteção às práticas culturais tradicionais”. (2004: 162)

Para além disso, ambos os artigos da Convenção acima transcritos devem ser lidos à luz da observação da autora de que o tratado não reconhece, em momento algum, os direitos de propriedade intelectual coletivos, os quais ofereceriam uma alternativa à concepção monopolística hegemônica. Neste sentido, bem observa que

A discussão sobre os artigos 8 j e 10 c da CDB se tem **concentrado essencialmente nas propostas para a repartição equitativa dos benefícios** gerados pelo conhecimento tradicional. Grande parte destas propostas partem da coisificação deste conhecimento, e pretendem regulá-lo através de direitos de propriedade intelectual ou sistemas semelhantes. (CALDAS, 2004: 162, tradução nossa, grifo nosso)

Ou seja, a tutela da biodiversidade presente na CDB adota a teoria globalocêntrica, que centra-se na repartição de benefícios, a despeito de muitas observações da doutrina especializada de que a proteção da sociobiodiversidade não deveria se resumir ou concentrar eminentemente à tal aspecto.

Assim, não obstante o tratado objetivar três pontos - o uso sustentável da biodiversidade; a conservação da biodiversidade e a repartição justa e equitativa dos benefícios oriundos do acesso à biodiversidade -, a crítica à concepção globalocêntrica da biodiversidade tem vindo a apontar que sua tutela tem centrado-se ou resumido a questão na mera partilha de benefícios, ou seja, tem adotado uma concepção utilitarista da Natureza, dando portanto menos atenção às abordagens mais holísticas ou integrais à respeito da sociobiodiversidade.

A crítica a tal abordagem refere-se a muitos aspectos, que vão desde a consideração da partilha de benefícios como uma forma de mercadorização da sociobiodiversidade e de interferência na lógica interna das comunidades e povos, considerando a partilha de benefícios como um elemento que poderia trazer danos à cultura desses grupos sociais (tal como observado por ALONSO, 2004), até à observação de Caldas de que

Na medida em que se decide (como se fosse algo natural ou evidente) que o conhecimento tradicional é um bem e que, portanto, pode ser valorado, o sistema jurídico impõe um único modo de pensar a questão e determina também os limites estreitos de sua regulação, seja por meio da atribuição de patentes, por recompensas ou repartição de benefícios. Ao atuar deste modo, o direito não permite

que se questione a natureza jurídica do conhecimento, senão unicamente as formas possíveis de regular juridicamente este “bem”, de acordo com o modelo proprietário. (2004: 64, tradução nossa)

Isto deve ser lido em associação à questão de que a cessão de tecnologias avançadas, pelos países centrais, aos países periféricos, para que os últimos possam se desenvolver, não está presente como meta primordial dos primeiros, especialmente em um contexto de globalização hegemônica neoliberal em que a manutenção das relações de dependência dos países do Sul global no sentido de sessão de ativos da biodiversidade para os países centrais, bem como da posição dominante dos países centrais no que se refere ao domínio tanto de tecnologias de ponta como de informação, é uma realidade.

Pelo que, a questão da repartição de benefícios de modo “justo e equitativo” – preconizada pela CDB e reforçada pelo Protocolo de Nagoya - acaba se revelando mais como uma miragem que raramente se torna realidade, frustrando desta maneira os anseios e expectativas dos Estados que cederam o acesso. Revela-se, dessa maneira, como exemplo concreto do lado obscuro do *rule of law* ou do caráter ambivalente da juridicização, tópico que será analisado no próximo item.

Nesta linha de autores que destacam os aspectos negativos da partilha de benefícios está também Vandana Shiva, quem insere a ferramenta na corrente que denomina “tecnocrática” da sociobiodiversidade. A partir dela, entende a bioprospecção como uma forma avançada de biopirataria, no sentido de que o financiamento da conservação por intermédio de parte do que se obtém pelo acesso seria o mesmo que legitimar a pilhagem, a saber:

A segunda corrente é mais tecnocrática e pretende uma correção no interior da lógica comercial e legal da mercadorização da vida e dos monopólios sobre o conhecimento. As palavras-chave para esta corrente são bioprospecção e partilha de benefícios, ou seja, a ideia de que aqueles que reclamam patentes sobre os conhecimentos indígenas, devem partilhar os benefícios dos lucros dos seus monopólios comerciais com os inovadores originários. A bioprospecção está a ser promovida como o modelo para o relacionamento entre as empresas que comercializam o conhecimento indígena e as comunidades indígenas que inovaram e desenvolveram coletivamente esse conhecimento. Contudo, a bioprospecção é meramente uma forma sofisticada de biopirataria. Este modelo apresenta dois problemas fundamentais. Em primeiro lugar, se o conhecimento já existe, uma patente que o tenha como base é totalmente injustificada, uma vez que isso viola os princípios da novidade e da não-evidência. Conceder patentes relativas ao conhecimento indígena significa reconhecer que o sistema de patentes tem a ver com poder e controle e não com inventividade e novidade. Em segundo lugar, a apropriação de conhecimento indígena vital para a alimentação e a medicina, a sua conversão, através das patentes, num direito exclusivo e a implantação de um sistema

econômico no qual as pessoas têm que comprar aquilo que elas próprias produziram, **é um sistema que nega benefícios e cria empobrecimento e não um processo que promove a “partilha de benefícios”**. É o mesmo que roubar um pão e a seguir partilhar as migalhas. (2004: 277-278, grifo nosso)

Assim, a ativista indiana é uma das mais aguerridas na temática ao visualizar na repartição de benefícios um óbice à possibilidade de que as próprias comunidades supram suas necessidades por meio de seus próprios modelos.

Há que se considerar que nos cenários em que povos e comunidades desejarem a repartição de benefícios mesmo assim a questão é muito complexa, vez que a repartição de benefícios é sempre estabelecida em termos capitalistas, conforme será demonstrado no próximo item deste capítulo, que utilizará como caso exemplificativo a lei brasileira de “proteção” ao PG e ao CTA. A complexidade desta questão e o entendimento desta tese quanto a ela será alcançado no último capítulo da tese.

Isto posto, entende-se que há aspectos positivos e negativos na Convenção, e que, se os segundos forem trabalhados (não desconsiderando aqui as dificuldades a serem enfrentadas), há uma chance, embora trabalhosa, e caso todos os requisitos¹⁷⁵ os quais entende-se nesta tese sejam observados, de se encontrar caminhos alternativos à usual maneira de relações Norte-Sul no tocante às tratativas na arena da sociobiodiversidade.

Aqui, conveniente exposição da observação de Caldas:

é necessário que as ONGs e as organizações populares continuem pressionando aos Estados e aos organismos intergovernamentais para converter essa Convenção em um importante instrumento de conservação e promoção de um uso realmente sustentável da biodiversidade (proveniente de seu controle, conservação e uso por parte das comunidades locais e indígenas). Com isto se busca evitar que a biodiversidade se converta em um simples mercado de recursos genéticos acessíveis em benefício de uma indústria biotecnológica, que não tem dado provas importantes de ser sustentável nem sensível à diversidade cultural do planeta. (2004: 166)

Como se vê, a questão é complexa justamente por envolver o fato de que, se de um lado uma determinada comunidade pode¹⁷⁶ desejar optar por receber

¹⁷⁵ Expostos no último capítulo.

¹⁷⁶ Laymert Garcia dos Santos (1996: 41) manifesta sua opinião: “os conhecimentos tradicionais não são patenteáveis, o que não significa que não podem ser negociados. Claro que podem! Se uma comunidade indígena quer negociar com uma companhia estrangeira um determinado produto, ela negocia. O que ocorre é que não há o direito de monopólio sobre isso. Partilha de benefícios é certo que pode ocorrer, mas a companhia não pode pretender que aquele conhecimento é só dela ou que o princípio ativo será dela, durante 20 anos, em escala mundial”.

benefícios decorrentes da exploração econômica de produtos acabados desenvolvidos a partir do acesso ao PG ou ao CTA (ou a ambos), outras comunidades ou povos podem preferir optar pela objeção cultural (negar o acesso). No primeiro caso, o Protocolo de Nagoya, anteriormente referido, pode ser um aliado, não obstante sofra, como a própria Convenção da qual é parte, com falta de efetividade em razão de dissonâncias normativas entre tratados e leis, como será apontado no próximo item.

Noutro plano, há que mencionar também um outro problema, que se encontra no fato de que alguns países desenvolvidos e avançados no setor da biotecnologia não têm interesse na salvaguarda dos recursos genéticos dos países megadiversos, e por isso acabam não assinando ou não ratificando a Convenção sobre Diversidade Biológica. Assim, países com o setor biotecnológico bastante desenvolvido acabam não se importando com o local ou o modo como foi realizado o acesso, bem como, não proibindo o patenteamento de produtos desenvolvidos com ativos exteriores ao seu patrimônio genético. Dentre os que não ratificaram, tem-se como grande exemplo os Estados Unidos, que não por acaso é um grande detentor de patentes.

Além disso, a CDB muito sofreu com falta de efetividade, em razão da instituição, pelos países desenvolvidos, do acordo TRIPs¹⁷⁷ (*Trade Related Intellectual Property Rights*), como será exposto em breve em item posterior próprio, ainda no presente capítulo.

Por fim, deve-se observar que associada à esta visão hegemônica está também a concepção de alguns países periféricos detentores de biodiversidade, segundo a qual, não questionam tal hegemonia mas sim acabam justamente por reproduzi-la em suas legislações domésticas, de acordo com interesses econômicos de setores específicos do país.

Isto é, há evidências da existência de uma relação entre A) a não existência, na CDB, de menção à soberania dos povos indígenas mas ao contrário uma ênfase à soberania dos Estados e à consequente responsabilidade destes na elaboração de leis de acesso e B) Existência de leis de acesso no âmbito doméstico dos países totalmente ambivalentes, que visam interesses contrários aos que deveriam proteger (i.e. atendendo interesses empresariais em vez de proteger de fato a sociobiodiversidade).

¹⁷⁷ O referido acordo será trabalhado no item 2.3.4.1 do presente capítulo.

É o que o caso da lei brasileira de “proteção” ao PG e ao CTA exemplifica com propriedade, temática a ser analisada a seguir.

2.3.3 O caráter ambivalente da juridicização no campo dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade -o caso exemplificativo da Lei brasileira de “proteção” ao PG e ao CTA, à luz da antropologia jurídica

Tratando-se das complexas questões envolvidas nas lutas que se travam a favor ou contra os direitos dos povos indígenas, o processo de juridicização, dada a assimetria de forças que caracteriza essas lutas, pode servir de instrumento de pilhagem de tais povos.
(Orlando Villas Boas Filho)

No item anterior foi dado enfoque à perspectiva globalocêntrica – hegemônica das concepções existentes acerca da temática da sociobiodiversidade. No presente item será verificado, utilizando-se como exemplo o caso brasileiro¹⁷⁸, que há também uma perspectiva nacional, de países que

sem pôr em causa, no fundamental, a posição anterior e o discurso “globalocêntrico”, procura negociar os termos dos tratados e estratégias para a biodiversidade em função do que define como o interesse nacional. Segundo Escobar, o tema dos recursos genéticos veio trazer novo alento ao interesse dos governos por essas negociações (Escobar, 1999: 59). Entre os temas mais discutidos nessas negociações incluem-se a conservação *in situ* e o acesso a coleções *ex situ*, a soberania sobre os recursos genéticos, a dívida ecológica, as transferências de tecnologia e outros. (SOUSA SANTOS; MENESES; NUNES, 2004: 52)

Para tal, elegeu-se como caso concreto exemplificativo a lei brasileira de “proteção” aos recursos genéticos e ao conhecimento tradicional associado. Isto porque, entende-se com Laymert Garcia dos Santos que a norma e seu processo legislativo constituem um exemplo da possibilidade de existência, em muitos países, de um Norte dentro do Sul, bem como que ela constitui “uma ilustração

¹⁷⁸ Escolheu-se o exemplo brasileiro como estudo de caso por ser um dos mais – se não o mais -representativos da concepção hegemônica da sociobiodiversidade no que se refere à adoção, pelas leis domésticas dos países, de normas com caráter ambivalente nesta arena temática. Assim, lembrando o já informado anteriormente, escolheu-se a lei brasileira por se tratar de uma das leis cujo processo legislativo de criação, seu resultado final e inclusive decreto regulamentador mais têm sofrido críticas tanto da doutrina ambiental especializada, como de instituições públicas como o Ministério Público Federal. Pelo que, a opção se deu tanto em razão de tais fatores, bem como pela visão geral sobre outras leis de acesso do mundo <https://absch.cbd.int/en/database/resource/50C78264-D414-0C2C-92A1-F11D1C99D411>

paradigmática da confrontação entre uma concepção solidária do desenvolvimento e a predação *high-tech* promovida pela biotecnologia. (2004: 13)

Neste sentido, impende aprofundar o debate acerca da Lei brasileira nº 13.123, de 20 de maio de 2015, que entrou em vigor em 17 de novembro daquele ano, que regula o acesso ao patrimônio genético (PG) brasileiro e ao conhecimento tradicional a ele associado (CTA), substituindo a Medida Provisória nº 2.186-16/2001¹⁷⁹, que até 16 de novembro de 2015 regulamentava a questão.

Diante da necessidade de se proteger não apenas a biodiversidade, mas também a sociodiversidade, cabe indagar em que medida a lei e o seu respectivo regulamento representam e protegem de fato os interesses daqueles mais atingidos pela norma - os povos indígenas e as comunidades tradicionais -, no caso de estes desejarem participar da partilha de benefícios¹⁸⁰ em decorrência do acesso ao PG e ao CTA, ou se, ao contrário, representariam a lei e o regulamento mais um exemplo concreto do caráter não raras vezes ambivalente do processo de juridicização¹⁸¹, no sentido já apontado pelo Professor da Faculdade de Direito da USP Dr. Orlando Villas Bôas Filho (2016).

Neste sentido, faz-se necessária uma análise que investigue se tais instrumentos normativos conseguem ser pertinentes aos desafios socioambientais das populações tradicionais e dos povos indígenas, averiguando se as referidas normas realmente dão sentido e aplicabilidade aos princípios jurídico-ambientais da participação, da informação e da sustentabilidade socioambiental.

Isto porque, ao tratarmos da proteção da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais a ela associados, estamos no campo dos direitos socioambientais que deveriam ter determinado a elaboração da Lei 13123 e de seu regulamento.

A priori, cabe mencionar que a lei trouxe inovações positivas, como a ocorrida em relação à composição do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN),

¹⁷⁹ Sobre a Medida Provisória e seus aspectos igualmente hegemônicos, ver: Laymert Garcia dos Santos (2004).

¹⁸⁰ Como já exposto anteriormente, Laymert Garcia dos Santos (1996: 41, grifo nosso) bem observa que “os conhecimentos tradicionais não são patenteáveis, **o que não significa que não podem ser negociados. Claro que podem! Se uma comunidade indígena quer negociar com uma companhia estrangeira um determinado produto, ela negocia.** O que ocorre é que não há o direito de monopólio sobre isso. Partilha de benefícios é certo que pode ocorrer, mas a companhia não pode pretender que aquele conhecimento é só dela ou que o princípio ativo será dela, durante 20 anos, em escala mundial”.

¹⁸¹ Entendendo-se como juridicização o progressivo aumento, o processo de expansão da regulação jurídica (a proliferação do direito positivo).

do qual participavam, anteriormente, representantes de órgãos governamentais, mas deixava de fora outros setores interessados. Agora, prevê que os representantes governamentais terão participação máxima de 60%, e que no mínimo 40% dos membros do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético do MMA (CGEN) serão representantes da sociedade civil, assegurada a paridade entre o setor empresarial, o setor acadêmico e as populações indígenas, comunidades e agricultores tradicionais.

Sem dúvida, a participação de representantes de todos os setores sociais no conselho, com direito não apenas a voz, mas também a voto, é fundamental para que o conselho possa atuar como instância de mediação de interesses potencialmente conflitantes. Isso foi um avanço democrático da nova lei.

Todavia, a lei traz retrocessos e incongruências inaceitáveis, que contrariam os aspectos positivos da Convenção de Diversidade Biológica analisada no item precedente, a Convenção 169 da OIT e outros instrumentos normativos internacionais.

Tais retrocessos constituem aspectos controversos - ou questionáveis - da lei e do decreto, que estimulam a apropriação privada de recursos e saberes coletivos, configurando um exemplo concreto de pilhagem¹⁸², reveladora do lado obscuro do *Rule of Law* (no sentido já apontado por Laura Nader e Hugo Mattei, 2013, analisado anteriormente neste capítulo), bem como, do caráter ambivalente da juridicização (no sentido exposto pelo Professor Orlando Villas Bôas Filho, 2016, a ser debatido ao final do presente item).

Considerada a tendência em se reduzir e deslegitimar conhecimentos de culturas não ocidentais, entende-se que o tema pode se beneficiar sobremaneira de uma abordagem antropológica, justamente porque a antropologia pode trazer

¹⁸² Neste ponto, recorre-se à doutrina de Vandana Shiva, em seu livro “Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento”. Nesta obra, a autora afirma que é exatamente a desvalorização do conhecimento local, a negação dos direitos locais, que está no cerne da privatização do conhecimento e da biodiversidade. (SHIVA, 2001: 93-94). Este pensamento é totalmente relacionado ao tema do presente item do capítulo, vez que todos os aspectos tidos como questionáveis da lei a serem a seguir apresentados relacionam-se, de um modo ou outro, à desvalorização ou à negação dos conhecimentos tradicionais e dos direitos dos povos e comunidades afetados pela lei 13.123/2015 e respectivo regulamento. Diz a autora que: “Embora a biodiversidade esteja se tornando rapidamente o ouro e o petróleo verdes das indústrias farmacêuticas e de biotecnologia, sugerindo que o uso e o valor da biodiversidade residem no prospector, ela é, na verdade, mantida pelas comunidades locais. Além do mais, essa metáfora sugere que, antes da prospecção, o recurso jaz enterrado, desconhecido, não usado, e desprovido de valor. Ao contrário do ouro ou dos depósitos de petróleo, entretanto, os usos e o valor da biodiversidade são conhecidos pelas comunidades [...]” (SHIVA, 2001: 99) Tudo isso pode ser traduzido em uma única palavra: pilhagem.

aportes que contribuem significativamente a um re-pensar, que levam a uma crítica ao caráter fortemente etnocêntrico de algumas normas no campo indigenista, visto que elas muitas vezes atendem de maneira flagrantemente injusta, muito mais os interesses dos usuários de CTA e do PG - ou seja, atendem muito mais interesses econômicos - do que dos provedores (populações tradicionais e povos indígenas).

Neste sentido, a análise da questão à luz da antropologia jurídica permite colocar em evidência relações de dominação entre grupos, pondo a descoberto os aspectos controversos nela existentes, visando assim a um descentramento das categorias ocidentais, da racionalidade ocidental que, indiscutivelmente, está presente tanto na lei aqui em análise quanto em seu respectivo regulamento. Pelo que, opta-se pela antropologia jurídica em razão das críticas que faz às categorias ocidentais.

Diante dessas premissas, o presente item do capítulo tem um objetivo claramente definido: colocar em evidência os aspectos controversos da lei e do regulamento que dão a essas normas o título de exemplo concreto do caráter ambivalente do processo de juridicização, o que se mostrará, ao final, um exemplo concreto, também, de como os aportes da antropologia podem ter relevante papel para a discussão do direito.

Para isso, o caminho a percorrer pretende, ainda que de modo não exaustivo, realizar uma travessia bem demarcada: partindo da análise de cada um dos pontos considerados como questionáveis e controversos da lei e do decreto, fazer um diálogo com o pensamento de Villas Bôas Filho (2016), visualizando a lei 13.123/2015 como um exemplo concreto do caráter ambivalente da juridicização.

Tendo a pretensão de se colocar como uma espécie de crítica da razão ocidental, tanto no prisma político como epistemológico, a análise da Lei 13.123 de 2015 à luz da antropologia jurídica é capaz de colocar a descoberto os aspectos controversos nela existentes.

Residindo o potencial crítico da antropologia justamente no fato de que ela visa a um descentramento das categorias ocidentais, da racionalidade ocidental e assim por diante, e existindo na lei em análise fortes evidências de etnocentrismo, sendo representativa de uma juridicização que reflete a prevalência de interesses econômicos sobre os interesses das populações e povos mais diretamente afetados pela norma, a análise da lei à luz da antropologia jurídica revela-se de grande valor.

2.3.3.1 Aspectos controversos da lei n. 13.123/2015 e do Decreto Regulamentar n. 11.772 de 11 de maio de 2016

Existem vários artigos da lei e do decreto que podem ser considerados como controversos, justamente pelo fato de poderem ser considerados como questionáveis pelo caráter de pilhagem que assumem.

Como se viu no item precedente do capítulo, a CDB e o Protocolo de Nagoya -que reafirma suas disposições - possuem aspectos positivos e negativos. E a lei brasileira ora em análise, além de todos os aspectos controversos que serão apontados, contraria também inclusive os aspectos positivos dos aludidos tratados internacionais.

Assim, antes de se apontar especificamente cada um dos aspectos controversos, há a necessidade de se confrontar certos dispositivos da lei nacional e do decreto com algumas normas internacionais, para que se coloque em evidência as dissonâncias existentes entre eles.

As normas internacionais as quais se fará o comparativo tratam tanto de direitos humanos individuais e coletivos de Povos e Comunidades Tradicionais (Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais – de 1989; Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas – de 2007 e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas – da OEA - de 2016), bem como tratam diretamente sobre a proteção do patrimônio genético e dos conhecimentos tradicionais associados (Convenção sobre a Diversidade Biológica; Protocolo de Nagoya e o Tratado Internacional sobre os Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura).

Quanto às primeiras, que dispõem sobre direitos de povos e comunidades tradicionais, pode-se dizer que os direitos previstos por esses tratados que mais estão em dissonância com a Lei 13.123 são:

- Direito à consulta prévia quando da adoção de leis ou medidas administrativas que afetem esses povos;
- Dever de que a consulta prévia seja realizada de boa-fé;
- Direitos de participação livre nas instituições e órgãos responsáveis pela elaboração de leis e políticas que os atinjam, (observando que essa participação deve ocorrer na mesma medida que a participação de outros setores da população);

- Direito ao Consentimento Prévio Informado;
- Direito de controle que esses povos e comunidades têm sobre seus Conhecimentos Tradicionais Associados (e recursos genéticos) – art. 31 Declaração de 2007;
- Direito a que as medidas tomadas pelos Estados sejam adotadas em conjunto com os povos.

Quanto aos tratados que dispõem especificamente sobre a proteção do patrimônio genético e dos conhecimentos tradicionais associados, pode-se dizer que os direitos por elas previstos que mais estão em dissonância com a Lei 13.123 são:

Quanto à Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB), (ratificada pelo Brasil):

- Cada Estado-parte deve respeitar e preservar o conhecimento das comunidades locais e povos indígenas;
- A aplicação desse conhecimento deve ocorrer com aprovação das comunidades;
- E sempre com repartição *justa e equitativa* dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento.

Quanto ao Protocolo de Nagoya, que como referido, objetiva dar cumprimento à CDB, ele dispõe de forma geral como deve ocorrer o acesso e a repartição de benefícios, ao mesmo passo que deixa aos países a estipulação das especificações em suas normas domésticas. De novidade com relação à Convenção, dispõe que cada Parte deve adotar as medidas legislativas que assegurem que a repartição de benefícios se dê com base em termos *mutuamente acordados*.

Destacou-se aqui a parte “mutuamente acordados” justamente porque está em oposição ao que está disposto na lei, que dispõe sobre a repartição de benefícios de maneira praticamente unilateral, como será detalhado mais adiante.

Observando aqui que o Protocolo de Nagoya, adotado em 2010, entrou em vigor no plano internacional em 2014, após 51 países o ratificarem. E o Brasil, em que pese ter assumido um papel de destaque nas negociações para a aprovação do texto, e de ter assinado em 2 de fevereiro de 2011, até julho de 2020 ainda não havia ratificado o Protocolo.

Interessante que essa demora na ratificação do Protocolo de Nagoya contrasta com a pressa na condução do processo de tramitação da Lei 13.123, que tramitou em regime de urgência em 2015 sem atender as exigências de participação de povos e comunidades tradicionais (dos titulares de direitos sobre PG e CTA) previstas nas normas internacionais (DOURADO, 2017: 78).

Importante observar que, não obstante o Brasil não havia ainda ratificado o Protocolo de Nagoya quando do processo legislativo da lei ora em debate, ele já havia sido assinado, tendo o país manifestado portanto sua intenção em se tornar parte. E a Convenção de Viena sobre direito dos tratados dispõe em seu Artigo 18 que os Estados, após assinarem um tratado internacional, mesmo ainda antes da ratificação, já não podem mais praticar atos que frustrem seu objeto.

Assim, oportuno mencionar que já naquele período de condução do projeto de lei que deu origem à Lei 13.123 de 2015, o Estado brasileiro não poderia atentar contra o objeto de um tratado que havia assinado. Além disso, há que destacar que, como em julho de 2020 o protocolo foi ratificado pelo país, o Brasil se encontra na estranha situação de possuir uma legislação doméstica de acesso ao PG e ao CTA totalmente dissonante dos objetivos do Protocolo, o que é totalmente vedado pelo artigo 18 da Convenção de Viena, como acima referido.

Feito este embasamento inicial, passa-se a analisar individualmente cada um dos aspectos mais controversos da normativa nacional, que evidenciam tanto o seu caráter de contrariedade às supramencionadas normas internacionais, a sua característica de pilhagem, bem como de exemplo concreto do caráter ambivalente da juridicização.

2.3.3.1.1 Ausência de consulta prévia na fase de elaboração da lei

O fato de que diversos povos e comunidades tradicionais protestaram durante a tramitação – que, em relação à lei, se deu em regime de urgência na Câmara dos Deputados e no Senado Federal - , por não terem sido consultados através de processo de Consulta Livre, Prévia e Informada e não terem suas reivindicações consideradas durante a discussão do, então, ainda projeto de lei, denuncia o fato de que a violação ao Direito à Consulta e Consentimento Livre, Prévio e Informado ocorreu desde o processo de elaboração da Lei e do Decreto. Em resumo: há um vício de origem, e um vício muito grave. (LEITE, 2017: 28)

A proposta que deu origem ao projeto de lei 7735/2014 (que deu origem à lei 13.123/2015) contou com 300 reuniões com o setor empresarial, e a Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais apenas tomou conhecimento do Projeto de Lei quando ele já havia sido encaminhado para a Câmara dos Deputados, em regime de urgência. (SILVA; DALLAGNOL, 2017: 117-118)

A falta de participação de povos e comunidades tradicionais - os mais diretamente afetados pela norma - foi uma constante nesse processo legislativo. Na Câmara, nenhum debate foi possibilitado. No Senado, houve a realização de uma audiência pública e de um Seminário, no entanto sem qualquer possibilidade de retirada do regime de urgência (que possibilitaria que o debate fosse ampliado e aprofundado pela sociedade). (SILVA; DALLAGNOL, 2017: 118)

Esta falta de participação popular como vício congênito da lei foi inclusive objeto de uma Recomendação do Ministério Público Federal (a Recomendação 94 de 2015), no âmbito de um Inquérito Civil, o de número 1.16.000.001457/2015-19, que em 25 de junho de 2015 (ou seja, após a aprovação da lei) observou que a matéria versada na Lei nº 13.123/2015, até aquele momento, não havia viabilizado a participação de comunidades e povos tradicionais por meio de consulta prévia e adequada.

Essa Recomendação do MPF considerou explicitamente que

um dos principais problemas enfrentados pelos povos e comunidades tradicionais reside no fato de que o Poder Público, reiteradamente, vem negligenciando o direito, garantido pela legislação internacional e incorporado pela ordem jurídica interna, de os povos tradicionais assumirem o protagonismo, por meio de participação nas políticas de gestão e consulta prévia e adequada, dos assuntos que são de seu interesse e que lhes afetam diretamente. (MPF, Recomendação n. 94/2015).

Promulgada a Lei 13.123, o Poder Executivo convocou a participação popular por meio de uma consulta pública, através de uma convocatória de envio de propostas pela internet. Vale lembrar, no entanto, que consulta pública não é o mesmo que consulta prévia (prevista na Convenção 169 da OIT). Como se pode notar, a convocatória se deu após a lei já ter sido aprovada. (SILVA; DALLAGNOL, 2017: 120)

Foi formado um Grupo de Trabalho (após a aprovação da lei) com o objetivo de reduzir danos na elaboração do decreto regulamentador, mas que não poderiam, de nenhuma forma, propor alterações à Lei já aprovada. (SILVA; DALLAGNOL, 2017: 121)

Assim, pode-se afirmar que não houve consulta prévia. Isto é um fato e um vício da Lei. A consulta prévia - que está prevista na Convenção 169 da OIT e é por ela exigida – por si só é uma dificuldade para os Estados Nacionais na construção de qualquer política pública que possa impactar os povos indígenas e comunidades tradicionais.

O fato de o processo legislativo ter deixado à margem da discussão os povos indígenas e comunidades tradicionais, no claro desígnio de facilitar a aprovação de uma lei que atenda mais aos interesses econômicos dos usuários do patrimônio genético e dos conhecimentos tradicionais associados, é uma clara evidência do processo constante de pilhagem a que estão sujeitos esses povos. São, também, a mencionada lei e o respectivo decreto, exemplos concretos de uma juridicização de caráter ambivalente das questões que envolvem os povos indígenas.

Dizer que houve participação desses povos e comunidades na elaboração da lei seria, no mínimo, controverso, porque ainda que com a suposta participação da população interessada na elaboração desses instrumentos normativos, percebe-se total abrandamento das disposições legais, permitindo um amplo acesso aos recursos genéticos e aos conhecimentos tradicionais associados, sem uma justa e equitativa repartição dos benefícios decorrentes da exploração econômica de produtos desenvolvidos a partir desse acesso.

Em assim sendo, e considerando o conhecido fenômeno de deslocamento das empresas para os países que apresentam legislação ínfima e não protetiva sobre a temática, o Brasil será, certamente, o país que mais receberá empresas interessadas em acessar o PG e o CTA, sendo, portanto, tal fenômeno exemplo concreto de pilhagem.

2.3.3.1.2 Dispensa do consentimento no caso de acesso a conhecimento tradicional associado de origem *não* identificável (Art 9, par.2, da lei e Art 12, par 2 do decreto)

O art. 9 da Lei dispõe que o acesso ao conhecimento tradicional associado (CTA) de origem identificável depende da obtenção do consentimento prévio informado da comunidade ou povo indígena envolvido. No entanto, o parágrafo 3 do artigo abre uma exceção, dispondo que, caso o CTA for de origem *não* identificável, não será necessária a obtenção do consentimento.

Para Juliana Santilli (2015: 269), nem sempre é fácil distinguir entre as duas situações, identificável e não identificável, mas, na maioria dos casos, se pode vincular o conhecimento a, pelo menos, uma comunidade, porque, em geral, se vincula a diversas comunidades amazônicas. Fazer essa vinculação pode ser muito difícil e oneroso; não fazê-la, porém, seria violar os direitos dessas comunidades.

A autora dá o exemplo do acesso a conhecimentos tradicionais detidos por vendedoras de ervas medicinais e aromáticas do Mercado de Ver-o-Peso, em Belém, no Pará. Claro que seria muito difícil identificar todas as detentoras desses conhecimentos, de tão enraizados no cotidiano de várias comunidades amazônicas, mas não se pode dizer que são conhecimentos de origem “não identificável”. (SANTILLI, 2015: 269)

Para ela, certamente é possível vincular sua origem a, pelo menos, uma população indígena ou comunidade tradicional e, mais do que isso, será possível vincular as origens desses conhecimentos a diversas comunidades amazônicas. São, na verdade, conhecimentos compartilhados ou difusos, e a sua vinculação a determinadas comunidades tradicionais ou indígenas é sim possível, mas onerosa. (SANTILLI, 2015: 269)

Juliana Santilli dá também o exemplo dos conhecimentos tradicionais associados à erva baleeira, uma planta nativa da Mata Atlântica, a partir da qual foi desenvolvido um medicamento anti-inflamatório para dor muscular muito utilizado por corredores e esportistas, o Acheflan. Como solicitar o consentimento prévio das comunidades litorâneas que utilizam tradicionalmente a erva-baleeira para fins medicinais? (SANTILLI, 2015: 269)

O problema da desnecessidade, prevista pela lei, de obtenção do consentimento nesses casos, decorre tanto do fato de que nem a lei e nem o decreto definiram os critérios para considerar o CTA como sendo de origem não identificável, como do fato de que, dessa forma, exclui-se os povos indígenas e comunidades tradicionais de eventual debate sobre a origem do conhecimento tradicional associado caso o usuário, no momento do cadastro, afirme que o conhecimento que busca o acesso é de origem não identificável. Dessa maneira, ficam sem resposta algumas questões, tais como:

- ⇒ que critérios objetivos e específicos devem ser observados na definição de um conhecimento tradicional associado como não identificável e através de quais

mecanismos serão avaliados? Como e quando se dará a avaliação desses critérios?

- ⇒ O CGEN será encarregado de analisar e pedir que o usuário comprove a não identificação do CTA informado no ato do cadastro?
- ⇒ Haverá esferas de discussão, impugnação e recurso dos povos e comunidades para que possam alegar que o conhecimento em discussão é identificável? (MONTEIRO; LEITE e ARAÚJO, 2017: 131-132)

Destaca-se, também, que nesses casos em que o CTA é considerado como de fonte não identificável, a repartição de benefícios não acontecerá como no caso do CTA identificável, ou seja, a repartição de benefícios não será realizada para um ou mais povos ou comunidades específicas, mas sim, será monetária (1% da receita líquida anual) e irá para um fundo, o Fundo Nacional de Repartição de Benefícios. (MONTEIRO; LEITE e ARAÚJO, 2017: 132-133)

Como bem observado pelos autores supra, uma saída para todo esse impasse seria a realização de laudo antropológico, sociológico e consultas promovidas por instituições idôneas para a verificação da possibilidade de identificação de determinado conhecimento a alguma comunidade ou povo. Sem isso, é grande o risco de que o cadastro de pedido de acesso ao CTA seja uma porta de entrada fácil à biopirataria. (2017: 132)

Não desconsiderando a dificuldade de obtenção do consentimento nesses casos, o que se quer destacar é que a exceção à regra da obtenção do consentimento presente na lei se configura como um claro exemplo de pilhagem e de juridicização com caráter ambivalente. Ou seja, faz-se uma lei de “proteção” à biodiversidade e ao conhecimento tradicional associado que, em vez de proteger, acaba justamente por facilitar o acesso das empresas a esses conhecimentos, sem justa contrapartida aos detentores (leia-se povos e comunidades tradicionais).

Isto porque a solução simplista da lei facilita o acesso por parte dos usuários e dificulta a repartição de benefícios com os provedores, podendo-se afirmar que a lei, dessa maneira, reflete os interesses econômicos das empresas, não protegendo os mais atingidos pela norma (os provedores dos conhecimentos tradicionais associados). Como já afirmado em tópicos anteriores, tanto a pilhagem como o caráter ambivalente da juridicização serão explicados nos dois últimos itens deste artigo.

2.3.3.1.3 Possibilidade de redução do valor da repartição de benefícios de 1% para 0,1% através da celebração de Acordo Setorial, nos casos de acesso a PG ou a CTA de origem não-identificável (Art. 21 da lei, e 56 e seguintes do Decreto)

A Lei 13.123 de 2015 dispõe, em seu artigo 21, e o decreto em seu artigo 56 e seguintes que, para garantir a competitividade de determinado setor produtivo, (nos casos em que a aplicação da parcela de 1% caracterize dano material ou ameaça de dano material), a União poderá celebrar acordo setorial (que é um ato de natureza contratual firmado entre o poder público e usuários) para reduzir o valor da repartição de benefícios de 1% da receita líquida anual (prevista no artigo 20 da lei), para apenas 0,1%.

O Próprio Ministério Público Federal elaborou, através de seu Grupo de Trabalho sobre Comunidades Tradicionais, uma Nota Técnica (ainda na fase do projeto de lei, mas a maioria das suas observações não foram levadas em conta) na qual afirma que isso pretende possibilitar aos órgãos do Governo Federal o poder de ceder à pressão das empresas e assim reduzir a módica repartição monetária de 1% para apenas 0,1% da receita líquida obtida com o produto final desenvolvido a partir do acesso, e que isso se revela incompatível com os interesses dos povos e comunidades tradicionais.

Como observado por Martins e Almeida, dada a subjetividade do conceito de competitividade, deixa-se espaço para arbitrariedade, ainda que o decreto tenha detalhado um pouco mais. Desse modo, a lei, ao prever um conceito vago, abriria uma porta que possibilitaria que não houvesse a repartição de benefícios e que permitiria que o acessante fique livre desta responsabilidade, quando as próprias condições para a repartição de benefícios já são muito restritas. (2017 b: 139)

Assim, esse artigo da lei deixa margem a ampla interpretação, mesmo considerando a regulamentação do decreto.

Além disso, seria extremamente nocivo estipular a competitividade como valor principal em detrimento de direitos fundamentais. A lei e o decreto possuem então o pretexto de reduzir custos, mas com certeza apenas os custos da indústria, já que os custos para as comunidades e até mesmo para a sociedade serão altíssimos. (MARTINS; ALMEIDA, 2017b: 140-141)

O que se percebe é que a lei inteira parece uma armadilha trazendo várias lacunas – para interpretação subjetiva – que permitem isenções das

responsabilidades frente aos povos indígenas e às comunidades tradicionais. (MARTINS; ALMEIDA, 2017b: 140)

Dois termos resumem isso: pilhagem; juridicização ambivalente. É o que será analisado no derradeiro sub item do presente tópico do capítulo.

2.3.3.1.4 Isenção das microempresas, das empresas de pequeno porte, do microempreendedor individual (MEI) e de algumas cooperativas (...) com receita bruta menor do que 3,6 milhões de reais por ano, da obrigação de repartição de benefícios (Art. 17, parágrafo 5 da lei, confirmado pelo Decreto)

O artigo 17, parágrafo 5 da lei, confirmado pelo Decreto, prevê a isenção das microempresas, das empresas de pequeno porte, do microempreendedor individual e das cooperativas com receita bruta menor do que 3,6 milhões de reais por ano, da obrigação de repartição de benefícios.

Em primeiro lugar, cabe lembrar um dado evidente, mas talvez, não raras vezes, esquecido: os povos e comunidades tradicionais são titulares do patrimônio genético, não tendo outorgado ao Estado autoridade sobre sua titularidade e, por conseguinte, não seria o legislador quem poderia isentar ou deixar de isentar empresas de qualquer porte. (MARTINS; ALMEIDA, 2017: 162)

No mesmo sentido, a mesma nota técnica já mencionada, elaborada pelo Ministério Público Federal através de seu Grupo de Trabalho sobre Comunidades Tradicionais, ao analisar essa isenção, também afirma que somente aos povos indígenas e comunidades tradicionais, titulares dos direitos acessados, caberia isentar qualquer pessoa física ou jurídica do dever de repartir benefícios econômicos, e nunca o Estado-legislador (MPF, 2014, Nota Técnica)

A referida nota técnica do MPF afirma também que, apesar da boa intenção (de facilitar o trabalho de pequenas empresas, desburocratizando as suas atividades), o resultado da norma é muito perigoso. Isto porque, ao isentar essas empresas pequenas, abre-se caminho para que grandes corporações empresariais criem outras empresas de porte pequeno, para com isso, se tornarem legalmente isentas do dever de repartição de benefícios.

Essa isenção pode, nesse sentido, ser mal utilizada, mediante a criação por exemplo, de uma micro empresa para o acesso ao recurso genético ou CTA, apenas para não repartir benefícios com os provedores.

É inconcebível se pensar na definição de isenção da necessidade de repartição de benefícios, sem a participação e o consentimento daqueles que são justamente os que também são partes nas relações contratuais que tem como objeto o acesso ao patrimônio genético.

Falando em participação, a mesma nota técnica do MPF citada, já afirmava ser questionável o artigo do projeto que dispunha (mantido na lei e reforçado no Decreto) que “fica assegurada aos povos e comunidades tradicionais sua *participação no processo de tomada de decisão* sobre os assuntos relacionados ao acesso ao CTA e à repartição de benefícios dele decorrentes”, apontando que a lei não deveria prever a mera participação dessas comunidades e povos, mas sim o direito de decidir sobre o uso de seus conhecimentos.

Assim, no que se refere à isenção concedida a essas micro e pequenas empresas, não é nem sobre permitir a participação dos povos e comunidades em decisões desse tipo, mas sim, sobre o fato de que cabe a eles o direito de decidir.

Por fim, finaliza-se esse tópico recorrendo a doutrina de Juliana Santilli, que muito bem observou que a excessiva restrição das situações que geram a obrigação legal de repartir benefícios reduz significativamente os recursos destinados à conservação e ao uso sustentável da biodiversidade, transformando a obrigação de repartir benefícios em exceção, quando deveria ser a regra. (2015: 275)

Mais uma vez, dois termos resumem o que foi descrito no presente tópico: pilhagem e caráter ambivalente da juridicização. É o que será tratado nos tópicos que seguem.

2.3.3.2 A lei 13.123/2015 como exemplo concreto do caráter ambivalente da juridicização – um diálogo com o pensamento de Orlando Villas Bôas Filho

É possível estabelecer um diálogo muito claro entre os aspectos controversos do novo marco legal da biodiversidade analisados neste tópico do capítulo e o pensamento Villas Bôas Filho (2016), em seu artigo intitulado “A juridicização e o campo indigenista no Brasil: uma abordagem interdisciplinar”. Entendendo-se como juridicização o progressivo aumento, o processo de expansão da regulação jurídica (a proliferação do direito positivo).

Isto porque em seu artigo, o professor analisa como não raras vezes as leis que tratam de questões relacionadas ao campo indigenista podem apresentar um

caráter ambivalente. E este termo ambivalência é utilizado no sentido de que as leis do referido campo, se por um lado muitas vezes protegem de maneira programática os direitos dos povos indígenas, de outro, acaba por fazer, justamente, um papel oposto, atendendo, na verdade, os interesses econômicos, empresariais, daqueles que não tem interesse em que os direitos dos povos indígenas sejam protegidos.

Sendo verificável, nas últimas décadas, uma inflação normativa nessa seara, Villas Bôas Filho (2016: 340) aborda o tema do impacto do fenômeno da juridicização do campo indigenista no Brasil de uma perspectiva antropológica e sociológica.

Foi o que foi feito, também, no presente item do capítulo, ao se buscar analisar a Lei brasileira da biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados também à luz de aportes da antropologia jurídica.

Um dos primeiros problemas apontados pelo autor da juridicização no campo indigenista refere-se ao fato de que “Não são poucos os casos em que a normatização estatal de questões envolvendo os povos indígenas simplesmente desconsidera seus usos e formas tradicionais de regulação. (VILLAS BÔAS FILHO, 2016: 341)

Conveniente lembrar que o fato de os povos indígenas não terem o seu próprio direito, não significa afirmar que esses povos não possuem juridicidade. Aqui são válidas as interessantes observações de Bronislaw Malinowski (2003) ao analisar o sistema de obrigações bem desenvolvido das comunidades do arquipélago das Trobriands, ao longo de sua emblemática pesquisa de campo na Melanésia.

Da leitura de seu livro *Crime e Costume na Sociedade Selvagem*, pode-se perceber claramente que, em que pese alguns costumes, normas e regras da sociedade observada na província etnográfica pareçam não ter sentido aos olhos simplistas de um observador ocidental, quem sair de sua simplicidade cartesiana e observá-los de maneira holística, perceberá que todos os seus comportamentos fazem sim muito sentido. Eles evidenciam com clareza a presença de juridicidade naquele povo, cujas atitudes e comportamentos não podem ser observados de maneira isolada. Todos eles são, sim, dotados de coesão e sentido; não são impostos por medo de punição; e obedecem a incentivos psicológicos e sociais complexos (MALINOWSKI, 2003).

Noutro plano, como observado por Villas Bôas Filho, existe uma “complexidade envolvida no processo progressivo de juridicização”. (2016: 342)

Esta complexidade não é, infelizmente, o único problema no crescente processo de juridicização no campo indigenista. Somam-se a ela – como fatores que desencadeiam o caráter ambivalente da juridicização - o fato de que as leis que deveriam refletir os interesses dos povos indígenas, protegendo-os, acabam por atender interesses de grupos que possuem interesses contrários aos dos povos indígenas.

É o que o Professor Villas Boas Filho chama de “assimetria de forças entre os agentes que, mediante a juridicização, manejam o direito para a satisfação de interesses contrários aos dos povos indígenas” (2016: 345).

Esses problemas se agravam, sobretudo, ante o caráter de legitimidade criado pelo fenômeno de juridicização. Ou seja, ainda que as regras sociais transformadas em lei pelo processo de juridicização possuam um caráter ambivalente – no sentido de refletirem, muitas vezes, interesses contrários aos dos povos indígenas, como por exemplo, interesses de empresas interessadas apenas no acesso aos seus conhecimentos tradicionais associados, sem se preocupar com a necessidade de uma justa e equitativa repartição de benefícios no caso de os grupos sociais assim desejarem – elas parecem ser justas por estarem maquiadas pela “legitimidade” própria das leis.

Neste sentido, recorrendo à doutrina de Delpeuch, Dumoulin e Galembert (2014), Villas Boas Filho muito bem observa que:

essa abordagem considera que o direito detém um alto grau de legitimidade social e que, portanto, a juridicização de uma norma social geraria como consequência um reforço à adesão por parte de seus destinatários. Haveria, assim, uma espécie de eficácia simbólica própria ao direito (...). O efeito de legitimação produzido pela juridicização de uma norma a destacaria simbolicamente de interesses particulares a ela relacionados, escamoteando, assim, tudo o que nela há de arbitrário e de contingente, de modo a apresentá-la como neutra e universal. (2016: 357-358)

Voltando ao diálogo com Laura Nader e Hugo Mattei desenvolvido em item anterior no presente capítulo, onde analisou-se o caráter de pilhagem muitas vezes desempenhado por algumas leis: Quem ousa questionar a autoridade “inabalável” do *rule of law*?!

É aí que, como bem observa Villas Bôas Filho, “o processo de juridicização, dada a assimetria de forças que caracteriza essas lutas, pode servir de instrumento de pilhagem de tais povos”. (2016: 366)

Além desses dois problemas, Villas Boas Filho analisa também o problema da supremacia da ordem imposta - o arranjo ocidental da juridicidade no sentido concebido por Étienne Le Roy em sua teoria do multijuridismo - sobre as demais formas autóctones¹⁸³ de regulação social. (2016: 361)

Le Roy mostra que o direito é apenas uma concreção histórico-cultural da juridicidade, esta muito mais ampla e experimenta diversas formas de concreção histórico-cultural. É, assim, completamente etnocêntrico atribuir ao direito uma universalidade que ele não tem.

Assim, para Villas Bôas Filho, o fenômeno da juridicização acaba por impor aos povos indígenas uma ordem que lhes é exógena. (2016: 363) É um exemplo em que essa “ordem imposta” prevaleceu sobre as demais é, justamente, a lei 13.123/2015 e seu respectivo regulamento.

Neste sentido, o diálogo estabelecido com Villas Bôas Filho permitiu evidenciar que a lei e o decreto analisados no presente item do capítulo constituem exemplo concreto do caráter ambivalente do processo de juridicização, vez que o fenômeno pode, de um lado, proteger os interesses dos povos indígenas, e de outro, pode atender interesses contrários a esses, configurando a supremacia de uma ordem imposta sobre as demais.

Conclui-se, enfim, que a lei e seu decreto estão inseridos em relações de poder, vez que estabelecem e criam direitos que afetam diretamente os povos indígenas e comunidades tradicionais, de um *locus* de poder pelo qual supõem – erroneamente- que tal lugar lhe permite definir tais direitos sem realização de consulta prévia e ausente a bilateralidade, fazendo com que suas disposições sejam legítimas pelo fato de estarem positivadas em normas escritas, repletas de argumentos de imparcialidade e cientificidade.

¹⁸³ Como observado por Caldas, “resulta imprescindível reconhecer e valorar o direito interno destas comunidades e fomentar sua participação na discussão e formulação das normas estatais, com possibilidades reais de discutir seu conteúdo e inclusive questionar e intervir em seus pressupostos”. (2004: 198) Ressaltando a autora também que “o direito à autodeterminação não se opõe aos Estados constituídos, senão que necessita deles. Assim, talvez apenas uma política interna de respeito ao direito e à cosmovisão das comunidades tradicionais não seja suficiente, se não existe da mesma forma um fortalecimento da posição dos países periféricos frente aos países centrais”. (2004: 198-199)

2.3.4 Acordo TRIPs versus Convenção sobre Biodiversidade – principais impasses dos debates acerca da tentativa de proteção do PG e do CTA através do modelo ocidental de propriedade intelectual

Se por um lado, a Convenção sobre Biodiversidade estabelece que cabe aos Estados nacionais, no exercício da soberania, o controle do acesso aos recursos biológicos e genéticos, por outro lado, as empresas transnacionais de biotecnologia reivindicam a aplicação do sistema de direitos de propriedade intelectual (TRIPs), acordado no âmbito do GATT e agora da Organização Mundial do Comércio, sobre inovações biotecnológicas que desenvolvem com base nos recursos biológicos e genéticos do mundo, considerados “patrimônio comum” e, por isso, vulneráveis a uma exploração sem limites (a chamada biopirataria).

(Boaventura de Sousa Santos)

2.3.4.1 Diferenças fundamentais entre os dois tratados: inefetividade dos aspectos positivos da CDB em razão da hegemonia do TRIPs

Nos itens anteriores verificou-se que a CDB apresenta pontos tanto hegemônicos, no sentido de visar em muitos momentos ao atendimento de interesses de países centrais, como também aspectos que visam a proteção da sociobiodiversidade.

No entanto, estes segundos aspectos, positivos à proteção tanto do PG como do CTA, acabam sendo desvanecidos devido à falta de aplicabilidade efetiva, e um dos aspectos que mais vem sendo apontados pela doutrina como causa de tal inefetividade da CDB são algumas disposições de um acordo comumente conhecido por sua sigla TRIPs (do inglês Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights Agreement).

O Acordo sobre Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados ao Comércio é parte integrante do próprio Acordo que instituiu a Organização Mundial do Comércio (OMC), qual seja, o Acordo de Marraqueche. Constituindo o Anexo 1-C do aludido Acordo, o TRIPs é a ela basilar, sendo portanto obrigatória a adesão aos seus termos por qualquer país que optou ou desejar optar por fazer parte da aludida organização. Dito de outra forma, não há possibilidade de aderir ao TRIPs de modo separado, fato que enseja muitos autores a afirmar que o referido acordo rompe com a voluntariedade, uma vez que se torna vinculante já no momento de aderência do país à OMC.

O Acordo TRIPs visapadronizar a proteção da propriedade intelectual entre os estados membros da OMC, estipulando padrões mínimos e princípios básicos que devem ser adotados, obrigatoriamente, por todos os países que aderem ao acordo, em suas leis nacionais. Entendimento completo de seus reais objetivos só é alcançado, no entanto, quando se analisa a gênese do referido acordo, vez que, a partir disso, é possível alcançar as

reais fontes de justificação da norma que institui o fluxo de comércio internacional, norma que, de outro lado, também assegura o desequilíbrio estrutural entre as diversas regiões do planeta, assegurando a existência da riqueza e da pobreza simultaneamente. (PRONER, 2007: 73)

Sua primeira versão, segundo Vandana Shiva (2004) foi introduzida na Rodada do Urugua, do GATT, sigla em inglês para *General Agreement on Tariffs and Trade* (Acordo Geral sobre Tarifas e Comércio, que deu origem à OMC), através de uma coligação da indústria denominada *Intellectual Property Committee* (Comitê de Propriedade Intelectual - IPC). Além desta coligação industrial, a autora destaca também outras organizações que foram funcionais à arquitetura do referido acordo:

A estrutura do TRIPS foi concebida e modelada por três organizações: o Comitê de Propriedade Intelectual (IPC), Keidanren e a União das Confederações da Indústria e dos Trabalhadores (Unice). O IPC é uma coalizão de 12 grandes empresas norte-americanas: Bristol Myers, DuPont, General Electric, General Motors, Hewlett Packard, IBM, Johnson & Johnson, Merck, Monsanto, Pfizer, Rocwell e Warner. Keidanren é uma federação de organizações econômicas do Japão, e a Unice é reconhecida como porta-voz oficial dos negócios e da indústria da Europa. (2001: 108)

Tal dado é o primeiro aspecto na rota de origem do Acordo que revela que o mesmo não constitui o resultado de debates e deliberações democráticos, mas antes de uma prevalência do tipo *top-down* de interesses de grandes corporações ocidentais face a outras concepções de mundo, culturas, ontologias e saberes de distintos grupos sociais do planeta. Isto ressalta, ainda mais, a importância da discussão da questão, face a injustiça inerente ao fato de as comunidades e povos serem prejudicadas por um arranjo jurídico do qual não participaram da criação.

Pelo que, não obstante tais grupos tenham obtido, em razão de suas lutas, reconhecimentos normativos múltiplos em tratados internacionais como a Convenção 169 da OIT, a Declaração da ONU sobre os direitos dos Povos indígenas, dentre outros, foram também, como observa Margarita Alonso, “sujeitos a

outras normas sem que nelas tivessem tido uma forte participação, produzindo-se uma elevada fragmentação do discurso protecionista e a sua vinculação a outro tema emergente: o meio ambiente”. (2004: 43)

Quanto ao TRIPs, note-se que seu caráter autoritário não marcou presença apenas nesta fase de negociações, mas também na sua fase de implementação, já que, como afirmado anteriormente, sua adesão por parte dos países rompe com a voluntariedade.

O TRIPs foi, portanto, o resultado dessas deliberações ocorridas nesta Rodada de negociações comerciais multilaterais, tendo entrado em vigor em janeiro de 1995, após, portanto, a entrada em vigor da Convenção sobre Diversidade Biológica.

Mas a rota de origem do Acordo exige maior percurso para que outros aspectos fundamentais à sua compreensão possam ser encontrados. Nesta senda, a atenção volta-se às Convenções de Paris para a Proteção da Propriedade Industrial (1883) e de Berna para a Proteção de Trabalhos Artísticos e Literários (1886). Isto porque, estas são apontadas, por alguns autores como Barbosa (2018), como responsáveis pela alteração da lógica de acesso aberto e difusão de conhecimento estrangeiro que sempre foi útil a países periféricos para a redução de gastos com pesquisa, desenvolvimento e inovação, e em consequência ao seu processo de *catch-up*.

Segundo o mencionado autor, esse acesso aberto era causador de inseguranças aos países detentores de tecnologia, que preferiam muito mais impedir sua difusão geral, o que levou a que os principais países industrializados reunissem esforços para tal, ação materializada nas Convenções de Paris e de Berna.

Ambas levaram ao estabelecimento de escritórios administrativos, que no ano de 1893 uniram-se formando em Genebra, sob os auspícios do governo suíço, o BIRPI, sigla em francês para *Bureaux Internationaux Réunis pour La Protection de La Propriété Intellectuelle*. Em razão do desejo dos signatários – manifestado em 1969 durante a Conferência de Estocolmo – de revisar os dois tratados, bem como de que a coordenação do BIRPI fosse comum a todos e não apenas à Suíça, transformaram-no por acordo assinado em 1974 em uma organização intergovernamental subordinada à ONU, a qual convencionou-se chamar Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI). (SILVA, 2013)

Até aquele momento, a proteção da propriedade intelectual baseava-se eminentemente nas Convenções de Paris (1883) e de Berna (1886), que ainda propiciavam a todos os países grande liberdade no tocante à suas legislações domésticas a respeito da propriedade intelectual.

No entanto, em razão da não satisfação dos países desenvolvidos com tal fato, desejosos de maior grau de harmonização em um mercado progressivamente mais globalizado, aliado ao desejo de um mecanismo sancionatório eficaz, os Estados Unidos, com apoio da então Comunidade Econômica Europeia, realizaram forte campanha para alteração do foro de discussões ao fórum de negociações comerciais multilaterais do GATT, o que foi efetivamente feito na Rodada do Uruguai. (SILVA, 2013)

Não obstante a alteração de local tenha sido a contragosto dos países em desenvolvimento, estes acabaram sendo coniventes com o fato, “seja por terem-no visto” como moeda de troca para inserção de outras questões que lhes eram interessantes, como a discussão acerca de produtos têxteis e agrícolas, seja ainda por temerem retaliações comerciais”. (SILVA, 2013: 62)

Isto feito, EUA, CEE, Suíça, Japão e Austrália começaram a coordenar a arquitetura do que constituiria o TRIPs, com mudanças contrastantes à Convenção de Paris, uma vez que, se esta, como mencionado, possibilitava liberdade ao conteúdo das legislações domésticas, aquele previa regras padrão mínimas – mas rígidas e especificadas -a serem incluídas nas leis sobre propriedade intelectual de todos os membros da OMC. Estabelecendo, também, um órgão para solução de controvérsias. (SILVA, 2013)

Tais medidas não foram do agrado dos países em desenvolvimento, vez que

Em virtude da industrialização tardia, o que refletia em sua incipiente capacidade tecnológica, os países em desenvolvimento não tinham qualquer intenção de fortalecer a proteção da Propriedade Intelectual, visto que essa mudança não proporcionaria vantagens competitivas para as suas empresas no mercado internacional. Do ponto de vista dos países em desenvolvimento, portanto, os benefícios supostamente advindos de tal proteção, como o incremento do progresso tecnológico mundial, eram suplantados pelas desvantagens de não mais poder adaptar a tecnologia estrangeira (...)(SILVA, 2013: 62)

No entanto, não encontraram alternativa, vez que, como já afirmado anteriormente, o TRIPs rompe com a voluntariedade dos países justamente por integrar o compromisso único de que sua aderência à OMC significaria o endossamento da integralidade dos resultados da Rodada do Uruguai.

É possível constatar, portanto, que a situação recai justamente no caso visto no item 2.3.1 deste capítulo de importação do direito por barganha, em que países acabam aceitando certos arranjos jurídicos para não se verem expelidos de mercados globais.

Considerando a existência de uma ação geopolítica de poder dos países centrais para se evitar a difusão da tecnologia aos países menos desenvolvidos, para proveito dos primeiros em suas relações comerciais, ou seja, uma ação deliberada dos países desenvolvidos para evitar o compartilhamento, pautada na intenção de domínio tecnológico como estratégia de manutenção do *status quo*, Barbosa (2018) faz uma analogia interessante para tornar mais claro o fenômeno: o cercamento (*enclosure*) dos campos ingleses em fins do século XVI. Isto porque, este também constituiu uma estratégia política com efeitos em larga escala, para alterar a lógica de acesso aberto, não privatizado, de algo que era de um interesse também não hegemônico: a disponibilidade dos campos para uso comunitário.

A analogia sobre o cercamento torna-se relevante para entender as incongruências entre TRIPs e CDB que será exposta nos parágrafos seguintes como estratégia deliberada de países detentores de tecnologia, e não como mera casualidade.

Neste sentido, com o TRIPs os países dominantes no cenário internacional estariam revitalizando a estratégia de cercamento como peça-chave em evitar o processo de *catch-up* de outros países e, em consequência, a concorrência, além de aumentar a possibilidade de que grandes grupos econômicos incrementem seu rentismo.

A este novo fenômeno, detentor da mesma lógica do cercamento inglês, dá o autor a denominação de *new enclosure* (novo cercamento). Quanto às suas consequências, no entanto, é distinto, vez que o nível de controle dos países hegemônicos sobre o objeto do cercamento (agora a tecnologia, dando o autor especial destaque à biotecnologia¹⁸⁴) é superior, deliberadamente no intuito de manter os demais países em sua órbita. (BARBOSA, 2018)

¹⁸⁴ Como bem observa o autor, “A biotecnologia, como uma das “novas ondas” de inovações no horizonte, também está situada no contexto geral de *new enclosure* (...). Suas potencialidades ampliam-se com a possibilidade de emprego da biopirataria sobre a biodiversidade internacional, oportunizada pela contradição entre TRIPs e CDB. Como visto, este é um complexo problema fundado no esforço dos países situados no centro do sistema capitalista para controle de trajetórias tecnológicas, rentismo e espoliação, não uma simples incongruência casual na elaboração das diferentes convenções”. (BARBOSA, 2018: 112)

Analogia semelhante, e igualmente ilustrativa faz Vandana Shiva (2004; 2005) com relação as cartas-patente que eram dadas pelos monarcas europeus, à época da colonização, para os conquistadores de territórios na América Latina, conferindo-lhes privilégios como títulos, postos e direitos, no claro desígnio de favorecer as conquistas territoriais e conferir direitos de propriedade em relação a esses territórios. Neste sentido, bem elucidada:

Cinco séculos depois de Colombo, uma versão mais laica do mesmo projeto de colonização continua através das patentes e dos direitos de propriedade intelectual. O Acordo da Organização Mundial do Comércio (OMC) relativo ao TRIPS é uma nova versão das antigas cartas patente e da Bula Papal. A liberdade que as empresas multinacionais exigem através do TRIPs é a liberdade que as colônias europeias exigiram, desde 1492, como direito natural sobre os territórios e a riqueza dos povos não europeus. (...)Território, ouro e recursos minerais já não são os alvos da conquista. O que tem que ser controlado são os mercados e os sistemas econômicos. O próprio conhecimento tem que ser convertido em propriedade, tal como aconteceu com as terras durante a colonização. É por isso que atualmente as “patentes” têm sido cobertas pelo rótulo mais amplo de “propriedade intelectual” ou propriedade dos “produtos da mente”. Tal como as terras que se reivindicava terem sido “descobertas” eram tratadas como Terra Nullius ou Terras Desocupadas apenas porque não eram habitadas pelos brancos da Europa, apesar de serem habitadas pelos povos indígenas, **o conhecimento que se reivindica ter sido “inventado”, e é, por isso, “patenteado” e convertido em “propriedade intelectual”, é frequentemente uma inovação já existente nos sistemas de conhecimento das comunidades indígenas.** (...)A reivindicação da invenção (...) sob a capa da remuneração da inventividade esconde o objetivo real – o controle sobre a economia global. (2004: 270-271, grifo nosso)

Já em outro trabalho, no mesmo sentido também observou:

Terra nullius tem seu equivalente contemporâneo em bio nullius - tratando o conhecimento da biodiversidade como vazão de criatividade e direitos anteriores, e, portanto, disponível para "propriedade" por meio da reivindicação de "invenção". (SHIVA, 2005: 102, tradução nossa)

Como bem ilustrou Shiva, tal apropriação, pelo sistema de direitos de propriedade intelectual – sobretudo através das patentes – de sistemas de conhecimento tradicionalmente já existentes nas terras conquistadas de regiões do Sul globalno objetivo de controle de economias está no cerne das aguerridas disputas na arena do TRIPs, marcando a entrada do presente debate na questão das incompatibilidades entre o aludido tratado e a Convenção sobre Diversidade Biológica, que resultam em dificuldades de implementação desta convenção. Vale afirmardesde já que, não obstante decorram de longa data, uma solução categórica ao conflito ainda não foi consolidada.

O debate se insere também na questão da existência de um lado obscuro do direito (MATTEI; NADER, 2013), já analisado em item precedente deste capítulo, vez que, como também observado por Sousa Santos, Meneses e Nunes, “os direitos de propriedade intelectual que permitem e legitimam estas formas de apropriação de conhecimentos indígenas e locais (...) assentam nas concepções de propriedade privada radicadas na ordem jurídica do capitalismo”.

(2004: 59)

Neste ponto, oportuno recorrer à doutrina de Margarita Alonso, que bem comenta a questão de que os DPI não foram arquitetados para a proteção dos conhecimentos tradicionais:

Os direitos de propriedade intelectual não foram elaborados e adaptados para proteger um tipo de invenções que se alcançam (...) pelos camponeses, indígenas e comunidades tradicionais; são-lhes, portanto, estranhos. No início, estes direitos aplicaram-se apenas sobre matéria não viva e não sofreram qualquer variação para abranger a matéria viva, isto é, trata-se de uma acomodação mecânica de um tipo de direitos para proteger os interesses das grandes multinacionais de produtos alimentares e farmacêuticos. (2004: 260)

Bem como, de Vandana Shiva, que também bem destacou os aspectos negativos deste arranjo jurídico ocidental monopolístico para a tutela da sociobiodiversidade, ao afirmar que

Quando o TRIPs foi imposto, durante a Rodada do Uruguai, foram completamente evitadas numerosas questões de interesse público e não se discutiram as implicações éticas, ecológicas e econômicas de se patentear a vida. Os países do Terceiro Mundo foram coagidos a aceitar o sistema de Direitos da Propriedade Intelectual de modelo ocidental. Contudo, **grupos defensores do interesse público mostraram que este modelo é forte no estabelecimento de monopólios empresariais globais, mas é fraco a proteger o conhecimento indígena e a evitar a biopirataria. É um meio “avançado” para retirar os recursos aos pobres e roubar o conhecimento das nossas avós, mas é primitivo quando encarado pela perspectiva da justiça, da igualdade e do respeito intercultural.** (2004: 281, grifo nosso)

Pelo que, fica nítida a existência de certa imposição de tipos jurídicos em desacordo com os direitos de autodeterminação e de valorização da diversidade cultural, fazendo com que seja cada vez mais difícil encontrar espaços realmente efetivos para a proteção do CTA no plano internacional.

De início, cabe ressaltar que embora o TRIPs tenha sido adotado após a entrada em vigor no plano internacional da CDB, ele é silente com relação à questão da necessidade de proteção do conhecimento tradicional associado à

biodiversidade, tão vulnerável quando se considera o elevado interesse do setor biotecnológico, no cenário atual, no acesso à biodiversidade.

Isto em razão de que, como já debatido anteriormente, muitas vezes a descoberta da existência de determinado princípio ativo de determinada planta apenas é possível em razão da utilização do conhecimento tradicional que há tempos valeu-se de tal propriedade para fins i.e. medicinais, cosméticos, dentre outros. Isto é, o CTA encurta o tempo das pesquisas do setor biotecnológico, o que significa a economia de recursos financeiros que seriam despendidos caso o CTA não fosse utilizado.

Conforme explica Carol Proner,

Nos dias de hoje, a regulamentação internacional dada pela OMC garante à propriedade intelectual industrial ilimitadas possibilidades de proteção por meio de patentes, incluindo áreas sensíveis à continuidade da vida de seres humanos, como os fármacos, a biodiversidade, os costumes, o folclore, os conhecimentos tradicionais. (2007: 71-72)

É neste momento que o artigo 27.1 do Acordo TRIPs merece análise, vez que dispõe que o que é passível de patenteamento é toda invenção de processo ou produto, contanto que seja nova, passível de aplicação industrial e envolva um passo inventivo.

Aqui se torna extremamente oportuno recorrer à doutrina de Mattei e Nader (2013), que entendem que o conhecimento tradicional associado não poderia ser protegido pelo sistema de patentes em razão de que este sistema, como se viu, exige que o conhecimento seja novo e passível de aplicação industrial, no entanto, os conhecimentos tradicionais não possuem tais características, vez que são transmitidos de geração em geração e muitas vezes não tem uma aplicação industrial¹⁸⁵ imediata.

O que ocorre é que quando o setor biotecnológico acessa o CTA, posteriormente modifica-o através da tecnologia ocidental e aí então consegue patentear-lo pois dotado de, em seu entender, da característica da “novidade”. Cabe o questionamento: Era mesmo novidade? Certamente não. Era algo que já existia anteriormente no seio de povos e comunidades tradicionais. O entendimento é

¹⁸⁵ Como observado por Juliana Santilli, “só são patenteáveis as invenções que tenham aplicação industrial, e muitos conhecimentos tradicionais não têm aplicação industrial direta, ainda que possam ser utilizados para desenvolver produtos ou processos que a tenham”. (2004: 353)

sobremaneira facilitado quando se reflete sobre a diferença entre invenção e descoberta. A segunda se refere a algo que já existia, ao contrário da primeira.

Isto posto, os países centrais encontram-se, neste cenário de acesso ao CTA – bem como também ao PG, como será visto mais adiante - dos países periféricos, em uma posição de dupla vantagem: de um lado, são os maiores detentores da biotecnologia; de outro, têm seus interesses atendidos pelo Acordo TRIPs.

Portanto é claro que o instituto da patente não consegue ser um meio capaz de proteger o CTA da mesma forma que consegue ser um meio capaz de proteger o conhecimento ocidental. Isto porque o CTA possui particularidades que o diferenciam, por exemplo, ser um conhecimento coletivo e às vezes não ter aplicabilidade industrial.

Assim, afirmam os autores que os direitos de propriedade intelectual ocidentais previstos no Acordo TRIPs não são compostos de valores que representem a diversidade cultural do mundo mas sim, são compostos por crenças que refletem os interesses da minoria ocidental dominadora dos mercados, depois então universalizados.

Tendo analisado em seu livro o caso dos Kayapó¹⁸⁶ no Brasil, afirmam que o exemplo dado é apenas um entre muitos outros exemplos em que expedições de cientistas ocidentais vão a campo observar práticas ou expressões culturais baseadas em séculos de conhecimento local, e que depois voltam aos países centrais para obter “novos” direitos de propriedade intelectual com o objetivo de exploração global desses conhecimentos em diversos tipos de indústrias (citando a farmacêutica, da moda e da música). (2013: 86) Observando aqui que há também outros setores industriais que utilizam o conhecimento tradicional.

¹⁸⁶ Trata-se de caso em que os autores comparam a concepção de conhecimento para os Kayapó, que o considera como produto da natureza, passado de geração em geração e nem sempre transformado em produtos úteis, e o conteúdo – já exposto na nota explicativa número 3 - do artigo 27¹⁸⁶ do Acordo TRIPs que considera que, para que uma invenção seja patenteada, ela deve necessariamente ser resultado de indivíduos específicos ou empresas, ser nova, e útil. (MATTEI; NADER 2013:86) Chamam a atenção para o fato de que a exigência do TRIPs de que a invenção seja produto de um indivíduo específico não se encaixa no contexto dos Kayapó, que possuem um conhecimento comum e difícil de ser atribuído a uma única pessoa, conseqüentemente, mais difícil de ser comercializado.

Juliana Santilli é quem bem explica a diferença entre a questão da proteção das inovações individuais e a natureza coletiva do CTA: “Os conhecimentos tradicionais são produzidos e gerados de forma coletiva, a partir de ampla troca e circulação de ideias e informações, e transmitidos oralmente, de uma geração à outra. O sistema de patentes protege as inovações individuais (ou, ainda que as inovações sejam coletivas, seus autores/inventores podem ser individualmente identificados), promovendo uma fragmentação dos conhecimentos”. (2004:353)

Pelo que, certo é que o Acordo TRIPs, em sua redação atual – e mesmo se alterado, como se verá a seguir, em razão de sua principiologia monopolística ínsita à sua própria formação e propósitos - não protege os conhecimentos tradicionais que por sua natureza são coletivos.

No entanto, há que referir, tal constatação parece não ter impedido a existência, na literatura¹⁸⁷, de entendimentos no sentido de uma suposta possibilidade de que os conhecimentos tradicionais pudessem vir a ser protegidos pelo mencionado tratado, hipótese que não é comungada no presente trabalho.

Isto porque, como já salientado, há dificuldades do TRIPs em albergar visões de mundo não-ocidentais e conhecimentos que são por sua natureza coletivos. A este respeito, bem observou Andressa Caldas que os detentores dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade

estão constituídos em coletividades (comunidades tradicionais) que até então nem sequer existiam para o sistema jurídico, quer dizer, não eram reconhecidas em sua dimensão coletiva. Da mesma maneira, o modo de produção e a natureza do conhecimento tradicional não encaixam nos modelos-padrão de “bens” do sistema jurídico ocidental e individualista. (2004: 194)

Outra autora que no mesmo sentido comunga do entendimento de que arranjos jurídicos ocidentais baseados na concepção privatística e monopolística do conhecimento não são adequados à proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade é Margarita Alonso, que observa que

Tais conhecimentos foram ou não protegidos de acordo com os próprios sistemas de regulação interna dos povos e comunidades. E são essas formas de proteção que

¹⁸⁷ Como observam Feres e Moreira: “a literatura relacionada à área considera que os avanços discursivos presentes no TRIPs e, principalmente, na CDB foram essenciais para consolidar a necessidade de direitos de propriedade industrial, assim como o processo de proteção e conservação do conhecimento tradicional, impactando, positivamente, a reversão do processo de apropriação do conhecimento tradicional. Uma dessas ideias é desenvolvida por Stephen Brush (1996) ao propor que “o conhecimento cultural ou indígena seja tratado como uma forma de propriedade intelectual, a fim de aumentar o retorno econômico dos recursos biológicos mantidos pelos camponeses e tribais”. Essa ideia ganhou outras versões no cenário internacional e nacional, mas sempre observando o conhecimento tradicional por meio das lentes da propriedade intelectual e, sobretudo, transformando o direito de patente como instrumento de salvaguarda da biodiversidade. É o caso de David Downes (2000) que concebe os direitos de propriedade intelectual como um meio para auxiliar na conservação e proteção do conhecimento tradicional, bem como Diogo Viana Santos (2011) ao expor que se deve buscar um sistema de propriedade intelectual o qual não gere abusos, porém, um regime legal não só para perpetuar o desenvolvimento de invenções, mas também para promover “retorno aos cientistas e companhias de biotecnologia”. Dessa forma, o debate não lança um olhar crítico e metodologicamente estruturado, mas se resume a buscar padrões hermenêuticos para ajustar o conhecimento tradicional ao regime de patentes, sem, no entanto, apontar evidências empíricas mais substanciais”. (FERES, Marcos; MOREIRA, João, 2018: 151-152)

devem ter primazia sobre qualquer construção jurídica ocidental. Há que rejeitar a proteção desses conhecimentos porque não nasce de uma necessidade sentida por esses povos, mas sim do **desejo ocidental de enquadrar os sistemas sociais e culturais em formas de direito de propriedade** para assim encontrarem os “titulares” dos conhecimentos e estabelecerem contratos ou acordos sobre eles. (2004: 261, grifo nosso)

Feitas estas considerações, passa-se ao segundo aspecto do artigo 27 do Acordo TRIPs que merece destaque, vez que concentra os debates acerca do embate TRIPs versus CDB, qual seja, o artigo 27.3 b).

A discussão referente a esta parte do artigo versa sobre a questão da possibilidade ou não de patenteamento do ativo isolado da planta, sendo que a falta de proteção ao conhecimento tradicional fica também evidenciada¹⁸⁸, como pano de fundo da análise, vez que aprofundamento à questão da vulnerabilidade do CTA já fora feito nos parágrafos anteriores, quando da análise do item 1 do aludido artigo.

Assim, o artigo 27. 3 b) assim dispõe:

ARTIGO 27
Matéria Patenteável

¹⁸⁸ O CTA ficará aqui também vulnerável vez que, como se verá, o setor biotecnológico pode, segundo o artigo em análise, patentear por exemplo microorganismos ou um “processo biológico para a criação de uma determinada planta”, ou seja, pode patentear o princípio ativo da planta - mesmo que o país rico em biodiversidade tenha optado por proibir patentes sobre plantas. No entanto, o setor biotecnológico muitas vezes apenas vai ter conhecimento que determinada planta possui determinado princípio ativo que pode ser produzido em laboratório através desse processo biológico para produção de plantas porque valeu-se do CTA de comunidades tradicionais ou povos indígenas para encurtar tempo de pesquisa.

Oliveira e Medeiros (2016: 288, grifo nosso) muito bem observaram que: “No âmbito da organização comercial, o dispositivo 27.3(b) do Acordo TRIPs centraliza as discussões. Os países em desenvolvimento, como o Brasil e a Índia, chamam a atenção dos Membros para a ambiguidade desse dispositivo que confere grande discricionariedade para conferir patentes a plantas, animais e processos biológicos para a produção de plantas e animais, o que, na falta de salvaguardas, **expõe o conhecimento tradicional e os recursos biológicos à pilhagem e à biopirataria**”. Hundertmarch (2016:18, grifo nosso) parece deixar muito clara a ausência de proteção ao conhecimento tradicional no referido item do artigo 27: “Como resultado das disposições do Acordo TRIPs, as empresas farmacêuticas, ao descobrirem determinado recurso natural que possui poder medicinal, **acabam por reproduzir o princípio ativo da planta e registrar como uma invenção, quando na verdade o conhecimento é de propriedade das comunidades tradicionais**. (...) tal prática é possibilitada pelo artigo 27.3 do TRIPs (...) [que] simplesmente não faz qualquer alusão à proteção aos conhecimentos tradicionais associados à diversidade biológica das comunidades indígenas e locais”. De outro lado, o conhecimento tradicional fica também vulnerável neste inciso do artigo porque, conforme expuseram Feres e Moreira (2018: 152) ao analisarem o caso do complexo do curare, ainda que um Estado-membro possa considerar uma planta como não patenteável, existem depósitos de patentes que referem-se aos usos e aplicações de substâncias derivadas de plantas, e não das próprias plantas. Os autores fizeram estudo constatando a concessão de patentes associadas ao CTA, concluindo pela infetividade da CDB bem como pela flagrante inaptidão do TRIPs em protegê-lo. Para aprofundamento da questão sobre a concessão de patentes sobre o curare, ver seu trabalho completo (FERES, Marcos Chein; MOREIRA, João. O conhecimento tradicional relacionado ao complexo do curare e a legislação internacional sobre propriedade intelectual. Revista de Direito Internacional, Brasília, v. 15, n. 1, 2018 p.138-158).

1. Sem prejuízo do disposto nos parágrafos 2 e 3 abaixo, qualquer invenção, de produto ou de processo, em todos os setores tecnológicos, será patenteável, desde que seja nova, envolva um passo inventivo e seja passível de aplicação industrial.

(...)

(...)

3. Os Membros também podem considerar como não patenteáveis:

(...)

b) plantas e animais, **exceto microorganismos** e processos essencialmente biológicos para a produção de plantas ou animais, **excetuando-se os processos não-biológicos e microbiológicos**. Não obstante, os Membros concederão proteção a variedades vegetais, seja por meio de patentes, seja por meio de um sistema *sui generis* eficaz, seja por uma combinação de ambos. O disposto neste subparágrafo será revisto quatro anos após a entrada em vigor do Acordo Constitutivo da OMC. (INPI, grifo nosso)

Primeiramente, faz-se necessária uma explicação com relação à hermenêutica interpretativa acerca da alínea b do referido artigo. A doutrina (Baylão e Bensusan), aponta que a referida alínea quer dizer que o artigo possibilita aos Estados membros da OMC considerar como não passíveis de patenteamento plantas e animais, “exceto os microorganismos, e os procedimentos essencialmente biológicos para a produção de plantas ou animais, que não sejam procedimentos não-biológicos ou microbiológicos”. (2003: 21)

Para uma compreensão perfeita por parte do leitor, uma redação repetitiva ou reduntante no momento é justificada: o artigo indica que os países podem excluir da possibilidade de patenteamento plantas e animais, exceto os microorganismos; bem como, que os países podem excluir da possibilidade de patenteamento os procedimentos essencialmente biológicos para a produção de plantas ou animais, exceto procedimentos não-biológicos ou microbiológicos.

Como se vê, o artigo abre uma exceção autorizando que os Estados-membros da OMC excluam da patenteabilidade plantas e animais¹⁸⁹, de modo que,

¹⁸⁹ Cabe, no entanto, desde já mencionar que aludida possibilidade conferida pelo artigo de exclusão, pelos Estados, das plantas e dos animais da possibilidade de patenteamento não é suficiente para conferir sua proteção, tampouco a do CTA, como bem observaram Feres e Moreira: “Crer na pretensa eficiência do dispositivo para proteger o tradicional significa acomodar-se numa lógica legalista, acreditando, pois, que as plantas e os animais estariam salvaguardados com a simples menção no dispositivo do TRIPS. Entretanto, o artigo em comento deixa em aberto um contingente de questões e, em momento algum, relaciona conhecimento tradicional em seu rol de proteção”. (2018: 152)

Quanto à segunda metade da alínea do artigo em comento, ao mencionar “*Não obstante, os Membros concederão proteção a variedades vegetais, seja por meio de patentes, seja por meio de um sistema sui generis eficaz, seja por uma combinação de ambos*”, cabe uma consideração: quanto à esta possibilidade, permitida pelo artigo, de que os países excluam da patenteabilidade as plantas e os animais, permitindo a liberdade de que cada país tenha um sistema *sui generis* para a proteção de certas variedades de plantas, há autores como Andressa Caldas (2004) que julgam tal faculdade outorgada aos países membros como sendo ampla e genérica, uma vez que, “de acordo com os critérios do TRIPS, esse refimes *sui generis* somente pode ser semelhante, ou ao menos próximo, ao delineado pela UPOV (Convenção para a Proteção de Novas Obtenções Vegetais). (2004: 132,

por exemplo, o Brasil não permite mas há outros países como por exemplo o Japão, EUA e Austrália em que se autoriza que uma planta seja patenteada.

Mas o problema está na continuação do artigo, que logo na sequência abre exceções a esta discricionariedade conferida aos Estados. Conforme resume de maneira clara Vandana Shiva, as exceções preveem a possibilidade de se conferir “patentes sobre microorganismos e processos não biológicos e microbiológicos para a produção de plantas ou animais”. (2005: 105, tradução nossa). Em obra anterior, a autora é ainda mais clara:

A primeira parte do artigo refere-se às patentes sobre a vida. Numa primeira leitura, parece que o artigo exclui plantas e animais da possibilidade de serem patenteados. Contudo, a utilização dos termos “mas não os microorganismos”, plantas e animais produzidos por processos “microbiológicos” e “não biológicos”, torna obrigatórias as patentes de microorganismos e de plantas e animais geneticamente modificados. (SHIVA, 2004: 273- 274)

Para Jaime Delgado García-Pomareda (2018), da Universidade de Madri, a exceção da exceção prevista na alínea b) do item 3 do aludido artigo constitui uma porta clandestina à patenteabilidade, o que em seu entender constituiu uma estratégia dos países desenvolvidos para considerar os microorganismos como entidades separadas das plantas e animais de onde provém. Neste sentido, elucida:

Países do Norte empregam esta porta clandestina para patentear micro-organismos e componentes químicos isolados de suas fontes naturais. A razão por trás disso é que extraindo esses componentes constitui-se uma invenção, já que eles não existiam em estado natural. Compreensivelmente, os países do Sul argumentam que essas patentes não constituem um ato inventivo, já que falta o requisito da novidade na mera extração da fonte biológica. (2018: 7, tradução nossa)

Verifica-se, portanto, que a discricionariedade conferida pelo artigo aos países, ao possibilitar que excluam da possibilidade de patenteamento as plantas e os animais não soluciona o risco da biopirataria, vez que, entende-se que a exceção da exceção acima indicada permite que os países com tecnologia para tanto se valham de substitutos sintéticos. Ou seja, o artigo parece reconhecer e desejar

tradução nossa) Segundo Caldas, “A principal crítica que se faz ao regime *sui generis* é que, tal e como está delimitado no TRIPs, consiste apenas em uma forma ‘intermediária’, um termo médio entre propostas, mas que também acaba conduzindo à mercantilização dos recursos e do conhecimento a eles associado. Os critérios utilizados para o registro no sistema de proteção de cultivos são muito parecidos ao do sistema de patentes”. (2004: 132, tradução nossa) Ou seja, essa faculdade outorgada pelo TRIPs aos países para que protejam variedades vegetais por meio de um sistema *sui generis* não sairia da lógica mercadológica.

premiar apenas os esforços produzidos em laboratórios científicos, deixando outros saberes porventura envolvidos totalmente desprotegidos.

A respeito, a Procuradora do estado do Acre Caterine Castro bem observou que “ocerne da questão no âmbito da OMC cinge-se ao fato de frequentemente a maioria das patentes demandar o direito de propriedade intelectual de materiais biológicos substancialmente idênticos aos encontrados na natureza”. (2007: 93)

Do mesmo entendimento compartilha Margarita Alonso, quem afirmou que “para nós, cidadãos de países em vias de desenvolvimento, torna-se **inaceitável a pretensão de patentear** animais, plantas ou **microorganismos já que constituem parte do nosso patrimônio genético** e biológico”. (2004: 262, grifo nosso)

Tal constatação deu início a uma série de debates, os quais são objeto de análise no item 2.3.4.3

2.3.4.2 Breves considerações acerca do artigo 27.3 do TRIPs e suas relações com a Convenção UPOV e com o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (TIRFAA)

O segundo aspecto da alínea b) do artigo 27.3 do TRIPs que merece também algumas considerações – ainda que breves vez que não é objetivo do presente trabalho o foco sobre os direitos intelectuais sobre variedades de plantas para alimentação e agricultura - diz respeito à sua segunda parte, qual seja:

Não obstante, os Membros concederão proteção a variedades vegetais, seja por meio de patentes, seja por meio de um sistema sui generis eficaz, seja por uma combinação de ambos. (TRIPs)

Ou seja, esta parte do artigo, conforme interpretação de Juliana Santilli, “determina ainda que os membros devem outorgar proteção a todas as variedades de plantas mediante patentes, mediante um sistema eficaz *sui generis* ou mediante uma combinação entre os dois”. (2004:350)

Quanto à esta liberdade, permitida pela alínea do artigo em questão, de que cada país opte por outorgar a aludida proteção às variedades de plantas ou por meio de patentes, ou por meio de um sistema *sui generis*¹⁹⁰, ou através de uma

¹⁹⁰ Como explica Caldas, “Em linhas gerais, o regime *sui generis* constitui uma modalidade do sistema de proteção dos direitos de propriedade intelectual, geralmente consubstanciado no direito de

combinação entre ambos, há autores como Andressa Caldas (2004)– com opinião da qual este trabalho compactua - que julgam tal faculdade outorgada aos países membros como sendo ampla e genérica, uma vez que, “de acordo com os critérios do TRIPs, esse regime *sui generis* somente pode ser semelhante, ou ao menos próximo, ao delineado pela UPOV”¹⁹¹ . (2004: 132, tradução nossa). E o regime¹⁹² delineado pela UPOV¹⁹³ prevê a proteção dentro dos direitos de propriedade intelectual, ou seja, com todos os aspectos negativos inerentes a este sistema já discutidos anteriormente. Isto porque, ele favorece os direitos dos obtentores vegetais, restringindo os direitos dos agricultores.

Segundo Caldas,

A principal crítica que se faz ao regime *sui generis* é que, tal e como está delimitado no TRIPs, consiste apenas em uma forma ‘intermediária’, um termo médio entre propostas, mas que também acaba conduzindo à mercantilização dos recursos e do conhecimento a eles associado. Os critérios utilizados para o registro no sistema de proteção de cultivos **são muito parecidos ao do sistema de patentes**. (2004: 132, tradução nossa, grifo nosso)

quem executa melhoramentos ("melhorador") ou daqueles que obtêm os vegetais ("obtentor"). (2004: 132, tradução nossa)

¹⁹¹ Sigla em inglês para International Union for the Protection of New Varieties of Plants (União Internacional para a Proteção de Novas Obtenções Vegetais), uma organização intergovernamental com sede em Genebra. Foi criada pela Convenção Internacional para a Proteção das Obtenções Vegetais, subscrita em Paris, em 1961, tratado cuja função é regulamentar as formas de proteção das variedades vegetais. “Como ‘variedade’, o tratado inclui qualquer planta, cultura, clone, linhagem ou híbrido que possa ser cultivado, que seja homogêneo (em termos de suas características de reprodução sexual ou propagação vegetativa) e estável (deve permanecer fiel à sua descrição após repetidas reproduções ou propagações)”. (CALDAS, 2004: 151). Sua principal função refere-se à promoção da harmonização e cooperação internacional entre os países membros, fornecendo a esses países conceitos chave que devem estar presentes em suas legislações domésticas..

¹⁹² Juliana Santilli destaca os principais pontos desse regime em seu livro intitulado Agrobiodiversidade e direito dos agricultores, dentre os quais destacam-se: “O direito reconhecido ao obtentor é, como todos os direitos de propriedade intelectual, um direito exclusivo e temporário. (...) Para ser protegida, a variedade deve ser suficientemente homogênea e estável nas suas características essenciais, isto é, manter tais características após reproduções ou multiplicações sucessivas. Para ser protegida, a variedade deve se distinguir claramente, por uma ou várias características importantes, de qualquer outra variedade cuja existência seja notoriamente conhecida no momento em que é requerida a proteção, ou seja, o que determina a proteção é a diferença em relação àquilo que já é conhecido. (...) Não são os processos de obtenção, enquanto tais, que são protegidos, mas as variedades resultantes. (...) A convenção UPOV (...) permaneceu como um instrumento adotado apenas por países ricos até a aprovação do Acordo TRIPs, em 1994, um dos pilares da OMC”. (2009: 228-230)

¹⁹³ Como observa Santilli, “A Convenção da UPOV, aprovada em 1961, foi revista três vezes – em 1972, 1978 e 1991 – sempre com o objetivo de assegurar uma proteção mais efetiva aos direitos de obtentores vegetais e com a imposição de maiores restrições aos direitos dos agricultores. O espaço legal para práticas agrícolas tradicionais, como guarda de sementes para repicantio e intercâmbio delas, foi sendo cada vez mais reduzido, o que tornou mais acirradas as desigualdades do sistema jurídico internacional”. (2009: 265)

Ou seja, essa faculdade outorgada pelo TRIPs aos países para que protejam variedades vegetais por meio de um sistema *sui generis* não sairia da lógica mercadológica. Isto porque, só levaria em consideração os processos de modificação de plantas realizados tecnicamente, deixando de fora as variedades nativas, crioulas, que evoluíram em processos de criação anteriores por meio da seleção natural e humana com os agricultores tradicionais e seus conhecimentos tradicionais. Como observa Vandana Shiva, dessa forma, “o tempo dos camponeses é considerado isento de valor e disponível gratuitamente. Mais uma vez, todos os processos anteriores de criação estão sendo negados e desvalorizados ao serem definidos como natureza”. (2001: 76)

Isto posto, a maneira pela qual a Convenção UPOV¹⁹⁴ dispõe acerca dos direitos intelectuais sobre sementes - dentro dos direitos de propriedade intelectual - agrega-se à propensão de substituição da diversidade vegetal por variedades patenteadas. Santilli bem explica a questão:

o sistema UPOV não considera ou reconhece as inovações produzidas pelos agricultores e, ao mesmo tempo, impõe uma rígida proteção às inovações produzidas pelo melhoramento genético vegetal realizado pelas instituições, públicas e privadas, que fazem parte do sistema “formal”. (2009:38)

Ainda que posteriormente (2004) tenha sido adotado, no plano internacional, o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura¹⁹⁵ (TIRFAA), não é possível afirmar que os objetivos do tratado foram alcançados, à exemplo do que ocorreu com outros instrumentos internacionais já analisados neste capítulo, como a CDB, que, como observa Santilli (2009: 301), “não trouxe soluções concretas para os impactos negativos da propriedade intelectual sobre a biodiversidade (...), legitimando, ainda que indiretamente, os DPI”.

Analogamente, o não alcance dos objetivos do TIRFAA também ocorre pela sobreposição de interesses neoliberais capitalistas e privatísticos em detrimento de interesses coletivos, desconsiderados por este sistema.

¹⁹⁴Como explica Juliana Santilli, “O processo de cercamento (...) se deu de forma célere e agressiva, desde as últimas décadas do século XX. Forçados pela Organização Mundial do Comércio e instrumentalizado por outra organização internacional chamada UPOV (União para a Proteção das Obtenções Vegetais), os países foram legislando, cercando, obstruindo os conhecimentos dos agricultores e das populações tradicionais a tal ponto que as sementes passaram a ser propriedade de uns, excluídos todos os outros”. (2009: 24-26)

¹⁹⁵Para informações mais aprofundadas sobre o tratado, uma importante página sobre ele é: [International Treaty on Plant Genetic Resources for Food and Agriculture | Food and Agriculture Organization of the United Nations \(fao.org\)](http://www.fao.org/International/Treaty-on-Plant-Genetic-Resources-for-Food-and-Agriculture)

Isso será explicado apenas brevemente a seguir, visto que, diante das especificidades que assumem os recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura, insitamente relacionados aos direitos dos agricultores (em comparação com os recursos genéticos de espécies silvestres), e do consequente recorte temático adotado na tese, fugiria aos objetivos do presente trabalho um aprofundamento neste tópico. Todavia, como constituem excelente campo para futuras pesquisas, especialmente por aqueles que se ocupam mais especificamente da temática da agrobiodiversidade e dos direitos dos agricultores, alguns aspectos essenciais serão trazidos à tona. Vejamos:

O Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (TIRFAA), deriva exatamente dessa natureza especial dos recursos fitogenéticos utilizados na alimentação e na agricultura, já que a Convenção sobre Diversidade Biológica e o seu sistema bilateral de acesso a recursos genéticos de espécies silvestres da fauna e da flora é de difícil aplicação aos recursos fitogenéticos utilizados na alimentação e agricultura. (SANTILLI, 2009: 293)

Sobre isso, Juliana Santilli (2009) relembra a própria decisão II/15 da CDB, que reconhece a natureza distinta da biodiversidade agrícola, que exige soluções distintas.

O TIRFAA entrou em vigor em 29 de junho de 2004 e remonta à 31ª Reunião da FAO, de 3 de novembro de 2001, realizada em Roma. O tratado elencou muitas disposições realmente positivas à agrobiodiversidade. No entanto, não é possível afirmar que seus objetivos foram alcançados justamente em razão da influência que os DPI tiveram sobre ele. Vejamos.

Conforme o artigo 1.1 do TIRFAA, seus objetivos são:

a conservação e a utilização sustentável dos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura, e a partilha justa e equitativa dos benefícios resultantes da sua utilização de harmonia com a Convenção sobre a Diversidade Biológica, em prol de uma agricultura sustentável e da segurança alimentar.

O tratado reconhece em seu preâmbulo que um acesso sem restrições aos recursos fitogenéticos para alimentação e a agricultura é positivo para a segurança alimentar, lembrando a importância da conservação desses recursos não apenas *ex situ* (em bancos de germoplasma, coleções, etc), mas também nos próprios agroecossistemas em que são conservados e manejados pelos próprios agricultores (*in situ/onfarm*). Relembra também a importância essencial que os agricultores têm

na conservação, melhoramento e disponibilização desses recursos, que constitui a base dos seus direitos. (TIRFAA, Preâmbulo).

A importante função dos agricultores como guardiões e inovadores (com seus conhecimentos) da agrobiodiversidade não havia sido formalmente reconhecida em nível internacional até a adoção desse tratado.

No entanto, ainda que possua um capítulo inteiro dedicado aos direitos dos agricultores, relega a responsabilidade pela implementação desses direitos à cada país, que deve dar efetividade a tais direitos através da adoção de medidas, leis e políticas nacionais.

Em seu artigo 6, o tratado estabelece uma série de recomendações muito positivas para a agrobiodiversidade, no entanto, como observado por Santilli (2009), há dificuldades de viabilização de recursos para a implementação de tais recomendações, decorrentes do fato de que os DPI acabaram por prevalecer também neste tratado, influenciando seu sistema de repartição de benefícios existente em seu sistema multilateral de acesso. Vejamos por que isso ocorre.

O TIRFAA cria um sistema multilateral de acesso facilitado a uma seleção negociada de recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura, disponibilizada pelos países signatários, para consequente acesso pelos outros países signatários, bem como repartição de benefícios. Tal sistema é aplicável apenas aos recursos negociadamente incluídos no Anexo I do tratado¹⁹⁶, que estejam sob a gestão e controle dos países signatários e que sejam de domínio público. Esse sistema multilateral de acesso se aplica apenas a recursos fitogenéticos mantidos em coleções *ex situ* que estejam sob domínio público, não regulando, portanto, acessos a coleções *ex situ* de domínio privado e nem o acesso a recursos fitogenéticos em condições *in situ/on farm*. (SANTILLI, 2009)

Além disso, os acessos realizados por tal sistema multilateral do TIRFAA são concedidos apenas para

Conservação e utilização em pesquisa, melhoramento e capacitação, na área de alimentação e agricultura. Se o acesso visar a usos químicos, farmacêuticos e/ou outros usos industriais, o sistema multilateral não será aplicável, e o interessado deverá seguir as normas da CDB, submetendo-se ao regime bilateral de acesso e repartição de benefícios, em que os acessos são negociados por meio de contratos bilaterais. (SANTILLI, 2009: 310)

¹⁹⁶ Como arroz, feijão, batata etc.

No sistema multilateral estabelecido no TIRFAA, há dois modelos de repartição de benefícios: o primeiro é relacionado a mecanismos gerais que independem de acessos ou transferências de materiais de modo específico, e os benefícios compreendem troca de informações, acesso e transferência de tecnologia e capacitação. De outro lado, o segundo modelo está vinculado a comercializações e transações específicas, sendo a repartição de benefícios derivada da comercialização. (SANTILLI, 2009)

Não há obrigatoriedade de repartição de benefícios para o fundo de repartição de benefícios desse sistema – destinado à implementação do tratado - se o produto desenvolvido for disponibilizado para a utilização (já que a convenção UPOV não limita o acesso de terceiros para pesquisa e melhoramento), havendo a obrigatoriedade apenas a opção de quem desenvolveu o produto for a de impedir (por patentes) que outros utilizem o produto desenvolvido para fins de pesquisa ou melhoramento. (SANTILLI, 2009: 327)

Como explica Lawson, o TIRFAA

mantém as obrigações sob outros acordos internacionais que confirmam que os Direitos dos Agricultores realizados pelos governos nacionais ainda terão que estar em conformidade com outras obrigações internacionais mais imperativas. Isso significa que os Direitos dos Agricultores não limitam e não podem limitar obrigações do governo nacional com outros acordos comerciais (incluindo TRIPS), acordos de propriedade intelectual (incluindo UPOV) e assim por diante.

Na opinião de Santilli,

A repartição de benefícios deve ser desvinculada da proteção ou não, por direitos de propriedade intelectual, dos produtos resultantes de materiais genéticos obtidos por intermédio do sistema multilateral. Só assim haverá recursos suficientes para viabilizar a execução de planos e programas voltados para a conservação e utilização sustentável da agrobiodiversidade, a serem desenvolvidos nos países em desenvolvimento. Como a repartição de benefícios não é obrigatória quando os produtos são protegidos por direitos de melhoristas (porque tais direitos não limitam o acesso para fins de pesquisa e melhoramento), apenas quando são concedidas patentes, é fácil concluir que haverá poucos recursos derivados da repartição obrigatória de benefícios estabelecida pelo sistema multilateral. (2009: 351)

O artigo 13.2 do tratado prevê que o órgão gestor poderá analisar se a repartição obrigatória de benefícios também se aplica nos casos em que o produto desenvolvido for disponibilizado para a utilização (em pesquisa e melhoramento, por terceiros). Na opinião de Santilli (2009) esta é uma atitude positiva por entender justo que todos os usuários do sistema direcionem parte dos lucros ao fundo.

Outro ponto observado pela autora é que, no tratado, as instituições privadas não precisam colocar as suas coleções à disposição das instituições públicas e dos agricultores, mesmo que elas possam acessar coleções públicas. Sublinha especialmente os casos em que materiais genéticos são obtidos por essas instituições privadas em terras de domínio público e depois conservados em coleções *ex situ* privadas (em que fica ainda mais nítida a necessidade de que estejam disponíveis também para instituições pública e agricultores que desejarem posteriormente fazer o acesso). Ou seja, não há reciprocidade, já que o que está incluído nas coleções públicas está ao dispor das instituições privadas. Para Santilli, o acesso das instituições privadas às coleções públicas deveria estar condicionado à reciprocidade nesse sentido.

Todavia, o aspecto fundamental que se pretende destacar neste item do trabalho refere-se aos direitos dos agricultores. Pois demonstra o fato de que mais uma vez uma norma internacional relacionada à biodiversidade – neste caso especificamente à agrobiodiversidade – sofre influências negativas de interesses hegemônicos do sistema capitalista neoliberal.

Como observa a autora, durante as negociações do TIRFAA, surgiram muitas divergências, entre o grupo de países centrais (no caso UE e Estados Unidos) e periféricos, com relação às maneiras de se incluir os direitos dos agricultores. Propostas de ambos os blocos de países surgiram e influenciaram – embora não da mesma forma - a redação dos artigos que se referem aos direitos dos agricultores.

As propostas da UE e dos países periféricos reconheciam o papel dos agricultores para a conservação e desenvolvimento dos recursos fitogenéticos, bem como a necessidade de que estes possam continuar a manejá-los. Mas a proposta dos países periféricos ia além, pois desejava que incumbiria também à comunidade internacional o papel de dar efetividade aos direitos dos agricultores. Ou seja, não relegava a questão apenas à voluntariedade de cada país – o que, como se viu no decorrer desta tese, muitas vezes pode ser problemático em virtude da possibilidade de emanção de leis com caráter ambivalente, que visam atender interesses contrários aos que visam proteger.

No entanto, a proposta europeia previa que apenas “quando possível e apropriado” e ainda *a depender das leis domésticas dos países* é que os países deveriam “respeitar, preservar e manter os conhecimentos, inovações e práticas dos

agricultores relevantes para a conservação e a utilização sustentável dos recursos genéticos”. Tal proposta reflete-se na redação final do artigo 9.2 do tratado:

9.2 As partes contratantes concordam que a responsabilidade de implementar os direitos dos agricultores em relação aos recursos fitogenéticos para a alimentação e a agricultura **é dos governos nacionais**. (...) (TIRFAA, grifo nosso)

Como destaca Santilli, ainda que na sequência do artigo sejam elencadas as possíveis medidas de proteção aos direitos dos agricultores que poderão ser tomadas por cada país, tratam-se de medidas apenas ilustrativas, uma vez que não foram definidos critérios mínimos. Ou seja, os governos nacionais de cada país podem decidir quais medidas adotarão. Segundo Santilli, verifica-se uma incongruência com relação ao preâmbulo do tratado, que dispõe que tais direitos devem ser promovidos tanto nacional como internacionalmente, e o artigo 9.2.

Certo que uma flexibilidade do tratado, possibilitando uma adaptação desses direitos aos contextos locais seria bem-vinda, mas o fato de não haver parâmetros internacionais mínimos para esta proteção torna difícil avaliar se um país está ou não implementando esses direitos. Para a autora, a redação final deste artigo reflete de forma clara a divergência de opiniões apresentadas pelos grupos de países em suas propostas, destacando que o tratado manteve em seu texto, no que se refere à essa questão, o teor das propostas da UE e dos Estados Unidos.

Outro ponto destacado pela autora, insitadamente relacionado aos direitos dos agricultores, refere-se ao fato de que nem a proposta norte-americana, nem a europeia, tinham alguma menção ao direito dos agricultores de guardar, usar, trocar e vender sementes (considerado como essencial¹⁹⁷ do ponto de vista da conservação da agrobiodiversidade). O motivo é que tais países não desejavam que o TIRFAA dispusesse restrições aos direitos de melhoristas incompatíveis com a ata de 1991 da UPOV.

Já a proposta dos países periféricos continha tal menção. Mas a redação final do tratado, em seu artigo 9.3, dispõe que a decisão quanto a isso compete à cada país.

¹⁹⁷Isto porque, como observa Juliana Santilli (2009: 398), “são os sistemas agrícolas locais que geram e mantêm a maior diversidade genética on farm, e a possibilidade legal de guardar e trocar sementes é fundamental para a introdução e adaptação de novas variedades a condições locais”. Por isso, afirma que “é importante assegurar o acesso dos agricultores a uma ampla variedade de sementes, e a legislação deve permitir as vendas de sementes protegidas (sem a autorização do obtentor) aos agricultores locais (tradicionalis, familiares e agroecológicos), desde que nos mercados locais e entre os próprios agricultores locais”. (2009: 399)

Em suma, de maneira análoga ao que ocorre com outros tratados internacionais relacionados à biodiversidade, o não alcance dos objetivos do TIRFAA – em que pese seus aspectos positivos já elencados - também advém de uma prevalência de interesses hegemônicos em detrimento de interesses coletivos não-hegemônicos.

2.3.4.3 O debate *top-down*: principais impasses acerca da tentativa de proteção do PG e do CTA através do modelo ocidental de propriedade intelectual

Diante da vulnerabilidade tanto do PG como do CTA possibilitada pelo artigo 27.3 b do TRIPs, alguns países em desenvolvimento solicitaram ao conselho do TRIPs, em 2000, clarificações que se direcionaram aos termos utilizados, no objetivo de que fosse possibilitada uma melhor compreensão acerca das diferenças entre plantas, animais e micro-organismos¹⁹⁸. Solicitaram, também, a efetiva proibição do patenteamento de qualquer forma de vida, e não que a questão fosse, como é previsto no artigo, deixada simplesmente à margem da discricionariedade de cada Estado. Estes países pediram assim, que o conselho propiciasse as clarificações solicitadas ou que procedesse à emenda do artigo, para que proibisse que invenções baseadas no conhecimento tradicional ou que de algum modo violassem a Convenção sobre Diversidade Biológica fossem patenteadas. (VERMA, 2010; WORLD TRADE ORGANIZATION, 2006)

De acordo com Dharam Prakash Verma, Diretor Adjunto para Pesquisa e Treinamento da *National Judicial Academy* (Índia) o pedido de que o patenteamento de qualquer forma de vida fosse proibido dirigia-se “mais especificamente a plantas e animais, microorganismos e qualquer outro organismo vivo e suas partes, incluindo genes, bem como processos naturais que produzem plantas, animais e outros organismos vivos”. (2010: 19, tradução nossa) A Índia foi, segundo Verma, o país que fez solicitações mais específicas:

A Índia sugeriu particularmente que deveria ficar claro que partes de plantas e animais são excluídas do objeto patenteável e levantaram as questões

¹⁹⁸Conforme documento IP/C/W/369/Rev.1, 9 March 2006, *Review of the Provisions of Article 27.3(B) - Summary of Issues Raised and Points Made*, parágrafos 21 e 22: https://docs.wto.org/dol2fe/Pages/FE_Search/FE_S_S009-DP.aspx?language=E&CatalogueIdList=69868,104850&CurrentCatalogueIdIndex=0&FullTextHash=&HasEnglishRecord=True&HasFrenchRecord=True&HasSpanishRecord=True Acesso em 16.06.2020

se material biológico, como linhagens celulares, enzimas, plasmídeos, cosmídeos e genes, deve ser qualificado como microrganismo?

se o mero ato de isolamento do material genético de seu estado natural satisfaria o teste da não-obviedade ou do passo inventivo? (VERMA, 2010: 19)

Para a ativista indiana Vandana Shiva, uma modificação no Acordo TRIPs a este respeito é necessária, tendo afirmado que

As patentes sobre as formas de vida não são éticas e o Acordo TRIPS deve proibí-las, **modificando o requisito de prever patentes sobre microorganismos e processos não biológicos e microbiológicos para a produção de plantas ou animais**. Tais patentes são contrárias às normas morais e culturais de muitas sociedades que são membros da OMC. (2005: 105)

Obedecendo uma ordem cronológica, oportuno mencionar que em 2001 alcançou-se, também no mesmo foro de negociações no âmbito da OMC, a Declaração de Doha sobre TRIPs e Saúde Pública - uma declaração que instituiu garantias aos países periféricos, instituindo flexibilidades para proteger a saúde pública e, em particular, proporcionar o acesso a medicamentos para todos. Mas que, no entanto, frustraram as expectativas do Sul, vez que se restringiram a meras declarações desprovidas de eficácia, como bem observou Carol Proner:

As concessões até o momento logradas no Acordo Doha sobre Saúde Pública são conquistas importantes no marco da OMC, mas, após cinco anos desde sua implementação, frustraram expectativas otimistas por não demonstrar qualquer avanço nas estatísticas de proteção de populações pobres. Não apenas isso, como também os informes de OXFAM indicam o perverso retrocesso da saúde pública no mundo mais pobre, apontando como causa as barreiras de acesso derivadas das patentes de medicamentos. Torna-se inevitável compreender tais “conquistas” como avanços modestos e limitados, restritos ao controle do “direito econômico global”. (2007: 73)

Observa a autora que inclusive os Estados Unidos têm negociado diversos acordos comerciais bilaterais ou regionais no objetivo de diminuir a força e inclusive suplantar a eficácia da aludida declaração de 2001. O país tem negociado acordos com diversos países do mundo em que “procura acordar um TRIPs-plus¹⁹⁹,

¹⁹⁹TRIPs Plus são normas de nível mais alto de proteção de direitos de propriedade intelectual requeridas por países centrais, detentores de tecnologia, normas estas que vão além das que já existem no Acordo TRIPs da OMC. Nesse sentido, ainda que essas normas sejam denominadas de ‘TRIPs-Plus’, elas não estão formalmente relacionadas ao Acordo TRIPs. Assim, países centrais, a partir dos anos 2.000, têm estabelecido *Economic Partnership Agreements* (EPAs) ou *Free Trade Agreements* (FTAs) com outros países, nos quais prevê padrões de proteção à propriedade intelectual que vão além do que é requerido pelo TRIPs e por outros acordos administrados pela OMPI. Nesse sentido, muitos países em desenvolvimento que são membros de FTAs ou EPAs vêm sendo pressionados para aceitar essas normas TRIPs Plus, mais duras, em suas leis de patentes. Ótimo exemplo fornece Peter K. Yu, professor de direito, de comunicação e diretor do Centro de Direito e

abandonando os compromissos que assumiram com a Declaração de Doha”. (2007: 66)

Em 2002, percebendo a não congruência do Acordo TRIPs com os princípios da Convenção sobre Diversidade Biológica, e analisando a possibilidade de eventual compatibilização de ambos, Brasil, China, Cuba, Equador, Índia, Paquistão, República Dominicana, Tailândia, Venezuela, Zâmbia e Zimbábue requereram que o Acordo fosse alterado para tornar obrigatório, a qualquer Estado membro que solicitasse uma patente, que divulgasse a fonte e país de origem do recurso biológico e CTA utilizado, evidência de que obteve o consentimento prévio informado mediante autorização emitida pelas autoridades nacionais, bem como evidência de repartição de benefícios de acordo com o estipulado na legislação doméstica do país de origem do PG ou do CTA. Em suma, requereram que entre os requisitos para conferir uma patente estivesse o cumprimento dos princípios da CDB. (CALDAS, 2004: 151)

O Brasil, especificamente, requereu que “uma nota deve ser agregada ao artigo esclarecendo que descobertas materiais de ocorrência natural não são patenteáveis” (BAYLÃO; BENSUSAN, 2000: 21)

Tais esforços dos países em desenvolvimento não ficaram desprovidos de atenção de outras esferas internacionais. Quanto a este ponto, observação relevante fez Juliana Santilli, quem explica que

durante a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável, da ONU, realizada na África do Sul, foi aprovada a Declaração de Johannesburgo sobre Biopirataria, Biodiversidade e Direitos Comunitários, fruto de um encontro realizado pela organização não-governamental Biowatch para discutir formas de combate à biopirataria. **Tal Declaração (...) pede aos países membros da Organização Mundial do Comércio (OMC) que alterem os acordos de propriedade intelectual (TRIPs) para que nenhuma forma de vida ou processos vivos possam ser patenteados por qualquer Estado membro.** (2003: 57, grifo nosso)

Propriedade Intelectual da Texas A&M University, em artigo intitulado *Realigning Trips-Plus Negotiations With UNSustainable Development Goals*: “Para ilustrar os altos padrões TRIPs-plus encontrados em EPAs e FTAs, considere o Acordo de Livre Comércio Austrália-Estados Unidos. Adotado em 18 de maio de 2004, este FTA pioneiro dos EUA inclui no Capítulo 17 disposições distintas sobre direitos autorais, marcas registradas, patentes e outras formas de direitos de propriedade intelectual. Por exemplo, o acordo exige que as partes contratantes ratifiquem ou adiram ao Tratado de Direitos Autorais da OMPI, ao Tratado de Performances e Fonogramas da OMPI, ao Tratado de Cooperação de Patentes (PCT), ao Protocolo Relativo ao Acordo de Madri Relativo ao Registro Internacional de Marcas e ao Ato de 1991 da União Internacional para Proteção de Novas Variedades Vegetais (UPOV), entre outros. O acordo também exige que as partes estendam o prazo de proteção de direitos autorais além do padrão mínimo internacional e forneçam disposições detalhadas de aplicação da propriedade intelectual”. (2018: 6, tradução nossa)

No entanto, conforme observam Varella e Marinho, os países centrais detentores do maior número de patentes não concordam com as solicitações dos países biodiversos, alegando que a adoção destas medidas importaria na criação de um quarto requisito para concessão de patentes que não estaria passível de revisão pelo Acordo. (2005: 494)

Ocorre que, tal justificativa parece não ser suficiente, tratando-se mais de algo deliberado dos países centrais, no claro desígnio de manutenção de privilégios em detrimento dos direitos e interesses dos países periféricos ricos em biodiversidade. Como observa Catherine Castro, “em razão da flexibilidade do sistema é possível a emenda ao artigo 27.3 do Acordo TRIPS, cuja efetividade ainda não se consolidou por ausência de interesse econômico dos países que hoje detêm a maioria das patentes, como Estados Unidos e Japão”. (2007: 101)

De outro lado, no que se refere às comunidades tradicionais e povos indígenas, tem-lhes sido negado integrar os debates de revisão do acordo. (CALDAS, 2004) Como constataram Baylão e Bensusan, “as comunidades locais e povos indígenas não participaram desse processo de revisão não tendo nenhuma forma de expressar suas opiniões diretamente nesse fórum”. (2000: 21)

Claro fica, portanto, a atuação hegemônica dos países centrais, detentores da tecnologia, em detrimento dos países ricos em biodiversidade.

Considerando todos os entretãos dos argumentos expostos, é verificável que a questão da revisão do artigo analisado não tem ocorrido de modo uníssono no Conselho do TRIPs. Baylão e Bensusan são quem claramente conseguiram resumir a controvérsia em parágrafo sintetizador:

Em resumo, os países em desenvolvimento querem algum reconhecimento e proteção dos conhecimentos tradicionais, mas parece haver hesitação sobre o objeto, a natureza e o escopo dessa proteção, bem como sobre a extensão em que o assunto deve ser abarcado pelo TRIPs. Os Estados Unidos têm insistido em não admitir nenhum tratamento da questão dos conhecimentos tradicionais no âmbito do TRIPs. (2003: 21)

Ou seja, a Organização Mundial do Comércio não tem se mostrado aberta de modo efetivo às demandas dos países ricos em biodiversidade desejosos de conferir proteção aos conhecimentos ínsitos à sua sociobiodiversidade. Isto se constata face ao insucesso de seus pedidos de alterações no Acordo TRIPs que pudessem realmente materializar seus anseios de visualizar em tal instrumento uma efetiva proteção ao conhecimento tradicional associado à biodiversidade.

Diante de toda esta dificuldade é que surgiu o questionamento se o foro da OMC seria ou não adequado para o objetivo de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Quanto a esta questão, há argumentos favoráveis e contrários.

Quanto aos favoráveis, referem-se ao fato de que, ao contrário da CDB, o TRIPS possui mecanismos sancionatórios²⁰⁰, tais como sanções comerciais, o que incentivaria o cumprimento pelos países. Assim, caso o CTA, por exemplo, viesse naquele acordo a ser tratado, haveria maior probabilidade de que os países cumprissem com o que ali estivesse determinado, ao contrário do que ocorre com a previsão da proteção apenas na CDB, dado ao seu caráter de *soft law*. Pelo que, dada a obrigatoriedade de adesão ao TRIPs a todo país que adere à OMC, eventuais emendas representariam algum avanço.

De outro lado, os argumentos em sentido contrário, ou seja, de que o foro da OMC não seria adequado para tratar dos conhecimentos tradicionais, fundam-se na característica coletiva desses conhecimentos, bem como nas dificuldades em se conciliar, no órgão, princípios socioambientais com outros baseados na lógica de apropriação privatística e monopolística, como os que estão na base das patentes.

Tendo em vista o peso do segundo argumento é que se passou a considerar outras arenas²⁰¹ para as tentativas de proteção do conhecimento tradicional, as quais merecem atenção quanto às suas pertinências – ou não – para o tratamento de um tipo de conhecimento que possui natureza coletiva.

Uma das arenas que passou – não sem controvérsias - a capitanear as discussões(SANTILLI, 2003: 57) sobre a melhor forma de proteger os conhecimentos tradicionais foi a própria Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI).

²⁰⁰ Como explica Vinícius Vieira, “A aplicação das regras de proteção aos direitos de propriedade intelectual do TRIPs possuem instrumentos de efetividade que atuam em dois níveis. De um lado, os artigos 41 a 61 estabelecem um padrão mínimo de procedimentos civis, administrativos e penais que devem se fazer presentes nas legislações nacionais, de forma a conferir efetividade e prevenir violações aos direitos de propriedade intelectual protegidos. De outro lado, o artigo 64 submete qualquer controvérsia entre os Estados membros, acerca das obrigações e conteúdo das regras do TRIPs, aos procedimentos da OMC de resoluções de controvérsias, geridos pelo Órgão de Solução de Controvérsias (OSC) desta organização internacional. (2009: 69)

²⁰¹ Neste item não serão tratadas todas as arenas, vez que tal objetivo é do escopo do último capítulo, ocasião em que tal tarefa será realizada. Como o presente capítulo trata do paradigma hegemônico, serão expostas as arenas cuja tentativa de proteção do conhecimento tradicional assumem também uma faceta totalmente top-down (como por exemplo o foro da OMC e inerente Acordo TRIPs) ou culturalmente incompatível com a natureza do conhecimento tradicional – coletiva – como é o caso da MPI, que prevê a proteção dentro de instrumentos já existentes de proteção da propriedade intelectual (de natureza privatística e não coletiva).

Já em sentido totalmente contrário à ideia de uma simples adequação do sistema patentário, surgiram autores (como a indiana Vandana Shiva; Gurdial Nijar, da Malásia; e Tewolde Egizihaber, da Etiópia) defendendo e propondo a criação de um sistema totalmente distinto de proteção – por desprovido da característica privatística ínsita a sistemas baseados na ideia de propriedade - denominado de Sistema *Sui Generis* Propriamente Dito²⁰² de Direitos Intelectuais Coletivos, ou *Community Intellectual Rights Act*. Tal sistema foi proposto pela equipe interdisciplinar do *Third World Network*, e trata da proteção aos conhecimentos tradicionais de uma forma totalmente distinta dos direitos de propriedade intelectual, sendo exemplo, portanto, de um passo positivo no caminho a percorrer.

Como tal proposta não pode ser enquadrada como hegemônica – adjetivo que denomina o presente capítulo -, ela será tratada em capítulo específico, qual seja, o último, que trará as possibilidades não hegemônicas de tratamento da questão.

No que se refere à OMPI, cujas origens já foram expostas no início deste item do capítulo, que analisou a transformação do *Bureaux Internationaux Réunis pour la Protection de La Propriété Intellectuelle* sob auspícios do governo suíço em uma organização intergovernamental subordinada à ONU, primeiramente é oportuno lembrar, da breve análise histórica da questão também realizada inicialmente, que até mesmo os direitos de propriedade intelectual relacionados ao comércio (sem estar a se referir, ainda, à questão do CTA) deveriam ter sido levados à este foro – subordinado à ONU - e não à OMC. Apenas foram a este último órgão encaminhados por interesses dos EUA, vez que uma instância mais favorável aos seus interesses.

Feitas estas considerações, ressalta-se que a OMPI se mostra mais aberta do que a OMC a discutir a temática da necessidade de proteção dos conhecimentos tradicionais, sendo exemplo disso a criação, no ano de 2000, no objetivo de evitar a biopirataria em âmbito internacional, do Comitê Intergovernamental sobre Propriedade Intelectual e Conhecimento Tradicional, Recursos Genéticos e Folclore²⁰³, que incluiu expressamente em seus objetivos a proteção aos conhecimentos tradicionais.

²⁰² Parte da doutrina passou a adicionar a expressão “propriamente dito” para diferenciar do regime *sui generis* previsto no TRIPs.

²⁰³ O comitê foi criado com mandato acerca dos seguintes temas: “1) o acesso aos recursos genéticos e a distribuição de benefícios; 2) a proteção dos conhecimentos tradicionais, as inovações

Como observa a procuradora Caterine Castro, os debates neste foro vêm “priorizando a exigência para concessão de patentes da demonstração da origem do conhecimento tradicional, o que implicaria repartição de benefícios com as comunidades envolvidas, e o consentimento prévio fundamentado”²⁰⁴. (2007: 106)

A priori, tal aspecto pode ser visto como positivo nos casos de comunidades e povos que querem entrar no esquema de repartição de benefícios, o que é perfeitamente plausível face a sua autodeterminação. No entanto, a questão é mais complexa por envolver não apenas o fato de que a proteção do CTA não deve ficar circunscrita à lógica de repartição de benefícios, como já apontado por Caldas (2004), mas também por outros aspectos, adiante trazidos.

O primeiro refere-se ao fato de que, como observou Castro, “a delegação norte-americana manifesta-se contrária a tais exigências de medidas positivas, ao argumento de que estariam em conflito com o TRIPs, que não as contempla”. (2007: 106-107)

O segundo, observado por Baylão e Bensusan (2003: 19), refere-se ao fato de que, em que pese a simpatia e abertura do comitê em tratar da proteção do CTA, não se deve desconsiderar que a referida disposição fica circunscrita aos mecanismos já existentes de proteção dos direitos de propriedade intelectual, tendo se manifestado para a proteção do CTA no sistema já existente de patentes, que como se viu, deve ser visto com muito cuidado quando o objetivo é a tutela de um conhecimento cuja natureza é coletiva e não se encaixa no caráter privatístico ínsito aos instrumentos de proteção existentes para a tutela da propriedade intelectual.

Assim, mesmo que o debate das questões relativas ao CTA na OMPI tenha, por estar a organização subordinada à ONU, mais matizes de direitos humanos²⁰⁵ e que a primeira organização mencionada tenha criado o comitê acima referido, tendo inclusive realizado mesas-redondas com os povos indígenas, a tendência adotada pelo Comitê não saiu da concepção hegemônica ocidental dominante – privatística –, razão pela qual surgiram outras iniciativas para abordar de outra

e a criatividade; e 3) a proteção das expressões do folclore, incluído o artesanato”. (BAYLÃO e BENSUSAN, 2003: 19)

²⁰⁴ Segundo a autora, esta tendência da OMPI de tratar da tutela do CTA no próprio modelo vigente de propriedade intelectual da OMC, com a mera inclusão, pela primeira Organização, de algumas medidas novas -mencionadas no parágrafo -, foram concebidas apenas para reforçar a sua eficácia.

²⁰⁵ Conforme observado pela procuradora Caterine Castro, “embora incumba a OMPI administrar também o Acordo TRIPs, as discussões sobre propriedade intelectual nesse fórum têm conotação mais humana do que econômica como acontece na OMC, notadamente no que tange ao incentivo da participação dos próprios povos indígenas nas discussões e fóruns” (2007: 105)

maneira a regulação do CTA, a partir do conceito de direitos intelectuais coletivos (proposta mencionada anteriormente, que será trabalhada em outro capítulo).

Quanto a este parágrafo, necessário se faz aprofundar dois aspectos: o primeiro, com relação à aludida participação indígena, e o segundo, com relação às críticas à iniciativa da OMPI de proteger o CTA em sua arena de discussão.

Quanto ao primeiro ponto, a procuradora Caterine Castro bem observou que a abertura da OMPI à participação de povos indígenas não significou que estes tivessem tido, de fato, reais oportunidades de manifestação, a saber:

Interessante notar que em 2003, de 7 a 15 de julho, o Comitê Intergovernamental da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI), organismo da ONU, realizou a V Sessão em Genebra e uma das críticas ao evento se refere a **limitada participação indígena no evento, devido às restritas possibilidades de manifestação.** (...) Os **líderes indígenas** e organizações não governamentais presentes (dentro das restritas possibilidades de manifestação) se manifestaram **defendendo a proteção dos conhecimentos tradicionais por intermédio de um sistema específico, distinto do sistema tradicional de proteção da propriedade intelectual, tendo em vista a natureza e peculiaridades dos conhecimentos tradicionais**, bem como em virtude da necessidade de tratar os povos indígenas enquanto povos, reconhecer seus direitos territoriais e a livre determinação e a necessidade de proteger suas culturas diante da globalização. (2007: 107, grifo nosso)

Quanto ao segundo aspecto, observação relevante fez Juliana Santilli, quem explica que outras esferas internacionais vêm criticando a iniciativa da OMPI para proteção dos conhecimentos tradicionais. Citando a Declaração de Johannesburgo, resultante da Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável, da ONU, já referida, lembra que

Tal Declaração afirma que a iniciativa da Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI) para desenvolver sistemas de proteção ao conhecimento tradicional é totalmente inapropriada, e que a OMPI deveria trabalhar para impedir a biopirataria, que ocorre devido às patentes concedidas sobre a biodiversidade. (2003: 57)

Na opinião de Juliana Santilli, tais tentativas por parte da OMPI de “adaptação do sistema patentário (...) desconsideram as características e contextos culturais em que são produzidos os conhecimentos tradicionais”. (2004: 352-353)

Equacionando os entretãos dos parágrafos supra acerca dos debates ocorridos no âmbito do Conselho do Acordo TRIPs (OMC) bem como da visão capitaneada pela OMPI de proteção dos conhecimentos tradicionais dentro dos mecanismos já existentes no âmbito do TRIPs, é possível concluir que ambos os

foros de discussão sequer se aproximam da verdadeira natureza²⁰⁶ desses conhecimentos, que é coletiva. Isto porque, os dois se inserem no objetivo de proceder, meramente, à uma adaptação do sistema patentário existente, por não ultrapassarem a perspectiva privatística e monopolística do conhecimento ínsita à própria natureza e finalidade de tais organizações, que é a defesa e promoção da propriedade intelectual.

É, portanto, a própria natureza do sistema jurídico de patentes ocidental incapaz de propiciar uma tutela jurídica eficiente ao PG e aos CTAs que seja compatível com o contexto cultural onde os segundos nascem e se difundem: de forma ampla e interdependente com a biodiversidade que lhe serve, ao mesmo tempo, de base para seu nascimento e resultado de sua própria existência em livre circulação.

Vistas as dificuldades das tentativas de proteção jurídica do CTA acima expostas, conclui-se também que estas decorrem de diferenças ínsitas entre os propósitos do Acordo TRIPs (tratado no âmbito da OMC) e os da Convenção sobre Diversidade Biológica (tratado no âmbito da ONU), bem como da não existência de subordinação entre a Organização Mundial do Comércio (OMC) à Organização das Nações Unidas.

Em razão disso é que o próximo item tratará de aspecto que não pode ficar ausente do cenário de debates, qual seja, o bioimperialismo. Este opera por parte dos países centrais em face dos países mais biodiversos, tendo sido apontado pela doutrina como causador dos impasses ocorridos nas discussões trazidas neste item.

2.3.4.4 As razões da prevalência dos impasses nos debates analisados: o bioimperialismo

Os debates analisados nos itens precedentes colocam em evidência a necessidade de uma análise da questão que seja interdisciplinar, ultrapassando a esfera jurídica para ingressar em outros domínios – como o político e o econômico, colocando a descoberto aspectos de ambas as esferas que mais dificultam a

²⁰⁶ Como bem observou Juliana Santilli, “O monopólio conferido pelas patentes contraria, também, a própria essência do processo de geração de conhecimentos tradicionais, a partir do livre intercâmbio de ideias e informações entre comunidades locais e populações tradicionais.(...)Impossível conferir proteção jurídica eficaz aos conhecimentos tradicionais a partir de um sistema baseado na lógica de que quem obtém a patente, em primeiro lugar, passa a deter o monopólio sobre sua utilização, impedindo que outros também utilizem conhecimentos que são coletivos e compartilhados”. (2004: 354)

realização de um diálogo intercultural com a América Latina na arena da sociobiodiversidade.

Tendo em vista essa necessidade, bem como o fato de que de um lado, há países ricos em biodiversidade – como por exemplo os da América Latina em razão da existência do bioma Amazônia -, e de outro, países ricos em tecnologia, palavra que emerge de imediato é bioimperialismo. O termo faz referência à prevalência da lógica econômica e jurídica decorrentes da globalização neoliberal sobre outros universos culturais, com o propósito de avanço do monopólio em setores da economia ligados à biotecnologia, valendo-se de posição vantajosa no que se refere à capacidade tecnológica, a partir da utilização, como ingrediente básico, a riqueza da biodiversidade de países periféricos, com a facilitação proporcionada, muitas vezes, pelo conhecimento tradicional.

Para alguns autores (como Maia; Matias; Oliveira, 2019) insito ao bioimperialismo está o desejo de aumento da soberania norte-americana sobre outros países, no caso, com interesse no acesso às riquezas da biodiversidade e manutenção do sistema de propriedade intelectual previsto no TRIPs para a manutenção de monopólios em determinados setores, principalmente o farmacêutico.

Vandana Shiva também é um dos exemplos da doutrina que partilha tal entendimento, explicando que:

Os direitos de propriedade intelectual (...) são uma prescrição para um conhecimento monocultural. Eles estão sendo usados para universalizar o regime de patentes dos Estados Unidos ao redor do mundo. Isto levaria inevitavelmente à um empobrecimento intelectual e cultural, uma vez que isto iria diminuir e deslocar outras formas de conhecimento, outros objetivos para a criação de conhecimento, e outros modos de compartilhamento de conhecimento. (...) Com efeito, a OMC protege os direitos comerciais das empresas globais que lucram com o comércio de genes, células, plantas, sementes, animais e sua manipulação através de patentes e outros regimes de propriedade intelectual. Como esses direitos comerciais estão em conflito com o direito de todas as espécies e todos os povos à sobrevivência, a OMC põe em causa a santidade da vida e mina a CDB. (...). Os sistemas ocidentais de patentes foram projetados para o controle do monopólio das exportações. (...) No curto prazo, uma patente de biopirataria nos rouba mercados no exterior para nossos produtos exclusivos. (2005:100-104)

Como analisado no item anterior deste capítulo, a autora tem trabalhado a tese de que o patenteamento propiciado pelo TRIPs se enquadra no que chama *regresso de Colombo*, comparando a *terra nullius* com o atual *bio-nullius*, ou seja, um neocolonialismo pautado na colonização tecnológica de países biodiversos por

meio da utilização, pelos países que detêm os maiores avanços no âmbito do conhecimento científico, de instrumentos de propriedade intelectual sobre a vida e outras formas de conhecimento.

Para Maia, Mathias e Oliveira (2019), o TRIP se a segurança jurídica²⁰⁷ propiciada pela OMC fortaleceram a hegemonia de alguns países, em especial a norte-americana, que amplia suas fronteiras em direção aos países mais biodiversos. Isto porque, entendem os autores que o fortalecimento da propriedade intelectual envolve também um fortalecimento da soberania econômica (consolidação de domínios econômicos através do aumento de seu território não físico, mas do conhecimento), o que possibilitou retornos financeiros em decorrência do acesso ao PG e ao CTA de outros países.

Segundo os autores, os EUA seriam o protagonista deste cenário pois foram os responsáveis por inserir o tratamento da propriedade intelectual no âmbito da OMC, como já analisado no item anterior. Destacam, ademais, os autores, que quem pressionou o país a fazê-lo foi o setor farmacêutico transnacional.

A relação da temática com esta parte do capítulo, que versa sobre a relação TRIPs versus CDB, é clara, vez que, como já destacado anteriormente, a CDB estabelece a soberania dos países sobre seu patrimônio genético. Já o TRIPs, como também restou claro da análise feita anteriormente, parece andar em sentido oposto. Como explicaram Santos e Araújo (URI -2018: 20), “o TRIPS assegura a apropriação de agentes privados sobre recursos genéticos, isso passaria pela ideia de soberania dos países dada pela CDB”.

Acerca dessas incompatibilidades entre CDB e o TRIPs, questiona-se Bruno Barbosa(2018) se essas incompatibilidades seriam meras coincidências, ou se, ao contrário, constituiriam algo deliberado, proveniente de um interesse superior que busca condicionar a si a proteção da biodiversidade. De onde decorre sua conclusão de que

A incompatibilidade entre CDB e TRIPS é parte do jogo internacional pelo poder e pela posse de riquezas, corrida de tipo neocolonial sofisticada em detrimento de territórios onde será definido o destino da biodiversidade. O desequilíbrio entre as capacidades dissuasórias daqueles tratados, combinado com o abismo tecnológico

²⁰⁷ Conforme explica Carol Proner, “Na chamada era do conhecimento, os interesses dos grandes conglomerados estão representados também nesta pauta de reivindicação por maior segurança jurídica aos investimentos em pesquisa e desenvolvimento industrial, lograda por meio de um sistema rígido e eficiente de proteção às patentes”. (2007: 1)

que separa os países desenvolvidos e os da periferia do sistema, favorece a estratégia contemporânea de espoliação e *new enclosure* (BARBOSA, 2018: 103)

Pelo que, grande parte dos impasses nos debates internacionais expostos no item anterior está relacionada a uma atitude bioimperialista que advém de aspectos políticos e econômicos relacionados ao interesse de países detentores de tecnologia na riqueza da biodiversidade de países do Sul. Tais aspectos são reforçados no âmbito jurídico, como ficou evidenciado nas incompatibilidades existentes entre CDB e TRIPs, que deixa tanto PG como CTA desses países desprotegidos e vulneráveis.

A inserção dos direitos de propriedade intelectual no âmbito da OMC por pressão dos EUA levou, como analisado no item anterior, a uma associação dos primeiros ao comércio. Isto, associado ao fato de que as corporações internacionais têm encontrado nos bens intangíveis parcela importante de suas estratégias empresariais, ocasionou o surgimento de estratégias de dominação de tipo novo, pautada nos avanços da biotecnologia.

O bioimperialismo, portanto, conforme conceituação trazida por Vandana Shiva (2003), envolve um lado mais oculto do neocolonialismo, que se refere à utilização de PG e CTA de países do Sul como parte importante de nova estratégia e etapa de acumulação capitalista de conglomerados empresariais, via fortalecimento de seu patrimônio intangível e consequente domínio de mercados.

O termo bioimperialismo foi cunhado em seu livro intitulado *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia* (2003). Na obra, o termo monoculturas faz referência tanto à revolução verde como às novas biotecnologias, explicando que a expansão dessas monoculturas está muito relacionada à política e à poder (uniformidade está relacionada à centralização, enquanto a diversidade, à descentralização).

Esta expansão, entende, ocorre quando os produtos da biodiversidade são considerados como propriedade privada após sofrerem ligeira alteração pelos laboratórios de países detentores de tecnologia, acarretando a expansão, por estes, do controle sobre os mercados dos países do Sul global. É neste ponto que aduz que a diversidade como forma de pensar traria maior justiça ao tratamento da questão, vez que em seu entender, são as *monoculturas da mente* que levam ao bioimperialismo. Neste sentido, bem observa que

A principal ameaça à vida em meio à diversidade deriva do hábito de pensar em termos de monoculturas, o que chamei de “monoculturas da mente”. As monoculturas da mente fazem a diversidade desaparecer da percepção e, conseqüentemente, do mundo. **O desaparecimento da diversidade corresponde ao desaparecimento de alternativas – e leva à síndrome FALAL (falta de alternativas).** Com que frequência, nos tempos de hoje, o extermínio completo de natureza, tecnologia, comunidades e até de uma civilização inteira não é justificado pela “falta de alternativas”? As alternativas existem, sim, mas foram excluídas. Sua inclusão requer um contexto de diversidade. Adotar a diversidade como uma forma de pensar, como um contexto de ação, permite o surgimento de muitas opções. (SHIVA, 2003: 15, grifo nosso)

O argumento acima transcrito fornece pista clara de um dos elementos de ligação da temática tratada neste capítulo, com a que é do escopo do capítulo intitulado *Paradigma andino no pluriverso*.

Circunscrevendo-se neste momento aos limites da relação entre as mencionadas monoculturas da mente e bioimperialismo, tem-se que as primeiras, por terem sua expansão dependência com relação à política e ao poder, referem-se também às estratégias adotadas pelos países do Norte global– como as pressões exercidas pelas empresas farmacêuticas no âmbito do TRIPs - para que os países do Sul tenham que pagar por aquilo que forneceram. De modo que, segundo a autora, as tendências comerciais e tecnológicas da globalização neoliberal ameaçam o surgimento de uma nova era de bioimperialismo. Neste horizonte, afirma que “os acordos de patentes e licenciamento vão ser cada vez mais usados para assegurar o monopólio sobre materiais genéticos valiosos”. (2003: 104)

Tal fenômeno acaba por acarretar uma situação de dependência tecnológica²⁰⁸ dos países do Sul com relação ao Norte, que exige estratégias contra-hegemônicas para seu enfrentamento. (PRONER, 2007)

Há que ressaltar, também, que neste bioimperialismo há um forte componente epistemológico, referente à vulnerabilidade da sociobiodiversidade em relação aos direitos de propriedade intelectual. Este componente refere-se à influência que a biotecnologia pode sofrer do mercado, reforçando a subordinação da primeira ao segundo. Em consequência, aprofunda-se, como observa Sousa Santos (2004: 12) o conflito Norte/Sul em razão “do acesso cada vez mais desigual à informação, ao

²⁰⁸ Para a autora, “A defesa de maior regulamentação dos direitos de patentes industriais está relacionada com as causas da dependência e da desigualdade tecnológica levadas adiante pelo desenvolvimento econômico de grandes economias e empresas transnacionais em detrimento do desenvolvimento econômico e humano de quatro quintos da humanidade. A análise das causas da dependência tecnológica parte da comprovação estatística e fática do empobrecimento do mundo já pobre em razão da dependência tecnológica (...)” (2007: 72)

conhecimento científico-técnico como consequência da mercantilização global destes últimos”

Assim, tem-se que o bioimperialismo é gerado pela prevalência do TRIPS, em razão do atendimento ao interesse das multinacionais de países centrais (detentores da maioria das patentes), que ficam com o monopólio da “invenção” e em consequência os países periféricos detentores da biodiversidade não podem posteriormente elaborar – caso vierem a ter tecnologia - os mesmos produtos, tendo que comprar dos países centrais a um preço elevado. Então a questão não é apenas sobre repartir benefícios, mas envolve também a questão da necessidade da transferência de tecnologia, o que não foi levado em sério pela CDB.

Neste ponto entra o fato de que, no que diz respeito ao TRIPs, ele não promove essa necessidade de transferência de tecnologia. Ao contrário, caminha em direção oposta a ela, revelando-se como instrumento de proteção dos interesses dos países ricos em tecnologia, e de efetivação do bioimperialismo através das novas tecnologias e do monopólio da biodiversidade.

Conforme aponta Carol Proner (2007), há uma relação entre propriedade intelectual e aprofundamento das desigualdades tecnológicas entre países centrais e periféricos, gerando uma subordinação tecnológica²⁰⁹ dos segundos em relação aos primeiros. Entendendo que “um dos grandes objetivos da titularidade da tecnologia protegida por patentes [é] retardar o desenvolvimento de seus concorrentes”. (2007: 73) Ou seja, novas assimetrias Norte-Sul:

o que se observa é a utilização das patentes industriais como estratégias de desenvolvimento tecnológico e econômico do “grande capital”, representado por sólidos conglomerados transnacionais, titulares das patentes de alta tecnologia. Por consequência, as patentes industriais atuam como poderosas estratégias tecnológicas que garantem aos países centrais posições privilegiadas como detentores da capacidade de produzir bens e serviços, produzindo também a dependência tecnológica dos países periféricos, funcionando como mecanismos de reserva de mercado, distanciando-se cada vez mais de suas origens de retribuição pública ao esforço intelectual individual por benefícios prestados à sociedade. (PRONER, 2007: 5)

Também conforme explica Vinícius Vieira, a propriedade intelectual, da forma como materializada no TRIPs, por meio de padrões mínimos a serem adotados pelos países membros da OMC, é utilizada como instrumento de garantia de monopólios em razão da segurança que conferem, e “tende a reforçar a posição do

²⁰⁹ Esta subordinação tecnológica é, segundo Carol Proner, “reforçada ou, ao menos, assegurada por regras de direito internacional econômico”. (2007: 5)

titular do direito de exclusividade, cujo poder se revela na vedação de terceiros utilizarem a tecnologia protegida”. (2009: 74)Exposta, portanto, mais uma característica do bioimperialismo.

Consoante já apontado anteriormente, para Vandana Shiva essa reivindicação, pelos países ricos em tecnologia, da invenção, é a justificativa para conseguir o “controlo dos sistemas de mercado e dos sistemas econômicos através de regimes globalizados de patentes. Sob a capa da remuneração da inventividade esconde-se o objetivo real – o controle sobre a economia global.” (2004: 271) Em outras palavras, bioimperialismo. De outro lado, a autora (2001) também entende que os direitos de propriedade intelectual, em vez de garantirem um ambiente criativo propício ao surgimento de novas invenções, atuam mais no objetivo de atender aos anseios de domínio oligopólico dos mercados de grandes empresas farmacêuticas.

Por todos estes aspectos é que, não sem razão, Carol Proner afirmou que faz-se necessário “alimentar um discurso de rejeição aos direitos de patentes quando responsáveis pela sedimentação da dependência tecnológica, aprofundando conseqüentemente a miséria econômica e humana”. (2007: 5)

Deve-se lembrar, aqui, como visto em item próprio, que não apenas o TRIPs se insere nesse horizonte do bioimperialismo, mas também os aspectos negativos da própria Convenção sobre Diversidade Biológica. Esta, em que pese preveja a necessidade de transferência de tecnologia dos países do Norte aos países do Sul, como se viu, apresenta aspectos hegemônicos. No que se refere à aludida previsão de transferência de tecnologia prevista na Convenção da Biodiversidade, Giane Morellobem observa que na sociedade da informação, detenção de tecnologia significa poder:

Se o sistema-mundo global é hoje um sistema em que o poder é vinculado à informação e à tecnologia, não parece razoável, tampouco crível, que o Norte desenvolvido há de ceder tecnologias de ponta e adequadas e acesso a informações dos recursos genéticos ao Sul a fim de que esses possam se desenvolver e promover a adequada sustentabilidade desses recursos. Dominar informações/saberes, matérias-primas e tecnologias são fatores de competitividade indispensáveis ao mercado capitalistas. Tornar desenvolvidos os países que abastecem suas economias com matéria prima de biodiversidade e conhecimentos tradicionais, absolutamente, não é um objetivo do Norte social. Aliás, isso vai de encontro aos interesses capitalistas neoliberais, eurocêtricos e coloniais do padrão de poder hegemônico do Norte social. (2017: 41-42)

Pese a veracidade da afirmação supra, no intuito de não abdicar de uma possibilidade antes de tentá-la, no presente trabalho entende-se que a questão da transferência de tecnologia requer novos estudos interdisciplinares que investiguem acerca de outras formas de solicitação. Estudos que investiguem quais seriam as melhores escolhas tanto quanto aos meios como os locais em que se colocam à mesa as reivindicações dos países do Sul acerca da transferência de tecnologia.

Não que isto seja tarefa fácil, até porque, conforme bem observado por Carol Proner, “a efetiva transferência de tecnologia contradiz o próprio conceito de proteção de monopólio pela concessão do direito de patentes”. (2007: 47) Mas Carol Proner, ao discorrer sobre a arena de discussão no âmbito do Acordo TRIPs, entende que

Intensificar o nível de litigiosidade nas negociações internacionais – conseguidapor intermédio da manifestação dos governos dos Estados-Membros e da sociedade civil internacional em resposta às demandas de suas respectivas sociedades – significa incrementar o papel do direito por intermédio do Estado-Nação e, por consequência, de sua soberania na autodeterminação de políticas econômicas e sociais externas e internas. A retomada dessa função, desenganada pela doutrina ultra liberal, serve de alento às economias dependentes (...). (2007: 71)

Portanto, o tópico se revela como excelente campo a pesquisas àqueles que desejarem investigar se talvez esta arena, que estabelece obrigações - e não meramente princípios como no caso da CDB -, seja mais eficaz ao objetivo das lutas dos países do Sul pela transferência de tecnologia.

Outro ponto relacionado à temática do bioimperialismo cujo debate é oportuno refere-se ao fato de que, não obstante Nedel (2015: 60) considere como sendo negativa a transferência de tecnologia às comunidades, por entender que isso se enquadraria dentro de uma lógica mercadológica, neste trabalho se tem entendimento diverso. Isto porque, se considerado o posicionamento de autores como Canclini e sua obra *Culturas Híbridas*, a adoção de elementos de uma outra cultura não leva, necessariamente, à perda ou desintegração da cultura originária, tratando-se apenas de processos constantes de transformação aos quais estão sujeitas as culturas.

Pelo que, compactua-se mais com entendimentos como de Andressa Caldas (2004), Margarita Flórez Alonso (2004), Vandana Shiva (2003) e Caterine Castro (2007), no sentido de que, não obstante a questão de fato não deva centrar-se apenas na repartição de benefícios - advindos da exploração econômica do produto

acabado obtido a partir do acesso -, talvez a questão da transferência da tecnologia aos países do Sul seja interessante. Isto porque, ela segue a lógica de as comunidades poderem, no futuro, caso assim desejarem, desenvolver os próprios produtos sem ter de comprar de outros a preços exorbitantes. Isto estaria justamente em linha com uma lógica de se tentar compensar a hegemonia norte-americana facilitada pelo TRIPS.

2.3.5 A Decisão 391 do Acordo de Cartagena

Na América Latina, uma das primeiras normas a dispor sobre alguns aspectos relativos ao acesso ao PG e ao CTA é a Decisão Andina 391, que entrou em vigor em 1996. Esta decisão figura no âmbito da Comunidade Andina (CAN), bloco formado pela Bolívia, Colômbia, Equador e Peru, surgido no marco do Acordo de Cartagena, em 1969, chamado *Pacto Andino* até 1996.

Com o objetivo de instituir um regime comum de acesso entre os países membros que respeite os princípios e objetivos da Convenção sobre Diversidade Biológica, a decisão possui aspectos positivos como o reconhecimento do papel tanto de povos indígenas, como de comunidades tradicionais e afro-americanas como guardiães da biodiversidade, bem como da sua capacidade decisória.

No entanto, a partir de uma leitura reflexiva, pautada em uma interpretação teleológica da norma, é possível localizar artigos que colocam em evidência o intuito de geração de uma forma determinada de se valorar a sociobiodiversidade, imposta por apenas um dos lados da relação. Tome-se o artigo 2º da Decisão 391 do Acordo de Cartagena, que é claro ao definir o escopo da norma:

Artigo 2 – A presente Decisão tem por objetivo regular o acesso aos recursos genéticos dos Países Membros e seus produtos derivados, a fim de:

- a) Prever condições para uma participação justa e equitativa nos benefícios derivados do acesso;

(...) (DECISÃO 391, ACORDO DE CARTAGENA)²¹⁰

Na relação descrita no artigo supra, em que um lado está quem deseja acessar PG ou CTA (usuário), e de outro, quem permite acesso a eles, Andrés

²¹⁰ No original: Artículo 2.- La presente Decisión tiene por objeto regular el acceso a los recursos genéticos de los Países Miembros y sus productos derivados, a fin de:

a) Prever condiciones para una participación justa y equitativa en los beneficios derivados del acceso; (...) (DECISÃO 391, ACORDO DE CARTAGENA)

López (1998) observa que, se geralmente na maioria dos tipos de relações de negociação as partes sabem o valor do objeto de sua negociação, no caso descrito no artigo supra isto não ocorre, porque quem permite o acesso, ou seja, o provedor (povos, comunidades locais, país de origem), desconhece o valor real ou potencial do PG ou CTA.

Por exemplo, uma comunidade local, ou mesmo um país de origem do PG ou CTA, na maioria das vezes não sabe o potencial de retorno econômico que esse PG ou CTA trará para uma determinada empresa que faz uso desses recursos genéticos ou conhecimentos tradicionais. Assim, esse provedor encontra-se em posição mais vulnerável ou desvantajosa com relação ao usuário.

Neste sentido, bem observa López que “a lógica do Acordo de Cartagena gira em torno de recursos que se consideram suscetíveis de serem ofertados no marco de uma economia de mercado”. (1998: 106) No entanto, para os provedores, no caso de serem povos indígenas ou comunidades tradicionais, geralmente é mais difícil colocar um preço em algo que, a partir de sua cultura, não tem um valor de mercado.

Do mesmo entendimento compartilha Andressa Caldas, para quem a Decisão Andina 391 “se trata de uma concepção excludente imposta pelos atores que pedem para ter acesso aos recursos genéticos, principalmente empresas multinacionais interessadas em programas de bioprospecção”. (2004: 145, tradução nossa)

Isto porque, a Decisão se pauta em uma visão única - portanto, excludente - acerca de como se valorar os benefícios advindos da sociodiversidade. Única porque, segundo López (1998), se pauta em uma lógica *top down*, ou seja, imposta por aqueles que desejam acessar PG e CTA, fazendo com que os provedores acabem aceitando os termos da negociação.

Neste sentido, entende López (1998) que os países detentores do PG e do CTA – ou seja, os provedores -, acabaram adotando uma posição passiva face aos interesses dos usuários, vez que a Decisão não reflete uma proposta própria dos países provedores, que seria por exemplo um plano acerca do que pretendem fazer com seu patrimônio genético e conhecimentos tradicionais nos próximos anos, mas sim acabaram por enviar uma mensagem no sentido de estarem, meramente, acolhendo propostas dos países desenvolvidos.

Para López, a Decisão 391 deveria expressar exatamente o contrário, isto é, deveria refletir uma proposta arquitetada pelos próprios provedores do PG e do CTA, sendo nela que deveria estar pautada qualquer política de acesso.

Há que mencionar, também, que a Comunidade Andina organiza a relação entre o acesso ao PG e ao CTA e os direitos de propriedade intelectual com a Decisão 486, que, como explica Vieira, estabelece “um regime comum sobre propriedade industrial. Esse regime subordina os direitos de propriedade intelectual de biotecnologias à comprovação do acesso à biodiversidade ou aos conhecimentos tradicionais, nos termos previstos na Decisão n.º 391”. (2009: 130)

Veja-se, nesse sentido, o artigo 3º da Decisão 486 da CAN:

Do Patrimônio Biológico e Genético e dos Conhecimentos Tradicionais

Artigo 3. – Os Países Membros assegurarão que a proteção conferida aos elementos da propriedade industrial se concederá salvaguardando e respeitando seu patrimônio biológico e genético, assim como os conhecimentos tradicionais de suas comunidades indígenas, afro-americanas ou locais. Em virtude disso, a concessão de patentes que versem sobre invenções desenvolvidas a partir de material obtido a partir desse patrimônio ou desses conhecimentos estará sujeita a que esse material tenha sido adquirido em conformidade com o ordenamento jurídico internacional, comunitário e nacional.

Os Países Membros reconhecem o direito e a faculdade de decidir das comunidades indígenas, afro-americanas ou locais sobre seus conhecimentos coletivos.

As disposições desta Decisão serão aplicadas e interpretadas de forma a não contrariarem as estabelecidas pela Decisão 391, com as suas alterações em vigor.(CAN, Decisão 486, tradução nossa)²¹¹

Da mesma forma que a Decisão 391, também nota-sena Decisão 486de 2000um reconhecimento pelos direitos dos povos indígenas, comunidades locais e afro-americanas, no entanto, no mesmo sentido do que foi verificado na Decisão anterior, aqui também não se sai da lógica privatística, tanto pelo enfoque dado pelo

²¹¹ No original: **Del Patrimonio Biológico y Genético y de los Conocimientos Tradicionales**

Artículo 3.- Los Países Miembros asegurarán que la protección conferida a los elementos de la propiedad industrial se concederá salvaguardando y respetando su patrimonio biológico y genético, así como los conocimientos tradicionales de sus comunidades indígenas, afroamericanas o locales. En tal virtud, la concesión de patentes que versen sobre invenciones desarrolladas a partir de material obtenido de dicho patrimonio o dichos conocimientos estará supeditada a que ese material haya sido adquirido de conformidad con el ordenamiento jurídico internacional, comunitario y nacional.

Los Países Miembros reconocen el derecho y la facultad para decidir de las comunidades indígenas, afroamericanas o locales, sobre sus conocimientos colectivos.

Las disposiciones de la presente Decisión se aplicarán e interpretarán de manera que no contravengan a las establecidas por la Decisión 391, con sus modificaciones vigentes. (CAN, Decisión 486) Disponível em: <http://www.comunidadandina.org/Documentos.aspx?GruDoc=07> Acesso em 10.06.2020

artigo em si, como também em virtude da dependência que ele invoca à outras normativas internacionais que se aplicam à matéria, inclusive da própria Decisão 391.

Arturo Escobar e Mauricio Pardo bem explicaram a razão de toda essa dificuldade:

Os escassos acordos internacionais para a proteção da biodiversidade e dos direitos dos portadores do conhecimento tradicional e dos habitantes tradicionais de territórios altamente biodiversos ficam à mercê da ditadura do mercado observada pela Organização Mundial do Comércio (OMC) e dos acordos regionais, sob pena de sanções comerciais. A imposição de critérios puramente capitalistas sobre processos de consulta e debate tem-se produzido, por exemplo, no seio dos países andinos signatários do Acordo de Cartagena que já aceitaram as patentes biológicas e a propriedade comercial exclusiva sobre novas variedades vegetais através da Decisão Andina nº 391 de 1996. Nestes acordos, o Pacto Andino declara que o Estado é o detentor soberano dos recursos genéticos tangíveis – organismos em si próprios (plantas, animais) – enquanto o conhecimento tradicional associado dos grupos indígenas e camponeses é considerado uma componente intangível possuída por estes grupos. Desta forma, é o Estado quem exerce o controle sobre os recursos naturais biológicos, passando por cima da autoria intelectual coletiva do desenvolvimento das espécies por parte dos habitantes ancestrais. Segundo os acordos do Pacto Andino, no caso de serem expedidas licenças ou patentes a empresas privadas, o Estado protegerá o patrimônio tangível, enquanto as populações locais possuidoras do patrimônio intangível deverão estabelecer contratos particulares com as empresas comerciais (2005: 350-351)

À guisa de finalização deste item, traz-se à colação reflexão sintetizadora de um líder indígena Guambiano, Lorenzo Muelas Hurtado, um dos participantes da assembleia constituinte da Colômbia em 1991, acerca dos instrumentos normativos internacionais e foros²¹² de discussão analisados no presente capítulo:

Nos falamos da OMC com seu (...) TRIPS e a opção de desenvolver regimes *sui generis*. No caso da América do Sul, nos falamos do Pacto Andino, a Decisão 391 e

²¹² Limitando-se ao recorte do presente trabalho - que está centrado mais nos interesses do setor biotecnológico de empresas farmacêuticas e cosméticas no acesso ao PG e ao CTA para o desenvolvimento de novos produtos, e não na questão de recursos fitogenéticos para alimentação e agricultura (como explicado no recorte temático apresentado no primeiro capítulo) -, como se viu ao longo do presente capítulo pode-se dizer que, nos fóruns internacionais, a questão da forma de regulação do acesso ao PG e ao CTA está sendo debatida, ainda que o enfoque varie conforme o escopo de cada organização, em diversas esferas e tratados, sendo os principais a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB); a Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI); a Organização Mundial do Comércio (OMC) e o Pacto Andino. Além destas esferas e normativas, poderiam ser citadas como mencionando em alguns momentos a temática a Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD); o Alto Comissariado da ONU sobre Direitos Humanos (UNHCHR), e a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável (WSSD, ocorrida em Johannesburgo em 2002). Para mais detalhes sobre tais esferas que abordam a questão de modo tangencial, ver: A questão da proteção dos conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos nos fóruns internacionais, de Raul di Sergi Baylão e Nurit Bensusan, 2003: 17-22)

sua opção de um regime *sui generis*. Nos apresentam a CDB com seu pretendido objetivo de proteger a biodiversidade e os povos que a tem desenvolvido, mas o que realmente fazem é promover também o acesso aos recursos. (1998: 175, tradução nossa)

Do claro argumento do líder indígena exposto no fragmento transcrito, depreende-se também de forma cristalina o peso da globalização hegemônica consubstanciada no acordo TRIPs que se reflete tanto na Convenção da Biodiversidade como em outros acordos internacionais. Fazendo com que o bioimperialismo figure de modo implacável mesmo em normas e tratados que parecem, *a priori*, justamente representar uma tentativa de proteção. É o caráter ambivalente da juridicização, analisado em item anterior, que uma vez mais salta aos olhos aqui.

2.4 À GUIA DE SÍNTESE: FATORES POLÍTICOS E ECONÔMICOS QUE DIFICULTAM A INCORPORAÇÃO DE UM DIÁLOGO INTERCULTURAL COM A AMÉRICA LATINA NA SEARA DA BIODIVERSIDADE E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS ASSOCIADOS

A transição da monocultura do saber científico para a ecologia de saberes será difícil porque (...) envolve não só questões epistemológicas, como também questões econômicas, sociais e políticas. Trata-se de uma transição epistemológica que, sendo relativamente autônoma, corre de par com outras transições sociais que apontam para a democracia radical e a descolonização do poder e do saber.
(Boaventura de Sousa Santos)

O diálogo intercultural entre o paradigma hegemônico e paradigmas não-hegemônicos, na arena da sociobiodiversidade, depende de fatores econômicos, sociais e políticos.

Por tal razão é que os tópicos trazidos nos itens anteriores do presente capítulo colocaram a descoberto a necessidade de um olhar sobre a temática pautado na interdisciplinaridade, que ultrapasse a esfera jurídica para ingressar em outras arenas – como a política e a econômica, tendo apontado facetas de ambos domínios que mais dificultam a realização de um diálogo intercultural com a América Latina no tocante à temática ora em debate.

Na busca da realização de tal diálogo, poder-se-ia afirmar que estes fatores devem ser analisados tanto na própria América Latina, assim como também nos

países centrais, que são os que geralmente têm interesse no acesso ao PG e ao CTA.

Quanto aos primeiros: Como visto no primeiro item do capítulo, que versou sobre a interdependência das crises no paradigma hegemônico, tendo realizado uma breve contextualização da relação entre biodiversidade, conhecimentos tradicionais, sistema agroalimentar predominante e pandemias, pode-se afirmar que os fatores políticos e econômicos que mais dificultam um diálogo com a América Latina para o objetivo de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade são aqueles ali referidos e discutidos, muitas vezes relacionados a líderes políticos que favorecem os interesses econômicos do agronegócio nos Estados, em detrimento da pauta socioambiental, mediante:

- existência de políticas contrárias à fiscalização do desmatamento, que acarretam a destruição de habitats da biodiversidade e o avanço da fronteira do agronegócio e de outras atividades sobre terras indígenas, levando em consequência ao despojo de territórios, estes essenciais à existência física e cultural dos detentores do CTA;
- políticas contrárias aos direitos dos povos indígenas como por exemplo a falta de demarcação de territórios;
- políticas que promovem os monocultivos na agricultura (geralmente matéria-prima para exportação, como soja), o uso massivo de agrotóxicos e a concentração de terras em latifúndios utilizados tanto para a produção para exportação desses *commodities*, como para utilização na alimentação de animais, em detrimento de outras formas de produção de alimentos, locais, menos uniformes geneticamente, com menos concentração de terra e menos agrotóxicos, e em consequência causadoras de menor desmatamento, à exemplo do que ocorre na agrofloresta, na permacultura e na produção agroecológica;
- falta de incentivos à criação de um outro tipo de sistema agroalimentar, à autonomia dos agricultores e de programas de compras dos consumidores que apoiam a produção agroecológica e outros tipos de produção local, socioambientalmente responsáveis (por exemplo agrofloresta, permacultura).

- A partir de um olhar holístico, seria possível citar também, como fator utilizado para o favorecimento de interesses econômicos, em detrimento da pauta socioambiental, a *irresponsabilidade organizada entre ciência, política e direito*, conforme analisado a partir do conceito de Ulrich Bech no item 2.2.2 deste capítulo, bem como do caráter ambivalente da juridicização (Villas Boas Filho), trabalhado no item 2.3.3 do presente capítulo.
- Decorrente do item anterior, é possível mencionar a prevalência da lógica econômica decorrente da globalização neoliberal sobre outros universos culturais, inclusive o jurídico.

Todas essas atividades são causadoras, em potencial, da morte de conhecimentos tradicionais associados em razão de estarem relacionadas à empecilhos à sobrevivência dos próprios povos indígenas.

Lembrando que, como analisado, as causas se retroalimentam das consequências, como por exemplo, a geração de epidemias e pandemias em razão da degradação de habitats provocado por tal modelo que favorece o agronegócio, que por si só já ocasiona a morte de povos indígenas em razão do aumento da fronteira do desmatamento, acaba também por levar o próprio resultado desse sistema (a COVID-19) para dentro dos territórios indígenas e por acarretar novamente a morte de “bibliotecas vivas” de conhecimentos tradicionais orais.

Quanto aos segundos fatores políticos e econômicos que dificultam o diálogo intercultural com a América Latina na seara da sociobiodiversidade, referentes não mais aos próprios países da AL mas aos países centrais, que têm interesse no acesso ao PG e ao CTA, são os próprios fatores de relações político-econômicas internacionais²¹³ analisados nas seções anteriores deste capítulo, caracterizadores do bioimperialismo.

²¹³Como se viu ao longo do capítulo, o aspecto político-econômico internacional estaria nas relações desiguais de poder entre as duas esferas – Norte e Sul – mediante as quais se embatem os conhecimentos rivais. Apontar este fator como elemento que dificulta a realização do diálogo intercultural com a América Latina na busca de patamares mais equitativos de justiça cognitiva é importante porque, como observaram Sousa Santos, Meneses e Nunes, “A justiça cognitiva global passa pelo reconhecimento da existência de conhecimentos rivais, dos conflitos entre eles e do contexto de relações desiguais de poder (epistemológico, social e político) em que travam. (2004: 73)

Este, como se viu de modo mais específico na seção que precedeu este item, envolve uma faceta mais encoberta²¹⁴ do neocolonialismo. Assim, esses segundos fatores são elementos existentes nos países centrais que se espelham nos debates das esferas internacionais que discutem estes temas e que se materializam em tratados internacionais, lembrando:

- À exemplo do já exposto para o caso doméstico, no plano internacional, a partir da verificação do aumento do pluralismo jurídico internacional em especial decorrente de organizações hegemônicas como a OMC (através do Acordo TRIPs) que têm atendido aos interesses da globalização neoliberal, seria igualmente possível mencionar, como fator utilizado para o favorecimento de interesses econômicos de países centrais, em detrimento da pauta socioambiental, a *irresponsabilidade organizada entre ciência, política e direito*, conforme analisado a partir do conceito de Ulrich Bech no item 2.2.2 deste capítulo e do lado obscuro do *rule of law*, a partir do conceito trazido por Mattei e Nader e trabalhado no item 2.3.1, de utilização do direito como arma política a justificar a pilhagem;
- Decorrente do item anterior, as incompatibilidades entre CDB e Acordo TRIPs como algo deliberado, proposital, proveniente de um interesse superior que busca condicionar a si a “proteção” da biodiversidade, mas que acaba por atender seus próprios interesses de domínio de mercados. Dito de outro modo, incongruências entre os dois tratados como parte do jogo internacional bioimperial;
- Interesses capitalistas do setor biotecnológico de países centrais - no caso analisado no presente trabalho, apontado em especial os das multinacionais farmacêuticas e grandes empresas de cosméticos²¹⁵ em razão do recorte temático adotado-, em ver atendidos seus interesses econômicos em detrimento dos interesses dos países periféricos e dos povos indígenas e comunidades tradicionais, tanto nas esferas internacionais em que questões relacionadas ao acesso e à proteção do PG e do CTA são discutidas, quanto em tratados internacionais;

²¹⁴ Como visto com Shiva (2003) no subitem precedente, este lado mais oculto se refere à utilização de PG e CTA de países do Sul como parte importante de nova estratégia e etapa de acumulação capitalista de conglomerados empresariais, via fortalecimento de seu patrimônio intangível e consequente domínio de mercados.

²¹⁵ Não que se resuma a elas.

- Desejo capitalista monopolístico do setor empresarial supramencionado de patentear produtos e processos que julgam como invenção mas que na verdade muitas vezes já existiam nos sistemas de conhecimento tradicionais, relegando países periféricos ricos em bio e sociodiversidade como é o caso de países da AL em uma posição periférica nas relações comerciais internacionais, ao se verem dependentes da importação de produtos acabados – a preços elevados vez que agora patenteados - desenvolvidos a partir da biodiversidade que há milênios preservaram como guardiães, bem como de seus conhecimentos tradicionais associados.
- Relação de dependência que é reenfaticada em razão da falta de efetividade dos artigos da CDB que dispõem sobre a transferência de tecnologia dos países centrais aos periféricos, justamente porque é de interesse dos primeiros que os segundos se transformem em potenciais consumidores de seus produtos patenteados. Podendo-se falar, portanto, em uma ação geopolítica de poder dos países centrais para se evitar a difusão da tecnologia aos países menos desenvolvidos. O fato de esses países centrais não terem interesse na alteração deste quadro em razão do desejo de manutenção de seu mercado consumidor pode ser elencado, portanto, como um fator tanto político como econômico que dificulta o diálogo intercultural com a AL na seara da sociobiodiversidade.

Em suma, nota-se que a crise da biodiversidade envolve fatores de diversos domínios (i.e. econômicos, políticos, culturais), razão a justificar que a busca de sua solução também tenha este caráter, interdisciplinar.

Como observou Vandana Shiva em obra onde cunhou o termo bioimperialismo, “o desaparecimento da diversidade corresponde ao desaparecimento de alternativas – e leva à síndrome FALAL (falta de alternativas)”. (2003: 15)

Buscar sair da síndrome apontada pela autora indiana, fazendo chegar à arena do debate alternativas que abranjam os domínios acima apontados é o caminho que os próximos capítulos tentarão iluminar, a começar pelos aportes das epistemologias do Sul, a serem expostas na próxima seção, para mais adiante

chegar em outros paradigmas como possíveis exemplos de soluções outras, que estejam mais próximas à interculturalidade do que ao bioimperialismo.

Finaliza-se este capítulo com reflexão de Carol Proner, no objetivo de sinalizar a senda argumentativa a ser trilhada nos próximos capítulos do presente trabalho, vez que o fragmentoselecionado coloca em evidência a potencialidade argumentativa e emancipatória propiciada pela arena temática da biodiversidade e dos conhecimentos rivais para uma outra ordem jurídica possível:

Torna-se necessário **dotar o direito de valores** (...) O saber deve ser instrumento da vida e não da morte de seres humanos. A propriedade intelectual, tal qual se encontra regulamentada pelo grande capital e normatizada pelo Estado, representa a atuação de um círculo vicioso de destruição e de produção de miséria econômica e humana. Reivindicar outras dimensões da propriedade intelectual será necessário, dimensões capazes de trazer à tona, por um lado, a realidade de controladas concessões por parte de Estados centrais e empresas transnacionais e, por outro, a existência de um círculo vicioso de desigualdade e dependência gerada pelo déficit tecnológico e pela racionalidade instrumental presente no regime de apropriação dos bens e serviços em todas as áreas do conhecimento. Exemplos de **outra ordem jurídica, que reivindicam outros valores** para a propriedade intelectual, já estão sendo propostos e seguidos por movimentos sociais em todo o mundo. A **reivindicação do direito à biodiversidade** parece responder a essa demanda por superação de limites, **instigando questionamentos para além das respostas possíveis dentro do atual sistema ultraliberal** (respostas sistêmicas). A biodiversidade questiona, ao mesmo tempo, o equilíbrio ambiental, social, animal, populacional, cultural, sustentável em todos os tempos, unindo passado, presente e futuro (gerações futuras). (2007: 74, grifo nosso)

Tendo isto em conta é que os últimos capítulos buscarão, finalmente, após o aporte teórico e exemplificativo dos capítulos que se apresentam na sequência, expor de modo mais específico possibilidades contra-hegemônicas – portanto dialogais e interculturais - de enfrentamento da questão, na busca de semear outras soluções na arena da biodiversidade e dos conhecimentos rivais.

3 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL: PARA UMA ECOLOGIA DE SABERES

O presente capítulo trabalhará assunto²¹⁶ que a autora mais teve contato durante o período de doutorado-sanduíche de um ano em Portugal, qual seja, as epistemologias do Sul. Entende-se que sua utilização na tese é pertinente, em especial, por tratarem-se de estratégias que investigam as condições para um diálogo horizontal entre saberes, a ecologia de saberes.

Como se verá ao longo desta seção, as epistemologias do Sul assentam fundamentalmente na ideia de linha abissal, e obrigam a fazer uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, ações que são essenciais no presente trabalho.

Isto porque se denuncia – como feito no segundo capítulo – o que é produzido como ausente no plano internacional hegemônico e, isto feito, a sociologia das emergências é uma grande ferramenta na busca de fazer emergir esses conhecimentos que foram tidos como tal - como inexistentes, não obstante existam.

Tal percepção da pertinência da adoção das epistemologias do Sul é visualizada tanto na perspectiva que se refere à questão dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, como na que diz respeito aos paradigmas ambientais de *Abya Yala*, vez que estes, quando analisados a partir de seu potencial de contribuir positivamente à interculturalidade no plano internacional hegemônico, acabam por ajudar a validar e a credibilizar, também, os primeiros.

Para além da argumentação acima elencada, alguns fragmentos doutrinários tornam imediatamente reconhecível esta pertinência da adoção de tal corrente teórica à temática aqui trabalhada. Por esta razão, merecem aqui destaque.

Como observaram a Prof.^a da Universidade de São Paulo Dr.^a Vivian Urquidí e a Prof.^a da Universidade Federal do ABC Dr.^a Bruna Muriel H. Fuscaldo (2015: 12, grifo nosso),

O Buen Vivir coincide com as lutas fundamentadas na ideia das Epistemologias do Sul, apresentada por Santos (2010a) como o conjunto de experiências dos povos subalternizados – entre os quais os povos indígenas – marginalizadas e desqualificadas ao longo da história pelo sistema dominante desde o início do processo de colonização. As diferentes instituições sociais e o pensamento científico

²¹⁶ Entrando na acepção do termo, aqui, *propostas, estratégias, procedimentos*, dentre outras que poderiam aqui ser incluídas, conforme será possível compreender ao longo do capítulo. Isto para sublinhar que as epistemologias do Sul não se resumem a uma única teoria. Razão pela qual, preferiu-se adotar, no aludido parágrafo, a palavra *assunto* em vez de *teoria*.

dominante esforçaram-se em produzir a “não existência” de tais práticas sociais e saberes, considerando-as inferiores, improdutivas e residuais. As lutas contemporâneas deveriam enfrentar esta herança histórica de desigualdade epistêmica, o que exige *a abertura para este conjunto de saberes e práticas produzidos por distintos povos, contextos e culturas do “sul” global.*

Além disso, e como será trabalho ao longo do capítulo, o marco teórico das epistemologias do Sul, ao propor alternativa, não se limitando, assim, à crítica (ao pensamento eurocêntrico), propicia os melhores subsídios ao objeto de estudo.

Neste ponto, em especial, há que aprofundar o debate acerca dos benefícios que podem advir ao problema investigado neste trabalho, ao se adotar as epistemologias do Sul como pano de fundo de análise.

Recorrendo à doutrina de Cevallos Vivar, é pertinente pontuar:

A proposta das epistemologias do Sul faz parte de uma preocupação que não só *visibiliza um conjunto de filosofias e formas de vida* que têm sido historicamente rechaçadas, mas que ademais implica um exercício de democratização interna. Isto requer dizer que *se devem criar, através das lutas sociais, as condições para que estas tenham a possibilidade de se expressar na realidade social (...)* Seu mecanismo consiste em um transcurso de *discriminação positiva que intenta visibilizar e incluir as comunidades argumentativas*, porquanto são as vítimas do processo de exclusão operado pela racionalidade científico-moderna. (2018: 38, grifo nosso)

Doutra nota, sintoma salutar da adoção de tal marco teórico é o que João Arriscado Nunes (2009: 216-217) denominou “duplo resgate da epistemologia”:

Por um lado, esta deixa de estar confinada à reflexão sobre os saberes científicos ou centrada nela. (...) *A epistemologia passa a abranger todos os saberes* – deixando de os tratar apenas através da sua relação com os saberes científicos – e procura estabelecer as condições da sua produção e validação, indissociáveis de uma hierarquização incompatível com qualquer forma de soberania epistêmica, mas também com um relativismo que, em nome da afirmação da igual dignidade e valor de todos os saberes, acaba por ignorar as consequências e as implicações desses saberes, os seus efeitos sobre o mundo. (*grifo nosso*)

Dito de outra forma, o que se rechaça a partir das epistemologias do Sul não são eventuais hierarquias²¹⁷ entre os conhecimentos, mas sim que estas sejam

²¹⁷ Conforme explicam Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos na obra *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais* (2003), “As constelações de conhecimentos envolvem sempre hierarquias entre as formas de conhecimento que as constituem. (...) Nenhuma prática humana poderia ser levada a termo coerentemente se os diferentes tipos de conhecimento que nela intervêm tivessem todos o mesmo peso. Enquanto problema epistemológico, o relativismo incide menos sobre os critérios de validade do que sobre os critérios de hierarquias de validade, ou sobre a ausência deles. Do ponto de vista da pragmática da emancipação social (...) o relativismo, enquanto ausência de critérios de hierarquias de validade, é uma posição insustentável porque torna impossível qualquer relação entre conhecimento e sentido de

construídas de modo não democrático; para além disso, rejeita-se também o encerramento dos saberes em si mesmos – o relativismo –, igualmente prejudicial por não possibilitar o diálogo.

Face às razões supra expostas, corroboradas pelo conteúdo do que os fragmentos transcritos bem espelham, o presente capítulo tratará das premissas e ferramentas das epistemologias do Sul, bem como, de sua indissociável companheira ecologia de saberes, posto que fornecem os melhores subsídios ao enfrentamento dos desafios que perpassam a temática da presente tese, bem como, as melhores alternativas às possibilidades que se descortinam.

Decidiu-se trabalhar as epistemologias do Sul e a ecologia de saberes em um único capítulo vez que ambos se inter-relacionam em muitos momentos, bem como, são interdependentes. Neste ponto, bem observou Sara Araújo e Sofia José que abordar um tema à luz das epistemologias do Sul exige

refletir sobre as possibilidades de promover um *pensamento ecológico* que recupere outros saberes e narrativas, sem demonizar o Norte ou romantizar o Sul, mas ampliando as referências a partir das quais pensamos o mundo. (2017: 78, grifo nosso)

3.1 AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL

As epistemologias²¹⁸ do Sul²¹⁹ assentam basicamente em duas premissas. Partindo da primeira, são estratégias e procedimentos para identificar, credibilizar e

transformação social. Se tudo vale e vale igualmente como conhecimento, todos os projectos de transformação social são igualmente válidos ou, o que é o mesmo, são igualmente inválidos”. (2003: 82)

²¹⁸ “As epistemologias do Sul referem-se aos conhecimentos que surgem das lutas sociais e políticas e não podem ser separados dessas mesmas lutas. *Não se trata, por conseguinte, de epistemologias no sentido convencional do termo. O seu objectivo não é estudar o conhecimento ou a crença justificada enquanto tais*, e muito menos o contexto social e histórico em que ambos surgem (...). *Trata-se antes de identificar e valorizar aquilo que muitas vezes nem sequer figura como conhecimento à luz das epistemologias dominantes*, a dimensão cognitiva das lutas de resistência contra a opressão e contra o conhecimento que legitima essa mesma opressão. Muitas dessas formas de conhecimento não configuram conhecimentos pensados como atividade autónoma e, sim, conhecimentos gerados e vividos em práticas sociais concretas. As epistemologias do Sul ocupam o conceito de epistemologia para o re-significarem enquanto instrumento de interrupção das políticas dominantes e dos conhecimentos que as sustentam. (...) Existem epistemologias do Sul apenas e na medida em que existem epistemologias do Norte. As epistemologias do Sul existem hoje para que deixem de ser necessárias no futuro”. (SOUSA SANTOS, 2018: 20). *Grifou-se*

²¹⁹ “O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceções como, por exemplo, da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, por

validar os conhecimentos nascidos nas lutas, dos povos que têm sido vítimas das injustiças causadas pelo capitalismo²²⁰, colonialismo²²¹ e patriarcado²²². Trata-se, portanto, de um conhecimento a partir de baixo.

Seu surgimento, subscrevendo as palavras de João Arriscado Nunes, é “indissociável de um contexto histórico em que emergem com particular visibilidade e vigor novos actores históricos no Sul global, sujeitos colectivos de outras formas de saber e de conhecimento (...)” (2009: 233)

Doutra nota, a título comparativo, o conhecimento ambiental dominante no cenário internacional – como visto no segundo capítulo - é um conhecimento que surgiu da cultura eurocêntrica, no momento da crise ecológica, com conceitos por exemplo como de sustentabilidade, no entanto não deixa de ser o resultado de uma cultura e de uma civilização que destrói a natureza.

Como observam Sousa Santos e Maria Paula Meneses, (2013: 04)

A pluralidade epistemológica do mundo e, com ela, o reconhecimento de conhecimentos rivais dotados de critérios diferentes de validade tornam visíveis e credíveis espectros muito mais amplos de ações e de agentes sociais. Tal pluralidade não implica o relativismo epistemológico ou cultural, mas certamente obriga a análises e avaliações mais complexas dos diferentes tipos de interpretação e de intervenção no mundo produzidos pelos diferentes tipos de conhecimento.

Assim, para as epistemologias do Sul, o que interessa é a identificação e validação de conhecimentos que não foram e não são considerados como tal pelas epistemologias do Norte. Focam, portanto, naqueles conhecimentos que são tidos como inexistentes e apresentados como ausentes nas epistemologias dominantes, tidos dessa maneira em razão de sua forma de produção não envolver metodologias aceitas ou compreensíveis. Bem como, pelo fato de que “são produzidos por

um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes, muçulmanos) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuam a exercer, por suas próprias, mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados”. (SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula, 2013: 4)

²²⁰ “O carácter capitalista aqui refere-se à “mercantilização global da vida através da exploração de dois não bens de consumo, o trabalho e a natureza” (SOUSA SANTOS, 2018: 187).

²²¹ “A ideia central é (...) que o colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e/ou nações colonizados. As epistemologias do Sul são o conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam essa supressão, valorizam os saberes que resistiram com êxito e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos”. (SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula, 2013: 4)

²²² “A desvalorização dos corpos, das vidas e do trabalho social das mulheres com base na desvalorização do seu ser social”. (SOUSA SANTOS, 2018: 187).

sujeitos ‘ausentes’, sujeitos concebidos como incapazes de produzir conhecimento válido devido à sua impreparação ou mesmo à sua condição não plenamente humana”. (SOUSA SANTOS, 2018: 21)

Como identifica o autor,

As epistemologias do Sul invocam necessariamente ontologias outras (revelando modos de ser diferentes, os dos povos oprimidos e silenciados, povos que têm sido radicalmente excluídos dos modos dominantes de ser e de conhecer). (2018: 21)

Elas constituem, também, um momento de imaginação epistemológica, da qual Boaventura de Sousa Santos destaca onze dimensões. Destas, a que mais se refere à sociologia das ausências – aspecto logo adiante trabalhado - é a dimensão de

Imaginar sujeitos onde as epistemologias do Norte apenas veem objetos. Imaginar sujeitos ausentes onde existem saberes ausentes ou conhecimentos construídos como ausentes pela linha abissal. Imaginar que os saberes ausentes significam provavelmente lutas sociais que efectivamente tiveram lugar, mas das quais não há vestígios nas histórias canónicas. (2018: 222)

Um ponto importante a ser destacado aqui, e que justifica a escolha das epistemologias do Sul para tratar a questão dos paradigmas ambientais andinos e dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, se refere ao fato de que os detentores desses conhecimentos - que são trazidos à tona pela sociologia das ausências e emergências, adiante explicitadas - são muitas vezes sujeitos coletivos, e isto é extremamente importante porque, como observa Sousa Santos, atualmente está-se diante de processos “nos quais um tipo de conhecimento que muitas vezes não possui um sujeito individualizável é vivido de forma performativa”. (2018: 22) Basta imaginar o caso dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. São conhecimentos coletivos, que, por tal razão, enfrentam uma série de dificuldades de reconhecimento e proteção, como analisado no segundo capítulo.

3.1.1 A linha abissal

A segunda premissa encontra-se no fato de que as epistemologias do Sul assentam fundamentalmente na ideia da linha abissal.

Esta refere-se ao entendimento de Sousa Santos de que as linhas cartográficas “abissais” que demarcavam o Velho e o Novo Mundo no período colonial “subsistem estruturalmente no pensamento moderno ocidental e permanecem constitutivas das relações políticas e culturais excludentes mantidas no sistema mundial contemporâneo” (2007:3).

Sara Araújo e Sofia José claramente elucidam a questão:

As Epistemologias do Sul assentam na metáfora do pensamento abissal e da sua superação. Na base encontra-se a ideia de que uma linha abissal metafórica fixa os limites entre Norte e Sul, impedindo a copresença do universo “deste lado da linha” com o universo “do outro lado da linha”. (2017: 78)

Assim, esta linha traz uma distinção daquilo que é aceitável de cada um dos lados da linha, vez que, a partir dela e do pensamento abissal que lhe é inerente, aplicam-se critérios diferenciados de validade, normalidade e eticidade em cada um dos lados, de modo que, “aquilo que é válido, normal ou ético do lado metropolitano dessa linha não se aplica no lado colonial da mesma”. (SOUSA SANTOS, 2018: 28)

Essa linha é tão forte, e tem consequências tão profundas, que é considerada como abissal. O que surpreende é o fato de que, em que pese tal força e consequências claramente visíveis, a linha abissal é considerada de tal forma que pareça invisível. Por isso talvez não se dispense atenção alguma a ela. Desnecessário afirmar que tal invisibilidade seja intencional, vontade do seu “lado velho”.

Colocar em evidência esta subsistência estrutural da linha abissal facilita a compreensão de que algumas realidades e elementos verificáveis hoje são os mesmos do período colonial.

Estas realidades e elementos vão desde o desaparecimento, causado pela consideração como não-existente, do lado novo da linha – zona desde o período colonial tida como a da apropriação/violência²²³, à própria subalternização e desvalorização do conhecimento que é aqui²²⁴ produzido, no lado novo. Essas práticas constituem, até hoje, práticas de dominação de um lado da linha em relação ao outro.

²²³ “A apropriação envolve incorporação, cooptação e assimilação, enquanto a violência implica destruição física, material, cultural e humana. Na prática, é profunda a interligação entre a apropriação e a violência”. (SOUSA SANTOS, 2007: 9)

²²⁴ Considerando que o local de finalização da tese foi o lado novo, qual seja, um país da América Latina (Brasil). Por isso as expressões “lado de cá” e “lado de lá” da linha, utilizadas pelo autor português, tiveram de ser substituídas por “lado velho” e “lado novo”.

Este desaparecimento do outro lado da linha abissal é o que motiva a realização da sociologia das ausências, logo adiante explicitadas. Subscrevendo as palavras de Sara Araújo e Sofia José,

O “outro lado”, mais do que irrelevante, é produzido como não existente. Submetido à lógica do tempo linear e à classificação a partir dos padrões da modernidade ocidental, o “outro lado”, classificado por oposição ao cânone, é o primitivo, o arcaico, o tradicional, o local, o que nunca está presente numa lógica de simultaneidade e horizontalidade. (2017: 78)

O autor considera o pensamento do lado velho da linha como um pensamento abissal, e este, não apenas se fortifica, como também aumenta, de acordo com a negação e desvalorização do lado novo.

Como exemplos desse pensamento, elenca o direito e o conhecimento modernos. Quanto ao primeiro, porque quem está do lado novo da linha não está sujeito aos mesmos princípios jurídicos e éticos que vigoram do lado velho, onde se verifica uma dicotomia entre legal e ilegal de acordo com o direito estatal ou internacional, deixando à margem certos locais nos quais tal dicotomia é inconcebível, a exemplo dos territórios sem lei ou com direitos não-oficialmente reconhecidos (SOUZA SANTOS, 2007:6-7).

Mais que isso, regras válidas do lado ocidental, ainda que se pretendam universais, na verdade não o são, vez que não vigoram do outro lado da linha.

Quanto ao segundo – o conhecimento moderno -, é um exemplo de pensamento abissal em razão de dois fatores. De que o conhecimento que é produzido do lado novo da linha não é colocado no mesmo patamar do conhecimento originado no lado velho, sendo um conhecimento, portanto, desvalorizado²²⁵, e, mais especificamente, invizibilizado.

Bem como, em razão da outorga, à ciência moderna, da exclusividade em dizer a verdade, com seus rigorosos e bem definidos métodos de produção do conhecimento científico, deixando para escanteio as formas não científicas, as outras verdades possíveis – como os conhecimentos tradicionais²²⁶ do lado novo da linha - com as quais, não se relaciona. (SOUZA SANTOS, 2007)

²²⁵ “A zona colonial e, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. O outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas.” (SOUZA SANTOS, 2007: 8)

²²⁶ “Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha. Eles desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se

Estar, portanto, do lado de cá da linha implica em se ver “impedido pelo conhecimento dominante de representar o mundo como seu e nos seus próprios termos” (SOUSA SANTOS, 2018: 28)

A presença mútua, de ambos os lados da linha, é inconcebível pela zona de sociabilidade metropolitana da linha. Afinal, as diferenças entre ambas são tão fortes que impedem – na concepção de tal lado da linha - tal coexistência. Esse lado é, por excelência, o da regulação/emancipação e o outro (colonial), da apropriação/violência. São características que simplesmente impedem uma coexistência harmônica. E a tensão entre a regulação/emancipação e a apropriação/violência tem origem, justamente, na distinção entre os territórios coloniais e as sociedades metropolitanas. (SOUSA SANTOS, 2007:4)

Assim, o reconhecimento da linha abissal faz parte das epistemologias do Sul e propicia colocar a descoberto as apropriações e violências a que os conhecimentos não ocidentais estão sujeitos do lado de cá da linha. Por isto é que se enquadra bem tanto na seara dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, como na do paradigma de Abaya Yala, ambas trabalhadas na presente tese.

Quanto aos primeiros, Boaventura de Sousa Santos bem observa:

a apropriação vai desde o uso de habitantes locais como guias e de mitos e cerimônias locais como instrumentos de conversão, à *pilhagem de conhecimentos indígenas sobre a biodiversidade*, enquanto a violência é exercida através da proibição do uso das línguas próprias em espaços públicos, da adoção forçada de nomes cristãos, da conversão e destruição de símbolos e lugares de culto, e de todas as formas de discriminação cultural e racial.(2007: 9, grifo nosso)

Quanto aos segundos, quais sejam, as concepções indígenas andinas, igualmente ganham ao serem analisadas à luz das epistemologias do Sul justamente pelo fato de que estas também fornecem premissas e ferramentas substanciais ao seu estudo, quais sejam, o reconhecimento da existência da linha abissal aliado à sociologia das ausências e das emergências.

encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso. É inimaginável aplicar-lhes não só a distinção científica entre verdadeiro e falso, mas também as verdades inverificáveis da filosofia e da teologia que constituem o outro conhecimento aceitável deste lado da linha. Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjectivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objectos ou matéria-prima para a inquirição científica”. (SOUSA SANTOS, 2007: 5)

Voltando ao exemplo comparativo dado no segundo parágrafo do presente item do capítulo, o paradigma ambiental hegemônico não considera a existência da linha abissal.

Já os autores que trabalham em linha com as epistemologias do Sul, entendem que existe uma distinção entre a exclusão não-abissal - aquela em que por exemplo os trabalhadores, as mulheres, podem ter no Norte global, exclusão esta a qual, poder-se-ia afirmar, é relativamente protegida -, e a exclusão daqueles que não são considerados como seres humanos, que é a exclusão abissal. E os povos indígenas, estiveram, e continuam a estar, justamente, nesta zona de invisibilidade situada do lado de cá da linha abissal. Diz-se, portanto, que se trata de uma exclusão abissal²²⁷.

O autor (2007) cita o conhecimento e o direito modernos como sendo os exemplos mais profícuos do pensamento abissal²²⁸, destacando que, não obstante sejam diferentes, se inter-relacionam.

Propõe então um pensamento pós-abissal, pensamento que tem como pressuposto a consciência do fato de que um maior equilíbrio entre o conhecimento e o direito do lado de lá da linha, e o conhecimento e o direito do lado de cá da linha é imprescindível para a busca de patamares mais elevados de justiça social global.

Integram o pensamento pós-abissal práticas que combatem o seu oposto, o pensamento abissal. Elas envolvem atitudes que buscam patamares mais equitativos de justiça cognitiva global, um pensar não-derivativo, ou seja, ações que visem a valorização de conhecimentos produzidos do lado novo da linha.

E isto precisamente por consistir o pensamento de tal lado da linha o “domínio do impensável na modernidade ocidental. A emergência da apropriação/violência só poderá ser enfrentada se situarmos a nossa perspectiva epistemológica na experiência social do (...) Sul global não-imperial(...)”. (SOUSA SANTOS, 2007:22)

Propõe, então, uma descolonização das ciências sociais, e fazer isto se caracteriza como - utilizando mais um termo de sua criação - uma sociologia das ausências. Esse termo ausências se refere a toda a invisibilidade que tomou conta

²²⁷ Conforme explicação do Prof. Boaventura de Sousa Santos em reunião de supervisão científica do estágio de doutoramento sanduíche realizada durante o ano de 2019 no CES-Coimbra.

²²⁸ “Em cada um dos dois grandes domínios – a ciência e o direito – as divisões levadas a cabo pelas linhas globais são abissais no sentido em que eliminam definitivamente quaisquer realidades que se encontrem do outro lado da linha”. (2007: 6)

de conhecimentos originados no Sul global não imperial que foram deixados à margem, tornados invisíveis, com relação aos quais o conhecimento ocidental sequer cogitava o diálogo. A descolonização das ciências sociais propõe então um diálogo com o conhecimento produzido do lado novo da linha abissal.

Por se tratar de um diálogo, evidentemente, não significa a desconsideração ou não-valorização do conhecimento ocidental, de todo conhecimento produzido no Norte global. Como o autor costuma afirmar, se trata apenas de desmonumentalizar o Ocidente, de colocá-lo num contexto mais amplo.

O que ocorre é que o Sul foi sempre tão sub-valorizado, e em grau tão profundo, que eventual alegação de uma atitude que vá contrariamente a isto é, por vezes, considerada no sentido de que se está a advogar uma valorização isolada e oposta do conhecimento aqui produzido, reconhecendo-o como suficiente e completo.

Disto não se trata, vez que vai contra à própria natureza do pensamento pós-abissal, que reconhece as incompletudes entre os conhecimentos e defende, inclusive, uma *ecologia de saberes*, ponto cuja conceituação será trazida ao final deste capítulo, não obstante exemplos práticos possam ser visualizados em diversos momentos do trabalho, em especial no capítulo que versará sobre a tradução intercultural.

3.1.2 Semelhanças e diferenças com o pensamento decolonial

Noutro plano, as epistemologias do Sul apresentam muitas semelhanças com o pensamento decolonial, podendo-se afirmar que são da mesma família por assim dizer, de lutas contra o paradigma nortecêntrico. Contudo, existem diferenças.

Para traçá-las, necessário se faz, primeiramente, trazer de modo breve algumas considerações básicas sobre o pensamento decolonial, para logo mais, passar-se às diferenças existentes com relação às epistemologias do Sul.

Os estudos pós-coloniais – com sua crítica ao eurocentrismo originada desde as lutas independentistas nos continentes africano e asiático, analisando posteriormente os fenômenos que continuaram a existir mesmo findo o processo colonial - geraram um arcabouço de obras importantíssimas que se tornaram, em certa medida, pilares para o pensamento decolonial.

Um deles, no entanto, de Gayatri Chakravorty Spivak, pertencente ao Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos, intitulado *Pode o subalterno*²²⁹*falar?*, publicado em 1985, acabou por trazer muita repercussão por questionar o fato de que os intelectuais pós-coloniais, inclusive os pertencentes ao Grupo de Estudos Subalternos – o que se revelou inclusive como uma autocrítica vez que a autora integrava o grupo – estariam falando no lugar dos subalternos, e estes não estariam sendo ouvidos.

Além disso, as diferenças históricas coloniais entre países como África e Ásia – marcadas pela presença anglófona e francófona – e a América Latina, marcada pela presença ibérica e com sua história de lutas e exploração para uma incessante acumulação do capital em escala mundial, demandavam que as produções dos intelectuais pós-coloniais não fossem simplesmente absorvidas e repetidas para o caso da América Latina.

No bojo disso, autores latino-americanos passaram a desenvolver uma linha própria, claro que influenciados pelos pós-coloniais, mas a partir de perspectivas suas, latino-americanas. Podendo-se citar aqui – dentre um número cuja totalidade não caberia nos limites e objetivos do presente trabalho - grandes intelectuais como Catherine Walsh²³⁰, Aníbal Quijano²³¹ (autor do conceito decolonialidade

²²⁹ Observando que o termo subalterno utilizado pela autora recebeu críticas por recair no etnocentrismo. No entanto, é de se entender que a denominação se deu em razão do grupo que a autora pertencia, que também tinha esta denominação, *subaltern studies*.

²³⁰ Walsh (2008; 2009) analisa a decolonialidade sob perspectivas mais específicas e muito interessantes. Elas se relacionam profundamente com várias questões de fundo do trabalho. A título de objetividade serão expostas neste momento, de maneira sintética, as que com ele mais se relacionam, sendo que o conceito de interculturalidade jurídica da autora será trazido em capítulos específicos, como o do paradigma andino e o último. A primeira perspectiva pela qual a autora analisa a decolonialidade a ser aqui citada é a que reconhece a necessidade de investigar como os processos de refundação do Estado nos moldes plurinacionais, verificados no Equador e na Bolívia, contribuem para o enfrentamento da matriz colonial de poder. A segunda, como a própria autora reconhece, tem sido objeto de menor reflexão: a colonialidade da *mãe natureza* e da vida, que tem origem na divisão polar natureza/sociedade, que desconsidera o que denomina “mágico-espiritual-social”, a milenar interação – incluída aqui a desenvolvida pelos povos ancestrais - que existe entre as esferas humana, biofísica e espiritual. (WALSH, 2008:138) Para a autora, tanto a modernidade como a colonialidade são cúmplices do caráter uninacional, monocultural e profundamente excludente de Estado e suas estruturas e instituições sociais e políticas. Neste sentido, observa que o plurinacional e o intercultural como propostas decoloniais, se dirigem ao fato de que dificilmente a colonialidade do poder será combatida sem a transformação de algumas estruturas - fundacionais e organizadoras do Estado e da sociedade - responsáveis pelo fato de que o “nacional” vem representando, refletindo e privilegiando os grupos e a cultura dominantes, e não, o conjunto dos habitantes de um dado Estado.

²³¹ Aníbal Quijano, juntamente com Enrique Dussel, tiveram um papel fundamental para o pensamento decolonial vez que foram os criadores do importante grupo de pesquisa chamado Modernidade/Colonialidade, que posteriormente congregou os outros intelectuais mencionados no parágrafo, dentre outros. Quijano foi quem primeiro utilizou a palavra “mito” para denunciar a pretendida cientificidade e universalidade do conhecimento científico. Para ele, a outorga de sentido

do poder²³²).

às diferenças entre Europa e o restante do mundo como diferenças de natureza e não de história de poder foi um dos mais importantes mitos fundacionais na elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento. (2005: 238) Em seu texto escrito em conjunto com Immanuel Wallerstein, observam que as diferentes colonizações das Américas do Norte – Inglaterra - e Latina – Espanha e Portugal -, evidentemente não impediram a articulação direta que houve entre ambos os continentes até a formação, em conjunto, de uma parte específica do sistema-mundo, em que os Estados Unidos aparecem como detentor de um poderio hegemônico na estrutura formada. (1992:586) A supremacia de poder de um continente sobre o outro decorre, para os autores, em razão das diferenças na constituição do poder e em seus processos, destacando alguns fatos essenciais a tal configuração de poder. O primeiro fato destacado pelos autores é a configuração direta da sociedade britano-americana como capitalista, sem as instituições, normas, os símbolos, agrupamentos e interesses sociais correspondentes à história senhorial na Inglaterra. Em segundo lugar, o fato de que na sociedade britano-americana, a produção é organizada primeiramente visando ao atendimento do mercado interno, se articulando à economia da metrópole como parte do processo de produção industrial e não meramente como fornecedora de matérias primas. Exatamente o contrário do que ocorrera com relação à organização da produção na América Latina. (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992) Isso gerou consequências nos processos de independências, que foram diferentes nas colônias iberoamericanas e britanoamericanas. As primeiras chegam em crise social, política e econômica ao final do século XVIII, já as segundas não. Assim, enquanto que as iberoamericanas não tinham forças para conduzir coalizões para reservar a unidade política da área, as ex-colônias britano-americanas se organizaram imediatamente nos Estados Unidos da América, se constituindo como nação e como centro hegemônico imperial, simultaneamente, em um padrão que tem apresentado diversas etapas, começando com a expansão territorial que permitiu a rápida duplicação do território, passando por sua imposição política e econômica hegemônica sobre o resto da América Latina, e chegando à ampliação e alcance de tal imposição hegemônica a todo o mundo. (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992) Enquanto isso, na América Latina, as classes dominantes adotavam - em sociedades cujo traço marcante ainda era o da colonialidade entre o europeu e o não-europeu - o modelo europeu de estado-nação; além disso, adotavam também – para sociedades dominadas mercantil e senhorialmente – o modelo liberal de ordem política. Isto levou, na opinião dos autores, à continuidade da presença do elemento dependência no tipo de desenvolvimento adotado na América Latina, bem como à sua subordinação primeiramente ao imperialismo europeu e, posteriormente, ao norte-americano. (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992)

²³² Para Quijano, um dos elementos mais importantes do eurocentrismo, que podem ser apontados a partir do confronto entre a experiência histórica e a concepção do conhecimento com centralidade europeia - ou seja, a partir da *colonialidade do poder* -, é a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a ideia de raça. (QUIJANO, 2005:250) Aponta que havia uma infundada crença, por parte dos colonizadores, de uma superioridade étnica e epistemológica, que almejava alterar as formas tradicionais pelas quais os índios viam o mundo, ou seja, desejava alterar e suplantam sua cosmovisão, seu modo de se relacionar com a natureza e manter vínculos diferenciados com seu território. Assim, não houve apenas um desejo de uma derrota pela força, mas sim, de uma derrota cognitiva, pois queriam que tomassem para si um universo que não era o deles, qual seja, o europeu, como se ele fosse o único existente e possível. Neste sentido, Quijano lembra que a concentração hegemônica europeia do conhecimento e da produção do conhecimento reprimiu de maneira forte e violenta as formas de produção de conhecimento dos colonizados, chamando atenção para o fato de que essa repressão “foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma sub-cultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada”. (2005:236) Lembra também que os diversos povos da América Latina, em pouco tempo de colonização, foram logo reduzidos a uma única categoria: índios. E essa nova identidade “racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores”. (QUIJANO, 2005:237) Essa colonização das perspectivas cognitivas, da cultura, fez também com que estas fossem codificadas de uma maneira maniqueísta - não Europeu *versus* Europeu: primitivo *versus* civilizado; mágico/mítico *versus* científico; irracional *versus* racional, tradicional *versus* moderno. (QUIJANO, 2005:238) O autor observa aqui que os índios da América e os negros da África não estavam, portanto, incluídos na única categoria que ainda tinha a honra de ser considerada como o “outro da Europa”, que era o Oriente. Isto, para Quijano, torna evidente que a categoria básica dessa

Também Fernando Coronil²³³, Arturo Escobar²³⁴, Edgardo Lander²³⁵, Ramón

codificação das relações entre Europa e não-europa foi e, muitas vezes, ainda continua sendo, a ideia de raça. (2005:238) Em suma, o autor chama atenção ao fato de que a ainda tão presente diferenciação entre Europa e não-Europa como sendo diferenças de ordem racial constitui um dos principais mitos fundacionais da hegemonia eurocêntrica, tendo, pois, origem no colonialismo, mas que é mais duradouro que ele. É aqui que revela-se explícita, na hegemonia de poder atual, a existência de um elemento de colonialidade. Também sobre o conceito de colonialidade do poder, revela-se interessante recorrer a um autor colombiano, Santiago Castro-Gómez, que cita Quijano em sua obra intitulada *La poscolonialidad explicada a los niños*. Para Castro-Gómez, a colonialidade do poder faz referência a uma estrutura de controle da subjetividade que coloca no centro da análise a dimensão racial da biopolítica, projetando este conflito a uma dimensão epistêmica, mostrando que o domínio que garante a reprodução incessante do capital nas sociedades modernas passa, sempre, pela ocidentalização do imaginário. (2005:58)

²³³Em seu livro *The magical state* (1997), Fernando Coronil muito bem observa que, ao se abstrair a natureza, os recursos, o espaço e os territórios, o desenvolvimento histórico da sociedade moderna e do capitalismo aparece como algo auto-gerado, fazendo, portanto, desaparecer o colonialismo - e suas relações de subordinação de populações, territórios e recursos do espaço não-europeu, ou seja, do mundo periférico - como sua parte constitutiva. Por isso é que, segundo o autor, não se pode deixar a natureza de fora, mas sim, deve-se inseri-la na caracterização teórica da produção e do desenvolvimento do capitalismo e da sociedade moderna, para que seja possível o questionamento e uma releitura da ideia segundo a qual a modernidade foi e é criada exclusivamente pelas forças ocidentais, como se as regiões periféricas não tivessem - e continuam tendo - relevante papel nessa criação, à custa da subordinação de seu espaço e de suas gentes. Já em *Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo* (2005, p. 50-62), o autor aborda as emergentes modalidades de domínio imperial, tratando da questão da mudança do eurocentrismo para o que o autor denomina globocentrismo, o qual, segundo ele, gera uma redefinição da relação do Ocidente com os outros, mascarando a presença do primeiro e a forma pela qual continua necessitando da subserviência dos segundos e, até mesmo, da própria natureza. Observa como os estudos pós-coloniais não provenientes da América Latina acabam por não enfatizar a relação de subordinação desta durante o período colonial que, em seu entender, é fundamental para a compreensão do período atual como continuidade da fase anterior, e, também, para a visualização da continuidade de atitudes imperialistas do Ocidente. É, justamente, aqui, que a inclusão do elemento natureza adquire especial sentido para o autor, vez que, neste campo, ela é mais facilmente vista como geradora de riqueza - em razão do processo de criação da riqueza que envolve a transformação da natureza. Assim que, para Coronil, "a exploração capitalista implica a extração do trabalho excedente - mais-valia - dos trabalhadores bem como das riquezas da terra. A exploração social é inseparável da exploração natural". (CORONIL, 2005:51) Observa o autor então que, atualmente, sob condições distintas de outrora, os países periféricos continuam sendo considerados como sendo a principal fonte de riquezas naturais, ou seja, essa situação não deixou de existir com o fim do colonialismo propriamente dito. Para Coronil, o capitalismo encontra aqui o elemento indispensável de sua dinâmica interna: a acumulação primitiva colonial. Portanto, não se poderia afirmar, como muitas vezes faz parecer a maquiagem européia, que o capitalismo é um fenômeno europeu auto-gerado. (2005:52) A globalização neoliberal teria, então, segundo Coronil, um lado tão negativo que - como observado pelo líder do movimento zapatista indigenista, o Subcomandante Marcos, em 1997 -, poderia ser considerada como a IV Guerra Mundial, vez que, para ele, a Guerra Fria teria sido a terceira e, a IV, seria justamente a guerra de conquista de territórios. (2005, p. 53) Por essas e outras razões - em especial a influência do discurso da globalização - é que, para Coronil, a crítica ao eurocentrismo deve ser estendida, também, à crítica ao globocentrismo, que nasce do reconhecimento de vínculos entre a violência colonial e a pós-colonial, e onde a submissão aparece não como consequência de um projeto político específico, mas sim, como um efeito do mercado, estando nele - no mercado - diluído o Ocidente como um todo. (2005:58-59) Assim, se de um lado a globalização oferece o mito sedutor do progresso, na verdade caminha para a destruição da natureza e para as separações da humanidade. É justamente aqui que os estudos decoloniais entram, para fornecer uma releitura da globalização neoliberal, bem como de suas falsas promessas.

²³⁴ O pensamento deste autor é trazido no capítulo sobre o paradigma andino no pluriverso.

²³⁵Em *Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos* Lander (2005) destaca duas dimensões que explicam a pretenciosa característica de neutralidade dos saberes modernos. A primeira dimensão apontada por Lander (2005:8) refere-se aos processos de separação operados pelo Ocidente,

Grosfoguel²³⁶, Walter Mignolo²³⁷, dentre outros.

apontando-se como exemplo mais significativo a ruptura ontológica entre razão e o mundo, entre corpo e mente. Essas separações, vinculadas àquelas que servem de fundamento à autoconsciência européia da modernidade, estão presentes na conformação colonial do mundo: o ocidental/europeu, tido como avançado, e “o resto”. Chama atenção para o fato de que esta autoconsciência se agrava, sobretudo, pois aliada à pressuposição do caráter universal da experiência européia, com o qual é possível realizar comparações com as experiências “do resto”. Citando Clavero, (1994; 1997), Lander destaca o caráter extremamente excludente desse universalismo, pois nega todo direito diferente do liberal. E é justamente este estabelecimento universal de direitos o meio utilizado pelo Ocidente para negar direitos à maioria. (LANDER, 2005:10) A segunda dimensão apontada por Lander é a naturalização da sociedade liberal. Aqui, o autor enfoca como anos de nítida exploração na dominação colonial conseguiram alcançar, com o capitalismo liberal, um significativo grau de aceitação por parte da sociedade, como se essa exploração fosse natural e até mesmo “necessária”. Para ele, essa naturalização tem origem na perda de vigor das resistências ao modelo liberal, fazendo com que este obtenha hegemonia como a única forma de vida possível. (LANDER, 2005:12) A ideia de modernidade aparece então como eixo articulador central dessa cosmovisão, e Lander destaca que uma das dimensões dessa modernidade é justamente “a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (ciência) em relação a todos os outros conhecimentos”. (LANDER, 2005:10)

²³⁶Tendo Grosfoguel feito importantes considerações sobre o pensamento fronteiriço, observou que existe uma relação de cumplicidade entre a colonialidade do poder e as ciências sociais, no sentido de que o eurocentrismo tem contribuído, desde o período colonial, para o fato de que o subalterno muito pouco pôde - e pode - falar e muito pouco foi - e é - escutado. Primeiramente, Grosfoguel (2006) observa que não será possível alcançar a descolonização do conhecimento sem a incorporação dos conhecimentos subalternos nos processos de produção do conhecimento, e faz isso sem apelar a uma forma essencialista ou fundamentalista de conceber os referidos conhecimentos.. A compreensão do conceito de pensamento fronteiriço ocorre quando se compreende o entendimento de Grosfoguel de que os conhecimentos subalternos são híbridos e transculturais, por localizarem-se na interseccionalidade entre o tradicional e o moderno, com características de resistência e potencial questionador e transformador da racionalidade eurocêntrica dominante, tendo implicações significativas no que diz respeito à produção do conhecimento, vez que capazes de descolonizar a epistemologia. Propõe então, para que não se pense apenas de uma única perspectiva específica do mundo, levar a sério o conhecimento produzido do lado subalterno colonial. Isto significa o conhecimento produzido pelos sujeitos racializados/coloniais, pela periferia, pelas mulheres, pelos trabalhadores, estabelecendo um caminho para incorporar esses conhecimentos subalternos nos processos de produção do conhecimento. Destaca que a relação do Ocidente com outras culturas ocorre a partir de uma posição de superioridade, por não permitir a inclusão das epistemologias e cosmologias do mundo não-ocidental. É um autor que aproxima-se muito das epistemologias do Sul em alguns aspectos. Destaca que o espaço de resistência dos fundamentalismos essencialistas de diversos locais do terceiro mundo é insuficiente pois, advindos de uma “exterioridade absoluta à modernidade”, reproduzem as oposições maniqueístas, polares, características do pensamento eurocêntrico. Entende, então, que, muito melhor do que o absolutismo fundamentalista anti-moderno supra, que rechaça a modernidade, é, para o autor, a resposta decolonial transmoderna do subalterno: o pensamento fronteiriço, que não rechaça, mas redefine as relações de cidadania, de democracia, de direitos humanos e das relações econômicas, definição esta diferente da imposta hegemonicamente pela modernidade européia, redefinição esta permeada, por exemplo, pela cosmologia e epistemologia indígenas, sem, no entanto, se fechar a algum tipo de fundamentalismo. Para isso, destaca, faz-se necessário um diálogo horizontal no lugar do monólogo vertical. (GROSFOGUEL, 2006) Referindo-se ao fato de que não se pode oferecer uma solução a partir do plano exclusivamente nacional a um problema global de dominação hegemônica, que opera portanto em escala mundial, afirma que “Um problema global não pode se resolver no plano do Estado-nação. Requer soluções decoloniais globais”. (GROSFOGUÉL, 2006:43) Tais soluções decoloniais albergariam o fim do repasse de riquezas do Sul ao Norte, bem como, por razões de justiça histórica, a promoção da redistribuição global de riquezas, do Norte em direção Sul.

²³⁷Em seu texto *La Idea de América Latina – la derecha, la izquierda y la opción decolonial* (2009), sustenta Mignolo que a opção decolonial – que em seu entender, deve ser pautada na descolonização do saber e do ser - surge da diversidade face ao caráter homogeneizante, universal e único de leitura da realidade por intermédio das lentes ocidentais. Para isso, Mignolo reconhece

Feitas estas considerações, inicia-se pelas convergências entre as duas propostas. Pelos entretens e conceitos trabalhados pelos autores supracitados, nota-se que ambas possuem enorme afinidade eletiva. Conforme afirmou Boaventura de Sousa Santos (2018: 204), “a proposta das epistemologias do Sul integra-se nesta vasta corrente de pensamento descolonizador”.

Isto porque, se referem a tentativas que vários autores vêm realizando para romper com as epistemologias do Norte, isto é, com o pensamento eurocêntrico, mostrando como este pensamento não deu conta das opressões coloniais que continuaram a existir depois das independências, a exemplo do colonialismo interno²³⁸. Por tal afinidade eletiva, e justamente porque um dos objetivos

vínculos com outros autores decoloniais, como Enrique Dussel e Aníbal Quijano. Dentre as observações trazidas por Mignolo (2009:254), uma das mais importantes reside na constatação de que, se para o marxismo o maior problema a ser enfrentado é o capitalismo, para a opção decolonial o maior inimigo a ser combatido é a matriz colonial de poder, esta composta por muitas esferas. Isto porque, segundo o autor, a matriz colonial de poder acaba por controlar todas as outras esferas através do controle do conhecimento. Por isso, o saber e o ser também precisam ser descolonizados. Do contrário, os saberes e conseqüentemente os indivíduos continuarão a apenas reproduzir subjetividades e conhecimentos “mantidos por um tipo de economia que alimenta as instituições, os argumentos e os consumidores”. (MIGNOLO, 2009:254) Ao discorrer, por exemplo, sobre as mudanças nas formas pelas quais a modernidade se valeu para se impor, muito bem observa que apesar de os conteúdos terem mudado, os termos da conversa permaneceram os mesmos. Ou seja, a lógica da colonialidade permaneceu inalterada, e inalteradas também permaneceram as esferas da matriz colonial de poder - economia, autoridade, gênero, conhecimento e subjetividade -, todas elas inter-relacionadas. O autor destaca aqui, que essa inter-relação é efetivada por intermédio do *controle do conhecimento* que, sublinha, é racista e patriarcal. (MIGNOLO, 2009:258-259) Aqui, ao ser questionado por outro autor (Salvatore, 2006, a), se os escritos de um sociólogo boliviano que escreve em *quéchua* seriam mais de acordo às necessidades dos oprimidos dos que os escritos de um sociólogo europeu que escreve em inglês ou espanhol, Mignolo (2009:261) responde que enfrentar o racismo epistêmico dando voz àqueles historicamente calados representaria a alternativa da opção decolonial, “a opção de pensar e interferir política e epistemicamente que lhes foi negada, e continua sendo negada pelo privilégio epistêmico da modernidade”.

²³⁸ Roberto Cardoso de Oliveira, ao discorrer sobre a noção de colonialismo interno na etnologia, afirma que sua pesquisa sobre a situação de contato entre índios e brancos que publicou na Revista América Latina (ano 6, n. 3, 1963, p. 33-46) em um artigo intitulado *Aculturação e Fricção Interétnica* - onde sugeriu que a investigação das relações interétnicas teria melhores resultados se fosse dada igual atenção à sociedade nacional – ganhou uma nova amplitude com a noção de colonialismo interno trazida por Pablo Casanova em artigo intitulado *Sociedad Plural, Colonialismo Interno y Desarrollo*, publicado no mesmo número da mencionada Revista América Latina. Essa nova amplitude se deu, segundo Oliveira, porque, em vez de se restringir ao estudo das áreas de fricção interétnica em si, “o etnólogo é estimulado a se orientar para o exame da sociedade nacional vista como um todo, e não mais, exclusivamente, em suas manifestações regionais”. (OLIVEIRA, Roberto. A sociologia do Brasil Indígena. 1972. p. 110) Assim, Roberto Cardoso de Oliveira reconheceu que com a noção de colonialismo interno as áreas de fricção interétnica podem ser tomadas como casos particulares de um processo mais amplo. Sua concepção de colonialismo interno vai portanto além da ideia de fricção interétnica, pois a primeira rejeita a análise tradicional das classes sociais, por não ser ela suficientemente sensível à apreensão dos fenômenos plurais. “Adotada e desenvolvida por sociólogos, a noção de colonialismo interno enriquece a perspectiva contida nos estudos de fricção interétnica, ampliando-a de modo a inscrever a questão do subdesenvolvimento em seu campo de visão” (OLIVEIRA, Roberto. A sociologia do Brasil Indígena. 1972 p. 111) Segundo Pablo Gonzalez Casanova (1963:25-26), “O colonialismo interno corresponde a uma estrutura de relações sociais de domínio e exploração entre grupos culturais heterogêneos, distintos. Se alguma diferença específica

desta tese consiste na ecologia de saberes, é que alguns autores decoloniais serão utilizados ao longo do presente trabalho. Estes autores serão ao final do presente item mencionados.

No entanto, e sem se pretender aqui tecer uma crítica ao pensamento decolonial – até porque isto teria um cunho paradoxal vez que ambas as linhas pertencem à mesma família por assim dizer e as epistemologias do Sul dialogam constantemente com ele –, mas unicamente no desígnio de se estabelecer as diferenças entre elas e de se eleger a que apresente os melhores benefícios para o problema de pesquisa eleito, as epistemologias do Sul têm algumas especificidades.

A primeira delas encontra-se na já mencionada questão da linha abissal; a segunda, na questão do conhecimento nascido na luta²³⁹; a terceira particularidade reside no fato de que, ao contrário das epistemologias do Sul, o pensamento decolonial centra-se eminentemente nos autores latino-americanos, sendo que, conforme observa Sousa Santos (2018: 205), “algumas vertentes²⁴⁰ do pensamento latino-americano podem correr o risco de transformar o Novo Mundo numa centralidade alternativa (transmodernidade), caindo assim na armadilha da modernidade eurocêntrica”.

Assim, as epistemologias do Sul, por valorizarem a diversidade epistemológica do mundo “procurando construir procedimentos capazes de promover o interconhecimento e a interinteligibilidade” (SOUSA SANTOS, 2018: 106), não têm o propósito referido de criação de uma centralidade alternativa; ao contrário, elas são permeadas fortemente pela ideia do diálogo de saberes, da

tem a respeito de outras relações de domínio e exploração (cidade-campo, classes sociais) é a heterogeneidade cultural que historicamente produz a conquista de uns povos por outros, e que permite falar não apenas de diferenças culturais (que existem entre a população urbana e rural e nas classes sociais) mas também de diferenças de civilização. (...) A estrutura colonial e o colonialismo interno se distinguem da estrutura de classes porque não se trata apenas de uma relação de domínio e exploração dos trabalhadores pelos proprietários dos meios de produção e seus colaboradores, mas sim de uma relação de domínio e exploração de uma população (com suas distintas classes, proprietários, trabalhadores) por outra população que também tem distintas classes (proprietários, trabalhadores)”.

²³⁹ “Dada a centralidade das lutas, as epistemologias do Sul são eficazes e prosperam nos campos sociais em que as lutas têm lugar e, assim, fora dos lugares de debate acadêmico. Claro que essas lutas também podem ter lugar no mundo acadêmico e ser mesmo muito violentas. No entanto, dada a natureza do conhecimento acadêmico como prática separada, essas lutas, vistas a partir da perspectiva das epistemologias do Sul, acabarão por ter pouca relevância epistemológica se não forem capazes de ultrapassar as barreiras que as separam e impedem de participar noutras lutas sociais”. (SOUSA SANTOS, 2018: 206)

²⁴⁰ Frise-se aqui a expressão “algumas vertentes” utilizada pelo autor, vez que não são todos os autores decoloniais os quais pode-se afirmar caem na armadilha mencionada, até porque, como se viu dos autores aqui citados, acompanhados de suas teorias, há alguns deles que se aproximam bastante das epistemologias do Sul e inclusive criticam atitudes essencialistas deste tipo.

ecologia de saberes, da interculturalidade e da abertura a todos aqueles que desejam juntar-se ao debate.

Assim, notou-se maiores benefícios, para a consecução dos objetivos do presente trabalho, com a adoção das epistemologias do Sul, visto que a arena da sociobiodiversidade e dos conhecimentos rivais no direito ambiental internacional reúne diversas facetas que se beneficiam das características da referida proposta. Como por exemplo, o fato de muitos debates a ela relativos acontecerem em território eurocêntrico, sendo um exemplo as Conferências das Partes (COPs) e demais foros internacionais analisados no segundo capítulo.

Como a temática envolve eminentemente a questão da necessidade do diálogo intercultural (e para além dele, a ecologia de saberes), inclusive com atores pertencentes à cultura eurocêntrica e localizados do lado hegemônico do embate, não se obsteu, evidentemente, a utilização de autores localizados geograficamente daquele lado da linha, tendo-se em alguns momentos o presente trabalho se utilizado de autores também europeus, como Joan Martinez-Alier, Fritjof Capra, Christoph Eberhard, por exemplo.

Ou seja, neste ponto fica cristalino que para as epistemologias do Sul não importa tanto a região de onde os autores provém ou o foco geográfico para o qual direcionam seus debates, mas sim, se estão imbuídos dos objetivos da busca pela valorização de questões e de saberes feitos como ausentes em razão da linha abissal.

Subscrevendo as palavras de Sousa Santos:

As afinidades electivas entre o pensamento descolonial latino-americano e as epistemologias do Sul tornam-se especialmente evidentes sempre que as duas abordagens evitam transformar as centralidades alternativas, territoriais, em lugares de novas narrativas-mestras epistemológicas. A única centralidade reconhecida pelas epistemologias do Sul não tem centro: é a centralidade das lutas contra a dominação capitalista, colonial e patriarcal, onde quer que ocorram. (2018: 205)

Dito isto, impende aprofundar o debate acerca do fato de que as epistemologias do Sul não visam estabelecer um novo centro, não visam sobrepor-se às epistemologias do Norte, mas tão somente derrubar as hierarquias de poder que existem entre elas.

Seu objetivo está, portanto, em “permitir que os grupos sociais oprimidos representem o mundo como seu e nos seus próprios termos, pois apenas desse

modo serão capazes de o transformar de acordo com as suas próprias aspirações”. (SOUSA SANTOS, 2018: 19)

Visam, sim, ao diálogo, à quebra da usual maneira em que apenas se oferece uma crítica, defende-se o seu ponto de vista e não se abre ao diálogo. Neste sentido:

O maior desafio que se coloca às epistemologias do Sul é o de tornar crível e urgente a necessidade de reconhecer a diversidade do mundo, com vista a ampliar e a aprofundar a experiência e a conversa do mundo. (...) Existe (...) o perigo de o narcisismo que caracteriza a forma como as epistemologias do Norte menosprezam outras epistemologias se confrontar com o narcisismo invertido e rival das epistemologias do Sul. Quebrar este ciclo vicioso de dualismo constitui o cerne do trabalho epistemológico efectuado neste livro”. (SOUSA SANTOS, 2018: 217)

Assim, a usual maneira contraposta ‘pensamento decolonial *versus* pensamento eurocêntrico’, no sentido de se acabar formando uma nova centralidade, do mesmo modo feito pelo pensamento eurocêntrico, não dá conta dos desafios que perpassam a discussão teórica acerca do tema, preferindo um modo maniqueísta de análise em lugar do reconhecimento do fato de que a região de onde provém o argumento ou a direção para a qual os apontam não serem tão relevantes como os objetivos de que estão imbuídos.

Além disso, parece não ter logrado êxito no desígnio de solucionar ou abrandar as consequências do privilégio do pensamento eurocêntrico, a exemplo das injustiças cognitivas, sociais e culturais a que dá causa.

Assumir, então, logo à partida uma tensão invencível entre pensamento decolonial e pensamento eurocêntrico encerra o espaço do diálogo, tão necessário aos objetivos deste trabalho. Esta postura, portanto, não seria a melhor via a adotar na seara do direito ambiental internacional.

A temática aqui em análise é intercultural e assim deverá ser tratada. Questionando, portanto, o modo polar de análise (ou um, ou outro), e não obstante se opte pelo espaço do diálogo proporcionado pelas epistemologias do Sul - muito também em razão das ferramentas e busca de alternativas que proporciona - , isto não obstou nem obstará a ecologia de saberes com autores decoloniais. Até porque, para além de polarizações ou muros divisórios, o objetivo é a criação de pontes entre os saberes, independentemente do local a partir do qual são enunciados.

Para além desta questão da superação do maniqueísmo bipolar, outro tópico pertinente de análise no que concerne às semelhanças e diferenças entre as epistemologias do Sul e o pensamento decolonial refere-se à questão da proposta de alternativas.

Aqui, entende-se que as primeiras propõem alternativas, não centrando-se tanto na crítica²⁴¹.

Por isso, a quarta especificidade das epistemologias do Sul é justamente a de que elas estão em busca de opções. Partem do entendimento de que atualmente interessa mais a alternativa, por entenderem que a crítica ao eurocentrismo já está feita.

Assim, ainda que as epistemologias do Sul também compactuem dessa mesma crítica, isto feito elas apresentam alternativa, as quais serão analisadas mais adiante, após a exposição dos elementos mais fundamentais das epistemologias do Sul. Esta apresentação e busca de alternativas não aparece da mesma forma no pensamento decolonial.

Além de não se resumirem a uma crítica ao pensamento eurocêntrico, as epistemologias do Sul também ultrapassam o âmbito interno da crítica, ou seja, não estão limitadas ao próprio universo cultural do Ocidente. Por exemplo, há autores que teceram suas críticas ao reducionismo e mecanicismo da ciência, mas que não chegam a ultrapassar a crítica interna como fazem as epistemologias do Sul.

Boaventura de Sousa Santos (2018: 26) fornece aqui o exemplo²⁴² de Goethe, que representa de fato uma crítica ao modelo cartesiano e especialmente às teorias com origem em Newton, mas interna. Como observa Sousa Santos, “as epistemologias do Sul vão para além da crítica interna. Mais do que uma orientação

²⁴¹ “A descolonização do pensamento tem sido sobretudo desconstrutiva, devedora muitas vezes da desconstrução eurocêntrica de Foucault e de Derrida. As epistemologias do Sul propõem metodologias não extractivistas, com base das quais se constrói o conhecimento científico pós-abissal”. (SOUSA SANTOS, 2018: 208)

²⁴² “O caso das teorias de Goethe sobre a natureza e a cor é singular, sendo um exemplo dessas abordagens iniciais. O autor alemão tinha o mesmo interesse no desenvolvimento científico que os seus contemporâneos, mas era sua opinião que as correntes dominantes, com origem em Newton, estavam totalmente erradas. Goethe opunha ao empirismo artificial das experiências controladas aquilo a que chamava o empirismo delicado (*zarte Empirie*), ‘o esforço para entender o significado de uma coisa através de um olhar e de uma visão demorados e empáticos assentes na experiência direta’ (Seamon and Zajonc, 1998: 2 Apud Sousa Santos, 218: 26)

crítica, estão sobretudo interessadas em formular alternativas²⁴³ epistemológicas (...). (2018: 26)

Por fim, a última especificidade das epistemologias do Sul com relação a maior parte do pensamento decolonial refere-se ao fato de destacar em seus debates que o colonialismo moderno, como modo de dominação, atua em estreita relação com outras formas de dominação modernas, o capitalismo e o patriarcado²⁴⁴. Nesse sentido:

Estudar e combater o colonialismo histórico como se se tratasse de um modo de dominação completamente autónomo pode contribuir para agravar os outros modos de dominação, o que, por sua vez, acabará por fortalecer o colonialismo em geral. Para serem consistentes e eficazes, o pensamento e a acção descolonizadores têm de ser igualmente anticapitalistas e antipatriarcais. De acordo com as epistemologias do Sul, o pensamento e a acção descolonizadores não constituirão uma intervenção cultural eficaz se não intervierem também no âmbito da economia política. **O trabalho de Arturo Escobar, em geral (2005, 2008, 2010, 2011) representa uma das articulações mais credíveis destes dois tipos de intervenção.** (SOUSA SANTOS, 2018: 204)

Por tal razão, bem como por afinidades com relação à temática do trabalho, é que Arturo Escobar é um dos autores latino-americanos, junto com Catherine Walsh, que mais continuarão a ser trabalhados ao longo dos capítulos da tese.

Tecidas estas considerações fundamentais, há que se falar nas duas ferramentas principais das epistemologias do Sul, essenciais à consecução de seus objetivos; segundo Sousa Santos (2006), estas encontram-se na realização da sociologia das ausências e das emergências, as quais serão analisadas nos itens que seguem.

3.1.3 As ferramentas principais: sociologia das ausências e sociologia das emergências

A primeira constitui um procedimento investigatório que objetiva colocar em evidência que as monoculturas do saber²⁴⁵ e do tempo linear²⁴⁶, a lógica da

²⁴³ “A ideia de que não existe justiça social sem justiça cognitiva gera, conforme referido, a ideia de que não precisamos de alternativas; necessitamos efetivamente é de um pensamento alternativo de alternativas”. (SOUSA SANTOS, 2018: 26)

²⁴⁴ Observando que o início do parágrafo destacou - com a expressão “maior parte” em contraponto à “totalidade” - que a referida especificidade das epistemologias do Sul não poderia se direcionar, no que diz respeito à crítica à forma de dominação patriarcado, a todos os autores decoloniais, vez que autores como Catherine Walsh, Grosfoguel e Mignolo, por exemplo, também destacam o referido elemento.

²⁴⁵ Elevação da ciência moderna ao patamar de única detentora da verdade, dotando-a da qualidade de exclusividade na produção do conhecimento válido (SOUSA SANTOS, 2006)

classificação social²⁴⁷, a lógica da escala dominante²⁴⁸ e a lógica produtivista²⁴⁹ são os modos de produção da não existência. Dito de outro modo, a sociologia das ausências visa tornar mais evidente que o que não existe, assim o é porque é produzido como tal, ou seja, como não existente.

De acordo com o autor que desenvolveu o conceito de sociologia das ausências, a partir desses modos supra elencados de produção da não existência, são considerados como não existentes tudo o que é considerado pela razão dominante como sendo “o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo”. (2006: 97)

Há que se destacar, neste ponto, que o que é produzido como inexistente, como local, ou inferior – e no caso deste trabalho dá-se especial ênfase aos conhecimentos – são assim considerados, na maioria das vezes, por interesses que subjazem a tais atitudes de produção da não existência. Neste sentido observa Maria Paula Meneses:

Recorrer ao argumento que invoca a ‘localização’ dos outros conhecimentos – como qualquer outra ilusão – é mais reconfortante do que reconhecer a verdadeira situação, caracterizada por uma concorrência feroz entre esferas de saberes. (...) Esta concorrência entre saberes é uma fonte genuína de grande receio e ansiedade, pois que se pressupõe que os supostamente menos civilizados e menos competentes estão a penetrar no território da civilização, contestando o lugar de destaque que a ciência reivindica sistematicamente para si. (2014: 182)

Isto posto, a sociologia das ausências coloca a descoberto o fato de que essas ausências muitas vezes não são inocentes, dito de outro modo, há interesses por trás delas. Estes interesses são, como mencionado, aqueles aos quais a ciência tem demonstrado proteger.

Assim, em tempos em que a incontestável influência de poderes hegemônicos convive com uma multitude de saberes provenientes de distintos universos culturais, o embate que se apresenta refere-se àquilo que precisa ser produzido como existente ou como não-existente, ou seja, como presente ou ausente.

²⁴⁶ “Esta lógica produz não existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental produz a não contemporaneidade do contemporâneo (...) (SOUSA SANTOS, 2006: 96)

²⁴⁷ Como as classificações raciais e sexuais. De acordo com esta lógica, “a não existência é produzida sob a forma de inferioridade insuperável porque natural”. (SOUSA SANTOS, 2006: 96)

²⁴⁸ Que no Ocidente moderno estão presentes principalmente no universalismo e globalização, que, segundo o autor, “no âmbito desta lógica, a não-existência é produzida sob a forma do particular e do local”. (SOUSA SANTOS, 2006: 97).

²⁴⁹ Está baseada nos postulados da lógica de produtividade capitalista, segundo os quais, “o crescimento econômico é um objectivo racional inquestionável”. (SOUSA SANTOS, 2006: 97)

Esta postura traz consigo a importância da realização do que se denomina sociologia das ausências. Em uma de suas obras mais atuais (2018: 57), o autor português expõe o que consiste o conceito na atualidade:

Hoje, a sociologia das ausências é a pesquisa sobre os modos como o colonialismo, sob a forma de colonialismo de poder, de conhecimento e de ser, funciona em conjunto com o capitalismo e o patriarcado a fim de produzir exclusões abissais, ou seja, a fim de tornar certos grupos de pessoas e formas de vida social não existentes, invisíveis, radicalmente inferiores ou radicalmente perigosos, em suma, descartáveis ou ameaçadores.

A sociologia das ausências²⁵⁰ permite, então, colocar em evidência a falta ou carência do que é produzido como não existente pela razão dominante, tornando claro que esta falta não é uma vantagem, mas sim, uma desvantagem. Ou seja, visa elevar a consciência de que a carência ou ausência leva a perdas potenciais em diferentes campos ou domínios.

Considerando que um desses domínios é o do saber e estabelecendo diálogo com o tema da tese, passa-se a dar, neste momento, enfoque específico ao que o Sousa Santos denominou, em outro trabalho (2009), *sociologia dos saberes ausentes*.

Aqui, observou que em meio às experiências sociais que existem, mas que são produzidas como ausentes, destacam-se aqueles saberes que não se enquadram no pensamento ocidental hegemônico. Pelo que, em seu entender, “uma das dimensões principais da sociologia das ausências é a *sociologia dos saberes ausentes*, ou seja, a identificação dos saberes produzidos como não existentes pela epistemologia hegemônica”. (2009: 467) *Grifou-se*

A sociologia dos saberes ausentes consiste, portanto, em identificar saberes não recepcionados pela epistemologia dominante. É uma forma de realização da sociologia dos saberes ausentes é justamente a trabalhada ao longo desta tese: a identificação, tanto no que se refere às concepções indígenas andinas, como também no que concerne aos diversos saberes do pluriverso (como se verá em

²⁵⁰ “A sociologia das ausências visa, assim, criar uma carência e transformar a falta da experiência social em desperdício da experiência social. Com isso, cria as condições para ampliar o campo das experiências credíveis neste mundo e neste tempo e, por esta razão, contribui para ampliar o mundo e dilatar o presente. A ampliação do mundo ocorre não só porque aumenta o campo das experiências credíveis existentes, como também porque, com elas, aumentam as possibilidades de experimentação social no futuro. A dilatação do presente ocorre pela expansão do que é considerado contemporâneo, pelo achatamento do tempo presente de modo a que, tendencialmente, todas as experiências e práticas que ocorrem simultaneamente possam ser consideradas contemporâneas, ainda que cada uma à sua maneira”. (SOUSA SANTOS, 2006: 97-98)

capítulo próprio), muitas vezes saberes estes relacionados também aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, das razões pelas quais estes conhecimentos são produzidos como inexistentes em algumas esferas hegemônicas do plano internacional, como já debatido no segundo capítulo.

Para isso, poder-se-ia fazer a seguinte pergunta: por que razão, durante tanto tempo, o conhecimento desses povos não foi considerado? Existem há tanto tempo, e desde o contato com os europeus seu hábitat era tido como terra nullius, como paisagem, e considerava-se que não tinham nada válido a contribuir. O pensamento ocidental hegemônico sequer reconhece que seus conhecimentos existem, salvo pouquíssimas exceções. Por quê?

A sociologia dos saberes ausentes responde a tais questionamentos sem deixar de considerar os interesses envolvidos em tal ocultação: São saberes tornados ausentes para que outros pudessem e possam sobrepor-se a eles.

Para Sousa Santos (2009) a sociologia dos saberes ausentes levanta também a questão do paradoxo da finitude e da infinitude. Isto porque, a emergência de movimentos que levantaram a questão da *infinitude* da experiência humana, carregando em si conhecimentos provenientes de universos simbólicos tão diferenciados – como os movimentos ecologistas, os indígenas, os feministas, o de camponeses, dentre outros – ocorreu paralelamente à emergência da consciência da *finitude* dos recursos naturais por assim dizer. Ou seja, há uma relação paradoxal; como aponta Sousa Santos (2009: 460) “como é que num mundo finito a diversidade da experiência humana é potencialmente infinita?”

Destaca que tal situação paradoxal coloca em evidência uma carência epistemológica à partida não ultrapassável: “o saber que nos falta para captar a inesgotável diversidade do mundo” (2009: 460), situação tornada ainda mais complexa em razão do fato de que o paradigma hegemônico tende a conceber a infinitude – ou a inesgotável diversidade do mundo - em algo a ser vencido através de atitudes reducionistas, ou seja, atitudes que objetivam reduzir a complexidade.

Entende que esta é uma atitude exatamente contrária ao que deveria ocorrer. Porque a infinitude deveria gerar um posicionamento intelectual de humildade, de ignorância esclarecida, e não de arrogância²⁵¹. A humildade enxerga a

²⁵¹ Aprofundamento sobre ignorância arrogante e ignorância esclarecida será trazido no capítulo 6.

complexidade; a arrogância, presente nas versões hegemônicas do pensamento, apresenta-a como inexistente.

Como apresentado no segundo capítulo, é possível afirmar que o paradigma ambiental hegemônico é responsável pela produção de algumas ausências e invisibilidades, sobretudo com relação a saberes. Daí, pois, a necessidade de uma sociologia dos saberes ausentes.

Por fim, à necessidade de se procurar conhecer estes outros conhecimentos, tão ocultados ou tornados ausentes pelo conhecimento hegemônico, bem como de se dialogar com eles, Sousa Santos denomina ecologia de saberes (2007; 2009; 2018), ponto que será analisado nos próximos sub itens do presente capítulo.

Noutro plano, feita a denúncia com a sociologia das ausências, torna-se então possível utilizar a segunda ferramenta das epistemologias do Sul: a realização de uma sociologia das emergências.

À título comparativo, se a sociologia das ausências é uma tarefa negativa, no sentido de apontar o que é suprimido, a sociologia das emergências é uma atividade positiva, vez que procura transformar as vítimas excluídas em resistência. Ela parte da sociologia das ausências e foca no potencial surgido no amplo campo da experiência social suprimida e então recuperada, avaliando experiências sociais embrionárias de acordo com critérios que aumentam suas capacidades inovadoras. (SOUSA SANTOS, 2018)

Segundo Sousa Santos, consiste a sociologia das emergências em uma “amplificação simbólica de sinais, pistas e tendências latentes que, embora dispersas, embrionárias e fragmentadas, apontam para novas constelações de sentido tanto no que respeita à compreensão como à transformação do mundo” (2007: 20)

Tanto a sociologia das emergências como a das ausências estão relacionadas entre si, e isto em virtude de que, à medida que cresce o número de experiências disponíveis em razão do trabalho desempenhado pela sociologia das ausências, maior será a possibilidade de novas experiências futuramente, tornadas possíveis pela sociologia das emergências. (SOUSA SANTOS, 2009)

Esta ocorre quando inicia-se a emersão de i.e. aspectos, saberes, práticas, que não estão no pensamento eurocêntrico, a partir da visualização e valorização do que está a ser negado, que é exatamente o objeto da tese, o Sumak Kawsay, o Suma Qamaña, as outras formas de viver, bem como as outras formas de

conhecimento, como os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Torna-se possível, assim, a partir desta emergência daquilo que até então era ausente, avaliar outras formas de conhecimento, a exemplo das outras concepções de vida, de natureza e de relacionamento com a natureza.

Assim, a realização de uma sociologia das emergências é útil aos objetivos do presente trabalho em razão de que, como observado por Sousa Santos (2009: 111) “A amplificação simbólica operada pela sociologia das emergências visa analisar numa determinada prática, experiência ou forma de saber o que nela existe apenas como tendência ou possibilidade futura”.

Quanto a este potencial de amplificação simbólica da sociologia das emergências, Sousa Santos bem explicou como isto ocorre, com base no conceito do “Ainda-Não” de Ernst Bloch:

A sociologia das emergências consiste em proceder a uma **ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes de modo a identificar neles as tendências de futuro (o Ainda-Não) sobre as quais é possível actuar** para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade da frustração. (...) O Ainda-Não tem sentido (enquanto possibilidade), mas não tem direção, (...). Enquanto na sociologia das ausências a axiologia do cuidado é exercida em relação às alternativas disponíveis, na **sociologia das emergências é exercida em relação às alternativas possíveis**. (...) Não se trata de minimizar as expectativas, **trata-se antes de radicalizar as expectativas assentes em possibilidades e capacidades reais, aqui e agora**. (...) A amplificação simbólica operada pela sociologia das emergências visa **analisar numa determinada prática, experiência ou forma de saber o que nela existe apenas como tendência ou possibilidade futura**. (...) **Identifica sinais, pistas ou traços de possibilidades futuras** em tudo o que existe. Também aqui se trata de investigar uma ausência, mas enquanto na sociologia das ausências o que é activamente produzido como não existente está disponível aqui e agora, ainda que silenciado, marginalizado ou desqualificado, **na sociologia das emergências a ausência é de uma possibilidade futura ainda por identificar e uma capacidade ainda não plenamente formada para a levar a cabo. Para combater a negligência a que têm sido votadas as dimensões da sociedade enquanto sinais ou pistas, a sociologia das emergências dá a estas uma atenção “excessiva”. É neste excesso de atenção que reside a amplificação simbólica**. Trata-se de uma investigação prospectiva que opera através de dois procedimentos: (...) O primeiro procedimento visa conhecer melhor o que nas realidades investigadas faz delas pistas ou sinais; o segundo visa fortalecer essas pistas ou sinais. (...) É um conhecimento que avança na medida em que identifica credivelmente saberes emergentes, ou práticas emergentes. (SOUSA SANTOS, 2002: 258, grifou-se)

E as concepções andinas poderiam ser encaixadas aqui como sendo as práticas, experiências e formas de saber cuja possibilidade futura ainda não foi totalmente investigada, consistindo portanto em terreno fértil para a sociologia das emergências.

A sociologia das emergências constitui uma ferramenta das epistemologias do Sul porque estas - como já destacado anteriormente - estão interessadas na busca de mais alternativas, na credibilização dos outros conhecimentos que existem, mas que foram tidos como inexistentes pelo pensamento hegemônico. Por isso é que a sociologia das emergências é uma ferramenta muito valorizada por aqueles que trabalham em linha com as epistemologias do Sul.

Tecidas estas considerações fundamentais sobre a sociologia das emergências, necessário se faz analisar as formas pelas quais operam que, segundo Sousa Santos (2018), são três:

As *apropriações contra-hegemônicas*, quando por exemplo os povos indígenas usam os direitos humanos. Apropriam-se de um conceito hegemônico, que é o conceito de direitos humanos, que para eles é um conceito relativamente estranho porque a natureza também é humana para eles portanto não faz sentido para eles distinguir direitos naturais e humanos;

As *zonas libertadas* – estas se referindo por exemplo àqueles que procuram ter, os povos não contactados, mas mesmo os contactados, procuram manter a identidade da sua vida e se recusam a qualquer ligação com o mundo eurocêntrico;

E a terceira forma é chamada de *Ruínas-sementes* – é exatamente o Sumak Kawsay/Suma Qamaña. Aprofundamento sobre esta forma de emergência será dado no capítulo sobre o paradigma andino. Apenas a título de aproximação, é uma ruína porque os povos indígenas foram realmente vítimas de etnocídios, memoricídios e epistemicídios durante tantos séculos, mas esta ruína está se transformando em uma semente, isto é, o passado mais profundo está a se transformar em futuro. E o presente trabalho é exatamente sobre como é que o passado pode se transformar em futuro, portanto a ruína vira semente. Aprofundamentos nesse conceito se darão em momento próprio.

Por fim, dentre os campos sociais considerados por Sousa Santos como sendo os mais importantes tanto para a sociologia das emergências, como das ausências, destacam-se em especial aqui, por serem os que diretamente se relacionam ao tema da tese, apenas dois: primeiramente, os relacionados às *experiências de conhecimento* e, a seguir, às *experiências de desenvolvimento, trabalho e produção*.

Quanto ao primeiro campo – *experiências de conhecimento* -, o autor destaca que:

Trata-se de diálogos e conflitos possíveis entre diferentes formas de conhecimento. As experiências mais ricas neste domínio ocorrem na biodiversidade (entre a biotecnologia e os conhecimentos indígenas ou tradicionais), na medicina (entre medicina moderna e medicina tradicional), na justiça (entre jurisdições indígenas ou autoridades tradicionais e jurisdições modernas, nacionais), na agricultura (entre a agricultura industrial e a agricultura camponesa ou sustentável), nos estudos de impacto ambiental e tecnológico (entre o conhecimento técnico e os conhecimentos leigos, entre peritos e cidadãos comuns) (2009: 112)

Já no que refere ao segundo campo social propício à realização da sociologia das ausências e emergências, qual seja, *experiências de desenvolvimento, trabalho e produção*,

Trata-se de diálogos e conflitos possíveis entre formas e modos de produção diferentes. Nas margens ou nos subterrâneos das formas e modos dominantes – o modo de produção capitalista e o modelo de desenvolvimento como crescimento infinito – existem, como disponíveis ou como possíveis, formas e modos de economia solidária, do desenvolvimento alternativo às alternativas ao desenvolvimento: formas de produção ecofeministas ou gandhianas (*swadeshi*), organizações econômicas populares (cooperativas, mutualidades, empresas autogeridas, associações de microcrédito); formas de redistribuição social assentes na cidadania e não na produtividade; experiências de comércio justo contrapostas ao comércio livre (...) (2009: 112)

Em ambos os campos sociais mencionados é possível inserir e analisar tanto a questão dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade como a do paradigma andino. Isto porque ambos referem-se e relacionam-se tanto a experiências de conhecimentos como a experiências de desenvolvimento, trabalho e produção.

3.1.4 As propostas de alternativas

Como já referido anteriormente, as epistemologias do Sul não se limitam à crítica mas sim propõem alternativas, a exemplo das pedagogias pós abissais baseadas em Paulo Freire, das metodologias colaborativas²⁵², dentre outras.

²⁵² São o que Sousa Santos denomina de *Mingas Epistêmicas*, fazendo referência em sua obra *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul* (2018: 272-273) à uma minga epistêmica insurgente com a qual colaborou em Chiapas, no México, que reuniu autorias indígenas e mestiças. Na obra mencionada, explica que *minga* trata-se de um termo “de origem Quéchua que se refere a um projeto de trabalho comunitário, colectivo e de utilidade pública. Uma minga epistêmica é o trabalho comunitário ou colectivo que visa criar ou preservar conhecimentos comuns ou de interesse comum. (...) existem metodologias de investigação que são colectivas num sentido mais forte do termo, ou seja, situações nas quais todo o processo de criação de conhecimento é, desde o início, colectivo. Esses coletivos de investigação podem ser compostos apenas por investigadores “de dentro”, ou seja, por membros da própria comunidade que se estudam a si próprios, ou sem alternativa, através de colaboração entre investigadores que pertencem à comunidade e

No que se refere às pedagogias pós-abissais, referem-se a pedagogias que possam fazer frente às ecologias de saberes, que procuram dialogar conhecimentos científicos com os artesanais. Sendo assim, claro que representam um desafio tanto às pedagogias como às instituições convencionais. Para dar conta de tais dificuldades, propõe que as práticas institucionais tivessem lugar não apenas de modo formal nas instituições - como nos governos, sistemas judiciais, parlamentos - mas também fora delas, como nas comunidades, praças, redes sociais, de modo informal. (SOUSA SANTOS, 2018: 403-404)

É o que o autor chama de institucionalidades e pedagogias prefigurativas, que constituiriam, em seu entender, “modos de organizar a convivência colectiva e de promover aprendizagens libertadoras que permitem praticar credivelmente, aqui e agora e numa pequena escala, outro mundo possível”. (2018: 405)

Parte da ideia de que, se as instituições e pedagogias dominantes sempre assentaram em dicotomias que relacionam-se entre si de modo hierárquico, - citando como exemplo, dentre outros, sabedor/ignorante; cidadãos/grupos étnicos; adulto/criança; Estado/sociedade civil; professor/aluno; médico/doente – uma maneira de confrontar tais dicotomias seria através das identidades diatópicas, que possibilitariam a mobilidade entre um e outro pólo da dicotomia, aceitando-as, porém não as hierarquias que lhe são habitualmente inerentes.

Assentam na ideia do encontro mútuo e do diálogo recíproco que sustenta a fertilização e a transformação recíprocas entre saberes, culturas e práticas que lutam contra a opressão. (...) Assim, por exemplo, o que é tido por ignorância, normal ou aluno num certo contexto pode ser sabedoria, anormalidade ou professor noutro contexto ou para outro grupo. (...) As epistemologias do Sul promovem tanto a cooperação entre grupos sociais oprimidos e os seus aliados como a confrontação com os opressores e aqueles que beneficiam da opressão (2018: 409)

Tal pedagogia pode ser extremamente benéfica no diálogo intercultural proposto nesta tese entre as esferas hegemônicas e os afetados por suas decisões na América Latina.

De modo que, inserindo-se estes através de um diálogo recíproco aberto a uma transformação recíproca de saberes, podem fazer com que muitas dicotomias

investigadores que não pertencem à comunidade. Esses tipos de colaboração levantam problemas metodológicos e epistemológicos específicos. Os processos em causa (mingas) têm uma vocação seguramente descolonizadora, na medida em que têm sido usados principalmente pelos grupos, povos e nações que a modernidade ocidental colocou do outro lado da linha abissal (...). As mingas epistémicas são muito variadas e têm uma grande complexidade epistemológica. Criam, em simultâneo, autoria individual e colectiva; combinam diferentes tipos de conhecimentos artesanais, científicos e híbridos, constituindo, assim, também um bom exemplo de ecologias de saberes (...)” (2018: 271-272)

sejam quebradas; por exemplo, suas visões não ocidentais de relação com a natureza passem a ser vistas não como ignorância, mas como conhecimento; que passem a ser vistos não como ‘alunos’ – ou receptores de conhecimentos, palestras e soluções – mas também como professores.

O autor português considera relevante a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, que envolve, dentre outros aspectos os quais não caberiam no capítulo, a escolha de temas que façam parte e importem para os universos dos alunos, pautando-se no diálogo, mas não só nele.

Deveria envolver, também, um caráter dialógico, que envolveria a ideia de conhecimento como co-construção. Oportuno aqui recorrer à obra anterior de Freire, qual seja, *Educação como prática da liberdade* (1964), da qual se extrai que tal co-construção:

Implica não uma memorização visual e mecânica de sentenças, de palavras, de sílabas, desgarradas de um universo existencial – coisas mortas ou semimortas – mas numa atitude de criação e recriação. Implica numa autoformação de que possa resultar uma postura interferente do homem sobre seu contexto. Daí que o papel do educador seja fundamentalmente dialogar com o analfabeto, sobre situações concretas, oferecendo-lhe simplesmente os instrumentos com que ele se alfabetiza. Por isso, a alfabetização não pode ser feita de cima para baixo, como uma doação ou uma imposição, mas de dentro para fora, pelo próprio analfabeto, apenas com a colaboração do educador. Por isso é que buscávamos um método que fosse também instrumento do educando e não só do educador e que identificasse, como lucidamente observou um jovem sociólogo brasileiro, o conteúdo da aprendizagem com o processo mesmo da aprendizagem. (PAULO FREIRE, 1967: 119)

Observa-se que a utilização de i.e. sinais, elementos, símbolos que façam parte do universo existencial, experiencial, vivencial e cultural do educando era um elemento realmente importante para Paulo Freire no processo de aprendizagem. De igual modo, neste trabalho, considera-se relevante que a utilização, aceitação, compreensão e inclusão de elementos simbólicos, concepções de vida, formas de entendê-la ou melhor dizendo, as filosofias de vida de pessoas que não compartilham o universo simbólico e cultural ocidental, possam também se ver respeitadas.

Parte deste respeito seria obtido, exatamente, abrindo-se espaço para que tais elementos não ocidentais também integrem o ocidental. Isto resultaria em melhores níveis de qualidade tanto com relação ao diálogo como também nas indissociáveis aprendizagens recíprocas entre eles (o que constitui parte integrante da ecologia de saberes)

É importante ter em mente, de outro lado, que não obstante as similitudes entre as epistemologias do Sul e a pedagogia de Paulo Freire, ressaltando-se aqui, principalmente, a afinidade referente ao marcante componente epistemológico da relação de opressão, há diferenças entre elas. A primeira estaria relacionada às especificidades dos contextos históricos em que surgem, sendo necessário lembrar aqui que se de um lado as propostas de Freire procuravam dar respostas ao período pós-revolução cubana na América Latina, as epistemologias do Sul estão ligadas a um “contexto internacional marcado pela contradição entre dois tipos contrapostos de globalização: a hegemônica (...) e a contra-hegemônica dos movimentos sociais”. (SOUSA SANTOS, 2018: 419)

A segunda diferença reside no fato de que a dominação, atualmente, é mais complexa, pois composta – conforme concebem as epistemologias do Sul – por três eixos e suas articulações: o capitalismo, colonialismo e o patriarcado.

A terceira diferença seria a de que atualmente não se focariam tanto nas atividades de alfabetização, e a quarta, a de que são necessárias orientações teóricas, epistemológicas e pedagógicas de tipo novo para fazer frente à atual diversidade cultural e política dos oprimidos, que não se resume à condição camponês/operário, mas sim, são compostos também por grupos de vários continentes, como povos indígenas, mulheres, afrodescendentes, *dalits*, dentre outros, bem como ativistas de direitos humanos e ecologistas. (2018: 419)

Já a quinta e última diferença, decorrente da anterior, residiria no aspecto de que, enquanto a pedagogia de Paulo Freire centra-se no aspecto educacional, as epistemologias do Sul focam em processos de aprendizagem recíproca, ou seja, na ecologia de saberes e estas, na maioria das vezes, tendo em vista a diversidade cultural e epistemológica dos grupos mencionados no parágrafo anterior, depende da tradução intercultural e do que o autor denomina artesanania das práticas²⁵³. (2018: 424-8)

²⁵³ Tanto “as ecologias de saberes, a tradução intercultural e a artesanania das práticas assentam na ideia do encontro mútuo e do diálogo recíproco” (SOUSA SANTOS, 2018: 409). Especificamente sobre artesanania das práticas, Sousa Santos explica que “os instrumentos ou recursos das epistemologias do Sul analisados criam as condições para que tais articulações possam ocorrer, mas o modo específico como se concretizam no terreno da luta e da resistência exige um trabalho político que tem algumas características do trabalho artesanal e do produto de artesanato. O artesão não trabalha com modelos standardizados, não faz duas peças iguais, a sua lógica de construção não é mecânica, mas de repetição-criação. Os processos, as ferramentas e os materiais impõem algumas condições, mas deixam espaço para uma margem significativa de liberdade”. (2018: 72)

Sobre as metodologias pós-abissais, diferenciam-se das abissais e para a compreensão disto primeiramente é necessário estabelecer uma específica diferenciação entre a lógica do pensamento abissal e a do pós-abissal.

Porque a primeira crê que é possível a obtenção da verdade se se obedecem às metodologias. Para Sousa Santos, trata-se de uma convicção sem fundamento, já que as metodologias só apresentam as respostas sobre o mundo que apresentam correspondência às perguntas realizadas, consistindo estas “uma ínfima parte daquelas que poderiam ter sido colocadas. (...) Percepcionamos o mundo como aparentemente completo apenas porque as nossas perguntas sobre ele são sempre muito limitadas”. (2018: 235)

Doutra nota, a lógica do pensamento pós-abissal - a partir da qual se baseiam as metodologias pós-abissais - é muito distinta:

Neste caso, o mundo é um projecto colectivo (e não um dado prévio), um horizonte de possibilidades. Essas possibilidades não são partilhadas de modo igual devido às iniquidades de poder e de conhecimento (...). Tanto a luta pelo reconhecimento de outros saberes como os critérios para a validação que estes merecem são partes constituintes da luta por uma distribuição mais equitativa das possibilidades de partilha e de transformação do mundo. (SOUSA SANTOS, 2018: 235)

A partir de tal pensamento, as metodologias que nele se baseiam são comparadas por Sousa Santos, (2018: 251) às técnicas às quais recorre um artesão: assim, o cientista pós abissal deve recorrer às metodologias de forma criativa e não mecânica.

Fornece então ao investigador pós-abissal novas orientações metodológicas, que são, em seu entender, especialmente necessárias ao se analisar temas relacionados à sociologia das emergências. Como esta tese envolve tal temática, as aludidas orientações metodológicas são expostas a seguir.

A primeira delas é a utilização da *ecologia da trans-escala*, que pôde ser verificada no primeiro capítulo do presente trabalho que versou sobre os níveis de análise e é por Sousa Santos compreendida como “o uso de várias escalas de análise. Por exemplo, a luta (...) dos povos indígenas dos Andes deve ser analisada na sua escala local, na escala nacional dos respectivos países e na escala global do capitalismo”. (2018: 253-254)

A segunda se refere à *ecologia das produtividades*, que aduz a que as disputas relacionadas à terra não sejam avaliadas de acordo com critérios de produtividade, e sim em função das diversas concepções de produtividade.

E, por fim, a *ecologia das diferenças*, no sentido de levar a uma desnaturalização destas, assim como de suas inerentes hierarquias. Exemplificando o autor (2018: 254), aqui, com a situação de que “os camponeses, povos indígenas, e os dalits são homens e mulheres, e a discriminação sexual no acesso à terra é muitas vezes omitida nas narrativas oficiais sobre eles e mesmo nas suas próprias narrativas”.

Como todas essas ações são permeadas pelo que se denomina ecologia de saberes, importante ferramenta utilizada pelas epistemologias do Sul para combater o pensamento abissal, buscando condições para um diálogo horizontal entre saberes, o conceito será analisado mais especificamente a seguir, constituindo a separação em novo tópico questão meramente organizacional bem como em razão do maior número de aspectos a serem debatidos sobre um único tópico.

3.2 ECOLOGIA DE SABERES

Esta seção iniciará com as noções fundamentais sobre o conceito de ecologia de saberes. Na sequência, serão trabalhadas algumas considerações necessárias sobre ciência e ecologia de saberes. Por fim, no derradeiro item da seção, será trabalhado o ponto referente ao qual, para as epistemologias do Sul, a ecologia de saberes não ocorre apenas no plano do *logos*, a partir de uma aproximação ao conceito de ação com clinamen no campo artístico.

3.2.1 Noções fundamentais

As epistemologias do Sul reclamam o recuperar máximo das experiências de conhecimento do mundo, alargando o espaço de produção de conhecimentos e de modos de pensar, instaurando a própria possibilidade de falar com – em vez de falar sobre – outros mundos e saberes.
(Maria Paula Meneses)

As ferramentas acima analisadas das epistemologias do Sul, quais sejam, a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, propiciam vir à tona conhecimentos, concepções e práticas tidos como inexistentes pelo pensamento abissal.

Elas permitiram, também, tornar mais evidente que os critérios de validade predominantes no conhecimento científico tendem a considerar como inexistentes

aqueles outros conhecimentos que não se enquadram em seus estritos critérios de validade. De modo que, a diversidade epistemológica do mundo é desperdiçada.

E, como observa Cevallos Vivar (2018: 33), “uma ideia fundamental que nos trazem as Epistemologias do Sul consiste na consideração de que o mundo constitui uma totalidade inesgotável, neste todas as constelações de saberes e concepções epistêmicas são parciais”.

Faz-se necessário, agora, para transformar esta diversidade epistemológica do mundo em um recurso capacitador, que possa fazer frente à monocultura do saber, valer-se da ecologia de saberes, tópico que será trabalhado neste momento.

Primeiramente, faz-se necessário diferenciar ecologia de saberes de diálogo de saberes. O segundo não pressupõe necessariamente a mudança e a transformação recíproca emergente do diálogo, situação que ocorre na ecologia de saberes. Assim, esta não se trata apenas de um diálogo, mas sim de transformação recíproca.

A utilização da palavra ecologia é alusiva ao fato de que a ecologia de modo geral e a ecologia sistêmica em específico, analisam como diferentes subsistemas articulam-se uns com os outros, bem como, o fato de que ao articularem-se mudam a si mesmos. Ou seja, na ecologia o diálogo ou a interação é sempre transformadora, bem como, a transformação é sempre recíproca.

Cada um dos elementos postos em contato com a ecologia de saberes é alterado após o diálogo. Por exemplo, o próprio conhecimento eurocêntrico, se quer se envolver com conhecimentos não eurocêntricos, esse envolvimento não pode ser o ato de aculturação, de simples absorção. De fato, é exatamente o oposto que ocorre; da mesma forma, não se trata também da ideia de se render a outro conhecimento. Ao contrário, a ecologia de saberes parte da ideia de que, através da articulação sistêmica e dinâmica entre eles, se pode transformar.

Há aqui uma ideia implícita de que a ecologia de saberes se refere a transformar para melhor, isto é, após os contatos cada saber fica melhor, o que não quer dizer que cada um fique completo²⁵⁴.

²⁵⁴ A questão da incompletude será trazida e trabalhada no capítulo da tradução intercultural. O que se pode aprofundar aqui é o fato de que “A questão não é buscar a completude ou a universalidade, mas procurar atingir uma maior consciência da incompletude e da pluriversalidade, não para valorizar conhecimentos segundo critérios abstractos baseados em curiosidade intelectual, mas diferentes conhecimentos nascidos em lutas contra a dominação ou, se não nascidos na luta, susceptíveis de serem usados em lutas de forma produtiva”. (SOUSA SANTOS, 2018: 444)

Neste ponto, Sousa Santos (2018: 231) destaca que as ecologias de saberes “não consistem simplesmente em adicionar tipos de saberes diferentes; são campos de produção de saberes novos, híbridos, e também novos modos de articular diferentes conhecimentos, reconhecendo a sua incompletude (...)”.

Feitas estas considerações iniciais, pode-se adentrar mais especificamente nas demais características da ecologia de saberes, apresentadas por Sousa Santos (2006; 2007; 2018).

Suas raízes, (2007), estão em dois fatores. O primeiro está na concepção das visões de mundo de povos localizados do lado novo da linha abissal como parceiras da globalização contra-hegemônica; o segundo fator está em que o aumento do número de alternativas possíveis ao paradigma hegemônico não pode ser enquadrado em uma única alternativa. Por isso uma ecologia de saberes, para dar conta de toda a riqueza de tal pensamento pluralista.

Conveniente mencionar que a ecologia de saberes integra os postulados do pensamento pós-abissal, que, ao contrário de seu oposto - o pensamento abissal - não concebe o conhecimento científico como sendo exclusivo dentre as formas de conhecimento existentes no Universo. Este ponto será trabalhado de uma forma mais especificada em item próprio, por isto neste serão levantadas apenas algumas questões fundamentais que são necessárias a uma compreensão da ecologia de saberes.

A respeito dessa exclusividade outorgada ao conhecimento científico, Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos: “porque o conhecimento científico tem sido definido como o paradigma do conhecimento, e o único epistemologicamente adequado, a produção do saber local consumou-se como não-saber, ou como um saber subalterno”. (2003: 29)

Para alterar este quadro, é necessário que o conhecimento científico dialogue (porém indo para além de um mero diálogo, efetuando então uma ecologia de saberes) com os outros conhecimentos, não científicos, à exemplo dos conhecimentos leigos, populares, tradicionais, presentes nas práticas sociais.

A respeito desta questão, conveniente observar que no âmbito das epistemologias do Sul, questiona-se a reivindicação de validade epistemológica exclusiva da ciência, e não a sua autonomia metodológica. Assim, não é sobre conceder igual validade a todos os conhecimentos, mas sim de possibilitar aos

demais conhecimentos a participação nas lutas sociais de acordo com os seus próprios termos, ou seja, não sendo necessário que a ciência os valide. (SOUSA SANTOS, 2018)

Sousa Santos bem observa que faz-se necessário submeter a ciência à uma descolonização: “A ciência produzida como parte integrante das ecologias de saberes deve combinar a sua autonomia, que tem de ser preservada, com uma disponibilidade para ser sujeita a uma hermenêutica descolonizadora tripla²⁵⁵” (2018: 231)

Além disso, como o conhecimento científico não está distribuído de forma igualitária na sociedade, suas aplicações ou intervenções na realidade tendem a ser aquelas que atendem aos interesses dos grupos sociais que a tais conhecimentos têm acesso.

Para alterar esta lógica e promover patamares mais equitativos de justiça cognitiva global, a ecologia de saberes não busca uma distribuição mais equitativa do conhecimento científico, mas sim, uma valorização dos conhecimentos não-científicos, através da busca de uma inter-relação entre estes e o conhecimento

²⁵⁵ Sobre a hermenêutica descolonizadora tripla à qual entende ser necessário submeter a ciência, o autor a explica no seguinte sentido (2018: 231-234): a primeira seria a *hermenêutica da parcialidade*, que “implica ter em conta a natureza parcial do conhecimento científico (...) porque não conhece tudo aquilo que é considerado importante e porque *não é capaz* de conhecer tudo aquilo que é considerado importante (...)”. Já o segundo tipo de hermenêutica descolonizadora destacada pelo autor diz respeito à *natureza abissal da parcialidade*, esta se referindo à lógica histórica subjacente à formação dessa característica de parcialidade da ciência. Segundo o autor, “tal parcialidade não surgiu de um modo anárquico. Foi construída geopoliticamente de forma a estabelecer e reproduzir a linha abissal entre sociedade e sociabilidade metropolitana e sociedade e sociabilidade colonial. Juntamente com o direito moderno, a ciência moderna tornou-se assim o principal produtor de ausências, criando activamente realidades invisíveis, irrelevantes, esquecidas e inexistentes. No seu âmago, a ciência descolonizadora consiste na exploração da possibilidade de uma ciência activamente empenhada, em conjunto com os saberes artesanais, e na identificação e denúncia da linha abissal, a fim de credibilizar a produção de saberes pós-abissais, entre os quais se conta a ciência pós-abissal”. A terceira forma de descolonização da ciência diz respeito, segundo o autor, à realização de uma hermenêutica relacionada “à *tensão entre confiança e autonomia*; isso significa que se relaciona com a forma como a ciência, depois de ter integrado a ecologia de saberes, haverá de aprender a lidar e relacionar-se com outros conhecimentos. (...) a confiança se constrói tendo em vista um horizonte epistemológico pós-abissal, enquanto a autonomia resulta de uma prática firmemente arraigada no pensamento abissal. Não é redutível à tensão entre objectividade e neutralidade tal como é formulada pelas teorias críticas modernas. É efetivamente, bastante mais complexa, uma vez que as ecologias de saberes implicam negociações entre diferentes graus e tipos de confiança gerados por diferentes conhecimentos. A autonomia da ciência é uma característica original da ciência, entendida como uma prática que é funcionalmente específica, tendo em conta os métodos que utiliza, e que, como consequência, é distinta de qualquer outra prática. (...) A metodologia que confere autonomia à ciência abissal (autonomia metodológica aliada a exclusividade epistemológica) deve ser profundamente reconstruída se se pretende que a ciência seja entendida em termos pós-abissais (autonomia metodológica sem exclusividade epistemológica)”.

científico, sem que isto implique uma desvalorização deste último mas, tão somente, sua utilização contra-hegemônica.

Neste sentido se expressa Sousa Santos (2007: 26-27):

Ninguém questiona hoje o valor geral das intervenções no real tornadas possíveis pela ciência moderna através da sua produtividade tecnológica. Mas este facto não deve impedir-nos de reconhecer outras intervenções no real tornadas possíveis por outras formas de conhecimento. Em muitas áreas da vida social, a ciência moderna tem demonstrado uma superioridade indiscutível em relação a outras formas de conhecimento. Existem, no entanto, outras formas de intervenção no real que hoje nos são valiosas e para as quais a ciência moderna nada contribuiu. É o caso, por exemplo, da preservação da biodiversidade tornada possível por formas de conhecimento camponesas e indígenas e que, paradoxalmente, se encontram hoje ameaçadas pela intervenção crescente da ciência moderna (Santos, Meneses e Nunes, 2004). E não deverá espantar-nos a riqueza dos conhecimentos que conseguiram preservar modos de vida, universos simbólicos e informações vitais para a sobrevivência em ambientes hostis com base exclusivamente na tradição oral? Dirá algo sobre a ciência o facto de que através dela tal nunca teria sido possível?

Isto posto, estes outros conhecimentos, não científicos, colocados à descoberto com a sociologia das ausências e das emergências, devem ser concebidos como contemporâneos ao conhecimento científico, situação que o autor (2007) denomina como “co-presença igualitária”. Além disso, como já referido anteriormente, faz-se necessário, também, que ambos os tipos de conhecimento – tanto o científico como os não científicos – sejam tidos como incompletos²⁵⁶.

Aqui, importante trazer à colação entendimento de Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos que, ao argumentarem sobre as condições da recuperação do potencial contra-hegemônico da ciência, destacam que, para isso, “é necessário que a ciência deixe de ser a metonímia do conhecimento e passe a ser uma componente, certamente importante, nas constelações de conhecimentos e nas ecologias de saberes (...)” (2003: 84)

Esta utilização contra-hegemônica do conhecimento científico pode ser interna ou externa. A primeira está ainda dentro dele, como por exemplo, quando se utilizam as epistemologias feministas e pós-coloniais; já a segunda forma de utilização contra-hegemônica do conhecimento científico reside na interação entre o conhecimento científico e os não científicos.

²⁵⁶ “Uma vez que nenhuma forma singular de conhecimento pode responder por todas as intervenções possíveis no mundo, todas elas são, de diferentes maneiras, incompletas”. (SOUSA SANTOS, 2007: 27)

Nesta perspectiva, a ecologia de saberes permite superar a ideia de subalternidade dos conhecimentos não científicos, através de uma nova forma de relacionamento entre estes e os conhecimentos científicos. Esta estaria mais na permissão de critérios de validade diferentes a respeito daquilo que conta ou não conta como conhecimento válido²⁵⁷ do que em outorgar igual peso ou valor a todos eles.

A este respeito se posicionaram Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos, afirmando que não é o caso de se conferir o mesmo grau de validade aos conhecimentos em questão, mas sim de “permitir uma discussão pragmática entre critérios alternativos de validade que não desqualifique à partida tudo o que não cabe no cânone epistemológico da ciência moderna”. (2003: 84)

A partir desses critérios diferentes de validade daquilo que conta ou não como conhecimento, diálogos mais horizontais podem ser realizados.

Neste sentido observa Sousa Santos (2018: 114, grifo nosso):

As ecologias de saberes são construções cognitivas colectivas orientadas pelos princípios da *horizontalidade* (diferentes saberes reconhecem as diferenças entre si de um modo não hierárquico) e da reciprocidade (diferentes saberes incompletos reforçam-se através do estabelecimento de relações de complementaridade entre si). Apenas assim se atinge a justiça cognitiva dentro dos diferentes grupos sociais que resistem à opressão, bem como no âmbito das relações entre eles.

Esta horizontalidade, no entanto, não significa a ausência total de hierarquia, mas sim, uma rejeição à adoção de uma hierarquia única e universal. Na ecologia de saberes, as hierarquias podem variar²⁵⁸ dependendo do contexto que se apresenta e dos objetivos almejados (SOUSA SANTOS, 2006: 28).

Outro aspecto é que a ecologia de saberes das epistemologias do Sul não visa que todos os saberes e conhecimentos sejam tidos como válidos da mesma maneira, mas sim, “permitir a outros conhecimentos a possibilidade de participarem nas lutas sociais com base nos seus méritos próprios, ou seja, sem a necessidade de serem validados pela ciência”. (SOUSA SANTOS, 2018: 232)

²⁵⁷ Como observa Sousa Santos (2007: 24): “Em todo o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, sociedade, vida e espírito, como também muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-lo”.

²⁵⁸ De acordo com Sousa Santos, “as escolhas concretas das formas de conhecimento a privilegiar devem ser informadas pelo princípio de precaução, que, no contexto da ecologia de saberes, deve formular-se assim: deve dar-se preferência às formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controlo e na fruição da intervenção”. (2006: 29)

Face aos argumentos acima elencados, denota-se que é possível valer-se da ecologia de saberes para os propósitos da presente tese no sentido de que seu objetivo está justamente em buscar uma alteração no discurso ambiental hegemônico, fortalecendo o poder daqueles que foram sacrificados por ele, de modo que ocorra uma ecologia de saberes entre esses diferentes conhecimentos.

E isto tanto no que se refere às concepções não ocidentais do altiplano andino como também no que se refere ao campo da biodiversidade²⁵⁹ e dos conhecimentos tradicionais a ela associados.

É claro que, para isso, a ecologia de saberes precisará valer-se de uma ferramenta específica: a tradução intercultural, que será objeto de análise no quinto capítulo.

Como o principal objetivo das epistemologias do Sul é *“identificar e valorizar aquilo que muitas vezes nem sequer figura como conhecimento à luz das epistemologias dominantes, a dimensão cognitiva das lutas de resistência”* (SOUSA SANTOS, 2018: 20), o próximo capítulo fará exatamente isto. Procurará identificar e valorizar tudo aquilo que dos paradigmas ambientais de Abya Ayla puder corroborar, fortalecer o desafio ambiental que enfrentam os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade bem como a biodiversidade em si.

Já o capítulo subsequente, qual seja, o quinto, trará a acima referida ferramenta essencial das epistemologias do Sul e especificamente das ecologias de saberes: a tradução intercultural. Dada a importância da tradução intercultural no presente trabalho, esta é trazida em capítulo exclusivo.

Doutra nota, a questão do lugar da ciência nas epistemologias do Sul e como a questão se insere na ecologia de saberes será trazida no próximo item; já uma ferramenta específica das ecologias de saberes, qual seja, a ação-com-clinamen, será trabalhada no item subsequente, ainda neste capítulo. Este, por sua vez, finalizará trazendo uma breve exposição do que se entende pelo conceito de artesanania das práticas.

3.2.2 Ciência e ecologia de saberes nas epistemologias do Sul: algumas considerações necessárias

²⁵⁹ Isto porque, como observaram Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos, “o domínio da biodiversidade demonstra de maneira exemplar o modo como o direito se transformou numa arena crucial das lutas pela justiça cognitiva”. (2003: 72)

Viu-se no item anterior, com Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes e Boaventura de Sousa Santos que “é necessário que a ciência deixe de ser a metonímia do conhecimento e passe a ser uma componente, certamente importante, nas constelações de conhecimentos e nas ecologias de saberes (...)” (2003: 84)

O que neste item se irá frisar é a necessidade de um devido cuidado para não se incidir no erro oposto, isto é, se afirmar ou pensar que não há distinção entre os outros saberes e a ciência. Pelo fato de a questão ser complexa e, portanto, para se evitar reduzi-la, optou-se pelo desenvolvimento de um item específico.

Isto porque, atualmente, além do acima referido erro oposto, se tem vindo a observar alguns posicionamentos afirmando que os estudos decoloniais estariam fazendo uma caricatura do pensamento eurocêntrico ao tecerem uma crítica muito hostil à ciência.

Portanto, o presente item pretende colocar a questão em seu contexto para que seja possível perquirir qual o lugar da ciência²⁶⁰ nas epistemologias do Sul, de acordo com um de seus proponentes, Boaventura de Sousa Santos (2022).

Desde sua proposição, o fato de que as epistemologias do Sul não são uma epistemologia anti-ciência foi frisado, e neste item algumas questões específicas e atuais serão trazidas a colação para que se torne claro como elas consideram a ciência. Evitando, por assim dizer, compreensões equivocadas.

Como os conceitos fundamentais tanto das epistemologias do sul como da ecologia de saberes já foram trabalhados nos itens anteriores, se está no melhor momento para tanto.

Sousa Santos (2022) afirma que seu período passado no Instituto Max Planck na Alemanha o instigou a perquirir a razão pela qual, nas universidades, havia uma distinção tão radical entre ciências sociais e naturais que obrigavam adolescentes de

²⁶⁰ Como a questão enriquece-se de debates atuais, inclusive livros e conceitos ainda em desenvolvimento porém ainda não publicados, optou-se por enriquecer o presente capítulo (que foi desenvolvido durante a estada da aluna no CES – Coimbra de nov. 2018 a nov. 2019, a partir de publicações, livros, artigos, reuniões científicas e aulas magistrais realizadas) com a criação deste item adicional, com a utilização de uma fonte mais atual possível em que o conteúdo tanto dos livros ainda não publicados como dos conceitos ainda em desenvolvimento são levados a cabo. Por exemplo, na fonte utilizada neste item, o autor do livro *Um discurso sobre as ciências* (Boaventura de Sousa Santos) avisa aos alunos do auditório que, como o mencionado livro está sendo atualizado de acordo com os desenvolvimentos das epistemologias do Sul, orienta para lerem a versão quando a última edição for publicada. No entanto, a aula (fonte utilizada no presente item) está já em linha com as epistemologias do Sul e por isso foi a fonte optada, devido à sua maior atualização. A referida fonte é uma aula magistral do Prof. Boaventura de Sousa Santos ministrada em 06.04. 2022 na Universidade de Coimbra, intitulada *O lugar da ciência nas epistemologias do Sul*, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU> Acesso em 06 abr. 2022.

quatorze, quinze anos, a optar para o resto da vida para qual das duas áreas entrar, fazendo a opção para toda a vida. Isto porque, no instituto alemão, essa distinção era mais atenuada, já que lá, era possível ver o quanto em comum as duas ciências tinham.

Lá, fervilhava o debate sobre qual o rigor verdadeiro da ciência, com base em que a ciência é rigorosa, muito influenciada por toda a revolução ocorrida com a física quântica depois de Einstein, Heisenberg²⁶¹ e outros grandes físicos que revolucionaram, alteraram, a ideia de que seria possível analisar com rigor a Natureza.

Tendo estas descobertas colocado muitas objeções quanto ao rigor da ciência, influenciaram, à época, o autor a questionar não apenas a distinção entre ciências sociais e naturais, mas também o fato de que a ciência, por estar tão separada da sociedade, acabava muitas vezes por deixar que ao seu lado circulassem outros conhecimentos que eram errados, ou que podiam ser errados, mas que deviam poder ser analisados. Desejava então que a ciência se aproximasse da sociedade, se transformasse em um novo senso comum. Essas reflexões consubstanciaram o argumento de um de seus livros chamado Um discurso sobre as ciências.

Isto foi um primeiro momento da abordagem do autor. Com relação ao segundo momento, quando o autor foi fazer sua pesquisa de doutorado no Jacarezinho no Rio de Janeiro, afirmou o autor

vi que tantas pessoas sem diploma universitário tinham tanta sabedoria vivia em uma zona da favela (...) era tempo de ditadura (...) eu muitas vezes tive conversas com eles (...) e achei que havia uma grande potência de conhecimento que não era reconhecida (...) mas vi que eles tinham mais conhecimento sobre a ditadura brasileira do que os meus colegas de Copacabana. Porque naquela altura não se podia falar, os jornais só falavam o que os militares diziam, portanto as pessoas pensavam que a realidade era o que os militares diziam. Portanto eles que não liam os jornais, mas ouviam muitas coisas, sabiam muito mais informação sobre como estavam fazendo desaparecer as pessoas, torturar as pessoas, etc. E sabiam mais coisas que meus colegas de Copacabana que faziam doutorado em Harvard (SOUSA SANTOS, 2022 informação verbal)²⁶²

²⁶¹ “O princípio da incerteza de Heisenberg evidenciou a grande dificuldade de se analisar as partículas (que é um tema fundamental da física, tal como os átomos na química, tal como as moléculas na biologia), dado que não se pode observar com igual rigor a velocidade da partícula e a sua posição. Porque se se quer analisar com rigor a posição, não se analisa bem a velocidade naquele momento; se se quer analisar a velocidade, não se vê a posição”. (SOUSA SANTOS, id.)

²⁶² Aula Magistral de Boaventura de Sousa Santos, intitulada *O lugar da ciência nas epistemologias do Sul*, realizada na Universidade de Coimbra, Portugal, em 06.04.2022. Disponível para visualização em: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU>

O terceiro momento de reflexões do autor se deu a partir do Fórum Social Mundial, onde viu a pluralidade dos conhecimentos existentes em diversos movimentos vindos de diferentes partes do mundo. Contrapunha então essa diversidade de conhecimentos à crença de que apenas a ciência é válida. Obviamente ela é válida, mas o debate não se reduz a isso.

Com o pensamento pós-colonial e decolonial surge uma ideia muito hostil à ciência, por ela ter sido usada – e realmente foi usada – em projeto colonial para ocupar, destruir, silenciar. Por exemplo, querendo tornar científico o racismo, o patriarcado, etc.

Esse lado negativo da ciência fez, inclusive, com que algumas pessoas tenham chegado, inclusive, a rejeitá-la, exemplificando Sousa Santos com os exemplos de Ivan Illich e de Gustavo Esteva. O segundo era discípulo do primeiro, com quem o autor conversou antes de sua morte. Não aceitava a medicina ocidental, não quis se vacinar, apanhou o vírus e veio a falecer. (SOUSA SANTOS, 2022)

Com o referido exemplo Sousa Santos sublinhou nossa ambivalência perante a ciência: “de um lado ela parece muito importante, de outro, as críticas feitas com relação a ela tem muita razão de ser, por muito do que a ciência fez. (...)” (SOUSA SANTOS, 2022, informação oral)²⁶³

Dado este caráter ambivalente da ciência, Sousa Santos e seus colegas de trabalho estão trabalhando a ideia que em seu livro *O fim do império cognitivo – a afirmação das epistemologias do Sul* (2018) é trazida com a expressão *não deitar fora o bebê com a água do banho*, isto é, não ter uma postura anti-ciência, todavia, investigar sempre que tipo de participação, com que objetivos e para que. Neste ponto que Sousa Santos explica por que usou a palavra *epistemologia* em epistemologias do Sul:

O que eu comecei a ver é que, por um lado, falar das epistemologias do Sul e não propriamente da perspectiva pós colonial, decolonial. E curiosamente usar a palavra *epistemologia* que é uma palavra armadilha porque foi criada, desenvolvida, para consagrar a ciência como o único conhecimento válido. O grande epistemólogo Gaston Bachelard, nos anos 60, todo o trabalho dele foi para mostrar os procedimentos absolutamente rigorosos que temos que fazer para a construção de

²⁶³ Aula Magistral de Boaventura de Sousa Santos, intitulada *O lugar da ciência nas epistemologias do Sul*, realizada na Universidade de Coimbra, Portugal, em 06.04.2022. Disponível para visualização em: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU>

uma ciência pura, independente das opiniões, da política, etc. Portanto, é uma coisa que parece que dá um grande estatuto à ciência. Eu fui falar das epistemologias do Sul para falar também de outros conhecimentos que são conhecimentos não científicos, mas são conhecimentos nascidos nas lutas contra a dominação do capitalismo, colonialismo, e o patriarcado. Fi-lo não tanto para dignificar esses conhecimentos, porque eles não precisam ser dignificados por nenhum cientista, mas para dignificar a epistemologia, isto é, para lhe dar um pouco de vergonha, para sentir-se um pouco humilde, e dignificar a própria epistemologia. (SOUSA SANTOS, 2022, informação verbal)²⁶⁴

A partir desse ponto o autor se questiona a razão do privilégio detido pela ciência de ser o único conhecimento válido²⁶⁵, por que e para que ele surge. Bem, como, por que a maioria da população não tem acesso a ele.

E levanta, a partir disso, discussão de relevante importância para os dias de hoje relacionada ao fato de a ciência proporcionar tantas soluções com as tecnologias – as quais sem dúvida facilitaram a vida – porém relacionando ao fato de a humanidade se encontrar às vésperas da revolução da inteligência artificial: “não é preciso ligar o meu carro, abrir a porta, não é preciso ligar o fogão, ora o que eu preciso fazer qualquer dia?” (SOUSA SANTOS, 2022, informação oral) Relacionando então esta questão ao fato de que muitas das coisas que se faziam colaborativamente antigamente, trabalhos por exemplo, estão sendo substituídas.

Observa então que junto com grandes esperanças trazidas pela ciência, advieram grandes frustrações, por exemplo: que a ciência chegaria a todos pela educação. (não chegou); que ela libertaria a humanidade de todas as coisas do mal, erradas, transformaria problemas políticos em problemas técnicos (também não fez).

Vista a necessidade de se problematizar a ciência, mas também considerando a nossa ambivalência em relação a ela – isto é, não se pode viver sem ela – a pergunta fundamental e mais importante que emerge é, então: Qual o lugar da ciência? (SOUSA SANTOS, 2022)

A partir do pano de fundo de análise feito, é possível compreender com melhor clareza que, nas epistemologias do Sul, a ciência tem o seu lugar (neste momento o Prof. frisa: “não estamos aqui em vão”), todavia existe lugar para mais pessoas, até porque, por consistirem as epistemologias do Sul estratégias e procedimentos para identificar e credibilizar os conhecimentos nascidos nas lutas

²⁶⁴ Id.

²⁶⁵ Explica o autor com o seguinte exemplo: “A maioria da população do mundo não é cientista, aplica a ciência mas não é cientista. Quer dizer que não tem conhecimento válido? Todo o conhecimento que tem não tem validade? Não pode ser”. (SOUSA SANTOS, 2022, informação oral)

contra as três formas de opressão já mencionadas, nessas lutas se utiliza – e não raras vezes, muito pelo contrário – o conhecimento científico. Sousa Santos fornece um exemplo claro disso, referente à uma situação em que ele próprio esteve envolvido:

Por exemplo, eu estive muito envolvido (...) no movimento contra os agrotóxicos no Brasil, (...) inseticidas, pesticidas na agroindústria, muitos proibidos na Europa, permitidos no Brasil, e nesse movimento tinha geólogos, antropólogos, químicos, agrônomos, tinha biólogos, tinha engenheiros (...) mas também os conhecimentos dos camponeses, das organizações dos movimentos sociais, (..) que sabiam nas suas comunidades como os inseticidas, como o veneno é levado a outros locais, para dentro das casas, às zonas de sacrifício, e vai para dentro dos pulmões das pessoas. Portanto esta ciência é a ciência que nos sabemos que existe então nós das epistemologias do Sul temos que lutar contra essa ciência, **agora, naquela luta contra aquela ciência estão também os cientistas. Portanto a ciência tem esta ambivalência. Pode ser por um lado um marco de dominação, mas pode ser também um instrumento de emancipação ou libertação. Desde que não for sozinha. Desde que ela não pense que pode fazer isso sozinha.** Desde que não pense que possa sozinha libertar a humanidade. Isto foi um erro de muitos cientistas (...) (2022: informação oral, grifo nosso)²⁶⁶

Retomando então a ideia fundamental das epistemologias do Sul que é a ideia da linha abissal, tem-se que a ciência teve um grande papel em sua criação, vez que ela produziu ausências (como analisado nos itens anteriores, quando se trabalhou a sociologia das ausências). A ciência fez isso com base no que o autor chama de monoculturas, e estas são:

A monocultura do saber (como visto no item sobre a sociologia das ausências);

A monocultura das classificações, baseada em classificações hierárquicas, como: “entre Natureza e humanidade: a humanidade é divina porque o homem pensa, as plantas não pensam, não sentem; (...) homem/mulher; branco/negro, e assim por diante” (SOUSA SANTOS, 2022, informação oral)²⁶⁷

Monocultura do tempo linear, cuja explicação é trazida por Sousa Santos de forma muito clara:

A ciência é o progresso, toda ela é de avanço, ligada ao futuro, ela rompe com o passado. E os outros tempos? O tempo do camponês, o tempo circular da agricultura, o tempo das estações, o tempo da vida da natureza, esses tempos deixaram de ser considerados. O único tempo que ficou é o tempo linear. Por isso é

²⁶⁶ Aula Magistral de Boaventura de Sousa Santos, intitulada *O lugar da ciência nas epistemologias do Sul*, realizada na Universidade de Coimbra, Portugal, em 06.04.2022. Disponível para visualização em: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU> Acesso em 06 abr. 2022.

²⁶⁷ Id.

que há países desenvolvidos e subdesenvolvidos. Porque há uma flecha, os países desenvolvidos vão na frente, na seta, os países subdesenvolvidos na cauda. Qual é a conclusão disso? É que “os subdesenvolvidos têm que correr mais para chegar lá, mas lá chegarão, um dia serão todos desenvolvidos”. Mas se a seta continuar a ser o que é uma seta, haverá sempre subdesenvolvidos e desenvolvidos, mas isso eles não dizem. Toda a lógica da ajuda ao desenvolvimento que vocês veem na ONU, no banco mundial, o que é? É a esperança de que um dia todos os países do mundo serão todos desenvolvidos. Obviamente que isso não é possível, nem eles querem, nem é possível nem nunca seria possível, porque se fossem todos desenvolvidos da mesma forma que são os EUA ou a Europa, haveria a necessidade de três planetas, e como há só um, acabou, tem que “continuar lá a receber uma ajuda ao desenvolvimento”, e por isso ficam. Portanto, a ideia da monocultura do tempo. (SOUSA SANTOS, 2022, informação oral)²⁶⁸

Monocultura da escala, a qual, também de acordo com o autor, se refere ao fato de que para a ciência, importa a escala universal e global, vez que não há interesse no conhecimento local, particular. Esses não têm grande dignidade vez que se considera que apenas a ciência é que produz conhecimento e leis universais. O resto pode ser válido em regiões determinadas, na aldeia x, no local x.

Monocultura da produtividade, que se refere à produtividade capitalista, da terra por exemplo onde se colocam os pesticidas, fertilizantes e a terra produz. E que se diferencia, portanto, da lógica de produtividade do camponês em que há por exemplo o pousio da terra.

Vistas todas as monoculturas produzidas pela ciência, razões para criticá-la não faltam (o que nada tem a ver com negacionismo). Mas para isso, é necessário primeiramente entender como o senso comum tem distinguido ciência de não ciência, mais precisamente, como ele têm feito a separação entre o conhecimento científico e o conhecimento não científico. Pelo que, primeiramente é necessário visualizar por que eles são tidos como diferentes, para depois ser possível ver por que eles são parecidos. Para facilitar tal tarefa, propõe Sousa Santos (2022)²⁶⁹ exercício no qual instiga os alunos a contribuírem à elaboração de tal divisão, para a qual, em sua opinião, a diferença existente no senso comum seria a seguinte, observando obviamente não se tratar de um rol exaustivo:

²⁶⁸ Id.

²⁶⁹ Id.

Tabela 1: Senso comum acerca da divisão entre conhecimento científico e conhecimento não científico

Científico	Não científico
Distinção entre humanidade e natureza (entre ciências sociais e naturais)	Todo saber é associado e natural
Conhecimento autônomo, separado	Conhecimento prático, obviamente não é autônomo (misturado na prática)
Conhecimento neutro	Nunca neutro porque está associado a uma prática
Conceitos, leis	Receitas, conselhos, opiniões, modos de fazer, bulas
Distinção entre o enunciado e a técnica (sua aplicação)	É por natureza aplicado, é o conhecimento da prática (quem sabe cozinhar cozinha, quem não sabe, não cozinha porque não sabe)
Tem metodologias próprias	tem saberes (mas nenhuma cozinheira cozinha da mesma maneira que a outra, não há metodologia possível, por mais livros de receitas que existam, portanto há um saber próprio)
Experimentação	Experiência
Lugar para desenvolver a ciência: laboratório	A vida
Visa a demonstração	Visa persuadir, convencer
Quer ser verdadeiro	Não tem preocupação de ser verdadeiro, pode ser provável, mas tem a preocupação de ser honesto
É coerente, é feito de uma peça só, de regras, não são regimentos mas das teorias que foram usadas para chegar àqueles resultado, é coerente	É um <i>bricolage</i> , é uma mistura (uma senhora aprendeu da avó a cozinhar, a mãe veio com as especiarias, e foi construindo seu saber, é um <i>bricolage</i>).
É um saber “por que?” (por que isto é assim?)	É um saber “para quê?” (eu não vou para a cozinha para fazer meditação ou para rezar, vou para cozinhar)
Olha para a natureza ao seu dispor	Parte do respeito pela natureza para trabalhar com ela
Lógica do progresso, ruptura, descontinuidade, o passado é erro	Continuidade, o passado pode ser sabedoria, o velho pode ser venerado

precisamente por isso. Pode ser até muito velho que nesse caso é o ancestral. O passado não é erro. Pode ser a fonte da luz. Os povos indígenas da América Latina dizem que se vê o futuro olhando para o passado de costas. Vai-se para o futuro de costas. Isto é olhar para o passado

<p>O futuro como orientação contra o passado Trabalho é coletivo, por exemplo, em um laboratório, mas há o cientista individual que se identifica como autor</p>	<p>O futuro com o passado, não contra o passado É coletivo, quando há autores, como um Xaman, um Taita, por ex, ele é uma encarnação de uma comunidade. É um indivíduo, mas é uma encarnação de uma comunidade</p>
--	--

Fonte: Sousa Santos (2022, informação verbal)²⁷⁰

Esta divisão é a ideia, basicamente, do que é tido no senso comum como sendo a distinção entre um e outro; todavia, quem trabalha na ciência sabe que não é isso. Isto porque, a ciência tem muito do outro conhecimento. Assim explica Sousa Santos:

por exemplo, um laboratório não se pode distinguir de um ateliê de um artesão. Por exemplo os técnicos dos laboratórios não são cientistas. Há muita coisa não científica dentro de um laboratório científico. E se formos por aqui além, vamos ver que realmente há muita contradição em toda essa divisão. Qualquer das posições da ciência pode ser contraposta. (2022, informação verbal)²⁷¹

As epistemologias do Sul desconstroem, então, a contraposição mecânica da divisão feita na tabela exposta da seguinte maneira: Primeiro se evita o erro oposto, isto é, cuidando para não corroborar com o que alguns têm feito no sentido de alegar, como a ciência tem muito do outro conhecimento, que afinal não haveria diferença alguma entre o conhecimento científico e o não científico. Que seriam iguais, que afinal só haveria uma forma de conhecimento. Todavia, isto seria, de acordo com Sousa Santos, o erro oposto. Como bem explica: “Há ciência e há outros saberes. E é bom que saibamos essa distinção e que façamos. Porque a

²⁷⁰ Aula Magistral de Boaventura de Sousa Santos, intitulada *O lugar da ciência nas epistemologias do Sul*, realizada na Universidade de Coimbra, Portugal, em 06.04.2022. Disponível para visualização em: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU> Acesso em 06 abr. 2022.

²⁷¹Id.

ciência nos pode dar o seu contributo se saibamos os limites do seu contributo”. (2022, informação verbal)²⁷²

Isto porque, para o autor, a ciência tem vindo a ser mais perigosa justamente por isso, pelo fato de que as pessoas não têm sabido localizar os limites do seu contributo. E o lugar da ciência nas epistemologias do Sul está então justamente no fato de que para elas, a ciência obviamente é um conhecimento válido e importante, porém não é o único conhecimento válido, vez que há outros conhecimentos.

Então a questão está muito relacionada também aos propósitos. Diferentes saberes estão ligados a diferentes propósitos. Afirma então o autor: “Se eu só quiser ir a lua, não preciso da medicina herbal e da biodiversidade da Amazônia. Mas se eu viver neste planeta e quiser ter a biodiversidade da Amazônia considerada, eu preciso do conhecimento indígena”. (SOUSA SANTOS, 2022, informação verbal)²⁷³

Entra então neste ponto o conceito de luta presente nas epistemologias do Sul, que é um aspecto muito importante e que não está presente com a mesma intensidade, isto é, não possui a mesma centralidade, em outras teorias. Porque as epistemologias do Sul enfatizam os conhecimentos nascidos nas lutas. Assim, explica Sousa Santos:

O conceito de luta é um conceito onde não pode haver relativismo pois ou se está do lado da luta ou se está contra ela. Claro que pode haver ambiguidade, claro que pode haver controvérsia. Mas ou estamos na luta anticapitalista, anticolonialista, e antipatriarcal, ou estamos do lado do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado. Porque não me venham dizer que é tudo interdependente que afinal já não há uma coisa nem a outra. Não. Existe ainda muito colonialismo, existe muito patriarcado e muito capitalismo. Estamos a ver isto todos os dias. (2022, informação verbal)²⁷⁴

Pelo que, para as epistemologias do Sul, o papel da ciência é na medida em que pode auxiliar na luta contra essas três formas de opressão. Sublinhando que ela pode, de fato, contribuir para isso, menciona um exemplo concreto que torna cristalino este poder de contribuição da ciência:

Tomemos o exemplo da pílula contraceptiva. Não é apenas conhecimento científico. É um *bricolage*. É um produto conjunto de três coisas: uma grande militante feminista francesa, uma senhora que ganhou uma fortuna enorme na indústria e que tinha muito dinheiro para financiar uma investigação, e um químico que estudou os esteroides e que produziu a pílula contraceptiva. (...) a pílula contribuiu para a libertação das mulheres. Não é apenas uma coisa da ciência. Se não houvesse

²⁷²Id.

²⁷³Id.

²⁷⁴Id.

militância política das mulheres não haveria pílula. E é por isso que neste momento, até antes de vir para a aula, eu tenho um filho biólogo e lhe perguntei: “como é que está o desenvolvimento da pílula contraceptiva para os homens?” (porque sabemos que continuamos a viver em uma sociedade patriarcal, e é por isso que há pílula para as mulheres e não para os homens. Só isso, não há outra razão). Resposta do biólogo: “estão duas em desenvolvimento, mas ainda não está no mercado”. Ou seja, os homens não se mobilizaram para fazer pressão para que houvesse uma pílula contraceptiva para os homens. Então nas coisas que mais parecem autônomas, e científicas, nós vemos o retrato da nossa sociedade patriarcal, que está. Mas também a mistura das coisas. **Portanto, a ciência, pode contribuir para uma luta. Agora, ela nunca teria contribuído se não houvesse militância feminista.** (SOUSA SANTOS, 2022, informação verbal)²⁷⁵

Este exemplo pode ser tomado para muitas outras questões. Isto porque, de acordo com o autor, a ciência por si, não resolve todos os problemas. Ela pode ajudar, mas é a mobilização, a política que resolve. Por esta razão, a ciência ajuda consoante saiba até qual momento ela vai estar. E é neste momento que se passa das monoculturas para as ecologias.

O conceito de ecologia de saberes já foi exposto no item precedente, porém relembando, ela é um processo de transformação recíproca, e neste ponto se está diante de um diálogo entre ciência e outros saberes. Para não ser apenas um diálogo, mas sim uma ecologia de saberes como proposto pelas epistemologias do Sul, isto exige a seguinte observação:

a ciência que quer trabalhar com outros conhecimentos tem que ser uma ciência diferente daquela que não quer trabalhar com outros saberes. E ela vai se alterar porque é uma ciência que está disponível para se alterar e modificar com o que vai aprender dos outros conhecimentos, e ao mesmo tempo, os outros conhecimentos também podem aprender com ela. E transformar-se com ela. E é assim que em meu entender se criam alianças nas lutas. (...)Ou seja, a ciência e os outros saberes podem entrar em diálogo em transformação. Chamamos a isso a ciência pós abissal (SOUSA SANTOS, 2022, informação verbal)²⁷⁶

A ciência pós abissal, para Sousa Santos, é aquela que dá seu contributo porém é ciente de que não vai resolver todo a questão, e exatamente por isso ela interrompe a certo momento, para deixar que outros saberes também deem sua contribuição. No entanto, é exatamente o contrário o que ocorre. Exemplifica:

Sempre que entra um cientista para resolver um problema urbano ou rural ele quer resolver tudo, expulsa qualquer outra pessoa “porque isto é a minha área e isto é o meu saber”. E em muitas sociedades há muita gente com muito saber, e muitas

²⁷⁵Id.

²⁷⁶Id.

outras sociedades são muito mais avançadas do que as sociedades europeias neste domínio. (SOUSA SANTOS, 2022, informação verbal)²⁷⁷

Para o autor, a ciência não é autônoma. Está sempre ligada a objetivos políticos. Portanto dessa forma se está num pensamento abissal. Para se pensar em uma ciência pós-abissal, o conceito de ecologia de saberes pode em muito contribuir para a luta anticolonial, antipatriarcal e anticapitalista. Sublinha então o autor uma observação que em muito será útil quando da seção sobre antropologia jurídica da tese, quando se falar sobre autores como Eberhard:

a ecologia de saberes é exatamente o modo como a ciência pode contribuir para a luta anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal e é fundamental na nossa sociedade porque nós não podemos dispensar essa luta. Porque nosso contributo, que pode ser muito útil numa reunião, num trabalho, vocês não devem dizer “eu cientista não quero, é uma superioridade minha”. Por favor! Vocês têm que saber sempre usar o vosso conhecimento quando ele é útil. (SOUSA SANTOS, 2022, informação verbal)²⁷⁸

Como se verá na seção sobre antropologia quando se trabalhar Eberhard, vê-se que Sousa Santos não vê problemas no lócus de enunciação ocidental como fazem de modo radical alguns autores como Eberhard. O que parece muito consequente pois, como disse Sousa Santos, se um contributo de alguém a partir do plano científico pode contribuir nas lutas, não há que se privilegiar apenas conhecimentos não científicos.

Um exemplo de como uma ecologia de saberes muito frutífera pode ocorrer entre os dois tipos de saberes é brilhantemente dado pelo historiador John Hemming (2019), em obra que retrata a história dos irmãos Villas Boas no Brasil e do desafio que estes enfrentaram ao se deparar com questões de saúde entre os indígenas no Xingu:

os indígenas acreditavam na cura pela fé por seus xamãs. Nos tempos coloniais, a prioridade dos jesuítas e outros missionários era ridicularizar, minar e destruir os xamãs e suas crenças. Os Villas Boas sempre insistiram para que isso não acontecesse no Xingu. 'O xamã é o elo que liga a comunidade ao sobrenatural - que no conceito dos indígenas é a fonte de todos os males'. O ritual xamânico era, portanto, uma parte essencial de qualquer cura. (...) Os médicos paulistas concordaram prontamente. Eles eram inteligentes e humanos o suficiente para perceber que **obtinham melhores resultados trabalhando com, não contra, xamãs** (conhecidos como pajés pelos falantes de Tupi como os Kamaiurá, os Juruna ou os Kaiabi, e muitas vezes por outsiders). O Dr. Baruzzi sabia que **seu 'desafio**

²⁷⁷Id.

²⁷⁸Id.

não era apenas instalar uma assistência à saúde baseada na medicina ocidental pela mera transferência de tecnologia e recursos. (...) O bem-estar mental e social importava tanto quanto a saúde física. Todos os anos ele dizia para sua equipe de médicos: 'O pajé cura uma parte, nós curamos outra'. (HEMMING, 2019: 101-102, grifo nosso, tradução nossa)²⁷⁹

Exemplo concreto, pois, de ecologia de saberes pautada em uma ciência pós-abissal. Outro caso exemplificativo que pode ser dado aqui é o de médicos tradicionais na África que têm autorização para trabalhar ao lado dos médicos convencionais.

A ciência pós abissal exige então uma ecologia de saberes composta, nas epistemologias do Sul, por três conceitos. Sousa Santos (2022) esclarece então na aula magistral de 2022 que até o momento só havia falado e trabalhado um deles, o da tradução intercultural (que é a principal ferramenta da ecologia de saberes, muito trabalhada pelo autor em suas obras), e que mencionaria então naquela aula magistral os outros dois conceitos que devem vir a ser desenvolvidos, que até o momento não tinha ainda trabalhado nem com seus colegas de trabalho no CES-Coimbra que assistiam a aula. Quais sejam, os conceitos de complementaridade e de composição.

O primeiro conceito que necessita ser desenvolvido, de complementaridade, se refere, de acordo com Sousa Santos, a até que ponto é que determinado conhecimento pode nos levar, e até aonde ele não nos leva; isto é, para além do qual ele não nos pode levar.

E o segundo conceito a ser desenvolvido, de composição, se refere a como se faz, depois, a composição dos diversos saberes, o bricolage. Que não é, como adverte Sousa Santos (2022), fácil fazer.

Diante de problemas concretos, ambos os conceitos serão muito importantes, e como exemplo traz a questão dos direitos da Natureza. Como analisado no item precedente, Sousa Santos (2018) quando fala de sociologia das emergências,

²⁷⁹No original: "the indigenous people believed in faith healing by their shamans. In colonial times, the priority for Jesuits and other missionaries had been to ridicule, undermine, and destroy shamans and their beliefs. The Villas Boas had always insisted that this musto not happen in the Xingu. 'The shaman is the link binding the community to the supernatural - which in the Indians'concept is the source of all ills'. Shamanic ritual was thus an essential part of any cure. (...) The Paulista doctors readily agreed. They were intelligent and humane enough to appreciate that they got best results by working with, not against, shamans (known as pajés by Tupi speakers such as the Kamaiurá, Juruna, or Kaiabi, and often by outsiders). Dr. Baruzzi knew that his 'challenge was not just to install health assistance based on western medicine by merely transferring technology and resources. (...) Mental and social well-being mattered as much as physical health. Each year he would say to his te amo f doctors: 'The pajé cures one part, we cure another'". (HEMMING, 2019: 101-102)

distingue três formas pelas quais elas ocorrem: as ruínas sementes, as apropriações contra-hegemônicas e as zonas libertadas.

Os direitos da Natureza representam uma emergência que se traduz na mistura entre apropriação contra-hegemônica e ruínas semente. Como se verá no capítulo em que serão trabalhadas as inscrições não hegemônicas materializadas nas constituições andinas, e como observado pelo autor (2022), os direitos da Natureza são um híbrido entre direito (um conceito ocidental) e o conceito indígena não ocidental vez que não é a concepção cartesiana que se está a invocar, é uma outra concepção, a de Madre Tierra²⁸⁰. Explica então Sousa Santos que “então há aqui um híbrido, entre uma cultura ocidental (estão a ver aqui a tradução intercultural?) e um conceito indígena de natureza por exemplo que se podem encontrar”. (2022, informação verbal)²⁸¹

A questão do papel da ciência nas epistemologias do Sul entra em toda essa questão cujo exemplo acima dos direitos da Natureza é apenas um dentre tantos porque atualmente, se fala em direitos da Natureza por conta de uma infinidade de problemas relacionados ao meio ambiente, tal como o trabalhado nesta tese da questão da biodiversidade e sociobiodiversidade, bem como também da poluição, das mudanças climáticas, da elevação do nível do mar,²⁸² da acidificação dos oceanos,²⁸³ dentre uma série de outros aspectos.

É, portanto, a crise ecológica que tem levado a falar de direitos da Natureza. E neste ponto entra a questão do lugar da ciência pois ela, se de um lado é relevante para auxiliar a medir com exatidão essa crise ecológica, e inclusive tem sido uma ferramenta importante nas lutas dos movimentos justamente por fornecer

²⁸⁰ Fica então evidente a diferença, apontada por Sousa Santos em aula, da metáfora sexista da natureza com Francis Bacon e a concepção de Natureza no conceito indígena não ocidental de Terra Mãe. Sousa Santos assim afirmou: “as imagens sexistas da ciência em relação à natureza são ‘fabulosas’. Desde os gregos e sobretudo também no século XVI a Natureza é vista perante a ciência como aquela que se despe: ‘desvelar a natureza’, ‘colocar a natureza a nossa disposição’. Francis Bacon diz ‘violar a natureza’, ‘acabar com os segredos da natureza’. Extremamente sexista a metáfora do trabalho científico”. (2022, informação verbal). Já ao se referir ao conceito de Terra Mãe e de direitos da Natureza, explica Sousa Santos que, nos direitos da natureza, “não é a natureza nossa, é a natureza que os indígenas chamam a Terra Mãe, a Pachamama, a Mother Earth; é outra coisa, a gente não pode mandar despir a mãe, violar, não se pode fazer isso a mãe. Tem que se respeitar”. (2022, informação verbal). Ambas as passagens são da já mencionada aula magistral de 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU> Acesso em 06 abr. 2022

²⁸¹ Id.

²⁸² Sobre o tema, ver: FERENCZY, Marina von Harbach; FREITAS, Vladimir Passos de; CARTAXO, Maria Silvia. O papel de cortes internacionais face à elevação do nível do mar e a acidificação oceânica. In: MENEZES, Wagner (org.) **Direito Internacional em Expansão**. Vol. XI. Belo Horizonte: Arraes, 2017. [76-93]

²⁸³ Id.

esses dados, que alertam a sociedade, por outro lado, no dizer do autor, “agora é que vem o problema”. Pois, citando um caso real em que está envolvido:

Para as epistemologias do Norte, a ciência que dá a solução. Para nós não. A ciência pode dar um contributo, mas não dá a solução. Qual é a solução? [da ciência] **São os moinhos eólicos, o capitalismo verde... Nada disso é a solução! Por quê? Porque todas essas tecnologias têm o mesmo conceito de natureza** que se pode pôr à nossa disposição. E nós temos outro conceito de natureza (...) Há muita gente satisfeita aqui na Europa, [alguns] dizem “Vocês vão ter energia eólica, e é uma energia renovável, não precisamos de petróleo nem do gás, venha de onde vier” Muito bem. O que a gente está a esquecer nessa história? **Que os moinhos eólicos não funcionam sem lítio, que é um minério. E onde está o minério? Na Bolívia, no Congo, na Venezuela, na China, também aqui em Portugal infelizmente. Então tem que se continuar a violar a natureza para ir buscar lítio.** Compreendem? Mais: nós somos capazes de fazer as energias renováveis aqui muito grandes (...) como num caso em que estou envolvido, **no Istmo de Tehuantepec em Oaxaca no México, em que uma empresa espanhola vai instalar milhares de moinhos eólicos em uma montanha indígena, um território indígena** que é no Istmo. **Claro que os espanhóis vão ter energia mais limpa. Os indígenas é que deixaram de poder viver naquele território.** Porque vocês não imaginam o que é o barulho de mil moinhos a girar... (...) Ninguém foi consultado, e assim se avançou. (SOUSA SANTOS, 2022, informação verbal, grifo nosso)²⁸⁴

A questão da tentativa de solucionar os problemas ambientais com tecnologia é trabalhada em outro capítulo²⁸⁵ com Joan Martinez-Alier, mas o que se quer destacar aqui com a transcrição acima é a observação de Boaventura de Sousa Santos sobre o lugar da ciência nas epistemologias do Sul. Que é, não obstante tenha um contributo muito importante, não é ela que resolve o problema. Nesse sentido, frisa o autor que ela deve saber até onde é que deve ir. Para que, não se transforme num único conhecimento. Vez que, não é o único.

Isto é importante para que se possa conseguir explicar verdadeiramente as coisas. Faz então o autor uma observação que utiliza, logo mais, como analogia para explicar a questão da suposta “autonomia da ciência”. Destaca que muitas questões como a própria crise da atualidade – não apenas a crise ecológica, mas a econômica, a crise financeira – são explicadas, pelo pensamento ocidental, com causas que são na verdade consequências. Há uma inversão. Nesse sentido, “a crise explica a baixa de salários. Então a crise é a causa, a baixa de salários é consequência. Mas quem é que explica a crise? Não se explica. O que precisa ser

²⁸⁴ Aula magistral de Boaventura de Sousa Santos realizada Universidade de Coimbra intitulada O lugar da ciência nas epistemologias do Sul, realizada em 6 de abril d 2022. Disponível em Canal CES (1 vídeo) :<https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU> Acesso em 06 abr. 2022

²⁸⁵ Em uma seção específica sobre contribuições de Joan Martinez-Alier, no quinto capítulo, intitulado: *Tradução intercultural: potencialidades e desafios*.

explicado é que funciona como explicação” (2022, informação verbal)²⁸⁶ Para o autor, faz-se necessária a visualização da anormalidade de se haver crises. “Se há crises, têm que ser explicadas. Mas não. A crise explica, mas obviamente, não quer ser explicada” (id).

A questão da suposta autonomia da ciência segue a mesma lógica. Nesse sentido, observa Sousa Santos que

A autonomia da ciência é que explica o prestígio da ciência. Ou é o contrário? Por que é que há autonomia? Quem é que explica a autonomia da ciência? Já vimos que a ciência está sempre conectada com objetivos políticos. Podem ser discutidos os objetivos políticos. (2022, informação verbal)²⁸⁷

Por isso é que, para Sousa Santos, a solução para os problemas, além de dever observar o conceito de complementaridade já trazido, deve vir da composição dos diversos saberes (segundo elemento da ecologia de saberes mencionado; como se viu, o primeiro é o de complementaridade). Isto porque, os saberes não têm todos eles uma solução única, existem variações. “Por exemplo, uma solução técnica é diferente consoante o saber que é mobilizado para ela” (SOUSA SANTOS, 2022, informação verbal)²⁸⁸. Cita então um exemplo de uma solução pela via dos carros elétricos, uma solução técnico-científica, que pode ser contraposta com a solução do transporte público gratuito já que não haveria grandes vantagens ecológicas com os carros elétricos se cada família de classe média tiver cinco carros elétricos

. O conceito de Natureza subjacente à proposta de solução é que influencia a solução apresentada. E os diferentes saberes têm para o autor, então, um papel que faz muita diferença aqui. As soluções devem vir, portanto, também dessa composição²⁸⁹ da diversidade de saberes, sempre observando a artesanaria das práticas, esta a ser trazida na última seção do presente capítulo.

²⁸⁶ Aula Magistral de Boaventura de Sousa Santos, intitulada *O lugar da ciência nas epistemologias do Sul*, realizada na Universidade de Coimbra, Portugal, em 06.04.2022. Disponível para visualização em: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU> Acesso em 06 abr. 2022

²⁸⁷ Id.

²⁸⁸ Id.

²⁸⁹ Que é um conceito, assim como o de complementaridade, que o autor ainda não apresentou exatamente (ao contrário do estágio de desenvolvimento do conceito de tradução intercultural já trabalhado em diversas obras), mas que está fornecendo, nessa aula magistral de 2022, os elementos basilares e propondo seja desenvolvido.

3.2.3 Ecologia de saberes desafiando o totalitarismo do logos: uma aproximação ao conceito de ação-com-clinamen no ethos barroco de *Nuestra América* (e para além dele)

A ecologia de saberes não ocorre apenas no plano do logos. Ocorre também no do mythos.
(Boaventura de Sousa Santos)

É certo que, como informado no item anterior, ao se falar em ecologia de saberes a ferramenta que mais profundamente revela-se importante nesta tese é a da tradução intercultural, visto que se está no âmbito de conhecimentos que pertencem na maioria das vezes a culturas e ontologias diversas, à exemplo da visão hegemônica de meio ambiente e as visões não-ocidentais. Por esta razão, justificada está a razão pela qual a tradução intercultural será analisada em capítulo próprio.

Nada obstante, este fato não significa que a tradução intercultural será o único meio das ecologias de saberes pelo qual possa auxiliar o objeto de pesquisa em questão. Existe também um outro (ação-com-clinamen) que também têm sua importância, razão pela qual, será analisado neste momento.

A ação-com-clinamen (SOUSA SANTOS, 1998; 2007; 2007b) está centrada em um certo distanciamento da predominância absoluta do logos (prevalência constante apenas da razão, racionalidade) e a uma aproximação ao mythos²⁹⁰ – entendido como aquilo que está colocado como não dito, como latente e que não é necessariamente enunciável em termos racionais. De todo modo, o que interessa da palavra neste momento é que ela se refere ao fato de que

Há uma dimensão que chamamos racional dos argumentos; mas há também uma dimensão mítica em todos os saberes, que é a crença, a fé na validade de nossos conhecimentos. Todos os conhecimentos têm um elemento de logos e um elemento de mythos, que é a emoção, a fé, o sentimento que certo conhecimento nos proporciona pelo fato de o termos, a repugnância ou o amor que nos provoca. (SOUSA SANTOS, 2007 b: 58)

²⁹⁰ Maior aprofundamento quanto à esta palavra será trazido no último capítulo, com autores como Vachon e Eberhard (da antropologia jurídica), sendo o contexto no qual a palavra seja utilizada naquela outra ocasião bastante diferente ao qual ela se refere no presente capítulo.

E vai o autor explicar como esta aproximação ao *mythos*, que ocorre no que chama *ação-com-clinamen*, se constitui em uma das formas pelas quais a ecologia de saberes opera e, para exemplificar, nesta tese utiliza-se um de seus textos em que o autor trabalhou o conceito através da elucidação exemplificativa de como ele ocorreu na América Latina.

A partir do conceito de *Nuestra América* de José Martí, Sousa Santos, no artigo intitulado *Nuestra América: Reinventar um paradigma subalterno de reconhecimento e redistribuição* (2018 b) observou como o *ethos* barroco do continente pode ser considerado um exemplo de ecologia de saberes levado à efeito a partir da *ação-com-clinamen*, cujo potencial para as epistemologias do Sul reside em sua capacidade de atravessar linhas abissais, consistindo então em elemento do pensamento pós-abissal.

Antes de adentrar nisso, torna-se fundamental trazer os conceitos desenvolvidos pelo autor de *ação-com-clinamen*, subjetividades desestabilizadoras e subjetividades rebeldes.

Para a compreensão do primeiro, que é também um conceito que preside a sociologia das emergências, explica o autor que é essencial a compreensão do conceito de “Ainda-Não” do filósofo alemão Ernst Bloch, o qual Sousa Santos bem sintetiza:

O conceito que preside à sociologia das emergências é o conceito de Ainda-Não (*Noch Nicht*) proposto por Ernst Bloch (1995). Bloch insurge-se contra o facto de a filosofia ocidental ter sido dominada pelos conceitos de Tudo (*Alles*) e Nada (*Nichts*), nos quais tudo parece estar contido como latência, mas donde nada novo pode surgir. Daí que a filosofia ocidental seja um pensamento estático. Para Bloch, o possível é o mais incerto, o mais ignorado conceito da filosofia ocidental (1995: 241). E, no entanto, só o possível permite revelar a totalidade inesgotável do mundo. Bloch introduz, assim, dois novos conceitos, o Não (*Nicht*) e o Ainda-Não (*Noch Nicht*). O Não é a falta de algo e a expressão da vontade de superar essa falta. É por isso que o Não se distingue do Nada (1995: 306). Dizer não é dizer sim a algo diferente. **O Ainda-Não é a categoria mais complexa, porque exprime o que existe apenas como tendência**, um movimento **latente** no processo de se manifestar. O Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata. Não é um futuro indeterminado nem infinito. **É uma possibilidade e uma capacidade concretas que nem existem no vácuo, nem estão completamente determinadas**. De facto, elas redeterminam activamente tudo aquilo em que tocam e por isso questionam as determinações que existem num dado momento. Subjectivamente, o Ainda-Não é a consciência antecipatória (...) (SOUSA SANTOS, 2002: 254-255, grifo nosso)

A ecologia de saberes ocorre, então, também neste plano do ainda-não, ou seja, no que existe apenas como tendência ou latência, ou, dito de outro modo, e de

acordo com o modo pelo qual essa tendência será analisada no presente item do capítulo, ela acontece também no plano do *mythos*, e não exclusivamente no plano do que pode ser explicado apenas racionalmente (*logos*).

Na sequência, é necessário compreender também o que se entende por subjetividades desestabilizadoras (SOUSA SANTOS, 1998: 105): estas estariam não no campo de uma argumentação lógica ou racional, mas no domínio do *mythos* materializadas por exemplo em imagens, esculturas, narrativas, peças de teatro, música, enfim, no vasto campo das manifestações de arte. Para que exerçam alguma influência no real, vão depender de muitas coisas, por exemplo como é recebida, se a mensagem é captada corretamente e que ações serão desencadeadas a partir de tal recepção, por isso o poder de desestabilização não é conhecido antecipadamente, ele é apenas um potencial, que pode ou não acontecer.

Isto compreendido, pode-se entender por que há diferença entre uma ação conformista e uma ação que Sousa Santos (1998; 2007; 2007b) denomina ação-com-clinamen. A primeira se refere a ações de repetição e reprodução, que reduzem o realismo ao que existe, ou seja, ações que não consideram o potencial do “Ainda-Não”. A segunda, que Sousa Santos denomina ação-com-clinamen, tem sentido exatamente oposto. No que se refere ao conceito de clinamen, o fragmento abaixo é elucidativo e já indica a origem do termo:

Para a minha noção de ação-com-clinamen, tomo de Epicuro e Lucrecio o conceito de clinamen, entendido como o “*quiddam*” inexplicável que perturba a relação entre causa e efeito, ou seja, a capacidade de desvio que Epicuro atribuiu aos átomos de Demócrito. O clinamen é o que faz com que os átomos deixem de parecer inertes e revelem um poder de inclinação, isto é, um poder de movimento espontâneo (Epicurus, 1926; Lucretius, 1950). (SOUSA SANTOS, 2007: 32)

Possui, assim, a ação-com-clinamen as características de imprevisibilidade (decorrente da perturbação da relação causa e efeito) e de até mesmo um pouco de desorganização. Tais características, de acordo com o autor (1998 b: 45) permitem redistribuir a insegurança e a ansiedade na sociedade, “criando condições para que a ansiedade dos excluídos se transforme em causa de ansiedade para os incluídos”.

Embora não seja possível uma explicação exata de como ocorre a ação-com-clinamen, é possível algumas considerações sobre ela: A ação-com-clinamen diferencia-se da ação revolucionária pois se refere a um ligeiro desvio e não a uma ruptura abrupta. Aqui entra o que o autor denomina subjetividade desestabilizadora,

que conceitua como sendo uma subjetividade “dotada de uma especial capacidade, energia e vontade de agir com clinamen” (1998: 107)

Assim, exatamente como uma ecologia de saberes e seguindo por isso a linha de um pensamento ecológico – que é por sua vez sistêmico e transformador -, os resultados desse ligeiro desvio, decorrentes da criatividade da ação-com-clinamen, cumulativamente possibilitarão, segundo Sousa Santos (2007: 32), as “combinações complexas e criativas entre átomos, assim como entre seres vivos e grupos sociais”.

Ainda que seja tal explicação impossível, o que se sabe é que a ecologia de saberes é formada por sujeitos desestabilizadores, estes podendo ser coletivos ou individuais, que conseguem, como observa Sousa Santos (2007: 32) “identificar as condições que maximizam a probabilidade de uma tal ocorrência e definir, ao mesmo tempo, o horizonte de possibilidades em que o desvio virá a ‘operar’.” Além disso, para que esse tipo de ecologia de saberes ocorra, é importante haver, também, uma subjetividade propensa a/com vontade de agir com clinamen, o que, segundo Boaventura de Sousa Santos (2007: 32), implica “recorrer a formas excêntricas ou marginais de sociabilidade ou subjectividade dentro ou fora da modernidade ocidental, as formas que recusaram a ser definidas de acordo com os critérios abissais”. Para ele, a própria construção social dessa subjetividade deve ser “um exercício de liminaridade. Ela deve envolver a experimentação na modernidade com formas de sociabilidade ou subjetividade excêntricas ou marginais”. (1998: 107)

É o que o autor, já em 1998, chamava de “sociabilidades alternativas”. Já naquele ano, em busca do que chama de “um pensamento alternativo de alternativas”, chamava a atenção para a necessidade da procura por alternativas de sociabilidade que abram caminhos a novas possibilidades democráticas, o que poderia ser feito através da “reconstrução ou reinvenção de um espaço-tempo que favoreça e promova a deliberação democrática” (1998 b 43-44)

É neste momento da proposição de subjetividades desestabilizadoras que o autor (1998: 107) vai citar, primeiramente em 1998 - sem ainda fazer uma relação com a América Latina - o barroco²⁹¹, através de uma reconstrução cultural e

²⁹¹ Explica o autor que “Dados os vários contextos semânticos em que o termo ‘barroco’ é usado no discurso contemporâneo, gostaria de ser preciso em meu próprio uso aqui. Não estou usando o barroco para designar um estilo pós-clássico na arte e na arquitetura; ou como identificação de uma época histórica; o século XVII na Europa (Maravall, 1990; Roy e Tamen, 1990); ou para designar o ethos cultural de alguns países latino-americanos (México e Brasil) que evoluiu a partir do século XVII

sociológica deste, como sendo um campo cultural e social capaz de incitar o surgimento de subjetividades capazes e desejosas de agir com clinamen.

Tal reconstrução é feita pelo autor (1998) para colocar a descoberto a capacidade de clinamen do barroco, através do que considera como sendo as cinco dimensões deste: *interrupção, terribilità ou extremismo, sfumato, mestizaje e festa*, dimensões que serão analisadas logo mais.

Antes disso, todavia, e para situar a forma pela qual essas dimensões serão trabalhadas neste item do capítulo, insta situar o leitor sobre qual obra do autor a subjetividade desestabilizadora do barroco é trabalhada: o *texto, baseado em José*

(Echeverría, 1994; Pastor et al., 1993; Coutinho, 1968, 1990; Ribeiro, 1990). Uso o barroco como metáfora cultural para significar precisamente uma forma de subjetividade e sociabilidade. Para descrever esse tipo de subjetividade e sociabilidade, porém, recorro seletivamente aos três sentidos do conceito de barroco mencionados acima. Seja como estilo artístico ou como época histórica, o barroco é essencialmente um fenômeno latino e mediterrâneo, uma forma excêntrica de modernidade, o Sul do Norte, por assim dizer. Sua excentricidade decorre, em grande parte, do fato de ter ocorrido em países e momentos históricos em que o centro do poder era fraco e tentava esconder sua fraqueza dramatizando a sociabilidade conformista. A debilidade do poder favoreceu o surgimento do clinamen e, conseqüentemente, o deslizamento das conforminas para a subversão. A relativa falta de poder central dotou o barroco de um caráter aberto e inacabado que permitiu a autonomia e a criatividade das margens e periferias. (...) A partir do século XVII, as colônias foram mais ou menos abandonadas, uma marginalização que possibilitou uma criatividade cultural e social específica, variada em múltiplas combinações, ora altamente codificada ora caótica, ora erudita ora vernácula, ora oficial ora ilegal. Tal mestiçagem está tão arraigada nas práticas sociais desses países que passou a ser considerada como a base de um ethos cultural tipicamente latino-americano e que prevalece desde o século XVII até hoje. Interesse-me por esta forma de barroco porque, enquanto manifestação de uma instância extrema da fraqueza do centro, constituiu um campo privilegiado para o desenvolvimento de uma imaginação centrífuga e subversiva, isto é, para o desenvolvimento de uma imaginação com-clinamen". (SOUZA SANTOS, 1998: 108, tradução nossa)

No original: "Given the various semantic contexts in which the term 'baroque' is used in contemporary discourse, I would like to be precise in my own use of it here. I am not using baroque as designating a postclassic style in art and architecture; or as identifying a historical epoch; the 17 th century in Europe (Maravall, 1990; Roy and Tamen, 1990); or to designate the cultural ethos of some Latin American countries (Mexico and Brazil) that evolved from the 17 th century onwards (Echeverría, 1994; Pastor et al., 1993; Coutinho, 1968, 1990; Ribeiro, 1990). I use baroque as a cultural metaphor to signify precisely a form of subjectivity and sociability. In order to describe this kind of subjectivity and sociability, however, I do resort selectively to the three senses of the concept of baroque mentioned above. Whether as an artistic style or as a historical epoch, the baroque is essentially a Latin and Mediterranean phenomenon, an eccentric form of modernity, the south of the north, so to speak. Its eccentricity derives, to a large extent, from the fact that it occurred in countries and historical moments in which the centre of power was weak and tried to hide its weakness by dramatizing conformist sociability. The weakness of power favoured the emergence of clinamen and, consequently, the slipping of conformins into subversion. The relative lack of central power endowed the baroque with an open-ended and unfinished character that allowed for the autonomy and creativity of the margins and peripheries. (...) From the 17th century onwards, the colonies were more or less left alone, a marginalization that made possible a specific cultural and social creativity, variously wrought in many combinations, now highly codified now chaotic, now erudite now vernacular, now official now illegal. Such mestizaje is so deeply rooted in the social practices of these countries that it came to be considered as grounding a cultural ethos that is typically Latin American and has prevailed since the 17 th century until today. I am interested in this form of baroque because, inasmuch as it is the manifestation of an extreme instance of the centre's weakness, it constituted a privileged field for the development of a centrifugal and subversive imagination, that is to say, for the development of an imagination-with-clinamen". (SOUZA SANTOS, 1998: 108)

Martí²⁹², denominado *Nuestra América - Reinventar um paradigma subalterno de reconhecimento e redistribuição*. Aqui, sim, partindo do que Echeverría²⁹³ (1994, apud SOUSA SANTOS) denomina ethos barroco latino-americano, este é objeto de análise por Sousa Santos (2018 b), que analisa em profundidade o perfil da subjetividade barroca no continente e sua capacidade de transformar ações conformistas para ações subversivas, por via de ações-com-clinamen.

Nesse sentido, Sousa Santos (2018 b) entende por ethos barroco latino-americano²⁹⁴ o estilo de subjetividade e de sociabilidade da América Latina que se sente à vontade mais com o pensamento utópico – no sentido da exploração criativa de novas possibilidades, na antecipação do ‘Ainda-Não’ de Ernst Bloch já referido – do que com um cartesiano, institucionalizado e legalista, que aceita a realidade apenas porque existente.

Como o texto de Sousa Santos (2018 b) é baseado muito no pensamento de José Martí, imprescindível recorrer ao grande pensador latino-americano.

Sendo muitas as suas ideias, foca-se neste momento em um fragmento específico do texto original *Nuestra América* de Martí. Tal fragmento, de certa forma, se relaciona ao conteúdo do parágrafo anterior, sobre a recusa em se aceitar a

²⁹² José Martí é um nome central no pensamento político latino-americano, vez que, para além de principal propulsor da luta independentista de Cuba, suas ideias foram muito além de seu país e influenciaram todo um processo revolucionário, bem como o desejo de integração da América Latina. Suas ideias são reverenciadas até hoje por aqueles que pensam a América Latina como Martí se referia: *Nuestra América*, termo que pela simbologia das palavras já evidencia os desejos imperialistas norte-americanos e ao mesmo tempo o pensamento de que os norte-americanos têm a sua América, a do norte, e que os latino-americanos tem a América Latina. Autores como Oswald de Andrade, Mariátegui, Fernando Ortiz e Darcy Ribeiro deram continuidade, posteriormente, ao pensamento de José Martí. Para aprofundamento sobre o autor, ver, por exemplo, o pequeno ensaio de José Martí publicado no jornal *El Partido Liberal* em 30 de janeiro de 1891, vez que constitui fonte sintetizadora das principais ideias do autor: MARTÍ, José. **Nossa América**. Tradução de Maria Angélica de Almeida Triber. São Paulo: HUCITEC, 1983. . (Texto original de 1891), [194-201], bem como: José Martí – obras completas. Edición Crítica – Tomo 29 - La Habana: Centro de Estudios Martianos e CLACSO, 2019.

²⁹³ Para aprofundamento, ver: <https://www.revistas.usp.br/prolam/article/view/174267> Acesso em 05 abr. 2019

²⁹⁴ Sousa Santos explica o que entende por ethos barroco latino-americano: “Toda a América Latina foi colonizada por poderes colonialistas fracos quando comparados com os poderes europeus que protagonizaram o colonialismo do século XIX: Portugal e Espanha. Portugal foi um centro hegemônico durante um breve período, entre os séculos XV e XVI, e a Espanha começou a declinar um século mais tarde. Do século XVII em diante, as colônias ficaram mais ou menos entregues a si próprias, marginalização que possibilitou uma criatividade especificamente cultural e social, umas vezes altamente codificada, outras vezes caótica, umas vezes erudita, outras popular, umas vezes oficial, outras ilegal. Tal mestiçagem está tão profundamente enraizada nas práticas sociais desses países que acabou por ser considerada como fundamento de um *ethos* cultural tipicamente latino-americano, que tem prevalecido desde o século XVII até aos nossos dias. Esta forma de barroco, enquanto manifestação de um exemplo extremo de fraqueza do centro, constitui um campo privilegiado para o desenvolvimento de uma imaginação centrífuga, subversiva e blasfema”. (2018 b: 552)

realidade apenas porque existe e o potencial de ideias novas. Bem como - para além do parágrafo anterior e já se direcionando à razão pela qual o texto sobre o ethos barroco de *Nuestra América* será útil à presente tese – sobre a importância de união de forças entre povos que convergem nas lutas, ainda que “não se conheçam”. Isto será relacionado, na tese, com a necessidade da ecologia de saberes entre os movimentos que convergem nas lutas, ainda que esses movimentos sejam de diferentes origens.

Eis o fragmento do texto de José Martí ao qual se faz referência:

Não há proa que possa cortar uma nuvem de ideias. Uma ideia enérgica, acesa na hora certa neste mundo, detém, como a bandeira mística do juízo final, um esquadrão de coraçados. **Os povos que não se conhecem devem ter pressa em se conhecer, como aqueles que vão lutar juntos.** Os que se enfrentam como irmãos ciumentos, que querem os dois a mesma terra, ou o da casa menor que tem inveja do da casa melhor, **devem se dar as mãos para que sejam um só.** (MARTÍ, José. 1983: 194-201, grifo nosso)

Para além disso, o texto *Nuestra América* de Martí apresenta um pensamento político internacionalista e anti-imperialista, vindo o próprio termo *Nuestra América* a representar um projeto político. De modo geral aborda o racismo anti-índio e como isto é rechaçável vez que estaria exatamente na luta dos povos indígenas as origens para pensar em alternativas mais adequadas, que envolvam a capacidade do continente de ter raízes governamentais²⁹⁵ e epistemológicas próprias, condizentes com suas características históricas e culturais, e não simplesmente importadas. O conhecimento genuíno e não importado de que Martí fala deveria estar embasado nas próprias aspirações dos povos indígenas, assim como dos oprimidos de modo geral. Ou seja, deveria haver uma perspectiva latino-americana, em vez de uma simples importação de ideias. Fala já da importância dos conhecimentos não-eruditos e é possível visualizar que Martí já via a necessidade de uma desmonumentalização do conhecimento erudito ocidental. O caráter epistemológico

²⁹⁵ Este fragmento retirado do texto de José Martí é elucidativo: “a incapacidade não está no país nascente, que pede formas adequadas e grandeza útil, e sim naqueles que querem reger povos originais, (...) com leis herdadas de quatro séculos de prática livre nos Estados Unidos e de dezenove séculos de monarquia na França. (...) onde quer que se governe, é preciso prestar atenção para governar bem; e o bom governante na América não é o que sabe como se governam o alemão e o francês, mas sim aquele que sabe de quais elementos está constituído seu país (...). O governo deve nascer no país. O espírito do governo deve ser o do país. A forma do governo deverá concordar com a constituição própria do país. O governo não é mais que o equilíbrio dos elementos naturais do país”. (MARTÍ, José. 1983, p. 194-201)

do texto é, portanto, claro. Para além disso, o texto foca também o caráter mestiço do continente.

Disso decorre que a não consideração das perspectivas próprias e importação de ideias estrangeiras contribuiu na consolidação do desdém dos EUA em relação à América Latina, sendo importante destacar que Martí, já naquela época, tentou abrir os olhos dos latino-americanos no sentido de alertá-los sobre a necessidade de se desconfiar de tudo que seja proposto a partir de países hegemônicos como aquele. (SOUSA SANTOS, 2018 b)

Sobre a necessidade desse pensamento genuíno latino-americano, o autor afirma, acerca de Martí, que seria difícil encontrar em outra pessoa uma visão mais clarividente sobre a urgência em se pensar em alternativas, esta consistindo, para Martí, em uma união e autonomia da América Latina face aos Estados Unidos.

Assim, no texto de 2018 Sousa Santos faz uma análise que traz contribuições específicas ao presente trabalho, pois, ao situar sua análise na América Latina, e influenciado pelo pensamento de José Martí, consegue o texto ser uma semente para, posteriormente, ao final do presente item bem como ao longo da tese, chegar-se a reflexões mais pragmáticas sobre como ações-com-clinamen poderiam beneficiar o continente.

Observa-se aqui, então, que o objetivo de Sousa Santos não é apenas analisar o texto *Nuestra América* de José Martí, mas sim, a partir dele, e principalmente do conceito de *Nuestra América*, entender como o que convencionou chamar de *ethos* barroco do continente poderia ser capaz de se tornar, por assim dizer, um veículo de condução de ações-com-clinamen.

Parte da constatação de que o século XX foi radicalmente diferente nos contextos europeu-americano de um lado, e latino-americano, de outro, tendo o primeiro resultado no que denomina fascismo social²⁹⁶ – geralmente maquiado pelo termo globalização hegemônica -, e o segundo tendo trazido, já desde há um século, uma semente, um embrião, por assim dizer. Dentro dessa semente/embrião de *Nuestra América* seria encontrado um potencial para globalizações contra-hegemônicas, vez que ali residiriam forças emancipadoras, em busca de uma alternativa a tal fascismo social, alternativa esta que implica uma nova política, um

²⁹⁶ Para detalhes sobre o termo utilizado pelo autor, ver: https://www.ces.uc.pt/observatorios/crisalt/index.php?id=6522&pag=7738&id_lingua=1 Acesso 05 abr. 2019.

novo direito e uma nova cultura (insurgentes e cosmopolitas), cujo alcance pode ser facilitado também pela construção de “uma nova cultura transnacional integrada em novas formas de sociabilidade e **subjatividade**” (SOUSA SANTOS, 2018 b: 541, grifou-se)

Nesse sentido, entende que o conceito *Nuestra América* não seria apenas um projeto político; ele é, ainda antes mesmo disso, uma forma de subjatividade e de sociabilidade. E estas duas apresentariam um estilo que, como já analisado anteriormente, se sente mais à vontade não com o pensamento institucionalizado, cartesiano, mas com o pensamento utópico, entendido como aquele que explora, pela criatividade, novas alternativas. É a este tipo de subjatividade e sociabilidade da América Latina que Sousa Santos (2018 b) vai vir a chamar *ethos* barroco latino-americano.

No texto, o *ethos* barroco é analisado e tido pelo autor (2018 b: 541) justamente como o “arquétipo cultural da subjatividade e da sociabilidade de *Nuestra América*”, derivado da característica que muitos grupos tinham e ainda tem de transformar estratégias de sobrevivência em fontes de ações criativas, subversivas e transgressoras.

Vendo em tais ações um potencial emancipatório e contra-hegemônico, constata que tal potencial não foi, até agora, aproveitado no grau em que poderia, constituindo-se portanto em interessante campo de análise sobre como alterar esse quadro no século XXI. O que o autor denomina ação-com-clinamen constitui uma ferramenta para tanto, como a seguir será elucidado.

Ainda que a cultura barroca seja um instrumento de consolidação do poder, o que nela é inspirador (SOUSA SANTOS, 2018) é seu lado subversivo, sua excentricidade, a fraqueza dos centros de poder que ao barroco recorrem, sua abertura de espaços para a imaginar novas possibilidades pela criatividade, a turbulência que gera. Nesse sentido, insta transcrever uma passagem do texto que já dá indícios de como a subjatividade barroca se relaciona com a ação com clinamen:

A subjatividade barroca vive confortavelmente com a suspensão temporária da ordem e dos cânones. (...) Por ser **incapaz de planear a sua própria repetição *ad infinitum***, a subjatividade barroca investe no local, no particular, no momentâneo, no efêmero e no transitório. Mas o local não é vivido de uma forma localista (...) **O local aspira antes inventar um outro lugar, uma heterotopia, se não mesmo uma utopia.** Fruto de uma profunda sensação de vazio e de desorientação, provocada

pelo esgotamento dos cânones dominantes, **o conforto que o local oferece não é o conforto do repouso, mas um sentido de direção**. Mais uma vez, podemos observar aqui um contraste com o Renascimento, como Wölfflin (1979: 67) nos ensinou: “Ao contrário do Renascimento, que procurava permanência e repouso em tudo, o barroco teve, desde o primeiro instante, um claro sentido de direção”. (SOUSA SANTOS, 2018 b: 553-554)

Nota-se que o ethos barroco, como subjetividade desestabilizadora que é, constitui um campo cultural e social capaz de incitar o surgimento de subjetividades capazes e desejosas de agir com clinamen. Tal capacidade para clinamen é explicada por Sousa Santos (2018 b), através do que considera como sendo as cinco dimensões do barroco: *interrupção*, *terribilità* ou *extremismo*, *sfumato*, *mestizaje* e *fiesta*, trazendo exemplos de como essas dimensões podem ser observadas no ethos barroco latino-americano.

A interrupção refere-se à característica da técnica barroca de despende e movimentar um grande esforço para produção artística que repentinamente é interrompida - não representando portanto um estado perfeito - de modo que a surpresa é realmente suspense, espanto; desse modo, impedindo o fechamento ou acabamento do ato, a subjetividade barroca faz com que, com esse inacabamento provocado pela interrupção, se intensifique, estimule e se provoque a vontade e a energia de realizar algo ou ações em busca de seu completamento. (SOUSA SANTOS, 1998: 109; 2018 b: 554)

Já a *terribilità* ou extremismo se refere a um certo extremismo nas formas que são levadas em tamanha seriedade, liberdade e vontade de surpreender que ganham expressão na alteração das próprias formas. Como bem observado pelo autor (2018 b: 555), “o extremismo barroco é o dispositivo que permite criar rupturas a partir de aparentes continuidades e manter o devir das formas em estado de permanente bifurcação prigoginiana”. Exemplo elucidador é trazido:

Um dos exemplos mais eloquentes deste extremismo é o “Êxtase de Santa Teresa”. Nesta escultura de Bernini a expressão de Teresa d’Ávila é de tal modo dramatizada que a representação de uma Santa em transe místico se transmuta na representação de uma mulher gozando um orgasmo fundo. A representação do sagrado desliza sub-repticiamente para a representação do sacrílego. Esta mutação imprevista e imprevisível (...) torna impensável a forma do descanso. Só o extremismo das formas permite que a subjetividade barroca mantenha a turbulência e a excitação necessárias para continuar a luta pelas causas emancipatórias, num mundo onde a emancipação foi subjugada ou absorvida pela regulação. Falar de extremismo é falar de (...) recuperar a chama emancipatória, por muito enfraquecida que esteja. (SOUSA SANTOS, 2018 b: 555)

Já no que se refere ao *sfumato*, esta refere-se à uma técnica de esfumar os contornos e cores entre os objetos, por exemplo, entre a areia de uma praia e o mar, entre as montanhas e o céu. Isto confere, à subjetividade barroca a capacidade de

criar o próximo e o familiar entre inteligibilidades diferentes, tornando assim os diálogos interculturais possíveis e desejáveis. Por exemplo, só por **recurso ao *sfumato* é possível dar forma a configurações que combinam os direitos humanos ocidentais com outras concepções de dignidade humana existentes noutras culturas.** A coerência das construções monolíticas desintegra-se, e os fragmentos que pairam livremente mantêm-se abertos a novas coerências e a invenções de novas formas multiculturais. O *sfumato* é como um íman que atrai as formas fragmentárias para novas constelações e direcções, apelando aos contornos mais vulneráveis, inacabados e abertos que essas formas apresentam. O *sfumato* é, em suma, uma militância anti-fortaleza. (SOUSA SANTOS, 2018 b: 555, grifo nosso)

Quanto à mestiçagem, tal técnica seria o extremo do *sfumato*, vez que se refere à destruição da lógica precedente e na criação de uma nova lógica, à própria criação de novas constelações de sentido, irreconhecíveis com relação aos seus fragmentos constituintes. Segundo Sousa Santos,

este processo produtivo-destrutivo tende a reflectir as relações de poder entre as formas culturais originais (ou seja, entre os grupos sociais que as sustentam), e é por isso que a subjetividade barroca favorece as mestiçagens em que as relações de poder são substituídas pela autoridade partilhada (autoridade mestiça). A América Latina tem fornecido um terreno particularmente fértil para a mestiçagem, sendo por isso um dos mais importantes locais de escavação para a construção da subjectividade barroca. (2018 b: 556)

Por fim, no que se refere à festa, se refere à importância desta para a cultura barroca tanto latino-americana como europeia, por estar investida de um potencial emancipatório gerador de ação-com-clinamen. Como são empregados e despendidos grandiosos esforços para um curto – mas marcante - período de tempo, a desproporção causada pela interrupção deixa a vontade e a energia para a continuidade através de ações. Além disso, envolve também o riso, o divertimento, a ludicidade, cuja importância é bem explicada pelo autor:

A proscricção do riso, do divertimento e da ludicidade faz parte daquilo a que Max Weber chama a *Entzäuberung*, o desencantamento do mundo moderno. A reinvenção da emancipação social visa o reencantamento do senso comum, o qual, em si mesmo, pressupõe uma certa carnavalização das próprias práticas sociais emancipatórias e o erotismo do riso e da ludicidade. Repito a ideia de Oswald de Andrade: “A alegria é a prova dos nove”. A carnavalização das práticas sociais emancipatórias tem uma importante dimensão auto-reflexiva: possibilita a descanonização e a subversão dessas práticas. Uma prática descanonizadora que não saiba como descanonizar-se cai facilmente na ortodoxia. Do mesmo modo, uma

atividade subversiva que não saiba como subverter-se cai facilmente na rotina reguladora. Ao carnavalizar as práticas sociais, a festa barroca revela um potencial subversivo que aumenta na medida em que a festa se distancia dos centros de poder, mas que está sempre presente, mesmo quando são os próprios centros do poder os promotores da festa. (2018 b: 555-556)

Em suma, considerando os entretons dos parágrafos anteriores, nota-se que as subjetividades são criadas em cada período histórico de acordo com os desafios i.e. políticos, culturais, sociais que se apresentam, a exemplo da leitura que pôde ser feita da característica que adquiriu o barroco na América Latina, aqui denominado *ethos* barroco latino-americano.

Este pode ser utilizado como forma de resistência e, nesta tese, verifica-se um potencial do *ethos* barroco latino-americano como forma de ecologia de saberes com potencial de ação-com-clinamen, ou seja, uma forma de ecologia de saberes que ocorre não apenas no plano do logos, mas também do mythos, através de duas formas (estas são, evidentemente, exemplificativas):

a) quando utilizado também pelos movimentos²⁹⁷ (ou por outros atores e tendo como direção ou destinatários os movimentos, no sentido de chamar a atenção destes, através por exemplo da surpresa, emoção da obra) que muitas vezes se situam em contextos culturais diversos ou até mesmo homeomórficos, precisando assim dialogar entre si para tornar possível aprendizagens recíprocas, bem como que necessitam de um fortalecimento através da união e soma de forças entre eles, sendo o exemplo do *sfumato* dado anteriormente uma técnica que poderia gerar as ações-com-clinamen em direção a isso e

b) para a criação de uma subjetividade que facilite a compreensão da necessidade de ações contra a globalização hegemônica por parte tanto da sociedade como um todo, como dos movimentos.

Em ambos os casos, o *ethos* barroco latino-americano, como exemplo da importância dessas ações que não se limitam à dimensão logocêntrica mas perpassam também o plano artístico, quando inspirador dessas ações, sejam elas

²⁹⁷ A serem apresentados no próximo capítulo – sobre o paradigma andino no pluriverso -, que elencará exemplificativamente alguns dos movimentos que mais poderiam dialogar (ou mais especificamente, realizar uma ecologia de saberes) com o paradigma andino.

através das técnicas de interrupção, *terribilità*, *sfumato*, *mestizaje* ou festa, inspirará ações-com-clinamen, ou seja, ações que poderão ou não ter um efeito concreto mas cujo potencial contra-hegemônico, sistemicamente, não pode ser desconsiderado.

Noutro plano, observa-se também que tal potencial para ações-com-clinamen não se restringe apenas ao ethos barroco, podendo tal potencial ser encontrado também em outros estilos artísticos.

O barroco foi trazido neste item do capítulo por seu grande potencial, segundo Sousa Santos, para ações com clinamen (já que possuidor daquelas características específicas já analisadas, quais sejam, interrupção, *terribilità*, *sfumato*, *mestizaje* e festa).

De outro lado, neste trabalho ressalta-se existem também outros estilos artísticos que, embora o potencial para clinamen não seja tão nítido como no barroco - cabendo, portanto, mais estudos acerca desta capacidade -, notoriamente são importantes por consistirem ações que não se limitam à dimensão logocêntrica mas perpassam também o plano do *mythos*.

Pelo que, não se poderia resumir o potencial de contribuição à criação de subjetividades positivas à emancipação social apenas ao ethos barroco, vez que outros estilos artísticos também possuem importante papel conscientizador, problematizador e informativo à sociedade de questões muitas vezes invisibilizadas, feitas como ausentes, não levadas à tona aos olhos da sociedade (ou levadas apenas de modo incipiente e insuficiente).

Para exemplificar isto, traz-se como exemplo uma outra manifestação artística, não pertencente ao barroco, mas cujo potencial para emancipação social que não se limita ao totalitarismo do logos radica exatamente nesse trabalho que perpassa a sociologia das ausências e a sociologia das emergências. E, embora seu potencial para ações com clinamen não possa ser lido pelos mesmo elementos do ethos barroco (quais sejam, pelas técnicas da interrupção, *terribilità*, *sfumato*, *mestizaje* e festa), entende-se, neste trabalho, que seu potencial para ações-com-clinamen não pode ser descartado.

Isto porque, ao representar – assim como outras²⁹⁸ obras do mesmo autor que será utilizado a seguir - situações de alteração de determinado status através de

²⁹⁸ As fotos dos murais que representam a coleção Grito dos Excluídos podem ser vistas em: ÉGÜEZ, Pavel. **Grito de los Excluidos**. Quito: Maxigraf, 2008.

ações (por exemplo, a *luta* dos excluídos, *em movimento* para a alteração da situação), no contexto latino-americano e especificamente no que se refere aos movimentos sociais, acabam por apresentar, tais manifestações artísticas, um sentido de *alteração, movimento e direção*, o que pode ser interpretado no contexto das ações-com-clinamen.

A obra *A la resistência (Homenaje a Chico Mendes)*, 2001, de Pavel Égüez, faz parte de um grupo de murais do artista que acompanham movimentos sociais na América Latina, visando colocar em evidência o grito de resistência e luta daqueles silenciados pela globalização neoliberal, tocando aqueles que se sentem comunicados com ela.

A coleção de murais recebeu o nome de “Grito dos Excluídos” e, ao não se limitar a retratar um único país, torna claro que a situação de exclusão dos que retrata é um denominador comum entre os países do continente.

Sendo comum, pode-se dizer que é algo que também nos une, mas aqui, já no sentido de resistência e indignação aos fatores de opressão que causam a aludida exclusão. Da emoção à união. A arte se torna, então, aqui, já integração.

Para tornar claro ao leitor o potencial²⁹⁹ desta manifestação artística para a criação de subjetividades desestabilizadoras, necessária se faz sua interpretação. Para fazê-la de forma correta, pensamos como Mariza Bertoli (2004) no sentido de que é necessário colocá-la dentro da malha simbólica. Lembrando que, a linguagem escrita jamais terá o mesmo efeito da recepção visual de uma obra de arte:

²⁹⁹ Tal potencial já dá indícios de operabilidade, vez que o artista Pavel Égüez foi inclusive convocado por movimentos sociais para a elaboração de uma imagem que simbolizasse a *Campanha Grito dos Excluídos Continental*. Nesse sentido, ver: <https://www.gritocontinental.org/informacoes>

Figura 1 - *A la resistência (Homenaje a Chico Mendes)*, 2001



A la resistência (Homenaje a Chico Mendes), 2001.

Óleo y granito de mármol sobre lienzo, 324 x 284 cm

Fonte - ÉGÜEZ, Pavel. **Grito de los Excluidos**. Quito: Maxigraf, 2008: 115

Ainda que não se atinja o nível mítico, quanto mais perto do mundo do artista e de sua obra o crítico de arte chegar, observando as intenções do autor da obra, mais perto do nível mítico chegará. (BERTOLI, 2004 p. 34) Neste sentido, a Prof. Dra. Mariza Bertoli (2004: 20) já afirmou:

A interpretação desejável para promover o encontro, a intersubjetividade, não deverá anular a sedução que paira na superfície das obras, mas convidar o espectador a participar do jogo das aparentes superficialidades que nos projetarão na vertigem de um sentido móvel que nos aproxima do nível mítico da obra. É preciso atravessar a pele da obra e imergir na densidade do simbólico.

Como já observado pela autora (2008: 102), o símbolo, na obra de Pavel Égüez anterior ao ciclo mural, assume a forma do gato, que tem sido um símbolo frequente e comum tanto às culturas orientais como ocidentais. Já no ciclo mural, há outros símbolos que marcam o trabalho do artista: o sol e a lua; o pássaro; os homens de milho; a roda do tempo; os espíritos da selva; dentre outros.

A obra *A la resistência (Homenaje a Chico Mendes)*, 2001, é repleta de detalhes que merecem profunda reflexão.

O mural retrata de forma comparativa duas situações bem distintas, opostas, colocando-as lado a lado, no sentido da sedução dos contrários já destacado pela Prof. Dra. Mariza Bertoli (2004) como sendo um traço marcante da arte latino-americana³⁰⁰: à direita, os povos da floresta brasileiros, que após o assassinato de Chico Mendes, são retratados em movimento, em situação de saída de seus territórios.

O primeiro contexto político ao qual se refere a obra é, assim, ligado ao assassinato de Chico Mendes em 1988, líder político dos seringueiros que lutava pela preservação das seringueiras nativas essenciais à manutenção do modo de vida desses povos da floresta.

Notou que potenciais aliados seus seriam os ecologistas, pois também defendiam a manutenção da floresta em pé. Aqui se encontra importante marco do que Santilli (2006) denomina passagem do ambientalismo norte-americano de natureza intocada rumo ao socioambientalismo, ou seja, a comunhão indissociável da natureza com aqueles que sempre a preservaram.

Assim, aliando o combate ao desmatamento ao combate à força destrutiva do capitalismo, Chico Mendes é considerado como um dos mentores do Ecosocialismo. Desenvolve, posteriormente, o conceito de Reserva Extrativista, uma mudança radical na ideia de unidade de conservação, no desígnio de que a reforma agrária respeitasse a complexidade e contextos socioambientais e culturais locais. Interessante que Chico Mendes costumava dizer que a mencionada Reserva Extrativista era a reforma agrária dos seringueiros. (PORTO-GONÇALVEZ, 2009, p. 153) Neste ponto, observação de Porto-Gonçalves (2009: 153) é salutar:

³⁰⁰ Como já observado pela Prof. Mariza Bertoli (2004: 11) “O tema dos contrários ou da complementaridade incide na arte de todos os povos, desde a antiguidade. Está na origem das filosofias e confunde-se com a gênese da língua e do mito, assim como em sua atualização ritualística, até atingir as formas de expressão contemporâneas. Constitui no imaginário dos povos do Oriente e do Ocidente, a motivação primordial de todas as cosmogonias”.

A Reserva Extrativista consagra todos os princípios ideológicos que Chico Mendes propugnava posto que, ao mesmo tempo que cada família detinha a prerrogativa de usufruto da sua colocação com sua casa e com suas estradas de seringa, a terra e a floresta eram de uso comum, podendo mesmo cada um caçar e coletar nos espaços entre as estradas de cada família, ideia comunitária inspirada nas reservas indígenas.

Sua luta, no entanto, foi alvo de perseguição por parte de fazendeiros, que tinham, obviamente, interesses contrários aos que defendia. Tal fato, como é notório, culminou, em 22 de dezembro de 1988, no seu assassinato por encomenda de seus opositores.

A repercussão do crime foi muito significativa e a forte pressão social culminou na condenação, em 1990, dos envolvidos no assassinato. No mesmo ano, deu-se início à concretização do sonho de Chico Mendes: um futuro melhor era possível de ser visualizado aos filhos dos seringueiros e extrativistas da região, e conflitos foram eliminados, com a criação das primeiras Reservas Extrativistas na região. Estas representam, sem dúvida, o principal legado de Chico Mendes. (MEMORIAL CHICO MENDES)

Já o lado esquerdo do mural de Pavel Éguez retrata a situação de uma sociedade que, ao contrário da brasileira, a qual teve seu líder morto, acaba de eleger um prefeito³⁰¹ indígena. Mas este lado da obra será analisado mais adiante.

Iniciando a análise da obra pelo lado direito, nota-se que Chico Mendes não possui um corpo humano comum, mas sim, vegetal, fazendo alusão a um tronco. Este tronco surge e cresce a partir do imaginário dos povos da floresta pelos quais dedicou uma vida por proteger.

Este imaginário o concebe como ressuscitado, o que se depreende da observação de que Chico Mendes aparece alado no mural.

Neste ponto, interessante observação feita por Mariza Bertoli, de que “a asa não designa o pássaro ou o anjo, mas sim o vôo ou a ascensão”. (2004: 27)

A representação de Chico Mendes desta maneira faz referência ao fato de que, ainda que seu corpo físico tenha sido assassinado, seu ideal permanece vivo, presente, no imaginário dos povos da floresta.

A cosmovisão dos povos da floresta e sua concepção não-cartesiana e não-antropocêntrica da Natureza, ou seja, sua concepção holística de meio ambiente, concebendo a natureza com valor intrínseco e a relação de interdependência entre

³⁰¹ O líder indígena Auki Tituaña, eleito como prefeito por seu povo por três vezes. (BERTOLI, 2008: 104)

seus elementos, é retratada com o desenho da floresta não de forma desencantada – o que uma concepção unicamente racional valoriza, o desencantamento do mundo – mas sim, cheia de olhos, de forma a expor tudo que há de espiritualizado e encantado segundo a relação diferenciada que os povos da floresta possuem com o território: é algo de fato sagrado, e não, cartesiano, racional, mecânico e morto, destinado, unicamente, a ser explorado e consumido.

Lágrimas e até mesmo uma mala são elementos que dão mais detalhes à situação de fuga desses povos da floresta, em razão do desmatamento, agora já sem a presença física de seu líder.

Detalhe especial é conferido à mala em questão. Fica evidente a sobreposição de elementos da cultura afro: a mala que uma das pessoas carrega não é uma comum, mas sim, uma mala de pele de gato. Como já observou a professora e crítica de arte Dra. Mariza Bertoli (2008: 101), a mesma que os povos da África Central utilizam para guardar seus remédios feitos de plantas e sementes.

Assim, considerando que na obra de Pavel analisada uma das pessoas está segurando uma mala de pele de gato, que traz em seu interior sementes, tem-se que ela alude a duas questões.

A primeira se refere ao fato de que os povos da floresta forçados a deslocar-se levam também consigo seus conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, ou seja, aqueles conhecimentos objetos de apropriação e desejo de patenteamento pelo setor biotecnológico (no caso indústrias farmacêuticas, mas podendo envolver outros setores evidentemente).

Se deslocam os povos, se perdem os conhecimentos. Isto porque, como o próprio nome já diz, esses conhecimentos estão intimamente ligados, associados, à biodiversidade da floresta, agora já devastada.

Mas a mala em questão não se refere apenas a conhecimentos tradicionais dos povos da floresta relacionados a plantas. A segunda questão a qual alude a referida bolsa de pele de pele gato é que em seu interior estão as “sementes do novo homem”. Ou seja, no mural analisado, uma pessoa integrante do povo da floresta carrega, em sua mala, a esperança de um novo tipo de homem a compor a sociedade, simbolizado³⁰² na “semente do novo homem” que carrega no interior de

³⁰² Aqui, importante observação feita por Bertoli (2008: 104), no sentido de que, na obra de Pavel, à medida que os mitos se mesclam, os símbolos se intensificam. Isto porque, como observado pela professora, estas “sementes do homem novo” aludem também a um outro trabalho do artista, de

sua mala, que simboliza a luta pelo Estado intercultural. É esperança que não se perde, mesmo em meio à situação de exclusão, tristeza e desamparo.

Noutro plano, o lado esquerdo do mural retrata situação totalmente diversa, como que em claro propósito de comparação. O país retratado é o Equador, e dá-se destaque ao líder indígena Auki Tituaña, eleito como prefeito por seu povo por três vezes. (BERTOLI, 2008: 104)

A comparação faz refletir sobre as diferenças existentes entre os dois países no que se refere aos povos retratados. Os do Brasil são retratados em situação de deslocamento de suas terras, de fuga, em razão do desmatamento, intensificado após a morte do líder Chico Mendes. Observando que o próprio artista chama a atenção ao fato de que os povos da floresta do Brasil estão em deslocamento ao chamar a atenção, na obra, à posição dos pés das pessoas. Os pés não estão na horizontal, parados, mas em movimento, e o próprio autor dá destaque a isso fazendo um círculo em volta dos pés, calcanhares e tornozelos dos povos da floresta, passando de forma clara a comunicação ou mensagem de que esses povos estão sendo forçados a se deslocar de suas terras.

Os do Equador, ao contrário, são retratados em posição de permanência.

Neste momento passa-se à análise do segundo contexto político ao qual se refere a obra. As conquistas desses povos do Equador, resultado de luta social e de engajamento político, para além de representarem, na obra, a eleição de um prefeito indígena, voltam a atenção - de quem visualiza a obra de arte - exatamente para o movimento político-jurídico denominado novo-constitucionalismo latino-americano, do qual Equador é parte e que será analisado em capítulo próprio desta tese.

Os problemas não estão completamente resolvidos, é claro, como bem retratou o artista Pavel Égüez ao desenhar os povos do Equador com suas barrigas vazias. Ainda há muito o que fazer, em especial quando consideramos a situação do novo extrativismo latino-americano, que traz externalidades negativas, tanto sociais, como ambientais, exatamente nesses Estados Plurinacionais (Equador e Bolívia). Isto porque, não se pode ignorar o fato de que em ambos os países permite-se a exploração de minérios de modo que continuam sendo extremamente impactantes socioambientalmente e, além disso, permanecem em uma situação de dependência com relação aos circuitos econômicos globais.

1994, chamado *Estaciones Humanas*, em que passa a ideia de que “somos de milho” ao representar o “plantio do homem novo”, o homem de milho.

Tal política extrativista está em linha com o paradigma desenvolvimentista, baseado na ideia de progresso e em uma concepção que não é holística do meio ambiente, mas sim antropocêntrica, que é pulverizada sobre toda a sociedade mundial de cima para baixo, ou seja, de forma hegemônica, pelos países centrais sobre os demais, desde o período colonial.

Gudynas (2011: 91), demonstra ter encontrado um ponto de equilíbrio, do qual, aqui, se compactua:

Ignorar los impactos del neoextractivismo, o callar los análisis por simpatías partidarias, es un camino desatinado, y en especial en los ámbitos académicos o en la militancia social.

Aprovechar esos claroscuros para rechazar insidiosamente todas las acciones de la izquierda gobernante, es otro sendero equivocado.

Pelo que, a obra artística analisada permite, através de sua interpretação, oferecer já uma contextualização ou compreensão ao leitor da questão, que será profundamente trabalhada ao longo da tese, de que o neo-extrativismo não anula os paradigmas do Buen Vivir/Vivir Bien; isto seria, parafraseando Gudynas, “*Aprovechar esos claroscuros para rechazar insidiosamente todas las acciones de la izquierda gobernante*” (2011: 91). Funcionam, na verdade, tais paradigmas contra-hegemônicos, exatamente, e no sentido do que Sousa Santos (2018) houve por bem chamar “ruína-semente”, como uma forma de resistência ao modelo econômico preponderante da sociedade ocidental. Mas os detalhes sobre isso serão trabalhados em momentos oportunos ao longo da tese, é claro.

Continuando a interpretação artística iniciada, na obra de Pavel Égüez, assim como na realidade, a luta, a resistência, a esperança, e os resultados do maior engajamento político dos movimentos – em especial dos povos indígenas no Estado Plurinacional do Equador - já podem ser vistos, tanto que a situação dos povos equatorianos é retratada como sendo melhor do que a dos brasileiros.

Por fim, a pomba branca na parte superior esquerda do mural é composta por mãos humanas. O que se pretende dizer com este elemento simbólico do pássaro branco é que a paz não é algo que se deve apenas clamar, mas sim lutar, por muitas coisas, dentre elas pelo Estado intercultural, como fizeram – na obra artística analisada - os povos do Equador. A paz é resultado, portanto, de justiça social. Tal análise está totalmente em linha com a ideia de emancipação social das epistemologias do Sul.

Dos entretons das alíneas supra nota-se como a ecologia de saberes não se limita ao plano do logos, mas sim, pode acontecer também no do mythos, sendo a arte um importante lócus. Sem incorrer numa politização da arte ou numa estetização da política, apresentam essas ecologias de saberes potencial não apenas de informação e de conscientização, mas também, através das analisadas ações com clinamen, *podem* desencadear, inclusive, outras ações delas decorrentes.

3.3 ARTESANIA DAS PRÁTICAS

O conceito de artesanania das práticas refere-se ao culminar das epistemologias do Sul, e referem-se ao fato de que o modo pelo qual o desenho e validação das práticas de luta pelos diferentes movimentos não poderia seguir um modelo pré-determinado. A razão disso se deve ao fato de que, como as epistemologias do Sul reconhecem a existência de três modos de dominação modernos, quais sejam, o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, elas também são conscientes do fato de que maior êxito terá o combate a essas três formas de dominação se os movimentos não se restringirem, cada um deles, a lutar contra cada uma dessas fontes de opressão de forma isolada. Isto porque, as próprias formas de dominação agem de forma combinada e desigual.

Sousa Santos bem explica o fenômeno:

Por mais forte que seja a luta de mulheres contra o patriarcado, nunca terá significativo êxito se se organizar para lutar exclusivamente contra o patriarcado e sem considerar que o patriarcado, tal como o colonialismo, é hoje uma componente intrínseca da dominação capitalista. Para além disso, numa luta assim concebida, pode ser considerado êxito ou vitória um resultado que, na verdade, implica o agravamento da opressão de outros grupos sociais. (2018: 71)

Por essa característica complexa que assume a inter-relação entre as três formas de dominação, as epistemologias do Sul entendem que a resistência não poderia ser direcionada apenas a um elemento de dominação, mas sim a mais de um deles, por isso é que incentivam alianças, articulações recíprocas entre os movimentos, o que exige, também, que o trabalho de pensar, articular, e organizar isso seja algo mais artesanal, não existindo uma forma ou modelo padronizados, que poderia se aplicar a todos os casos.

É, portanto, um trabalho artesanal, específico, decorrente justamente da complexidade que assume o desenho e arquitetura dessas alianças. Um pouco dessa complexidade é trazida por Sousa Santos que, ao comentar sobre a necessidade de se construir articulações entre os movimentos, bem explica:

Existem muitos tipos de articulações possíveis, mas devemos ter em conta três das principais, que se distinguem pela natureza abissal ou não abissal da exclusão em causa: (1) a articulação entre diferentes lutas que resistem, todas elas, contra exclusões abissais; (2) a articulação entre diferentes lutas que resistem, todas elas, contra exclusões não abissais; (3) a articulação entre lutas contra exclusões abissais e lutas contra exclusões não abissais. A construção de alianças é em qualquer dos casos complexa e depende de muitos factores que não têm diretamente a ver com o carácter abissal ou não abissal das exclusões. Factores como, por exemplo, a escala das alianças (local, nacional, internacional), a diferença cultural, a intensidade específica do sofrimento injusto provocado por uma exclusão social em particular, o tipo e o grau de violência com a qual a luta será provavelmente reprimida³⁰³. (2018: 71-72)

Visto, pois, que são muitos fatores envolvidos ao se falar em articulações entre os movimentos, clara fica a impossibilidade de um modelo geral e a necessidade de uma análise específica caso a caso, o que convencionou-se chamar artesanaria das práticas.

Isto porque, um artesão não lida com padrões ou modelos pré-determinados para criar suas peças, muito pelo contrário. Como observa o autor, “não faz duas peças iguais, a sua lógica de construção não é mecânica, mas de repetição-criação. Os processos, as ferramentas e os materiais impõem algumas condições, mas deixam espaço para uma margem significativa de liberdade”. (2018: 72)

Claro, as epistemologias do Sul, com seus conceitos e fundamentos, criam as condições para que essas inter-relações entre os movimentos possam ocorrer, todavia, uma margem ampla de liberdade é proporcionada, e a forma como se materializam na realidade não seria algo formatado pois formatação alguma daria conta das especificidades do caso concreto e conseqüente complexidade a ser enfrentada.

³⁰³ Como já visto no item sobre a linha abissal, e de acordo com explicação fornecida pelo Prof. Boaventura de Sousa Santos em reunião de supervisão científica do estágio de doutoramento sanduíche realizada durante o ano de 2019 no CES-Coimbra. existe uma distinção entre a exclusão não-abissal (aquela em que por exemplo os trabalhadores, as mulheres, podem ter no Norte global, exclusão esta a qual, poder-se-ia afirmar, é relativamente protegida), e a exclusão daqueles que não são considerados como seres humanos, que é a exclusão abissal. E os povos indígenas, estiveram, e continuam a estar, justamente, nesta zona de invisibilidade situada do lado de cá da linha abissal (do lado novo). Diz-se, portanto, que se trata de uma exclusão abissal.

Para além deste carácter artesanal, há também que trazer o carácter que marca a segunda palavra do termo artesanaria das práticas, qual seja, o que se refere ao campo das interações com objetivos práticos:

O filósofo é, pois, levado a discutir num terreno que lhe não é familiar e para o qual não foi treinado, o terreno da vida prática. É o terreno onde se planeiam acções práticas, se calculam as oportunidades, se medem os riscos, se pesam os prós e os contras. (2009: 73)

Pelo que, nota-se que as artesanarias das práticas não se limitam a ambientes académicos, mas sim acontecem em todos os locais em que o saber é convidado a se converter em uma experiência dotada de carácter transformador.

Cumprir destacar que, conforme observado por Sousa Santos, a artesanaria das práticas “é o conceito menos desenvolvido por nós nas epistemologias do Sul” (2022, informação verbal). De todo modo, as informações disponíveis já indicam o caminho a ser respeitado, que é o artesanal caso a caso, e não um standartizado. Isto se relaciona ao que foi visto no segundo item da seção sobre ecologia de saberes, quando, ao final, sublinhou-se o fato de que, em questões relacionadas ao meio ambiente, à crise ecológica, o próprio conceito de Natureza subjacente a cada saber influencia de maneira direta na solução que se apresenta para fazer face a determinado problema. Ora, se os próprios saberes e conhecimentos influenciam nas soluções que se apresentam, e se para fazer frente a isso é necessário, como se viu naquele item, não apenas uma complementaridade mas também uma composição entre diferentes saberes, tal carácter artesanal claramente se relaciona com a artesanaria das práticas.

É que nós temos que trazer vários conceitos de libertação, de emancipação, temos que articular lutas, não podemos estar vinculados a ver tudo pela mesma luta, seja a luta anticapitalista, anticolonialista, antipatriarcal, antissexista, temos que estar sempre atentos a outras lutas, porque uma vitória nossa pode ser a derrota deles. E a derrota deles pode ser transformada amanhã em uma derrota nossa. Portanto, é esta articulação que é fundamental nas lutas. (SOUSA SANTOS, 2022, informação verbal³⁰⁴)

Ainda que o presente capítulo se encerre aqui, trata-se de um encerramento meramente formal e organizacional, relativo à explicação, elucidação e justificação do marco teórico adotado, vez que tanto a ecologia de saberes (e inclusive sua

³⁰⁴ Aula Magistral de Boaventura de Sousa Santos, intitulada *O lugar da ciência nas epistemologias do Sul*, realizada na Universidade de Coimbra, Portugal, em 06.04.2022. Disponível para visualização em: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU> Acesso em 06 abr. 2022

ferramenta principal, a tradução intercultural, que a propósito será trabalhada em capítulo exclusivo) como as epistemologias do Sul de modo geral, como pano de fundo de análise temática, poderão ser observadas ao longo de diversos momentos do trabalho, inclusive nos conclusivos, sendo tais situações as melhores para uma efetiva compreensão de suas potencialidades.

4 PARADIGMA ANDINO NO PLURIVERSO: SABERES EM CONSTRUÇÃO

Alcuni paesi dell'America Latina, meno vincolati ad un immaginario antropo-deterministico e sviluppatista, hanno riconosciuto nelle loro costituzioni la soggettività della Natura come indissolubilmente legata a quella delle comunità che vivono i territori. La regola, la norma fondamentale, in questi casi riguarda il rapporto di equilibrio a garanzia del buen vivir.

*Ovviamente al di qua dell'oceano appare del tutto irrealistico aspettarsi rivoluzioni copernicane che rifondino l'ontologia stessa della nostra vita associata. **Tuttavia, sarà importante ribadire, sempre con più forza, che non siamo sufficienti a noi stessi, che l'ideologia prometeica che rimanda alla salvezza tecnologica non sarà sufficiente a disciplinare Gaia(...).***

La necessità di una radicale decolonizzazione dell'immaginario, dunque, rimane, e si pone a livello di visione politica del futuro.
(Dario Minervini)

Nos itens anteriores foram analisadas as epistemologias do Sul, que consistem em estratégias para identificar, credibilizar e validar os conhecimentos nascidos nas lutas, a partir da realização de duas estratégias principais, quais sejam, a sociologia das ausências e das emergências, complementadas pela ecologia de saberes.

Viu-se que as epistemologias do Sul apresentam os melhores subsídios para analisar em que medida o paradigma andino pode trazer benefícios à avaliação do objetivo central da tese, qual seja, analisar as potencialidades e desafios do diálogo intercultural entre as concepções hegemônicas e não-hegemônicas, no plano internacional ambiental.

Sendo esta a ancoragem adotada, o presente capítulo não analisará o paradigma andino de modo isolado, mas sim a forma pela qual ele pode, a partir do marco histórico, político e jurídico das constituições plurinacionais do Equador e da Bolívia, ser interpretado à luz de outras culturas, para que em outros capítulos seja possível analisar a questão da necessidade do fortalecimento da construção de saberes que envolva uma multitude de universos culturais que compartilham a mesma luta por uma alternativa ao desenvolvimento.

Ao se deixar de analisar o paradigma andino de modo isolado porque sentidos similares há em outras culturas, isto é, ao relacioná-los, é possível ampliá-los, apostando na criação de um novo projeto global contra-hegemônico e intercultural para a alteração do discurso ambiental hegemônico, que, conforme será

debatido mais adiante, reúna interesses e lutas convergentes as quais, articuladas, possam estar mais fortalecidas na busca da concretização de seus direitos muitas vezes suprimidos ou difíceis de serem alcançados em razão de interesses da globalização hegemônica. Trata-se, pois, de saberes em construção.

Quem participa dessa construção são todas as culturas que integram mais ou menos o mesmo universo simbólico, inclusive as não indígenas. Pelo que, as andinas são marco contemporâneo fundamental desse processo de reflexão, mas apenas parte de um universo plural de culturas preocupadas com a Natureza.

O objetivo central do presente capítulo será, portanto, abrir o caminho para que se possa trazer, nos próximos capítulos, o argumento da possibilidade e necessidade do diálogo intercultural em matéria de meio ambiente, a partir do arsenal simbólico dos povos indígenas andinos, pois os sentidos que eles primeiro trabalharam e incluíram nos textos constitucionais são tão atuais, tão pertinentes e tão flexíveis que podem ser adaptados para debates sobre meio ambiente nos cenários internacionais.

E é esta construção, por várias culturas, saberes e práticas, que podem inclusive se inspirar no protagonismo histórico, político e jurídico dos povos indígenas do altiplano andino pelo arsenal simbólico proporcionado pelas suas Constituições - que pode ser apresentada como uma das saídas mais destacadas ao modo pelo qual os problemas ambientais referidos neste trabalho vem sendo tomados nas esferas internacionais.

Esta abordagem, pela teoria matriz a qual adere – e a despeito de sua incompletude - não infere uma universalização, razão pela qual o próprio título do capítulo faz constar no plural: *saberes em construção*. Pelo que, não obstante a ecologia de saberes implique transformação recíproca – como se viu em capítulo próprio, bem como será mais detalhadamente explicitado no próximo – o resultado de tal emergência não retira a existência do fato de que os diferentes saberes ou mundos continuam tendo seus saberes ou filosofias próprias, e estes também estão em constante construção e reconstrução.

Mesmo porque, é da própria natureza da ecologia de saberes possibilitar aprendizagens recíprocas entre eles, o que leva, inclusive, ao fortalecimento de seu potencial contra-hegemônico.

Nesse sentido, oportuno ter sempre em mente as diferenças que existem entre uma universalização de padrão ocidental e o sentido de unidade na

diversidade. A unidade aqui diria respeito apenas ao fato de que os diferentes mundos de luta se fortalecem quando se articulam uns aos outros, e não, que se estaria propondo uma universalização. Muito pelo contrário. Entende-se pela necessidade de fortalecimento justamente para se evitar o processo de aculturação em curso, como já sinalizado com a opinião de Boaventura de Sousa Santos em epígrafe a respeito. No que se à noção de unidade na diversidade referida, as palavras da *Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*, sintetizam bem o que entendem como “*um mundo onde existem muitos mundos*”. (COMANDANCIA, 1996)

A despeito de uma primeira leitura poder sugerir algo paradoxal no sentido de que, se se trata de um mundo, como poderia se tratar também de muitos, a frase traz exatamente a questão da unidade na diversidade, refletida no fato de que o exército zapatista é um, mas representa muitos rostos diferentes que possuem também lutas convergentes:³⁰⁹

Queremos nos apresentar.

Nós somos o Exército Zapatista de Libertação Nacional.

(...)

Atrás de nós, estão vocês.

Atrás de nossas balaclavas está o rosto de todas as mulheres excluídas.

De todos os povos indígenas esquecidos.

(...)

Podemos seguir bom caminho se vocês, que somos nós, caminharos juntos.

(...)

Hoje, milhares de caminhos diferentes que vêm dos cinco continentes se reúnem aqui, nas montanhas do sudeste mexicano, para se unirem. Hoje, milhares de palavras dos cinco continentes estão em silêncio aqui, nas montanhas do sudeste mexicano, para escutarem-se umas às outras e para ouvirem-se à elas mesmas.

(...)

Hoje, milhares de pequenos mundos dos cinco continentes ensaiam um princípio aqui, nas montanhas do sudeste mexicano.

O início da construção de um mundo novo e bom, isto é, um mundo onde todos os mundos se encaixam. (COMANDANCIA, 1996)

O antropólogo, sociólogo e filósofo francês Edgar Morin e a científica, crítica literária e jornalista Anne Brigitte Kern são autores que possuem entendimento no seguinte sentido:

³⁰⁹ Ver texto integral em: Palabras de la Comandancia General del EZLN en el Acto de Inicio del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. 27.07.1996 Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/07/27/ccri-cg-inicio-del-primer-encuentro-intercontinental-por-la-humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/> Acesso em 20.02.2020

Certamente não devemos idealizar as culturas. É preciso saber que toda evolução comporta abandono, toda criação comporta destruição, que todo ganho histórico é pago por uma perda. (...) Também precisamos manter a necessidade de uma cultura planetária. É verdade que a multiplicidade das culturas, maravilhosas adaptações às condições e problemas locais, impede hoje o acesso ao nível planetário. **Mas será que não se pode extrair de cada uma e generalizar o que ela produziu de mais rico? Como então integrar os valores e tesouros culturais das culturas que se desintegram? Não será demasiado tarde? Precisamos então enfrentar as duas injunções contraditórias: salvar a extraordinária diversidade cultural que a diáspora da humanidade criou e, ao mesmo tempo, alimentar uma cultura planetária comum a todos.** (2005: 81-82, grifo nosso)

No entanto, o presente capítulo seguirá linha ainda mais intercultural, pois pautado na ecologia de saberes, a qual frisa os saberes em construção e se distancia de qualquer tentativa de proposta de uma teoria geral.

É, portanto, nesse sentido que serão analisados, nesta seção, alguns elementos que irão compor, no próximo capítulo, a ecologia de saberes através da tradução intercultural, que poderá ser utilizada como elemento facilitador do diálogo intercultural e da interculturalidade em debates e esferas internacionais relacionadas ao meio ambiente.

Como se verá no próximo capítulo, a tradução intercultural justamente vem a desempenhar este papel de tornar mais compreensível ao plano internacional as preocupações convergentes dos *diferentes mundos* de luta, o que, como afirmado e no mesmo sentido do exemplo do texto zapatista, não seria uma universalização de padrão ocidental mas uma unidade na diversidade.

Como as culturas e esses saberes em construção se inserem no contexto das alternativas *ao desenvolvimento*, o primeiro item deste capítulo trabalhará o caráter plástico que o termo *desenvolvimento* adquiriu ao longo do tempo. Na sequência, no segundo item desta seção é trazido o argumento do paradigma andino como marco histórico, político e jurídico constitutivo do ponto de partida dessa construção para, isto feito, trazer ao debate, no derradeiro tópico do capítulo, uma mostra da diversidade fascinante de alternativas que vêm sendo propostas, o que alguns autores (KOTHARI; SALLEH; ESCOBAR; DEMARIA; ACOSTA, 2019) vêm denominando *pluriverso*.

4.1 A PLASTICIDADE DO TERMO DESENVOLVIMENTO

A ideia desenvolvimentista foi e é cega às riquezas culturais das sociedades arcaicas ou tradicionais que só foram vistas através das

*lentes economistas e quantitativas. Ela reconheceu nessas culturas apenas ideias falsas, ignorância, superstições, sem imaginar que continham instituições profundas, saberes milenarmente acumulados, sabedorias de vida e valores éticos atrofiados entre nós. Fruto de uma racionalização ocidentalocêntrica, o desenvolvimentismo foi igualmente cego ao fato de que as culturas de nossas sociedades desenvolvidas comportam dentro delas, como todas as culturas, mas de formas diferentes, ideias arbitrárias, mitos sem fundamento, enormes ilusões, cegueiras terríveis (como a do pensamento fragmentado, compartimentado, redutor e mecanicista).
Edgar Morin e Anne Brigitte Kern*

Durante anos de busca, por diversos países, ao desenvolvimento – como sugerido pelos países centrais e inclusive pela comunidade internacional - muitas iniquidades foram perpetradas em seu nome. A exemplo do padrão de consumo insustentável dos países ricos difundido aos periféricos, por estes inalcançável, e só possível e praticável pelos primeiros a custo de um grande débito ecológico em relação aos segundos.

Planos, programas e projetos³¹⁰ de desenvolvimento foram estruturados para serem aplicados nos países denominados “subdesenvolvidos”³¹¹, inclusive com ajuda e financiamento dos desenvolvidos, porém não sem interferência nos assuntos internos dos países que aceitavam tal ajuda.

O fato é que esta miragem do desenvolvimento acabou permanecendo uma miragem, uma busca que nunca se concretizava, para a maior parte dos países.

Não obstante, o termo continuou sendo sempre visto com conotação positiva. Isto, para Wolfgang Sachs (2019), se deve ao fato de o conceito ser uma palavra plástica, por ter se tornado uma palavra que alberga sentidos diversos.

Este caráter plástico do termo envolve, especificamente, o fato de organismos internacionais como o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), a

³¹⁰ Sobre as políticas desenvolvimentistas ver: BARBOSA, Alexandre de Freitas. Raúl Prebisch (1901-1986): a construção da América Latina e do Terceiro Mundo, de Dosman, Edgar Jr. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 94, p. 218-220, Nov. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002012000300015&lng=en&nrm=iso e PREBISCH, R. O desenvolvimento econômico da América Latina e alguns dos seus problemas principais. In: Ricardo, Bielchowsky. *Cinquenta anos de pensamento na Cepal*. Rio de Janeiro/São Paulo: editora Record, 2000. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/219775/mod_resource/content/1/Prebish.pdf. Acesso em 20 mar. 2020

³¹¹ Como observam Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, “O problema do desenvolvimento depara-se inesoravelmente ao problema cultural/civilizacional e ao problema ecológico. **O próprio sentido da palavra desenvolvimento, assim como foi concebido, contém e provoca o subdesenvolvido. Tal sentido deve ser questionado (...)**”. (2005: 70-71, grifo nosso)

Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), bem como algumas organizações não governamentais, apostarem no conceito de desenvolvimento como política social, enquanto instituições como o Fundo Monetário Internacional (FMI), Organização Mundial do Comércio (OMC) e Banco Mundial (BM) prosseguirem na relação do conceito com a noção de crescimento³¹².

Quanto aos principais aspectos negativos da segunda noção, qual seja, a de crescimento, oportuno recorrer à doutrina de Edgar Morin e Anne Brigitte Kern:

O crescimento econômico, desde o século XIX, foi não apenas motor, mas também regulador da economia, fazendo aumentar simultaneamente a demanda e a oferta. Mas ao mesmo tempo destruiu irremediavelmente as civilizações rurais, as culturas tradicionais. Ele produziu melhorias consideráveis no nível de vida, ao mesmo tempo provocou perturbações no modo de vida. (...) O crescimento econômico causa novos desregramentos. Cria não apenas um processo multiforme de degradação da biosfera, mas também um processo multiforme de degradação da psicosfera, ou seja, de nossas vidas mentais, afetivas, morais, e tudo isso tem consequências em cadeia e em anel. (2005: 66-67)

Deste modo, entendem os autores que esta noção prevalecente de desenvolvimento se centra na ideia de progresso, em que os desenvolvimentos sociais, psíquicos e morais têm como motor o crescimento econômico. Não é de se surpreender que o resultado de tal combinação seja negativo, vez que não considera sentidos de solidariedade, de cultura, de identidade e de comunidade. Pelo que, tal concepção de desenvolvimento se revela flagrantemente equivocada.

No entendimento de Wolfgang Sachs, o que ocorreu foi uma sobreposição do sentido de desenvolvimento como crescimento ao do desenvolvimento como política social, o que levou à uma plasticidade do conceito.

Assim, mesmo sendo, como o autor refere, “um termo oco”, acabou mantendo uma conotação positiva por estar incorporado em toda uma estrutura global de entidades que envolve ministérios, a Organização das Nações Unidas e mesmo organizações não governamentais.

Ainda sem o abandono deste caráter plástico do termo, chegou-se a um momento em que os aspectos negativos do conceito se tornaram mais conscientes. Criaram-se, então, as alternativas de desenvolvimento:

³¹² Para mais detalhes, ver: FURTADO, C *A economia latino-americana*. Companhia Editora Nacional, 2a. Edição, 1978 e MONASTERIO, L; EHRD, P. Colônias de povoamento versus colônias de exploração: de Heeren a Acemoglu. *Texto para Discussão 2119*. Rio de Janeiro/Brasília: IPEA, 2015. Disponível em: http://ipea.gov.br/agencia/images/stories/PDFs/TDs/td_2119.pdf. Acesso em 20 mar. 2020

O desenvolvimento sustentável³¹³, o ecodesenvolvimento³¹⁴, o desenvolvimento em escala humana³¹⁵, dentre outras variáveis do mesmo desenvolvimento. Englobando critérios outros além do crescimento econômico na medição do desenvolvimento, tiveram um papel relevante na abertura do debate acerca da necessidade de consideração da qualidade de vida e das questões ambientais nos processos de desenvolvimento.

No que se refere à crítica ao conceito de desenvolvimento sustentável, bem observa o professor italiano da Universidade de Ferrara Gianfranco Franz (2022: 57-58, tradução nossa) que

O problema conceitual do paradigma do desenvolvimento sustentável reside exatamente na sua original formulação – o Relatório Brundtland – o qual afirma que a sustentabilidade deve ser buscada dentro de um processo de crescimento que deve dizer respeito a todos os países. Uma contradição de termos, como aliás podemos constatar mais de trinta anos da sua publicação, em que pese a relevância que este relatório teve em levantar a questão da crise ecológica a nível planetário³¹⁶.

Ainda que essas avaliações em escalas múltiplas tragam mais subsídios às questões referentes ao papel da Natureza no desenvolvimento, segundo Alberto Acosta elas não venceram suas raízes concentradoras e predatórias.

Aqui, oportuno recorrer à sua doutrina:

³¹³ Como observam Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, “a ideia de ‘desenvolvimento sustentável’ põe em dialógica a ideia de desenvolvimento, que comporta aumento das poluições, e a ideia de meio ambiente, que requer limitação das poluições. Contudo, o conceito de desenvolvimento continua ainda tragicamente subdesenvolvido. Isto porque ele ainda não foi realmente repensado, ainda que na ideia de ‘desenvolvimento sustentável’”. (2005: 69-70)

³¹⁴ Em 1973 foi criado um conceito de desenvolvimento chamado Ecodesenvolvimento – países rurais que estavam na dependência de países desenvolvidos. Ignacy Sachs criou este conceito no intuito de firmar a autonomia desses países rurais. Neste mesmo ano Sachs estendeu este conceito também às áreas urbanas, e introduziu a denominada equidade intergeracional, ou seja, a noção de se respeitar as necessidades das gerações futuras. O conceito de Eco desenvolvimento não foi levado adiante, não foi absorvido pelas legislações pátrias.

³¹⁵ Como observa Alberto Acosta, “[os] chilenos Manfred Max-Neef, Antonio Elizalde e Martin Hopenhayn, que, em 1986, propuseram uma matriz que engloba nove necessidades humanas básicas “axiológicas”: subsistência, proteção, afeto, compreensão, participação, criação, diversão, identidade e liberdade; e quatro necessidades “existenciais”: ser, ter, fazer e estar. A partir da leitura desta matriz, propõe-se a construção de indicadores subjetivos que sejam capazes de permitir o diagnóstico, a planificação e a avaliação da relação entre necessidades axiológicas e existenciais”. (ACOSTA, 2016: 60-61)

³¹⁶ No original: “Il problema concettuale del paradigma dello sviluppo sostenibili risiede esattamente nella sua originaria formulazione - il Rapporto Brundtland - la quale afferma che la sostenibilità va ricercata all'interno di un processo di crescita che deve riguardare tutti i paesi. Una contraddizione in termini, come infatti possiamo verificare a più di trent'anni dalla sua pubblicazione, malgrado la rilevanza che tale rapporto ebbe nel sollevare a livello planetario la questione della crisi ecologica”. (FRANZ, Gianfranco, 2022: 57-58)

O conceito de “desenvolvimento”, como toda crença, nunca foi questionado, mas simplesmente redefinido. (...) Mais tarde (...), se percebeu que a questão não é simplesmente aceitar um ou outro caminho em direção ao desenvolvimento. A dificuldade reside no conceito. (2016: 49-50)

Para o autor, o conceito reedita o padrão de consumo inalcançável dos países centrais, citando o exemplo de que, não obstante os avanços da tecnologia, nem a fome foi suficientemente enfrentada, já que o problema não está na quantidade de alimentos. Assim, em nome do desenvolvimento têm-se permitido, também, prejuízos ambientais e sociais, sublinhando o fato de que também há um conteúdo negativo no conceito.

Na ânsia de imitar o desenvolvimento focado no consumismo praticado pelos países centrais, através da adoção de práticas e hábitos que lhe são próprios, a oportunidade de se criar um desenvolvimento próprio ou, melhor, resgatá-lo, é perdida.

Neste sentido, Alberto Acosta:

Negamos nossas raízes históricas e culturais para nos modernizarmos, imitando os países avançados, ou seja, modernos. Arquivamos nossos sonhos e nossas propostas. (..) . Neste caminho, que implica em uma mercantilização extrema, aceitamos até mesmo que tudo se compra e tudo se vende. Assim, para que o pobre saia de sua pobreza, os ricos estabeleceram que, para ser como eles, o pobre deve agora pagar para imitá-los: comprar até o conhecimento deles, negando seus próprios conhecimentos e práticas ancestrais. (2016:51-52)

O problema é que essas atitudes acabam por não considerar que, ante às particularidades de algumas das riquezas dos países da América Latina, muito relacionadas à grandeza de seus ecossistemas naturais - e voltando-se aqui, por ser o enfoque do trabalho, à complexidade socioambiental, à riqueza da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais a ela associados -, esse modelo de desenvolvimento depredatório dos ecossistemas, para além das injustiças sociais que lhe são inerentes, não tem se mostrado vantajoso também no que se refere aos aspectos ambientais e até mesmo, sob alguns aspectos, econômicos³¹⁷ dos países do continente.

³¹⁷No sentido de que a conversão de um solo não propício à agricultura de grande escala como o solo da Amazônia, por exemplo, é uma atividade precária. Sobre isto, John Hemming observou: “A maioria dos solos sob florestas tropicais são pobres – não há tempo para que se acumule húmus ou terra arável. Além disso, com suas raízes superficiais, as árvores são incrivelmente fáceis de derrubar. Essas são as razões pelas quais é tão difícil, quase impossível, uma floresta tropical se regenerar depois de ter sido brutalmente abatida. A agricultura de plantas trazidas de fora e a criação de rebanhos no terreno de uma floresta destruída são atividades precárias”. (2011: 431)

Observando-se aqui que - como será trabalhado no último capítulo, em que será trazida a questão das possibilidades para saída do extrativismo ou caminhos para uma fase pós-extrativista -, há autores como Gudynas (2011d) que entendem não se poderia advogar uma posição extrema e contrária a qualquer situação de extrativismo pois este mesmo integra uma das fases³¹⁸ desse caminho que permitiria ser possível alcançar um modelo pós-extrativista.

No que se refere às contribuições latino-americanas na crítica à visão hegemônica do desenvolvimento, interessa mais especificamente ao presente trabalho o segundo momento da crítica do continente, em que analisa-o como discurso de poder, associando-se ao projeto de pós-desenvolvimento³¹⁹. Aqui é possível citar como destaque³²⁰ Arturo Escobar (2005; 2012; 2014; 2019), que, além de decompor o conceito de desenvolvimento evidenciando as principais formas de

³¹⁸ Para o autor, não se trata de proibir todos os tipos de extrativismo, afirmando que tal atitude seria demasiadamente simplista. Portanto, entende ser necessário fornecer opções contra o extrativismo, e para isso reconhece que existem três fases na busca de uma saída do *extrativismo depredador* (fase atual), para passar a *práticas sensatas* e destas ao *extrativismo indispensável*. Esta busca da saída do extrativismo depredador se alinharia, no entender do autor, à ideia de alternativas ao desenvolvimento (vez que se está a buscar tal alternativa ao desenvolvimento), e não de desenvolvimento alternativo. Neste caminho, a segunda fase (extrativismo sensato) ainda corresponderia à noção de desenvolvimento alternativo, e a última (extrativismo indispensável) apenas seria possível sob a construção de uma alternativa ao desenvolvimento. As fases são explicadas pelo autor da seguinte forma:

“1) Extrativismo predatório: corresponde à situação atual, onde a atividade é realizada em larga escala, o valor dos produtos obtidos não inclui custos sociais e ambientais, e estes são externalizados. As sociedades nacionais devem lidar com os efeitos negativos que deixam esses empreendimentos. Ao mesmo tempo, representam apenas economias de enclave orientadas para a globalização.

2) Extrativismo sensato: Se aplica para empreendimentos extrativistas que realmente cumprem as normas sociais e ambientais de cada país, sob controles efetivos e rigorosos, e onde seus impactos são internalizados. Nesse caso, apelos são feitos para que os enunciados de responsabilidade social e empresarial saiam das declarações e se tornem realidade, se utilizem as melhores técnicas disponíveis e, em particular, sistemas de ciclo fechado, com medidas adequadas de abandono final dos empreendimentos. Essa é uma fase intermediária nas alternativas, entendida como medidas de urgência para sair do atual extrativismo predatório, com respostas concretas aos seus impactos negativos. A orientação exportadora global é drasticamente reduzida.

3) Extrativismo essencial. É a etapa final, onde permanecerão os empreendimentos extrativos realmente necessários sob outro tipo de desenvolvimento (...). Portanto, as alternativas aqui defendidas não visam proibir todas as atividades extrativistas, mas redimensioná-las, onde permanecerem aquelas que são genuinamente necessárias, que atendam às condições sociais e ambientais e que estejam diretamente ligadas às cadeias econômicas nacionais e regionais. Nesse caso, a orientação global para as exportações chega a um mínimo e o comércio desses produtos é destinado principalmente aos mercados continentais.”. (GUDYNAS, 2011d: 391-392, tradução nossa)

³¹⁹ Para Arturo Escobar “o pós-desenvolvimento continua sendo útil na articulação das críticas das tendências existentes (por exemplo, neo-extrativismo), descentralizar os debates e orientar a pesquisa em direção a possibilidades não economicistas, e para manter vivo o imaginário do além do desenvolvimento e de alternativas ao desenvolvimento (por exemplo, opós-extrativismo e transições culturais e ecológicas)”. (2012: 51-52)

³²⁰ Bem como o mexicano Gustavo Esteva e sua crítica à matriz colonial da ideia de desenvolvimento. A respeito, ver: <https://alice.ces.uc.pt/en/index.php/homepage-videos/portugues-conversa-do-mundo-entre-boaventura-de-sousa-santos-gustavo-esteva/?lang=pt> Acesso em 20 mar. 2020

dominação que oculta, destaca também a invisibilização dos conhecimentos locais, já levantando a questão das *alternativas ao desenvolvimento*.

Recorrendo ao seu trabalho intitulado *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* (2005: 150-151) Arturo Escobar bem observou que

O lugar é central no tema do desenvolvimento, da cultura e do meio ambiente, e é igualmente essencial, por outro lado, para imaginar outros contextos para pensar acerca da construção da política, do conhecimento e da identidade. O desaparecimento do lugar é um reflexo da assimetria existente entre o global e o local na maior parte da literatura contemporânea sobre a globalização, na qual o global está associado ao espaço, ao capital, à história e à ação humana, enquanto o local, contrariamente, é vinculado ao lugar, o trabalho e as tradições, assim como sucede com as mulheres, as minorias, os pobres e poder-se-ia acrescentar, às culturas locais.

O autor levanta então a questão da pertinência de se considerar o lugar³²¹ no mesmo sentido que Sousa Santos (2006) designa “o outro lado da linha abissal”, o lugar da alteridade onde estão as culturas subalternizadas e invisibilizadas.

Entendendo Escobar que isto é capaz de desestabilizar as arraigadas crenças de superioridade do conceito de desenvolvimento, pautadas não apenas na divisão *desenvolvido/subdesenvolvido* e em sua institucionalização em uma teia de organizações, como também na depreciação das culturas, conhecimentos e experiências locais.

Neste sentido:

movimentos originados numa vinculação cultural e ecológica a um território (...), obrigatoriamente abertos a certas formas de bens, comércio e às tecnociências (por exemplo, através de uma relação com as estratégias de conservação da biodiversidade), ao mesmo tempo em que resistem à completa valorização capitalista e científica da natureza (...) adiantam, por meio de sua estratégia política, umas táticas de racionalidade do pós-desenvolvimento e de uma alternativa ecológica, na medida em que eles expressam com força e defendem discursos e práticas das diferenças cultural, ecológica e econômica. (ESCOBAR, 2005: 153-154)

³²¹ Em texto de 2012, o autor explica também como considera o papel do “lugar”: “perturbar construções modernas aponta para a existência de ordens sociais não liberais ou pós-liberais; São mundos que vão além das noções liberais fundamentais de indivíduo, propriedade privada e democracia representativa. Ditos em termos antropológicos e filosóficos, esses mundos não liberais **são baseados em lugares** e podem ser caracterizados como instâncias de visões de mundo ou ontologias relacionais. Ontologias relacionais são aquelas que evitam a divisão entre natureza e cultura, entre indivíduo e comunidade e entre nós e elas que são fundamentais para a ontologia moderna. (ESCOBAR, 2012: 48, tradução nossa, grifo nosso)

Com base nessas reflexões, seria possível propor o projeto de transformar o que está nesse lugar em espaço alternativo de existência de sujeitos, projetos e formas de vida.

Neste contexto, há que se levar em conta a sociodiversidade dos países da América Latina, que ante sua complexidade, não pode ser desconsiderada nos debates sobre a temática do desenvolvimento.

Faz-se necessário analisar também como a concepção ocidental de desenvolvimento é vista pelos povos indígenas do continente. Longe de se pretender fazer uma generalização, o que seria um erro, há intelectuais indígenas que refletem de maneira muito ponderada como a questão tem se apresentado para essas sociedades.

O intelectual indígena Carlos Viteri Gualinga, amazônico kichwa³²² de Sarayaku (Província de Pastaza), Equador, parece se enquadrar entre este grupo, ao expor como o desenvolvimento é visto na concepção indígena de maneira bastante lúcida, sem recair em relativismos.

Em seu entendimento, a concepção ocidental de desenvolvimento implicitamente sugere a adoção de políticas integracionistas dos povos indígenas, desconsiderando a riqueza e complexidade de suas relações sociais relacionadas às suas bases locais de subsistência e capacidades autônomas de gestão, “para passar a ser uma força de trabalho, permitir livre acesso às atividades extrativistas do subsolo e da biodiversidade e tornarem-se dependentes do Estado para resolver suas necessidades”. (GUALINGA, 2002: 4)

Ao pontuar que as promessas positivas desse desenvolvimento têm se revelado mais como uma luz no final do túnel³²³ que fica cada vez mais fraca, sendo

³²² Ver “*Why Kichwa and not Quichua*” em: <https://www.notyouraverageamerican.com/quichua-not-quechua/> Acesso em 20 mar. 2020

³²³ Observando-se que este trabalho está sendo escrito no cenário ainda incerto e de aumento da crise do COVID19; neste sentido, neste momento (e é importante mencionar aqui a data exata de quando esta nota explicativa está sendo escrita, 25.05.2020) é possível afirmar que surgiram diversos autores sugerindo que o cenário pós-COVID19 pode ser essa “luz no final do túnel”. Como por exemplo AGAMBEN, Giogio; BERARDI, Franco et Al em “A sopa de Wuhan” (2020), disponível em: <https://b-ok.cc/book/5433264/8d5c01> . A partir da leitura deste livro elaborado por vários autores de diferentes regiões do planeta, e dentro desse cenário de incerteza do pós-pandemia, poder-se-ia colocar o questionamento: Terá uma janela sido aberta para que se implemente o projeto do BV? Como afirmado, seria presunçoso indicar uma resposta exata em um momento de incertezas. O que se pode fazer é trazer ao debate entendimentos de autores que estão trabalhando estes temas e que sem dúvida são excelentes materiais para futuras pesquisas. Muitos são os autores do livro que trazem contribuições sobre isso, destacando-se os seguintes:

O filósofo e professor alemão Gabriel Markus, por exemplo, entende que “Tenemos que reconhecer que la cadena infecciosa del capitalismo global destruye nuestra naturaleza y atonta a los ciudadanos

o colapso ambiental um dos principais indicadores deste fato, o autor denuncia os aspectos negativos da concepção ocidental de desenvolvimento. Não recai em relativismos e, ao contrário, parece levar em conta os processos de hibridização cultural³²⁴ experimentados por essas sociedades, ao afirmar

“Não quero dizer com isso que as sociedades indígenas devam manter sua filosofia de vida dentro de uma redoma de vidro. Ao contrário, a experiência indígena demonstra que é possível construir uma boa vida recriando os próprios paradigmas, inclusive adotando dinâmica econômica e conhecimento exógeno e adaptando-os às demandas e realidades atuais e futuras, sem sacrificar as bases de subsistência locais e, ao contrário, otimizar sua gestão e fortalecer capacidades autônomas e interdependentes de resolução das necessidades. (2002: 4-5)

de los Estados nacionales para que nos convirtamos en turistas profesionales y en consumidores de bienes cuya producción causará a la larga más muertes que todos los virus juntos. ¿Por qué la solidaridad se despierta con el conocimiento médico y virológico, pero no con la conciencia filosófica de que la única salida de la globalización suicida es un orden mundial que supere la acumulación de estados nacionales enfrentados entre sí obedeciendo a una estúpida lógica económica cuantitativa? Cuando pase la pandemia viral necesitaremos una pandemia metafísica, una unión de todos los pueblos bajo el techo común del cielo del que nunca podremos evadirnos. Vivimos y seguiremos viviendo en la tierra; somos y seguiremos siendo mortales y frágiles. Convirtámonos, por tanto, en ciudadanos del mundo, en cosmopolitas de una pandemia metafísica. Cualquier otra actitud nos exterminará y ningún virólogo nos podrá salvar”. (2020: 134)

O italiano Franco Berardi, de outro lado, expôs que “Existe una divergencia en el tiempo que viene: podríamos salir de esta situación imaginando una posibilidad que hasta ayer parecía impensable: redistribución del ingreso, reducción del tiempo de trabajo. Igualdad, frugalidad, abandono del paradigma del crecimiento, inversión de energías sociales en investigación, en educación, en salud. No podemos saber cómo saldremos de la pandemia cuyas condiciones fueron creadas por el neoliberalismo, por los recortes a la salud pública, por la hiperexplotación nerviosa. Podríamos salir de ella definitivamente solos, agresivos, competitivos. Pero, por el contrario, podríamos salir de ella con un gran deseo de abrazar: solidaridad social, contacto, igualdad. El virus es la condición de un salto mental que ninguna prédica política habría podido producir. La igualdad há vuelto al centro de la escena. Imaginémosla como el punto de partida para el tiempo que vendrá”. (2020: 54)

E o inglês David Harvey afirma que o potencial de letalidade de um vírus está relacionado às próprias ações humanas, pois relaciona a dimensão ambiental com as dimensões econômicas e culturais, a saber: “Durante mucho tiempo había rechazado yo la idea de “naturaleza” como algo exterior y separado de la cultura, la economía y la vida diaria. Adopto una visión más dialéctica y relacional de la relación metabólica con la naturaleza. El capital modifica las condiciones medioambientales de su propia reproducción, pero lo hace en un contexto de consecuencias involuntarias (como el cambio climático) y con el trasfondo de fuerzas evolutivas autónomas e independientes que andan perpetuamente reconfigurando las condiciones ambientales. Desde este punto de vista, no hay nada que sea un desastre verdaderamente natural. Los virus van mutando todo el tiempo, a buen seguro. Pero las circunstancias en las que una mutación se convierte en una amenaza para la vida dependen de acciones humanas”. (2020: 82)

Deste modo, o entendimento dos autores leva a duas reflexões: a primeira, acerca da possibilidade de que, com a experiência da pandemia e a interiorização, pelas pessoas, desta relação que existe entre Estado e crises sanitárias, a sociedade passe a estar mais conscientizada a respeito de tal relação; a segunda, sobre a possibilidade de que uma janela tenha sido aberta (ou não) para a implementação do BV.

³²⁴ Um trabalho que elucida esses processos de hibridização cultural e que pode ser tomado para mais aprofundamento nesta temática seria o de Néstor García Canclini, chamado *Culturas híbridas, estratégias para entrar e sair da modernidade* e, no que se refere especificamente à questão indígena com relação a este aspecto poderia-se mencionar URQUIDI, Vivian; FERENCZY, Marina. *Aspectos controversos da sentença da Justiça Federal do Pará sobre o caso da etnogênese no Baixo Tapajós*, 2019.

Esta afirmação advinda de um intelectual indígena mostra-se importante por ter o potencial de refutar o argumento por vezes erroneamente invocado no sentido de que, por terem muitos povos sido contactados, a incorporação de elementos exteriores à cultura invalidaria a identidade indígena. Tais argumentos devem ser rechaçados, como já demonstraram diversos³²⁵ trabalhos.

O entendimento do autor acima transcrito, referente à possibilidade da adoção de elementos econômicos que não interfiram de modo negativo na cultura dos povos indígenas é exposto de maneira muito cuidadosa, no entanto, quando sua adoção envolver a temática da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais:

Obviamente, isso não significa que tudo está perfeito ou que os problemas estão quase resolvidos. Sem dúvida que algumas das novas atividades, como as que significam a incorporação da lógica de mercado para a diversidade biológica, seus cenários de vida e os espaços cênicos, devem ser dimensionados com objetividade, para que os povos indígenas não acabem funcionais à mais nova corrente do ecologismo neoliberal que, com o clichê de "sustentabilidade", busca a cotação in situ de todas as formas de vidas existentes e seus habitats juntamente com o ar e o conhecimento indígena. (2002: 5)

Assim, essa complexidade da realidade socioambiental dos países da América Latina é central nos debates sobre o “desenvolvimento” vez que muitas atividades dos países centrais são realizadas com profundo débito ecológico com relação ao extrativismo de recursos naturais dos países periféricos. A América Latina possui papel central aqui em razão do atrativo que representa em termos de riqueza de biodiversidade, de grande importância e interesse para o setor biotecnológico de países centrais. A complexidade desta realidade socioambiental estaria, portanto, justamente no fato de que essa mega diversidade é muito mais facilmente descoberta quando os países centrais valem-se dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas e comunidades tradicionais para mais rápida e facilmente acessá-los.

Torna-se extremamente importante incluir, portanto, nos debates sobre o desenvolvimento, outras culturas, principalmente aquelas não absorvidas completamente pelo paradigma hegemônico ocidental, como por exemplo – mas não só ela - a indígena, por uma dupla razão. A primeira pelo fato de que são os povos

³²⁵Aqui poderia-se mencionar por exemplo o de URQUIDI, Vivian; FERENCZY, Marina von Harbach. *Aspectos controversos da sentença da Justiça Federal do Pará sobre o caso da etnogênese no Baixo Tapajós*. **Revista Interesse Público**, 2019.

indígenas que têm, desde muito tempo, mais sofrido as suas consequências negativas, como os parágrafos anteriores bem espelham.

A segunda, porque é exatamente neste momento de crise ambiental³²⁶, de crise de paradigmas, que a humanidade se depara com o fato de que, em suas tentativas de resolver a problemática, não deve mais limitar-se ao desenvolvimento em si. E é aqui que concepções e filosofias de vida daqueles que foram, justamente, as principais vítimas do desenvolvimento, podem iluminar os debates sobre ele.

Como bem observou Maristela Svampa:

Diferentemente de épocas anteriores onde o ambiental era uma dimensão a mais das lutas, pouco assumida explicitamente, na atualidade estamos frente a uma ressignificação da problemática ambiental, em nível territorial, político e civilizatório, que *questiona a visão hegemônica do desenvolvimento*. Por um lado, a “ambientalização das lutas” (Enrique Leff) se traduz na *emergência de diferentes movimentos* eco-socio-territoriais orientados contra setores privados (...) que na dinâmica de luta tendem a ampliar e radicalizar sua plataforma representativa e discursiva *incorporando outros temas, tais como o questionamento aos modelos de desenvolvimento* percebidos como monoculturais e crescentemente destrutivos (...). Podemos afirmar que assistimos à consolidação de um pensamento radical, *que aponta a uma nova racionalidade ambiental* e a uma visão pós-desenvolvimentista: *conceitos-horizonte como o de Buen Vivir, (...) Ética do Cuidado, (...) Direitos da Natureza e ontologias relacionais formam parte do novo giro dialético do pensamento latino-americano* que sintetiza os aportes de outras épocas, integrando tanto a crítica aos modelos de consumo e padrões culturais dominantes, como potencializando e levando mais além a perspectiva do pós-desenvolvimento. (2019: 1147, tradução nossa, grifo nosso)

É neste cenário de insuficiência do paradigma desenvolvimentista que surgem, portanto, essas propostas não apenas de alternativas *de* desenvolvimento ou desenvolvimento alternativo, mas sim alternativas *ao* desenvolvimento³²⁷, onde se inserem, dentre outros, os paradigmas ambientais de Abya Yala, os quais serão trazidos a seguir.

4.2 UM PARADIGMA HISTÓRICO, JURÍDICO E POLÍTICO DE ABYA YALA

³²⁶ E aqui se insere, também, como se viu no primeiro item do capítulo segundo, a crise provocada pela COVID-19, a qual, com todas as suas incertezas já referidas naquele item, leva a diversas reflexões acerca do modelo de desenvolvimento que se tem experimentado e em consequência sobre todas as suas deficiências para fazer frente a crises sanitárias de tamanha envergadura.

³²⁷ Sendo oportuno observar que utilizar o termo *alternativas ao desenvolvimento* não significa criticar qualquer desenvolvimento. O termo se refere, principalmente, à busca de alternativas ao modelo de desenvolvimento baseado no consumismo desenfreado e depredatório dos ecossistemas naturais que é pulverizado para os demais países. Esta observação é válida, principalmente, quando se sugere que os que precisam optar por uma alternativa diferente sejam os países “não desenvolvidos” (lembrando que até nos países menos desenvolvidos há regiões com qualidade de vida de primeiro mundo, enquanto as periferias estão em condições subumanas)

Agora se está no melhor momento para análise do marco histórico, jurídico e político alcançado pelos povos indígenas andinos.

Já foi denunciada a linha abissal na crítica da sociologia das ausências apontando o que está ausente no plano internacional no que se refere à temática ambiental do presente trabalho, especificamente por meio de uma sociologia dos saberes ausentes, que trabalhou a questão da deslegitimação de conhecimentos tradicionais pela concepção cartesiana de conhecimento científico.

Também foram já debatidos, no item precedente, os entretons do controverso terreno do chamado desenvolvimento.

Isto feito, passa-se neste momento, a realizar uma sociologia das emergências propriamente dita, ou seja, a trazer ao plano de análise justamente alguns dos conhecimentos que foram desvalorizados ou estabelecidos como inexistentes por tanto tempo.

E porque isto é importante? Uma possível resposta a tal questionamento encontra-se muito bem explicada no fragmento abaixo transcrito:

é imperativo aprender com as tradições reprimidas e marginalizadas que, na maioria dos casos, são tradições de pessoas reprimidas ou marginalizadas. Para usar a metáfora da hierarquia no sistema mundial, temos que aprender com o Sul. O que podemos aprender com os povos indígenas que, em certo sentido, são o Sul do Sul? Para responder à minha pergunta, sugiro que consideremos três perspectivas: *neolaw*, *neocommunity* e *neostate*. O prefixo neo destina-se a enfatizar que não estamos aprendendo com o passado “como realmente aconteceu”, mas com o passado como ele está sendo reinventado ou reimaginado por aqueles que têm direito a ele, a projeção no passado do autodeterminado futuro que eles querem viver e passar para seus filhos. (SOUSA SANTOS, 2020: 303, tradução nossa)³²⁸

Para além de se inserirem no contexto de propostas de alternativas ao desenvolvimento, mas também se referindo a elas, os paradigmas andinos representam³²⁹ ademais um modo holístico e não cartesiano de manter relações com a Natureza, considerando toda a relação de interdependência e conexão entre seus elementos, todos dotados de importância intrínseca e para o equilíbrio

328 No original: “it is imperative to learn from the suppressed, marginalized traditions that, in most instances, are the traditions of suppressed or marginalized people. To use the metaphor of hierarchy in the world system, we have to learn from the South. What can we learn from the indigenous peoples who, in a sense, are the South of the South? To answer my question, I suggest we consider three perspectives: *neolaw*, *neocommunity*, and *neostate*. The prefix *neo* is meant to emphasize that we are not learning from the past “as it really happened,” but rather from the past as it is being reinvented or reimagined by those entitled to it, the projection into the past of the self-determined future they want to live in and pass on to their children”. (SOUSA SANTOS, 2020: 303)

³²⁹ Sem a pretensão de realizar aqui uma tradução exata, tampouco uma generalização, mas apenas no sentido de fornecer uma aproximação ao conceito, antes portanto de se adentrar às especificações se farão ao longo do capítulo.

ecossistêmico como um todo. Ou seja, os elementos da natureza não são considerados apenas de acordo com seu valor de uso e serventia ao homem. A relação com a natureza é, portanto, o elemento mais marcante dos referidos paradigmas.

Ainda que seu nascimento remonte a práticas imemoriais dos povos do altiplano andino, tais paradigmas, exatamente por terem uma base ético-filosófica capaz de desestabilizar algumas políticas econômicas do neoliberalismo e da globalização hegemônica, começaram a ganhar corpo e a adquirir um potencial transformador, especificamente, apenas a partir dos anos 1990 (FUSCALDO; URQUIDI 2015).

Daí a importância e os potenciais aportes que o conteúdo de tais paradigmas possui para repensar a lógica econômica não apenas segundo uma outra cultura, mas também a partir de outro nível de análise, qual seja, o local.

É aí que, para compreender a lógica do BuenVivir/VivirBien, fundamental se torna a compreensão do *Ayllu*, a forma de organização política com base territorial (ANTEQUERA, 2011, p. 231) própria das comunidades indígenas dos Andes.

As noções de reciprocidade, solidariedade e estratégias econômico-ecológicas pré-hispânicas na forma de organização do trabalho agrícola, bem como de comunidades formadas não apenas por relações de parentesco, mas também de afinidade, são básicas para o seu entendimento. (ANTEQUERA, 2011: 227)

O antropólogo boliviano Antequera destaca a importância do tipo de relação da comunidade com a terra e o território, marcada por uma cosmovisão que os concebem como doadores de vida, e não apenas como meio de produção. (2011: 244)

Essas características do *Ayllu* estão presentes nos paradigmas do Buen Vivir/VivirBien, e estes passam a fazer parte dos documentos oficiais e a orientar toda a política estatal a partir da aliança dos governos de Evo Morales e Rafael Correa com os movimentos sociais indígenas, cabendo destacar que os referidos paradigmas dos povos do altiplano andino são, então, materializados constitucionalmente nos dois países. No Equador, com a Constituição de 2008, e na Bolívia, com a Constituição de 2009, tendo estas, conforme se verá ao longo do capítulo, o objetivo de refundação dos Estados nos moldes plurinacionais, inaugurando a participação de indígenas e camponeses no novo pacto social (FUSCALDO; URQUIDI, 2015)

De outro lado, uma ponderação que emerge é o reconhecimento da complexidade³³⁰da temática posta ao debate. Assumir esta faceta implica renunciar à busca de uma definição exata do termo.

Neste ponto, oportuno recorrer à doutrina do ex-diretor do Instituto Intercultural de Montreal e fundador-editor da Revista Interculture Robert Vachon, especialmente ao seu ensaio publicado em 1990, muito citado por antropólogos, intitulado *L'Étude Du pluralisme juridique – une approche diatopique et dialogale*. Nele o autor tece uma crítica ao etnocentrismo e ao ocidentalismo do direito, a partir da qual depreende-se que faz-se necessária a humildade dos pensadores inseridos na cultura ocidental em reconhecer a impossibilidade de uma tradução plena, para o plano lógico-conceitual, da cosmovisão indígena. Assim, Vachon, que diferencia o Logos – razão, racionalidade – do Mythos – não passível de uma tradução -, chama a atenção ao fato de o cuidado que se faz necessário ter no momento de se colocar no papel, em termos lógicos, questões que se passam em algumas sociedades não ocidentais, vez que algumas de suas realidades não são passíveis de racionalização.

Claro que Vachon possui uma visão bastante descentrada da sociedade secularizada ocidental, e digressões mais profundas a respeito do tema fugiriam do escopo da presente análise. Assim, o único ponto que se quer destacar, aqui, é que qualquer tentativa de conceituação exata do paradigma andino não alcançaria êxito.

O que se pode afirmar, levando em conta as limitações acima mencionadas, e o que as linhas abaixo tentam se aproximar, é que o BuenVivir refere-se a uma concepção que é voltada, como sua própria terminologia indica, a um viver bem, o que se coloca, frontalmente, contra a ideia de viver *melhor*.

Esta última concepção é que é questionada, pois na cosmovisão indígena estão presentes, de modo muito arraigado, as noções de solidariedade e vida em

³³⁰Ao falar de complexidade também é oportuno trazer à colação trabalho que Edgar Morin publicou em conjunto com Anne Brigitte Kern em 2005, intitulado *Terra pátria*. Nele os autores realizam importante constatação: que **a complexidade** da problemática advinda do modelo desenvolvimentista praticado pelos países centrais e aos demais difundido quicá seja notada e apreendida pela humanidade apenas com seu sofrimento e agonia face aos problemas que ela compulsoriamente irá se defrontar. A complexidade, no aludido texto, é decorrente da interrelação e interdependência dos problemas civilizatórios. Oportuno mencionar que esta questão da interdependência dos problemas civilizatórios diz respeito também, conforme já analisado em nota explicativa do primeiro item (preliminar) do segundo capítulo, à crise da COVID-19.

Sobre o tema da complexidade ver também: LEFF, Enrique. **Pensar a complexidade ambiental**. In: LEFF, Enrique (org). *A complexidade ambiental*. São Paulo: Cortez, 2003. (p. 15-64); CAPRA, Fritjof. *A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 1997.p.48

comunhão com a natureza e seus elementos. Isto é profundamente desrespeitado no paradigma hegemônico ocidental, cujo modelo não é compatível com a concepção holística de meio ambiente, tampouco leva em conta o elemento solidariedade entre os povos no período atual tampouco no aspecto intergeracional.

Alguns de seus princípios são os da complementaridade, relacionalidade, correspondência, ciclicidade e reciprocidade, os quais serão analisados no item 4.2.2 do presente capítulo.

Seus principais centros irradiadores são Equador e Bolívia, em razão de suas reformas constitucionais e lutas sociais contemporâneas. E foi por tal razão que se optou por analisar mais minuciosamente estes dois países.

A América Latina se insere de modo central neste cenário, uma vez que, conforme observado pela Professora de direito constitucional da Universidade Federal do Ceará e juíza federal da 5^o região Dr.^a Germana Moraes, a autoridade moral do BuenVivir derivaria da história – que ainda sobrevive - de etnocídio, saques culturais e memoricídios sofridos pelos povos da América Latina. Afirmando então que “é na América Latina, um continente em câmbio, que desponta a coragem de fazer-se uma autêntica revolução paradigmática, com o giro ecocêntrico”. (2013: 130).

Na análise a ser realizada, será dada prevalência ao entendimento e concepções dos próprios indígenas. Buscar-se-á, portanto, o uso de fontes provenientes de intelectuais deste universo. No entanto, na esteira das epistemologias do Sul, isto não impedirá a utilização de autores não indígenas.

Desde já, é interessante considerar o entendimento do intelectual indígena Huanacuni Mamani (2010:33-49). Para ele, pode-se dizer que a filosofia³³¹ do Buen

³³¹ Aqui entra a questão daquilo que o Prof. Boaventura de Sousa Santos observou que, quando se fala diretamente com intelectuais indígenas, muitos têm dúvidas com relação ao conceito de cosmovisão, por entenderem que os autores ocidentais usaram este conceito para distinguir de filosofia. Isto porque há povos que têm também reflexões e práticas sobre o sentido da vida (sobre o que é o ser, o que é a natureza), mas que, como isto não está articulado por escrito, nem é parte do conhecimento ocidental erudito, este passou a denominá-lo cosmovisão (visão do cosmos). Esses intelectuais indígenas entendem, portanto, que isto, no fundo, é uma maneira de mostrar que o conhecimento desses povos não é um conhecimento. Enquanto se fala em filosofia, imediatamente vem à mente um conhecimento rigoroso, até mesmo de difícil acesso, um conhecimento erudito, quando se fala em cosmovisão a ideia que à ela se relaciona é de algo que não possui o mesmo estatuto de *validade*. Portanto isto, do ponto de vista indígena, é muito problemático, porque o que eles têm, para o professor, é uma filosofia de vida diferente, composta por filosofias do ser e da vida. Apesar do levantamento desta questão, aceita o uso do termo cosmovisão, mas desde que o autor que faça uso do termo tenha consciência desta questão. (Informação obtida com base em reunião com o Professor, realizada na Universidade de Coimbra em abril de 2019)

Vivir/VivirBien, ainda que tenha distintas denominações e nuances entre os povos, *possui uma base comum entre eles*, explicando a concepção do Buen Vivir para vários - aymara, quéchua, mapuche, amazônicos.

Segundo este intelectual indígena, o denominador comum estaria ligado à ideia de viver a vida em plenitude, harmonia e equilíbrio com a terra, a natureza, o cosmos, a história e com toda forma de existência, vez que, se *VivirBien* também significa saber conviver, *VivirBien* significa compreender que o dano a uma espécie significa também o dano do conjunto.

Neste ponto, a Urquidi (2018) entende que, muito embora o conceito seja de matriz andina, os sentidos que ganham, muito atrelados com valores de respeito à natureza, permite que outras comunidades se sintam representadas e dispostas a contribuir com a reafirmação do conceito. Nesse sentido, é cada vez mais difícil afirmar que o conceito pertence a um único povo. Nessa esteira, entende que é possível reconhecer que o conceito é de matriz ou origem andina, mas pelo fato de ainda estar em construção política, ele pode ser considerado como um patrimônio de outros povos também em situação de vulnerabilidade, como os amazônicos.

Neste sentido de que há muitos *Buen Vivir* es por assim dizer, e não um único, de titularidade exclusiva dos povos do altiplano andino, é também o entendimento de Alberto Acosta:

O Buen Vivir constitui uma categoria central da filosofia de vida das sociedades indígenas. Trata-se de uma categoria em constante construção e reprodução. (...) Além destas visões da nossa América há muitas outras abordagens de pensamentos filosóficos de alguma forma relacionadas à busca do Buen Vivir ou Sumak Kawsay, partindo de posições filosóficas inclusivas. O Sumak Kawsay, como cultura da vida, sob diversos nomes e variantes, foi conhecido e praticado em diferentes períodos nas diferentes regiões da Mãe Terra. (...) Não há uma única visão. O Buen Vivir não sintetiza uma proposta monocultural. O Buen Vivir é um conceito plural – melhor seria falar de “bons viveres” ou “bons conviveres” – que surge especialmente das comunidades indígenas. (2012: 202)

Pelo que, mais um entendimento de que o Buen Vivir se refere a uma concepção que faz parte também de universos culturais exteriores ao andino, à exemplo do amazônico. Aqui, não se quer dizer que essas concepções sejam iguais – e a busca das diferenças relativas ao conceito entre o grande número de povos indígenas da América Latina não é, de fato, o objetivo do presente trabalho - mas que o Buen Vivir representa, sim, uma concepção referente à filosofia de vida dessas sociedades, residindo aqui, pois, o elemento aglutinador.

Noutro plano, o mesmo autor supracitado (2016: 20) afirma também – não retirando em nada a validade do que afirmara em 2012 -, que “não há como escrever sobre esta questão a partir de um reduto acadêmico isolado dos processos sociais, sem nutrir-se das experiências e das lutas do mundo indígena”.

Pelo que, não obstante o fato de o Buen Vivir existir, por exemplo, não apenas no Equador e na Bolívia, estando presente também em outros lugares da América Latina, é incontestável o fato de que o conceito tem *irradiado* a partir daqueles países cujas reformas constitucionais reconheceram a plurinacionalidade do Estado e os direitos da Natureza.

E este fato, obriga a que a maior ênfase seja dada ao Equador e à Bolívia, pois países que possibilitam analisar de que modo o Buen Vivir, como um conceito de origem indígena, conseguiu, através das lutas sociais, alcançar o status de materialidade em um documento tão importante – e moderno e eurocêntrico – que é uma Constituição.

A análise especial do Buen Vivir nos dois países justifica-se neste trabalho, portanto, em razão do fato de representarem tais inscrições constitucionais exemplos de diálogo intercultural *entre as concepções indígenas e as ocidentais*, as quais, como se verá no capítulo subsequente, sobre a tradução intercultural, também pode ocorrer tanto no sentido Sul-Sul, como no sentido Sul-Norte.

Equacionando os entretens dos elementos acima referidos, não se desconsidera tais facetas do conceito; fato é que, no caso do presente trabalho, o que interessa não é a titularidade exata do conceito e o que ele exatamente significa para determinado povo, mas sim, que Buen Vivir, a despeito de suas nuances, de fato pode contribuir para as ponderações no cenário internacional.

Tanto é assim, que existem atualmente diversos intelectuais indígenas que escrevem sobre Buen Vivir, como é o caso de Huanacuni Mamani, já supracitado e ao qual novamente recorre-se, por suas palavras refletirem também este entendimento de que a referida concepção cosmogônica não é partilhada por apenas um ou dois povos da América Latina, mas sim por vários, a despeito das evidentes diferenças que existem entre eles:

Muitas nações indígenas-originárias **desde o Norte até ao Sul do continente de Abya Yala** têm diversas formas de expressão cultural, mas emergem do mesmo paradigma comunitário: concebem a vida de forma comunitária, não somente de

relação social mas também de profunda relação vida. (HUANACUNI MAMANI, 2010: 20, grifo nosso, tradução nossa)³³²

Também Catherine Walsh (2009: 217), coordenadora do doutorado em Estudos Culturais Latino-americanos e da cátedra de Estudos Afro-Andinos da Universidad Andina Simón Bolívar (Equador), ao tecer considerações sobre o Buen Vivir dos povos quíchua do Equador e dos quíchua e aymara da Bolívia, ensina que o mesmo conceito ou concepção também está presente entre outros povos indígenas da América Latina.

Uma das maiores contribuições da autora no terreno da inscrição dos conceitos indígenas nas Constituições do Equador e da Bolívia, refere-se ao elemento interculturalidade.

Para Walsh (2009), tanto a modernidade como a colonialidade são cúmplices do caráter uninacional, monocultural e profundamente excludente de Estado e suas estruturas e instituições sociais e políticas.

Neste sentido, entende que o plurinacional e o intercultural³³³, como propostas decoloniais, se dirigem ao fato de que dificilmente a colonialidade do poder³³⁴ será combatida sem a transformação de algumas estruturas - fundacionais e organizadoras do Estado e da sociedade - responsáveis pelo fato de que o “nacional” vem representando, refletindo e privilegiando os grupos e a cultura dominantes, e não, o conjunto dos habitantes de um dado Estado.

Por interculturalidade, entende como algo ainda em construção, que ocorre tanto no nível pessoal ou relacional, como no plano social:

Enquanto que os processos de interculturalidade a nível pessoal se focam na necessidade de construir relações entre iguais – o que podemos chamar

³³² No original: *Muchas naciones indígena-originarias desde el norte hasta el sur del continente de Abya Yala, tienen diversas formas de expresión cultural, pero emergen del mismo paradigma comunitario; conciben la vida de forma comunitaria, no solamente de relación social sino de profunda relación vida.* (HUANACUNI MAMANI, 2010: 20)

³³³ Por interculturalidade, Walsh (2009: 41, tradução nossa) entende o seguinte: “Como conceito e prática, processo e projeto, a interculturalidade significa – em sua forma mais geral – o contato e o intercâmbio entre culturas em termos equitativos; em condições de igualdade. Tal contato e intercâmbio não devem ser pensados simplesmente em termos étnicos mas sim a partir da relação, comunicação e aprendizagem permanentes entre pessoas, grupos, conhecimentos, valores, tradições, lógicas e racionalidades distintas, orientados a gerar, construir e propiciar um respeito mútuo, e um desenvolvimento pleno das capacidades dos indivíduos e coletivos, por cima de suas diferenças culturais e sociais. Em si, a interculturalidade tenta romper com a história hegemônica de uma cultura dominante e outras subordinadas e, dessa maneira, reforçar as identidades tradicionalmente excluídas para construir, tanto na vida cotidiana como nas instituições sociais, um conviver de respeito e legitimidade entre todos os grupos da sociedade”.

³³⁴ Conforme conceito trazido no terceiro capítulo.

“interculturalidade relacional”-; a nível social se focam na necessidade de *transformar as estruturas da sociedade e as instituições que as suportam*, fazendo-as sensíveis às diferenças culturais e à diversidade de suas práticas – educativas, jurídicas, de medicina e saúde, e da vida em si. (WALSH, 2009:48, tradução nossa, grifo nosso)

Pelo que, para além do respeito à diversidade, ou seu reconhecimento, denota um projeto socio-político destinado à produção de diferentes e novas condições de vida – diferentes do caráter hegemônico, monocultural e colonial de Estado - incluindo-se aqui a “cosmologia da vida em geral, incluindo os conhecimentos e saberes, a memória ancestral, e a relação com a mãe natureza e a espiritualidade, entre outras”. (WALSH, 2008:140)

Assim, formas culturais diferenciadas de pensar e viver acabam por influenciar, muito mais do que um simples respeito a elas, um processo ativo de reconceitualização e refundação de estruturas, de modo que estas não se dirijam apenas à promoção do neoliberalismo, mas sim, que impulsionem, a partir da diferença, outras matrizes e estruturas, mediante a transformação do Estado e da sociedade, transformação que se distancie de marcos uninacionais.

Neste sentido, a interculturalidade é complementar à plurinacionalidade. Esta, para a autora, quando adotada de modo isolado, é insuficiente ao combate à matriz colonial de poder, devendo, portanto, estar associada à interculturalidade.

Catherine Walsh (2008) fornece três exemplos concretos de interculturalidade e todos eles se relacionam de forma direta ao objeto de estudo da presente tese: a pluralização da ciência e do conhecimento; os direitos da natureza e o *Sumak Kaway*³³⁵ ou *Buen Vivir*.

Quanto ao primeiro exemplo, qual seja, a pluralização da ciência e do conhecimento, se refere ao papel da interculturalidade em transformar, por intermédio de políticas educativas, o conhecimento singular – que parte de apenas uma racionalidade, esta detentora de gênero, origem e cor, quais sejam, masculino, europeu/norte-americano e branco - em conhecimento plural.

Isto significa valorizar não apenas aqueles conhecimentos que historicamente têm sido concebidos como científicos, mas assim também considerar aqueles que até então não têm sido reconhecidos como tal, como por exemplo, os conhecimentos de povos ancestrais. Isto permitiria, segundo a autora, a superação

³³⁵ Aqui a autora está a fazer referência tanto ao Sumak Kawsay como ao Suma Qamaña.

do monismo na definição do que é ciência, combatendo, assim, a colonialidade do saber. Este caso de interculturalidade está presente nas Constituições andinas.

No que se refere ao segundo exemplo concreto de interculturalidade oferecido pela autora, qual seja, a Pachamama e os direitos da natureza, será analisado no item 6.2.3.1 do presente capítulo.

Chegando ao terceiro exemplo, o *Sumak Kawsay* ou *Buen Vivir* – Equador - e o *Vivir Bien* ou *Suma Qamaña*³³⁶ –Bolívia-, observa que estes paradigmas, materializados nas Constituições dos referidos Estados, têm potencial de questionar modelos e práticas neoliberais. Consistem também, em formas de se questionar o conceito de “bem-estar neoliberal”, que é pautado em noções de “ter”, e focado no indivíduo, que enfraquece relações de sociedade. Possuem, portanto, potencial de combater a matriz colonial de poder.

Para a autora, o *Sumak Kawsay* e o *Suma Qamaña*, como exemplos concretos de interculturalidade, não têm o objetivo de fazer prevalecer uma determinada lógica sobre a outra, mas sim, “fazer com que as lógicas, práticas e modo de viver se interrelacionem e se inter-pensem” (2008:149)

Por fim, traz a autora (2009) outro ponto que entende ter o potencial de combater a colonialidade e que no presente capítulo se relaciona às inscrições do BV e VB nas Constituições: o conceito de *interculturalidade jurídica* que, para além do conceito de pluralismo jurídico – a coexistência de diversas ordens normativas -, não o rejeita mas sim aprofunda sua prática e compreensão, não se limitando ao mero reconhecimento de uma pluralidade jurídica em um paradigma de oposição – i.e. um sistema jurídico sendo superior ao outro - , mas sim, possibilitando uma convivência harmônica e equilibrada de tal pluralidade.

Esta não ocorreria, portanto, de modo separado e subordinado, ou seja, como algo à parte – o que chama de pluralismo jurídico subordinado -, mas sim sob a ideia de *coexistência em sintonia*, possibilitando, também, o próprio repensar do direito estatal, articulando os direitos indígenas com o direito nacional, reconstituindo este plurinacionalmente. (WALSH, 2009)

Esta interculturalidade jurídica dialoga, também, perfeitamente com a necessidade exposta neste trabalho de se analisar as possibilidades de levar as

³³⁶ Há diferentes grafias para *Suma Qamaña*, que envolvem inclusive *Sumaj Kamaña*, e neste trabalho fez-se a opção de utilizar a grafia da Constituição (*Suma Qamaña*). No entanto, será mantida a grafia dos autores citados quando a citação seja literal.

contribuições do paradigma andino ao direito ambiental internacional. Maior aprofundamento a esta questão será dado no último capítulo da tese.

Feitas estas considerações, passa-se à questão da estrutura organizacional do capítulo. Está ele dividido da seguinte forma: primeiramente trabalha-se o contexto sociopolítico latino-americano de surgimento da questão; na sequência os princípios comuns tanto ao Sumak Kawsay do Equador como ao Suma Qamaña da Bolívia e, isto feito, procede-se à análise dessas concepções de cada um dos dois países mencionados, respectivamente. Isto para facilitar a exposição de questões relacionadas à maneira pela qual cada um deles materializou o conceito em instrumentos jurídicos.

No último item, serão trazidos exemplos de práticas advindas muitas vezes de outros universos culturais – mas nem sempre - que em suas ações demonstram possuir objetivos realmente muito semelhantes aos do paradigma andino, práticas estas constitutivas do chamado *pluriverso*.

Como já mencionado no início do trabalho, ao se utilizar a palavra Buen Vivir ou a abreviatura BV se está fazendo referência ao conceito de modo genérico, sem especificações territoriais. Isto para que se evite a obrigatória e constante designação de “Buen Vivir/VivirBien” ou “BV/VB”. Nas ocasiões em que alguma especificação territorial é requerida, será utilizado Buen Vivir para o caso equatoriano e VivirBien para o boliviano, ou, quando oportuno, serão utilizados os conceitos em suas línguas originárias.

4.2.1 O contexto latino-americano

Esta seção do capítulo possui o objetivo de expor um breve embasamento factual e histórico do contexto de surgimento do BV. Trata-se de um item de contextualização dos principais fatos, portanto sem a pretensão de esgotar o assunto, porque esse desafio, em si só, mereceria outra abordagem da tese.

A despeito de ter o assunto gerado fortes debates e lutas políticas, o que interessa ao trabalho é destacar a importância da atuação dos povos indígenas para impor uma agenda diferente. Neste sentido, no item não há um tratamento profundo sobre ambas as experiências no processo de construção das Constituições ante ao fato de que o foco do trabalho não é o debate político interno.

Feitas estas ponderações introdutórias, passa-se à breve contextualização a qual se propõe.

Primeiramente, faz-se necessário destacar que o aludido paradigma se insere³³⁷ no contexto do novo constitucionalismo latino-americano, o qual, ao contrário das cartas políticas que lhe precederam – originadas de um processo constituinte composto por uma comunidade política formada por uma elite minoritária relacionada à elaboração de Constituições eurocêntricas e coloniais -, tem origem em lutas sociais de setores historicamente marginalizados. (FUSCALDO, 2015)

Se as Constituições anteriores foram marcadas pelas características de homogeneidade e supressão da diversidade étnico-cultural, as novas cartas marcam um novo tipo de constitucionalismo.

Dentre as experiências do continente, de onde inclusive a Constituição brasileira de 1988 é exemplo por também representar uma ruptura com as cartas anteriores, destacam-se as cartas do Equador e da Bolívia.

Isto porque ambas inovam ao materializar a interculturalidade fruto das experiências dos povos indígenas da região através de suas próprias lutas e esforços, de suas mobilizações sociais e políticas, bem como de seus aliados na luta contra-hegemônica, para isto valendo-se de instrumentos políticos hegemônicos³³⁸ - que é o caso de uma Constituição.

Ou seja, num marco histórico inédito, intercultural e descolonizador, foram textos produzidos com a participação autônoma e direta dos povos indígenas. Neste

³³⁷ Não obstante o fato de que, como observa Fuscaldó (2015: 118), “na Bolívia, o *VivirBien* aparece já como discurso político institucionalizado no governo de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997), quando o então vice-presidente Aimara Víctor Hugo Cárdenas elaborou novas políticas de descentralização da planificação estatal, mediante a transferência de certa autonomia a prefeituras e organizações sociais compostas por maioria indígena e camponesa no altiplano. No entanto, tais políticas foram realizadas no marco do multiculturalismo como forma de gestão da diversidade do projeto neoliberal, que (...) em parte não coincidem com os aspectos emancipatórios das políticas interculturais ansiadas no contexto do *constitucionalismo transformador* do século XXI. Em especial, por não considerarem a subalternização dos povos indígenas no interior do sistema capitalista e colonial. (...) No Equador, a apresentação em 1997 do novo projeto político da CONAIE (CORTEZ, 2011) foi um dos momentos chaves da emergência do *Buen Vivir*. Partindo da crítica ao capitalismo e ao colonialismo, menciona-se a necessidade de reinventar uma forma de organização social pautada nas práticas e saberes associados ao comunitarismo indígena, apontando para a necessidade de institucionalização das outras formas de democracia existentes, como a plurinacional, a comunitária e a participativa”.

³³⁸ “Por instrumentos hegemônicos, compreendo as instituições desenvolvidas na Europa a partir do século XVIII pela teoria política liberal, com o objetivo de garantir a legitimidade e a governabilidade do Estado de Direito moderno nas sociedades capitalistas emergentes. Estes são instrumentos hegemônicos porque foram projetados para garantir a reprodução expandida das sociedades de classe capitalistas e porque são credíveis como garantidores da conquista do bem comum, mesmo pelas próprias classes populares afetadas negativamente por eles. (...)” (SOUZA SANTOS, 2010: 58-59)

ponto, ressalta-se a quantidade e diversidade de povos que participaram na elaboração do texto, interculturalidade esta que sublinha a diferença com relação a outras Constituições da região. “O momento das assembleias é, portanto, o ponto-chave do novo processo social, político e jurídico do *constitucionalismo transformador*; o encontro entre atores sociais provenientes de diferentes experiências civilizatórias”. (FUSCALDO, 2015: 90)

Nas Assembleias Constituintes tanto do Equador³³⁹ como da Bolívia se concentraram diversas forças – provenientes de setores tradicionalmente excluídos - ansiosas por mudanças, tendo, portando, sido seus anseios refletidos, em grande parte, nos novos ditames constitucionais que se formavam. O grande número de povos³⁴⁰ que participaram na elaboração do texto sublinha a presença indígena e pode ser considerado como um divisor de águas em relação às Constituições anteriores.

Para Fuscaldo (2015), as Constituições dos aludidos países evidenciam um caráter transformador, porque insertas em um projeto descolonizador que objetiva ultrapassar as versões constitucionais colonialistas e eurocêntricas que lhe precederam, vez que traduzem as próprias experiências indígenas em seu texto.

Como ensina Sousa Santos, os objetivos são a criação de uma “institucionalidade nova (plurinacionalidade³⁴¹), uma territorialidade nova (autonomias assimétricas), uma legalidade nova (pluralismo jurídico), um regime político novo (democracia intercultural) (...)” (2010: 72), no âmbito de criação do que denomina constitucionalismo transformador, cujas dificuldades para construção – que foram muitas - tentarão ser expostas nos parágrafos que seguem.

A importância de trazer à colação tais dificuldades reside, conforme destaca o constitucionalista Kichwa do Equador Raul Llasag, no fato de que “a proposta da

³³⁹ Observando que, como é melhor destacado mais adiante neste item, a Assembleia Constituinte equatoriana não apresentava a mesma diversidade social, cultural e política do que a boliviana.

³⁴⁰ Observando que, conforme elucida Raul Llasag e mais adiante neste capítulo é melhor pormenorizado, no Equador “a participação do movimento indígena foi muito limitada e com duas frentes bastante visíveis, a Confederação de Nacionalidades Indígenas, Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador (Conaie) e a Confederação Nacional dos Camponeses, indígenas e negros (Fenocin)”. (2014: 279)

³⁴¹ “O uso do termo nacionalidade em sentido contra-hegemônico (...) emerge como uma categoria que intenta mostrar a existência de nações anteriores à colônia. Como dizia Ilana Almeida, cada povo indígena já contava com noções que lhes permitiam designar suas particularidades étnicas, hoje em dia estas estariam sendo traduzidas mediante o termo nacionalidade”. (VIVAR, 2018: 134-135, tradução nossa)

plurinacionalidade nasce desde os movimentos indígenas e tem um processo histórico anterior à sua visibilização”. (2017: 179, tradução nossa)

Aqui, importante sublinhar o fato de que tanto na Bolívia – com sua população composta majoritariamente por indígenas – como no Equador, os indígenas têm sobrevivido em uma situação de marginalidade colonial extrema, marcada pela exploração e discriminação, sendo daí, então, possível compreender as suas reivindicações. (LLASAG, 2017)

Tanto na Bolívia (onde o nível dos conflitos fora maior³⁴² do que no caso equatoriano), quanto no Equador, o século XXI foi o ápice de conflitos iniciados na década anterior, que marcaram os aludidos países já desde a virada do século XX para o século XXI, como os que se referiram ao questionamento da diminuição da intervenção estatal na economia em razão da adoção, a partir da década de 1980, de reformas e ajustes estruturais pelo FMI e BM, típicos do neoliberalismo. (FUSCALDO, 2015)

O Consenso de Washington gerou uma maior influência de transnacionais sobre a economia do continente latino-americano, tudo à custa de prejuízos aos direitos sociais. Neste ponto, o seguinte fragmento da autora merece destaque:

A lógica da apropriação dos territórios biodiversos para a conversão da natureza em recursos naturais impulsionou a privatização dos territórios indígenas. Aumentou a pressão por parte das empresas nacionais e transnacionais que executam grandes obras relacionadas às práticas extrativistas, com altos impactos sociais e ambientais nos territórios indígenas. (FUSCALDO, 2015: 78)

Esta situação de perda de territórios e de agravamento dos problemas sociais e ambientais levou a que as organizações indígenas e camponesas, bem como organizações tradicionais de esquerda, de ambos os países, passassem a questionar tais condutas e a passividade ante a elas, “constituindo os sujeitos políticos por excelência das lutas que resultariam nas vitórias do MAS e do Alianza País”. (FUSCALDO, 2015: 79)

³⁴² Maior porque, como informa Sousa Santos, “na Bolívia, o grau de conflito social no período imediatamente anterior ao processo constitucional foi muito maior do que no Equador. Especialmente após a “Guerra do Gás” (outubro de 2003), a direita começou a se organizar e encontrou a autonomia regional como eixo central de sua oposição. Era uma agenda muito forte, porque a força política dos departamentos “Media Luna” (Santa Cruz, Pando, Beni e Tarija, produtores de hidrocarbonetos) era muito grande e muito superior à de Guayaquil, no Equador, onde Alianza País (AP), um Força de esquerda, vencerá as eleições (mais de 60% dos votos), pela primeira vez na história do país”. (2010: 78, tradução nossa)

Ou seja, a chegada ao poder de presidentes progressistas se deu em virtude de ações de ajuntamento de energias e esforços arrojados desses movimentos sociais.

Tais vitórias possibilitaram a criação de políticas outras, marcadas pela inclusão social, diferentes portanto daquelas hegemônicas e neoliberais decorrentes do Consenso de Washington, trazendo aos países da América Latina uma atuação mais independente no plano internacional.

No que diz respeito especificamente à Bolívia, importante mencionar o Movimento Cocaleiro, formado por camponeses e ex-mineiros, e resultado da junção de forças entre o sindicalismo mineiro e de movimentos indígenas-camponeses³⁴³.

Já no que se refere especificamente ao Equador, Vivar (2018) observa que na região o movimento não era apenas indígena mas também negro, e estes grupos se articulavam a outros muito diferentes³⁴⁴, como por exemplo os provenientes do campesinato, de estudantes e de mulheres. Os movimentos por esses grupos originados criticavam, além do paradigma desenvolvimentista, também “as diferentes formas de invisibilização epistemológica, política, cultural, social e ecológica que os subjugava”. (2018: 103) Dentre as quais, as políticas de ajuste estrutural promovidas pelo Banco Mundial e FMI.

Ao comentar a Refundação do Estado e o processo de ampliação de direitos na Assembleia Constituinte de Montecristi de 2008, Vivar também observou o papel dessa diversidade de movimentos:

Os ciclos de crise político-institucionais provocados pelo modelo neoliberal no Equador motivaram a repensar a univocidade do discurso do Estado nação. Serão os movimentos sociais indígenas, camponeses, de mulheres, negros, ecologistas, de professores, de estudantes, os que contribuiriam a abrir fortes brechas no interior do modelo hegemônico através do uso contra-hegemônico do direito. (2018: 133, tradução nossa)

Llasag (2017: 186-188), que também comenta a referida articulação entre grupos no Equador que tinham muitas vezes diferentes visões de luta, destaca que

³⁴³ Sendo que o principal movimento indígena era o Katarismo. “O Movimento Katarista – assim denominado em homenagem à rebelião anticolonial liderada por Tupaq Katari, em 1781 – emergiu nos anos 1970 como alternativa ao movimento camponês oficialista e articulador dos setores populares, num momento em que o movimento operário sofria a repressão da ditadura militar. (...) Do indianismo katarista, mais próximo ao sujeito político do indígena do que do camponês sindicalista, surgiu a demanda pela plurinacionalidade retomada no século XXI”. (FUSCALDO, 2015: 82-84)

³⁴⁴ Segundo o autor, estes coletivos tinham a capacidade de “traduzir as demandas provenientes de movimentos ou comunidades indígenas, ecologistas e feministas, (...) e de gerar possibilidades de diálogos entre as distintas realidades”. (VIVAR, 2018: 63, tradução nossa)

tal articulação levava à co-aprendizagem e à valoração recíproca na interculturalidade. Observando, também, o fato de que essas diferentes realidades organizativas tinham que chegar a consensos para fazer frente ao poder colonialista e capitalista do Estado.

Além disso, para o autor, a existência de duas regiões geográficas muito distintas no Equador, quais sejam, a costa (amazônica) e a serra (andina), também contribuiu para a referida aprendizagem mútua, ou seja, com comunidades da Amazônia aprendendo da serra e vice-versa.

Noutro plano, a crítica dos movimentos indígenas e camponeses no país era direcionada não apenas à adoção de uma política econômica neoliberal, mas também a problemáticas específicas do setor agrário. Quanto ao segundo, o intelectual indígena equatoriano Simbaña (2011) ressalta que envolveu questões de soberania alimentar e de reforma agrária. Mas havia a importante questão de que esta não repetisse os erros das reformas ocorridas no século XX – anos 1960 e 1970.

Isto porque, a reforma agrária daquele período fracassou, não tendo passado de uma concessão de direitos de propriedade meramente formais para pequenos pedaços de terra, que gerou uma mudança apenas mínima em sua distribuição geral. E isso ocorreu por razões políticas, cujas forças dominantes acabavam derrotando as iniciativas de reforma. (CONAGHAN, 1988: 9).

Isto chama a atenção para o fato de que problemas relacionados à questão da terra, na América Latina³⁴⁵, estão na base – podendo-se dizer, portanto, que são a causa - de outros conflitos relacionados à justiça social; sendo possível afirmar, com José de Souza Martins (2010), que os aspectos agrários repercutem em diversas outras esferas, como a econômica, a social, e a ambiental.

O geógrafo especialista em Equador, Bolívia e Peru, professor da Universidad Nacional San Marcos em Lima e Diretor do Instituto Francês de Estudos Andinos Jean-Paul Deler (2007: 181, tradução nossa), nesse sentido, já afirmou:

O espaço geográfico é, por conseguinte, um espaço social, cuja estrutura pode ser considerada como um reflexo da sociedade que o organizou. Em uma dada época e em um sistema econômico determinado, cada sociedade produz um certo tipo de

³⁴⁵ Cabendo mencionar que nessa questão também se quer fazer referência à Bolívia, vez que em ambos os países “o estímulo ao parcelamento e à privatização das terras indígenas, cuja perda obrigou o indígena a vender sua mão de obra barata, contribuiu para a pauperização destas populações”. (FUSCALDO: 2015: 80)

ordenamento do espaço. Assim como as estruturas econômicas e sociais se transformam no curso da história, as estruturas espaciais também evoluem e se produzem uma interação dialética complexa entre as modificações do econômico, do social e do espacial. Em cada época da história, a sociedade imprime, assim, seu selo mais ou menos profundo no espaço, mas em um espaço herdado e, portanto, já parcialmente estruturado.³⁴⁶

É neste ponto que se torna pertinente uma afirmação de Simbaña ao discorrer sobre a aludida questão da fracassada reforma agrária no Equador: “Nesta necessidade de novas respostas é que, o conceito que subjazia na memória e no espírito dos povos indígenas, se transforma em projeto político: falamos de Sumak Kawsay”. (2011: 248, tradução nossa)

Além desta questão, os movimentos indígenas e camponeses tiveram de enfrentar o Estado multicultural - traço marcante da Constituição equatoriana de 1998 -, que mencionava formalmente a diversidade a despeito de continuar, materialmente, atendendo aos interesses de elites branco-mestiças. (VIVAR, 2018: 127, tradução nossa). Buscava-se, assim, com a Constituição de 2008, um avanço com relação ao multiculturalismo da carta que lhe precedera. Isto porque, como bem observa o autor, “o Estado Plurinacional e intercultural não implica unicamente o reconhecimento da diversidade, como o fazia o multiculturalismo liberal, mas sim que planta exercícios de enriquecimento recíproco entre as culturas”. (2018: 135, tradução nossa)

Após tentativas de inclusão da plurinacionalidade no texto constitucional em oportunidades anteriores, foi apenas na Constituição de 2008, na quarta tentativa apresentada pela CONAIE, que a investida obteve êxito. (WALSH: 103)

Passando então o Estado Plurinacional a apresentar como diferença o fato de que não representa apenas os setores dominantes mas sim todos os povos e nacionalidades existentes no país.

Este breve embasamento factual e histórico permite destacar que tanto a Constituição da Bolívia como a do Equador são resultado de processos constituintes chamados pelos supramencionados presidentes, que resultaram – após processos

³⁴⁶ No original: “*El espacio geográfico es, por consiguiente, un espacio social, cuya estructura puede ser considerada como un reflejo de la sociedad que lo ha organizado. En una época dada y em um sistema económico determinado, cada sociedad produce un cierto tipo de ordenamiento del espacio. Así como las estructuras económicas y sociales se transforman en el curso de la historia, las estructuras espaciales también evolucionan y se produce una interacción dialéctica compleja entre las modificaciones de lo económico, lo social y lo espacial. En cada época de la historia, la sociedad imprime, así, su sello más o menos profundo en el espacio, pero en un espacio heredado y, por lo tanto, ya parcialmente estructurado*”.

constituintes repletos de dificuldades - em textos que significaram uma ruptura com os modelos anteriores, ante a sua radicalidade no que se refere aos seus objetivos de construção de Estados plurinacionais pautados nos princípios de Buen Vivir.

Neste sentido, Fuscaldó:

florestando com base no diálogo intercultural com as organizações indígenas, essas constituições apresentam novos princípios e direitos relacionados às experiências e cosmovisões indígenas, que diferem e se contrapõem àqueles estabelecidos pelas centenárias teorias do direito hegemônico. É o que demonstra a positividade do Sumak Kawsay/Buen Vivir (EQUADOR, 2008) e do SumaQamaña/Vivir Bién (BOLÍVIA, 2009) como princípios ético-filosóficos e projetos políticos que deveriam pautar as ações do Estado plurinacional. (2015: 93)

Resultados de projetos políticos de refundação do Estado nos moldes da plurinacionalidade e, portanto, da interculturalidade, preveem a pluralidade de nações dentro dos Estados e “reconhecem as populações indígenas como nacionalidades e povos, além, no caso equatoriano, dos afrodescendentes e dos montúbios – população rural que se considera diferente dos outros povos”. (FUSCALDO, 2015: 92)

No que se refere aos processos constituintes nos dois países, se de um lado a Bolívia apresentou maiores conflitos em razão da alteração de 144 artigos pelo Congresso com perdas para o setor popular (SOUSA SANTOS, 2010: 75), de manifestações de racismo contra os constituintes indígenas (SOUSA SANTOS, 2010: 74), bem como da oposição da elite agrária e empresarial – da região³⁴⁷ oriental do país – (FUSCALDO, 2015: 90), no Equador os embates foram de menor dimensão.

Isto porque, lá, como nos informa Santos, já no “referendum de 15 de abril de 2007, uma esmagadora maioria se pronunciou a favor da convocatória de uma Assembleia Constituinte” (2010: 77), sendo que tanto na apresentação como na discussão das propostas houve grande participação popular.

Além disso, também conforme elucida o autor, ao contrário do que ocorria na Bolívia, o Alianza País do Equador apresentava, claramente, um controle político da Assembleia muito maior, com mais facilidade para a aprovação dos artigos da nova carta constitucional. Destacando também o fato de que a Assembleia Constituinte equatoriana não apresentava a mesma diversidade social, cultural e política do que

³⁴⁷ Santa Cruz, Pando, Beni e Tarija

a boliviana. Assim, no Equador as demandas indígenas não eram impulsionadas majoritariamente por indígenas como ocorria na Bolívia, mas sim, por não-indígenas.

Claro que, também no país foram observadas tensões, sendo exemplo delas, segundo o autor, a intervenção³⁴⁸ do presidente Rafael Correa nos trabalhos da Assembleia Constituinte e a luta eleitoral pelo referendun sobre a nova Constituição, que em 28 de setembro de 2008 terminou com a vitória do presidente.

Além disso, para Alberto Acosta (2016) as discussões nesta fase também não foram desprovidas de complexidade, vez que vários deputados relutaram em aceitar os direitos da Natureza, tema que será trabalhado logo adiante no presente capítulo.

Neste ponto de tensão na assembleia constituinte no Equador no que se refere ao reconhecimento dos direitos da Natureza, o autor destaca que foi de grande valia um texto escrito por Eduardo Galeano sobre a importância dos debates ali travados, texto este intitulado *A Natureza não é muda*. O texto³⁴⁹ foi lido na ocasião e contribuiu ao acolhimento da novel iniciativa.

Mas, segundo Fuscaldo, em ambos, o inédito exercício político e jurídico intercultural pôde ser verificado a partir da ativa atuação dos povos indígenas através de suas organizações, que fizeram com que o *sumak kawsay* e o *suma qamaña* se tornassem o horizonte e o guia dos direitos e políticas nelas insculpidos.

Feito este embasamento do contexto histórico de surgimento do aludido paradigma andino, é possível verificar que, a despeito de sua origem indígena, no início do Século XXI ele é “apropriado pelos movimentos, intelectuais e outros setores progressistas a eles vinculados” (FUSCALDO, 2015: 115) e que sua construção social estava estreitamente ligada a organizações indígenas localizadas especialmente na Bolívia e no Equador, bem como a outros atores sociais a elas vinculados, que lutavam contra a adoção de políticas neoliberais, resistindo assim ao paradigma hegemônico.

³⁴⁸ Como informa Sousa Santos, isto era contrário ao caráter original da Assembleia Constituinte. Para o autor, isto se deu porque “De alguma forma, Correa procurou manter um certo controle político sobre normas constitucionais em discussão em questões tão diversas quanto a relação entre extrativismo e ambientalismo (limites ambientais da exploração de mineração), modelo econômico, autonomia indígena (consulta prévia ou consentimento prévio para projetos extrativistas em territórios indígenas), multinacionalidade, direitos sexuais, aborto, etc. As posições mais conservadoras do presidente (mais relutantes em relação à proteção da natureza, autonomia indígena e direitos sexuais) geraram um conflito com os membros mais progressistas da assembleia, que acabaram polarizando as duas personalidades mais importantes do novo processo político: Rafael Correa e Alberto Acosta, Presidente da Assembleia, fundador do Alianza País e membro de seu bureau político. Este conflito foi agravado pela renúncia de Acosta do cargo de Presidente da Assembleia pouco antes da conclusão do processo constitucional”. (2010: 77)

³⁴⁹ Disponível em: <https://www.alainet.org/es/node/127099> Acesso em 30 mar. 2020.

4.2.2 Princípios comuns

*“Para entender o que significa o Buen Vivir, (...) é preciso começar recuperando a cosmovisão dos povos e nacionalidades autóctones”
(Alberto Acosta, 2012: 201)*

Algumas características elementares ou fundamentais das culturas indígenas - incluindo aqui, também, de muitas comunidades tradicionais -apresentam, segundo Catherine Walsh (2009), elementos comuns.

Não desconsiderando, evidentemente, a existência de nuances e diferenças entre elas, em relação às quais digressões mais profundas fugiriam ao escopo do presente trabalho, traz-se inicialmente o entendimento da mencionada autora, quem considera que tais características se estendem, inclusive, às culturas afrodescendentes e decorrem, essencialmente, da forma pela qual tais grupos sociais mantiveram e mantém relações com a Natureza:

Nas cosmovisões das sociedades indígenas e afrodescendentes, a mãe terra é o eixo central, entendido como uma mãe que protege suas filhas e filhos, a quem ela dá espaços, alimentos e elementos - cósmicos, físicos, afetivos, espirituais, identitários,culturais e existenciais - necessários para viver;é o corpo da natureza o que recebe e dá a semente da vida em suas infinitas manifestações. (...) Portanto, não há divisão entre homem-mulher (ou cultura) e natureza; o equilíbrio, o desenvolvimento e a sobrevivência da sociedade repousam nessa relação harmoniosa de integração. (2009: 216, tradução nossa)

Muitas vezes, as sociedades indígenas e tradicionais não associam suas práticas ao conceito de meio ambiente, não possuem perspectivas preservacionistas, justamente por possuírem um outro conceito de vida que está integrado ao ecossistema. Dito de outra forma, ambiente é tudo aquilo o que vivem, e a Natureza não lhes pertence, eles é que pertencem à Natureza, que é tida como o ciclo vivo dos órgãos vitais da qual a terra mãe é fonte de energia, é fonte de tudo.

A Natureza, portanto, é vista como fonte de energia e provedora da vida, e a maneira pela qual ela é concebida por estes grupos sociais possui muitas vezes características comuns, originadas de suas próprias cosmovisões, as quais, não obstante distintas entre si, permitem a localização de aspectos convergentes em

relação à forma de manter relações com a Natureza (entre por exemplo concepções andinas e amazônicas)³⁵⁰.

Assim, a despeito das especificidades que existem entre os grupos sociais, por estas não constituírem objeto do presente trabalho, a localização dos pontos convergentes acima mencionados, bem como dos princípios fundamentais da “filosofia andina” (ESTERMANN, 2006; 2013) é suficiente para os objetivos que se pretende alcançar.

Tais princípios, na caracterização de Estermann (2006), são os da relacionalidade, complementaridade, correspondência, ciclicidade e reciprocidade.

Aspecto interessante que faz-se necessário mencionar é que Catherine Walsh, em página de sua obra em que trabalha os mesmos princípios mencionados no parágrafo precedente, em nota de rodapé explicativa (nº 182) referente à palavra *sumak kawsay*, bem observa que está a fazer referência aos povos e nacionalidades *kichwa* no Equador e aos *quechua* e *aymara* na Bolívia, “ainda que se possa argumentar que o conceito também está presente, com seus próprios matizes, entre outros povos indígenas de *Abya Yala*”. (2009: 217)

Aqui, para além da já debatida questão de ser eurocêntrico e equivocado se estabelecer uma separação total, uma divisão entre por exemplo cosmovisão andina e cosmovisão amazônica, para Walsh (2009: 223) tal separação é equivocada também com relação às comunidades afroequatorianas³⁵¹.

Ao trazer a questão de que tais comunidades possuem uma concepção que denomina de “bem-estar coletivo”, muito bem explica:

Tanto o bem estar coletivo como o *buenvivir* não são filosofias ‘étnicas’, isto é, cosmovisões que guiam a vida de um só grupo étnico ou cultural, como se este grupo vivesse isolado ou encerrado em si mesmo. Pelo contrário, são filosofias e concepções de vida construídas desde uma particularidade mas pensadas não só para esta particularidade mas sim para e com relação ao universo. (2009: 223)

Como se interconectam em muitos momentos, a análise conjunta dos princípios da relacionalidade, complementaridade, correspondência, ciclicidade e reciprocidade, no mesmo item do presente capítulo, faz-se necessária.

³⁵⁰ Conforme fundamentação já trazida na introdução e em outros momentos, referente à existência de convergências, a despeito das diferenças, entre as concepções de Natureza, isto é, da Natureza em sua concepção holística, como Terra-Mãe, entre os povos indígenas em suas concepções e filosofias de vida.

³⁵¹ Para aprofundamento da filosofia afroequatoriana, ver: Walsh, Catherine, 2009, p. 220-223.

Opta-se por iniciar pelo princípio da relacionalidade pois dotado de características fundamentais, a partir das quais, é possível argumentar, junto com Catherine Walsh (2009), que dele se originam os demais.

Possui afinidades com as concepções holísticas ou sistêmicas associadas à estrutura de rede – como a teia da vida de Fritjof Capra (1997), analisada no próximo capítulo – porque se refere à ideia de que há relações ou vínculos entre todos os elementos.

Quanto a este ponto, relevante mencionar que Estermann (2013), que trabalha a temática do que denomina “ecosofia andina”³⁵², entendida como a expressão do axioma fundamental da sabedoria andina, esta consistiria no princípio da relacionalidade. E este poderia ser explicado, justamente, através do pensamento sistêmico:

O relacionamento precede a substância e a entidade em particular, ou seja: tudo tem a ver com tudo. De acordo com esse princípio, a natureza (pacha) é concebida como um organismo no qual **cada parte está ligada a todas as outras partes**. Uma mudança em uma parte implica necessariamente uma mudança correspondente nas outras partes. Esse princípio, também conhecido nas "teorias do caos" e "complexidade" como "efeito borboleta", implica uma **concepção holística do universo** (...) O princípio da relacionalidade tem amplas consequências. Primeiro, toda transação econômica tem efeitos ecológicos, positivos ou negativos. Segundo, a qualidade "vital" das relações ecosóficas se expressa em termos de equilíbrio e harmonia (taypi). E terceiro, **qualquer deterioração desse equilíbrio em uma parte do "organismo" ecossófico leva à deterioração nas outras partes**. (2013: 6, grifo nosso, tradução nossa)³⁵³

³⁵² “Prefiro falar em “ecosofia”, que engloba e integra os aspectos econômico e ecológico.(...) O ser humano não é o *homo faber* ou *homo consumens*, mas sobretudo o *arariwa*, ou seja: “zelador” ou “guardião” da pacha e sua ordem cósmica.A única força que realmente “produz” é a *pachamama*, a Mãe Terra;o ser humano é um transformador e facilitador dessa produção que obedece aos princípios básicos da cosmovisão e da filosofia andina”. (ESTERMANN, 2013: 6, tradução nossa)

³⁵³ No original: “la relación antecede a la sustancia y al ente particular, o en otras palabras: que todo tiene que ver con todo. Según este principio, la Naturaleza (pacha) es concebida como un organismo en el que cada parte está vinculada con todas las demás partes. Un cambio en una parte conlleva necesariamente un cambio correspondiente en las demás partes. Este principio, también conocido en las “teorías del caos” y de la “complejidad” como “efecto mariposa”, implica una concepción holística del universo (...)el principio de relacionalidad tiene amplias consecuencias. En primer lugar, cada transacción económica conlleva efectos ecológicos, sean positivos o negativos. En segundo lugar, la calidad “vital” de las relaciones ecosóficas se expresa en términos de equilibrio y armonía (taypi). Y en tercer lugar, cualquier deterioro de este equilibrio en una parte del “organismo” ecossófico conlleva deterioros en las demás partes” (ESTERMANN, 2013: 6)

Por isso, se refere à “convivência integral com o cosmos e com todas as variáveis (afetivas, ecológicas, éticas, estéticas, produtivas, espirituais e intelectuais) que formam parte dele”³⁵⁴. (WALSH, 2009: 217)

De outro trabalho de Estermann (2006: 109, tradução nossa) denota-se também que

O que a ontologia ocidental chama “ente” (substância em sentido aristotélico), para a racionalidade andina é um “nó” de relações, um ponto de transição, uma concentração relacional. Uma pedra (...) por exemplo, não é simplesmente um “ente” separado e existente em si mesmo, mas sim o “ponto de concentração” de certas relações de “força” e “energia”.³⁵⁵

Se nas culturas ocidentais o indivíduo e a autonomia aparecem como características marcantes, nas andinas o indivíduo isoladamente considerado é um nada, tido como algo perdido até que se lhe acrescentem uma rede de múltiplas *relações*.

Fornece então o autor (2006) o exemplo de que, da mesma forma que se uma pessoa deixa de participar de sua comunidade local por qualquer razão, tem como consequência o sentimento de não existência, vez que “uma pessoa isolada e desrelacionada é um ente socialmente morto, desconectar-se dos vínculos naturais e cósmicos (...) significaria para o *runa/jaqi* dos Andes firmar sua própria sentença de morte” (ESTERMANN, 2006: 110)

Por fim, e como se verá ao longo deste item, o princípio da relacionalidade é basilar na concepção ou filosofia andina e mantém ligações³⁵⁶ também com os demais princípios que serão analisados na sequência.

³⁵⁴ No original: “Afirma la convivencia integral con el cosmos y con todas las variables (afectivas, ecológicas, éticas, estéticas, productivas, espirituales e intelectuales, etc.) que forman parte de él”. (WALSH, 2009: 217)

³⁵⁵ No original: “Lo que la ontología occidental llama “ente” (‘sustancia’ en sentido aristotélico), para la racionalidad andina es un ‘nudo’ de relaciones, un punto de transición, una concentración relacional!.. Una piedra (*rumi/qata*), por ejemplo, no es simplemente un ‘ente’ separado y existente en sí mismo, sino el ‘punto de concentración’ de ciertas relaciones de ‘fuerza’ y ‘energía’”. (ESTERMANN, 2006: 109)

³⁵⁶ “o tipo de relacionalidade andina está longe de ser apenas “lógico”, “inferencial” ou “ontológico”. É uma relacionalidade *sui generis*, que implica uma grande variedade de formas não lógicas: **reciprocidade, complementaridade e correspondência** nos aspectos afetivos, ecológicos, éticos, estéticos e produtivos. As relações “lógicas” (em um sentido técnico) e gnoseológicas são antes derivadas das relações primárias da coexistência cósmica”. (ESTERMANN, 2006: 127) Tradução Livre. No original: “el tipo de relacionalidad andina es lejos de ser sólo ‘lógico’, ‘inferencial’ u ‘onto-lógico’. Se trata de una relacionalidad *sui generis*, que implica una gran variedad de formas no-lógicas: Reciprocidad, complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos. Las relaciones ‘lógicas’ (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien relaciones derivadas de las relaciones primordiales de convivencia cósmica”.

Quanto ao princípio da correspondência, deriva do entendimento de que a ordem cósmica encontra seu correspondente reflexo no estrato vivencial do ser humano. Refere-se a nexos de relação que não derivam de umnexo causal, mas sim de relações de tipo simbólico-representativas, rituais, afetivas e celebrativas. (ESTERMANN, 2006, 2013)

O referido princípio questiona a validade universal do princípio da causalidade (eficiente), no sentido de que ele não é a única forma de relação entre os diferentes estratos do cosmos, tampouco no âmbito da relacionalidade humana. Estermann bem observa que a física contemporânea nos apresentou uma questão similar:

O princípio da 'indeterminação' (Heisenberg), da 'relatividade' (Einstein) ou 'teoria quântica' (Planck) não apenas questionam a validade universal da física newtoniana e da geometria euclidiana, mas também estabelecem uma certa 'correspondência' entre os fenômenos físicos (micro ou macro) e o ponto de vista subjetivo do observador. Apesar desses paradigmas 'heterodoxos', a tradição ocidental tem cultivado, acima de tudo, uma interpretação quantitativa, causal e matemática das múltiplas relações. A ciência moderna (sob a tutela 'do positivismo e do cientificismo) pretende demonstrar um determinismo científico no físico e no social ('mecânica política'), universalizando a quantificabilidade e a matematização para todos os ramos da atividade humana. (2006:138, tradução nossa)³⁵⁷

E o princípio da correspondência, como já destacado, refere-se, nas concepções ou filosofias andinas, a nexos relacionais de tipo qualitativo, e não quantitativo.

Quanto ao princípio da complementaridade, Walsh (2009) ensina que ele emerge da ideia de incompletude entre os acontecimentos, ações e os entes quando analisados de maneira separada. Bem como, do entendimento de que os opostos não precisam ser, necessariamente, irreconciliáveis, mas sim, podem ser complementares. Pauta-se no entendimento, também, de que um indivíduo separado de toda a teia de relações que o rodeia é um ente incompleto.

O princípio da complementaridade também questiona a racionalidade ocidental pautada no princípio da não-contradição.

³⁵⁷ No original: "El principio de 'indeterminación' (Heisenberg), de 'relatividad' (Einstein) o la 'teoría cuántica' (Planck) no sólo cuestionan la validez universal de la física newtoniana y de la geometría euclídea, sino que establecen una cierta 'correspondencia' entre los fenómenos (micro- o macro-) físicos y el punto de vista subjetivo del observador. A pesar de estos paradigmas -heterodoxos-, la tradición occidental viene cultivando sobre todo una interpretación cuantitativa, causal y matemática de las múltiples relaciones. La ciencia moderna (bajo la tutela' del positivismo y cientificismo) pretende demostrar un 'determinismo científico' en lo físico y social ('mecánica política'), universalizando la cuantificabilidad y matematizabilidad a todas las ramas del quehacer humano". (ESTERMANN, 2006: 138)

Neste sentido é também o entendimento de Estermann (2006), que, ao tecer considerações sobre a filosofia andina, afirma que nesta não há a consideração de que a contradição sempre paralisa qualquer processo. Tal paralisia é o que ocorre na dialética ocidental, porque nesta haveria uma normatividade histórica e ontológica do primado do logos, que oscilaria entre posições antagônicas.

O ideal andino, ao contrário, “não é o "extremo", um dos dois "opostos", mas a integração harmoniosa dos dois”. (ESTERMANN, 2006: 142)

Esta característica da filosofia andina de verem para além do primado do logos foi também observada pelo intelectual indígena Huanacuni Mamani (2010: 20), quando muito bem observa que os povos indígenas “percebem a complementaridade com uma visão multidimensional, percebem mais premissas que apenas o sim e o não”.

O autor chama a complementaridade de *Aynie* afirma que os indígenas compreendem que existem duas forças: a força cósmica, proveniente “de cima”, e a força telúrica, proveniente “de baixo”, ou seja, da terra. “Estas duas forças convergentes no processo da vida, geram toda forma de existência e [estas] se relacionam através do *Ayni* (a complementaridade)” (2010: 21, tradução nossa)³⁵⁸

Sobre esta característica da filosofia ou cosmovisão andina de não se limitarem ao primado do logos mas sim mergulharem num universo que não é regido pelo princípio da não-contradição, Estermann:

Céu e terra, sol e lua, luz e escuridão, verdade e falsidade, dia e noite, bom e ruim, masculino e feminino (...) não são contraposições exclusivas, mas complementos necessários para a afirmação de uma entidade 'superior' e integral. (2006: 142, tradução nossa)³⁵⁹

Já o princípio da reciprocidade corresponde à lógica de redistribuição contínua de uma sociedade profundamente holística que objetiva a circulação do *Ayni* (URQUIDI; FUSCALDO, 2015: 6), entendido como essas próprias práticas de apoio mútuo pautadas em crenças de responsabilidade recíproca entre seus membros.

³⁵⁸ No original: “Estas dos fuerzas convergentes en el proceso de la vida, generan toda forma de existencia y las diferentes formas de existencia se relacionan a través del AYNÍ (la complementariedad)”. (HUANACUNI MAMANI, 2010: 21)

³⁵⁹ No original: “Cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino para el runa/jaqi no son contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad 'superior' e integral”. (ESTERMANN, 2006: 142, tradução nossa)

Segundo Estermann (2006; 2013), as características deste princípio podem ser elencadas conforme descrito nos parágrafos que seguem.

Este princípio está relacionado a um tipo de ética que é difícil de ser compreendida do ponto de vista ocidental, porque se refere a uma ética com dimensões cósmicas e humanas. Engloba por exemplo interrelações – que podem envolver, por exemplo, conhecimentos, bens, serviços, deveres - com relação aos demais seres humanos, às gerações futuras³⁶⁰, aos ancestrais, assim como também relações sagradas e relações ser humano/natureza, ou seja, não se referem apenas a interrelações humanas. Uma ordem cósmica harmoniosa de relações constitui, portanto, a base do princípio da reciprocidade.

Refere-se ao entendimento de que há uma interação entre os atos, de que uma ação de um ator – que pode ser natural, humano ou divino - será recompensada por um esforço ou ação de outro ator. Esta ideia se refere tanto a bens, como também a sentimentos e até valores religiosos.

Não haveria, portanto, a ideia de “graça”, presente na visão ocidental, pautada em uma ação totalmente unilateral e sem a necessidade de que a pessoa que a recebeu retribua, de algum modo, para alguém ou para o cosmos, o bem recebido.

Interessante aspecto do aludido princípio é exposto pelo autor (2006: 147-148, tradução nossa):

Uma relação (unilateral) em que uma parte apenas dá ou é ativa, e a outra unicamente recebe ou é passiva, para o *runa/jaqi* andino não é imaginável nem possível. Pode ser que se dê um certo desequilíbrio relacional por um certo tempo, mas a “justiça cósmica” e a harmonia da complementaridade exigem que, cedo ou tarde, este desequilíbrio seja transformado em equilíbrio por uma ação recíproca.³⁶¹

Por último, o princípio da ciclicidade refere-se à concepção diferenciada de tempo abraçada por tais sociedades, por ser cíclica, em vez de linear, como na sociedade ocidental. Assim, para os povos andinos, o tempo é dotado também de características qualitativas.

³⁶⁰ Como afirma Estermann (2013: 8), “Uma economia que explora as riquezas prejudicando às futuras gerações (como também ao mundo espiritual e aos ancestrais), não está em equilíbrio e não contribui com a vida, mas sim com a morte”. Tradução Livre. No original: “Una economía que explota las riquezas perjudicando a las futuras generaciones (como también al mundo espiritual y a los ancestros), no está en balance y no contribuye a la vida, sino a la muerte”.

³⁶¹ No original: “Una relación (unilateral) en la que una parte sólo da o sólo es activa, y la otra únicamente recibe o es pasiva, para el *runa/jaqi* andino no es imaginable ni posible. Puede ser que se dé un cierto desequilibrio relacional por un cierto tiempo, pero la ‘justicia cósmica’ y la armonía de la complementariedad exigen que, tarde o temprano, este desequilibrio será transformado en equilibrio por una acción recíproca”. (ESTERMANN, 2006: 147-148).

Ao contrário do tempo linear, unidirecional, em que há um sentido de início em direção ao fim, um futuro de progresso a buscar em comparação a um passado subdesenvolvido, o tempo cíclico questiona a medição do progresso com base em indicadores meramente quantitativos, como o PIB. (CAPELLA, 1997)

Para as culturas andinas, a concepção do tempo não é dotada daquelas mesmas características da concepção ocidental como progressividade, irreversibilidade, quantificabilidade e linearidade. Ao contrário, é possível fazer uma comparação com um espiral: “uma sucessão periódica de ciclos regidos pelos ritmos astronômicos, meteorológicos, agrícolas e vitais”. (ESTERMANN, 2013: 8, tradução nossa) O tempo possui correspondência, assim, à ordem cósmica e aos outros princípios já analisados anteriormente.

Um dado disto nos fornece Estermann (2006: 195) ao fornecer a informação de que a palavra *pacha* refere-se tanto à noção de tempo como a de espaço.

O passado pode ser encontrado no presente quando por exemplo se toma a relação dos vivos com os mortos: os ancestrais seguem vivendo dentro do povo, sem que tivessem deixado de influenciá-lo. E o futuro, pode ser encontrado atrás: a terra sem males – ou o “paraíso perdido” de um passado que ainda está muito vivo em sua cultura. (ESTERMANN, 2006: 203)

Este fato possui estreitas relações com o conceito de ruína-semente, assunto que será trabalhado em item específico ainda neste capítulo.

Um exemplo de desrespeito ao princípio da ciclicidade fornecido pelo autor se refere à implementação de projetos de desenvolvimento ocidentais pautados na concepção de tempo linear relacionados à ideia de desenvolvimento, citando o caso da agricultura.

Na esteira do que foi mencionado anteriormente, como os principais centros irradiadores do Buen Vivir são a Bolívia e o Equador, em virtude de suas recentes reformas constitucionais, existindo particularidades jurídicas em cada caso, estas serão trabalhadas mais especificamente nos itens que seguem.

4.2.3 O reconhecimento constitucional dos direitos da natureza e o Sumak Kawsay no Equador

4.2.3.1 A Natureza como sujeito de direitos – o protagonismo equatoriano

A Constituição³⁶² do Equador (2008) é a expressão mais significativa dos direitos da Natureza, tendo sido a protagonista em realizar tal reconhecimento, ponto de partida que influenciou outras cartas políticas em escala mundial. A partir de tal marco jurídico, a Natureza é tida como um sujeito de direitos, propiciando-lhe o direito à restauração em caso de degradação. Ela passa, assim, da condição de objeto a sujeito, entrando no histórico processo de alargamento dos sujeitos de direito, como se verá logo adiante nesta seção.

Na Constituição do Equador, os direitos da Natureza diferenciam-se dos direitos ambientais no sentido de que os primeiros visam a restituição e a regeneração da própria natureza, e não apenas a compensação às pessoas afetadas pelos danos ao ecossistema. Assim, a carta equatoriana alberga, em seus artigos 71-74, princípios que vão, para além dos tradicionais prevenção e precaução, também da restauração. (VIVAR, 2018: 74)

Outra diferença, quiçá substancial, na forma pela qual a Natureza é tratada no aludido texto constitucional, se refere à consideração de sua incomensurabilidade e valores intrínsecos.

A questão do valor intrínseco da Natureza, muito invocada quando se fala em direitos da Natureza, se refere a uma alteração na forma pela qual ela é, geralmente, concebida ou protegida. Se a partir de uma visão instrumental a proteção é pautada de acordo com seu uso e serventia ao homem, um enfoque ecológico, ao contrário, pressupõe que todas as espécies têm o mesmo valor ontológico. Isto exige um grande esforço político – como bem demonstrou a análise feita anteriormente a respeito do nascimento da Constituição equatoriana de 2008 -, já que se reconhecem valores próprios à Natureza.

Para Vivar (2018), os valores intrínsecos estariam representados nos aspectos culturais, simbólicos e ecológicos da natureza. Já no que se refere à incomensurabilidade, entende que se referiria à impossibilidade de desvalorização

³⁶² Sobre a Carta equatoriana, o Prof. Vladimir Passos de Freitas (2014:240) fez importantes observações: "(...) a Constituição do Equador foi adiante, ao reconhecer, no art. 72, o direito de toda pessoa de exigir o respeito à manutenção e regeneração dos ciclos vitais da natureza, estrutura, funções e processos evolutivos. Tal fato resultou na existência de ações judiciais, visando à proteção do meio ambiente, fato outrora inexistente. Nesse cenário, vale citar o exemplo do julgado da Corte Provincial de Justiça de Loja, onde foi proposta ação constitucional de proteção da natureza por Frederick Wellher contra o Governo Provincial de Loja, processo 11121-2011-0010, para proteger as águas do rio Vilcabamba, através de embargo de obras de ampliação da rodovia entre Loja e Quinara. A decisão judicial de primeira instância julgou a ação improcedente, mas a Corte de Apelação, aos 30 de março de 2011, reformou a sentença e proibiu o governo provincial de lançar no rio detritos e entulhos de estrada que estava sendo ampliada".

de determinadas espécies em relação às outras e à condenação de uma concepção cartesiana da Natureza, pautada ou reduzida a critérios eminentemente racionais ou quantitativos, não concebendo-a como um todo, interconectado e autorregulado.

Já no que se refere à consequência prática do reconhecimento dos direitos da Natureza no texto constitucional equatoriano, Eugênio Raul Zaffaroni bem elucida que isto

habilita a qualquer pessoa, de modo amplo, a exercer as ações judiciais de proteção, sem o requisito de que tenha sofrido um dano, que é a consequência inevitável do reconhecimento de personalidade à própria natureza, conforme a invocação da Pachamama entendida em sua dimensão cultural de Madre Tierra". (2011: 110-111, tradução nossa)

Sintoma salutar é que com isso ficam ampliadas as possibilidades de ações que tenham o objetivo de proteger ou recompor a Natureza, vez que se retira o requisito de "afetado" do proponente. A própria condição de interessado em tal proteção é suficiente para a configuração da legitimidade, ampliando-se, assim, o rol de legitimados na defesa da Natureza. Por exemplo, um não-pescador poderia defender peixes de um rio face à possibilidade de construção de represas que os afetem.

Oportuno observar, também, que a própria palavra *Pachamama*, incluída no texto constitucional em brilhante exercício de interculturalidade, quando analisada pela própria simbologia das palavras – que significam Mãe Terra -, também quer indicar que se trata de uma Natureza com personalidade, no sentido de que há uma palavra que é utilizada para à ela fazer referência – um nome (*Pachamama*).

As cartas políticas equatorianas anteriores, à exemplo da própria carta brasileira atual, não reconheciam a Natureza como sujeito de direitos. Ao contrário, era o homem o sujeito de direitos, em uma visão claramente antropocêntrica.

É necessário pontuar, aqui, que tal reconhecimento – considerado como um marco na Humanidade - se enquadra em um histórico processo de ampliação dos sujeitos de direito, em que cada ampliação era tida, por muitos, como incabível ou mesmo impensável. Basta pensar em situações que em outros tempos geraram grandes debates e controvérsias sobre sua viabilidade: a concessão de direitos civis a mulheres e negros, a emancipação dos escravos, controvérsias estas que ocorriam em razão de não se saber, naquela altura, se tais pessoas teriam – ou não – direito a ter direitos. (ACOSTA, 2016)

A partir de esforços políticos e sociais ao longo da história para que essas visões, costumes e leis se alterassem, resultados foram obtidos, com o reconhecimento de que tais grupos sociais eram sujeitos de direitos. Atualmente, de modo análogo, o que se passou no Equador e ainda é verificado em alguns movimentos sociais e ecológicos pode ser enquadrado no mesmo contexto.

De início pode haver resistências e oposições. No caso do reconhecimento dos direitos da Natureza, tais resistências têm vindo de grupos conservadores que se sentem ameaçados face à possibilidade – agora já real – de terem de enxergar a Natureza não mais como mero objeto de propriedade a serviço de seus interesses. Como observa Acosta (2016: 122), tais grupos conservadores chegaram a entender tal reconhecimento como uma “ladainha conceitual”, embora não tornem assim tão claro à sociedade que se beneficiam fortemente de um sistema extremamente depredatório da Natureza.

O reconhecimento constitucional dos direitos da Natureza configura, portanto, um marco na história do direito. Subscrevendo as palavras de Zaffaroni,

A incorporação da natureza ao direito constitucional em caráter de sujeito de direitos abre um novo capítulo na história do direito, a respeito do qual nossa imaginação é pobre, porque nos movemos ainda dentro do paradigma que nega direitos a todo o não-humano. (2011: 144, tradução nossa)

Neste contexto, é imprescindível fazer aqui menção à fundamental contribuição da luta indígena³⁶³ ao reconhecimento constitucional dos direitos da Natureza, vez que, como já debatido neste trabalho, em sua concepção ela não pertence aos humanos mas sim o que ocorre é o contrário. Somando-se a isto os próprios sujeitos indígenas como os protagonistas de feito de tal envergadura.

No entanto, e como já trabalhado em outras seções, há que se lembrar que na visão indígena falar de direitos da Natureza seria o mesmo que “falar de direitos de Deus” em outras sociedades. Claro, porque para os indígenas, tal reconhecimento jurídico não é necessário, vez que já faz parte de sua própria

³⁶³Não é demais relembrar que os direitos da Natureza apenas lograram alçar materialidade constitucional no Equador por força dos próprios movimentos indígenas, que, aliados a Alberto Acosta – naquele período presidente da Assembleia Constituinte do Equador – foram os autores da proposta aprovada. Mérito da sabedoria indígena que inegavelmente contribuiu a tal feito consiste em seu entendimento de que o que justifica, para eles, a proteção da natureza, é completamente diferente do que justifica, ao restante da sociedade, tal proteção, visto que não se resume ao direito de a sociedade poder dispor de um ambiente equilibrado. (FUSCALDO, 2015)

cultura, é algo natural, sempre mantiveram modos de vida de estreita interdependência para com a Natureza.

Tal paradoxo, todavia, em nada retira o importante e essencial papel da luta indígena pela inscrição dos direitos da Natureza no texto constitucional, vez que, o fato de que para aquelas sociedades tal reconhecimento seja desnecessário, isto não significa que para a sociedade ocidental também o seja.

Aqui torna-se oportuno recorrer à doutrina de Sousa Santos (2010), colacionando passagem que espelha seu entendimento neste sentido, de que tal reconhecimento constitucional se trata de um híbrido e que este híbrido muito bem reflete a luta indígena:

Quando falamos dos direitos da Pachamama, estamos falando de algo indígena? Não. Estamos falando de uma mescla. O que eu chamo uma ecologia de saberes. É uma mescla de saberes, saber ancestral com o saber moderno, eurocêntrico, progressista. Por quê? Linguagem do direito e linguagem da Pachamama. Na cosmovisão indígena, não há este conceito de direito, há o conceito mais de dever e não tanto o conceito de direito. Direito da Pachamama é uma mescla maravilhosa, entre pensamento eurocêntrico e pensamento ancestral e esta é a riqueza que não podemos desperdiçar. É a riqueza do capital social organizativo desta diversidade. E esta força, se é desperdiçada agora que temos a plurinacionalidade na Constituição, isto será um desperdício de décadas, que não será recuperado. (2010: 7)

Noutro giro, no que se refere à relação entre direitos da Natureza e Sumak Kawsay (ZAFFARONI, 2011 ; GALEANO, 2008), a questão perpassa também a própria assimilação de que a Natureza deve ser concebida sob o marco do Sumak Kawsay e a condenação de criação de necessidades de consumo artificiais que geram a sua exploração desnecessária. Isto em razão de que o Sumak Kawsay remete à noção de vida em sintonia com a Natureza, da qual todos os seres são parte.

Feitas estas considerações, impende observar, quanto à forma pela qual estes direitos estão apresentados e estruturados no texto constitucional equatoriano, que ele possui um capítulo específico intitulado *Derechos de laNaturaleza* (capítulo VII, artigo 71 a 74), reconhecendo-os de forma expressa. Ao contrário da Constituição boliviana, em que a questão ambiental encontra-se ali incluída dentro de capítulo referente aos direitos sociais e econômicos.

Dentre os artigos do capítulo *Derechos de laNaturaleza* da Constituição equatoriana, o artigo 71, em especial, é exemplificativo deste emblemático reconhecimento:

Art. 71. A natureza ou *Pacha Mama*, onde se reproduz e se realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos.

Toda pessoa, comunidade, povoado, ou nacionalidade poderá exigir da autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza. Para aplicar e interpretar estes direitos, observar-se-ão os princípios estabelecidos na Constituição no que for pertinente.

O Estado incentivará as pessoas naturais e jurídicas e os entes coletivos para que protejam a natureza e promovam o respeito a todos os elementos que formam um ecossistema. (EQUADOR, 2008, tradução nossa)³⁶⁴

Passagem da Carta que também merece destaque consoante à temática aqui tratada é o seguinte fragmento, insculpido logo em seu preâmbulo: “Celebrando a natureza, a Pachamama, de que somos parte e que é vital para nossa existência (...)” (EQUADOR, 2008)

Outra questão que emerge refere-se a um debate polarizado no que se refere à eventual reconhecimento tácito dos direitos da Natureza também na carta boliviana.

É que, ainda que a positivação constitucional da Natureza como sujeito de direitos ocorra de forma expressa na carta equatoriana, autores como Eugênio Raul Zaffaroni entendem que este reconhecimento se dá de forma implícita na Constituição da Bolívia. (2011:111). Em sentido oposto, autores como Acosta (2016: 137) entendem que a carta boliviana não prevê os direitos da Natureza, embora reconhecendo que o país assumiu importante liderança nesta questão, como se verá no item que segue, o qual será dedicado à análise da questão no aludido país.

Equacionando os entretons dos fatos debatidos neste item do capítulo, é inconteste que ao proceder a tal reconhecimento, a Carta equatoriana (2008) deu o primeiro passo a nível mundial no que se refere à visão da Natureza como sujeito de direitos. Foi, pois, uma virada paradigmática.

A significativa importância do feito reside, em parte, em ter como implícita uma alteração das relações Estado-sociedade. Isto porque subordina o modelo de desenvolvimento aos direitos da Natureza, de modo a orientar e a influenciar o Estado a adotar políticas que estejam em linha com este reconhecimento da

³⁶⁴ No original: “Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema”.

Natureza como parte integral da sociedade. E não, simplesmente, com o desenvolvimentismo em seu discurso convencional, centrado no mero crescimento do PIB e na consideração colonialista da natureza como mero recurso.

Esta visão reducionista é tida como já obsoleta aos defensores dos direitos da Natureza, vez que deficiente e flagrantemente equivocada, inclusive cientificamente. Isto porque parte da consideração dos seres humanos como estando separados e independentes da Natureza, como se a sua própria existência e sobrevivência não estivesse inserida em cadeias ecológicas sistêmicas, ou seja, em relações de interdependência e de influências recíprocas. Aqui, impossível não destacar que tal concepção e consciência ecológicas são as mesmas já praticadas e apresentadas tradicionalmente por povos indígenas.

Neste sentido é também o entendimento de CormacCullinan, advogado ambientalista sul-africano, autor de obra que contribuiu para inspirar o movimento global pelos direitos da Natureza, denominada *Wild law: a manifesto for Earth justice* (2002), a saber:

Os defensores dos direitos da Natureza destacam as descobertas das ciências como a física quântica, a biologia e a ecologia, que aportam evidências de que cada aspecto do cosmos está interconectado, e portanto, refutam as crenças generalizadas de que os seres humanos estão separados e são superiores à Natureza. Este enfoque também se baseia nas antigas tradições de sabedoria e nas cosmologias dos povos indígenas, que veem a Terra como uma comunidade sagrada de vida e argumentam que os humanos devem manter relações respeitadas com os demais seres. (2019: 3735, tradução nossa)

Pelo que, é imprescindível destacar que este reconhecimento constitucional dos direitos da Natureza na Carta Política equatoriana é fruto de reflexões, práticas e modos de viver de povos indígenas, que colocaram em evidência sua condição dependente e integrante da Natureza a partir de suas próprias práticas e modos de vida com ela relacionais e complementares. A partir deste reconhecimento constitucional que concebe a natureza como sujeito de direitos, busca-se uma segunda via à tradicional visão colonialista e desenvolvimentista que concebe a Natureza como simples recurso a ser explorado. (VIVAR, 2018)

Isto posto, denota-se que o reconhecimento dos direitos da Natureza na Constituição do Equador se insere em uma reivindicação ético-política, no contexto das alternativas ao desenvolvimento, que possibilita, “a partir dos processos de identificação indígenas, ratificar sua cultura, suas concepções e práticas,

instaurando uma nova linguagem de valoração frente à gramática do Estado e a sua ontologia capitalista”. (VIVAR, 2018: 73, tradução nossa)

Neste contexto, há que se destacar que a concepção buscada pelos defensores dos direitos da Natureza representa um desafio aos Estados que a adotam em suas Cartas Políticas por apresentar uma noção de desenvolvimento radicalmente diferente do que tradicionalmente se pratica. Se esta avalia o desenvolvimento segundo o grau de incremento do PIB, que envolve a exploração da natureza, a primeira o concebe como “o processo mediante o qual um indivíduo adquire maior profundidade, complexidade, empatia e sabedoria mediante a interrelação ou o ‘inter-ser’ com a comunidade da vida” (CULLINAN, 2019: 3749, tradução nossa). E é aí que as conexões entre os direitos da Natureza e o Sumak Kawsay ficam nitidamente evidenciadas.

Noutro plano, faz-se necessário pontuar que a Natureza como sujeito de direitos tem sido aceita por diversos segmentos da comunidade internacional e, aqui, Acosta (2016) destaca três pontos, a seguir elencados.

O primeiro deles é que será necessário diferenciar entre direitos da Natureza e direitos dos povos indígenas, para que em seu universo tais direitos não sejam entendidos como uma forma externa de tolher sua autodeterminação.

O segundo aspecto mencionado pelo autor se refere ao caráter antropocêntrico das formulações clássicas dos direitos humanos, que, mesmo quando analisados em sua quarta dimensão – e aqui se inclui o direito a um meio ambiente saudável – a centralidade da proteção está na pessoa, e não na Natureza.

Já nos direitos da Natureza, ocorre exatamente o oposto: o centro está na Natureza, que vale por si mesma, e alberga o ser humano. A proteção é voltada à manutenção dos processos ecológicos essenciais, dos conjuntos e redes de vida, e a justiça se faz pela restauração destes elementos, e não pela indenização ao afetados.

Assim, quando se procede à uma análise do futuro dos direitos humanos, que em sua concepção ocidental a Natureza não possui direitos, há autores como Sousa Santos (1997) que têm vindo a sustentar não se poderá haver direitos humanos se os não-humanos não tiverem direitos. Isto, no sentido de que é necessário proteger a Natureza para a própria existência do planeta, no qual se inserem, dentre outros seres, os humanos. Por isso, concebem a questão dos direitos da Natureza como central nas próximas décadas.

De acordo com o autor supramencionado, na atribuição de direitos à Natureza subjaz uma crítica à ética política liberal baseada na reciprocidade entre direitos e deveres, em que apenas se torna possível a atribuição de direitos quando é possível também a estipulação de deveres.

Cullinan vai ainda além, pois entende que o reconhecimento legal dos direitos da Natureza “contextualiza os direitos humanos como uma expressão dos direitos da Natureza específica da espécie, já que as pessoas são parte da Natureza” (2019: 3707, tradução nossa)

Finalmente, o terceiro ponto mencionado por Acosta (2016) é que, se o objetivo é desencadear um movimento global pelos direitos da Natureza, ela deveria possibilitar uma Declaração Universal dos Direitos da Natureza.

A questão dos direitos da Natureza ultrapassa, assim, o plano nacional. Nesta esteira de desconstrução-construção intercultural dos direitos humanos à luz dos direitos da Natureza merece destaque a doutrina de Cevallos Vivar, que entende que

isto se pode entender dada a necessidade de sugerir um diálogo entre direitos humanos e direitos da natureza que esteja atravessado tanto por uma reconstrução intercultural dos mesmos, pautados nas experiências locais e nos ativismos sociais com alcance transnacional, como pela desconstrução da noção moderna de Direitos Humanos. (2018: 82, tradução nossa)

Neste sentido também Alberto Acosta (2016: 140) propõe uma “reconceitualização profunda e transversal dos Direitos Humanos em termos ecológicos, pois, definitivamente, a degradação da Natureza (...) atinge todos os Direitos Humanos”. Isto porque faz-se necessária uma conscientização coletiva que perpassa a ideia de que, se os seres humanos pertencem à Natureza ou se esta engloba os primeiros, os Direitos Humanos não devem estar reduzidos aos humanos.

Iniciativas para uma Declaração Universal dos Direitos da Natureza já existem e, como observa Acosta (2016) são exemplificadas pela tentativa de uma “Constituição do Planeta” no contexto da ONU, denominada Carta da Terra; sendo outro exemplo a Declaração Universal dos Direitos da Terra, promovida pela Em Act International, liderada pelo neste trabalho já citado Cormac Cullinan, advogado ambientalista sul-africano.

É necessário elencar também, no contexto deste rol das expressões mais significativas dos direitos da Natureza, a Declaração Universal dos Direitos da Madre Tierra, proclamada em 2010 pela Conferência Mundial dos Povos sobre Mudanças Climáticas e a Madre Tierra, em Cochabamba. Como tal acontecimento se deu na Bolívia, tendo o país assumido importante liderança nesta questão, o documento tem espaço reservado de análise no tópico seguinte, destinado à análise do paradigma andino no aludido país.

Por fim, é necessário ter em conta que tanto a materialização em um documento formal e válido, bem como os resultados práticos de uma Declaração Universal dos Direitos da Natureza apresentarão, naturalmente, dificuldades. Isto à semelhança dos próprios direitos humanos, que, até sua concreção na Declaração Universal de 1948, também foram resultado de muitas lutas. E, mesmo após seu nascimento, sua observância também apresentou – e continua apresentando – grandes esforços. (ACOSTA, 2016)

Empenhos diplomáticos, debates e intrincadas ações políticas foram necessários para que, ao longo da história, cada um dos novos direitos fosse incorporado tanto à Declaração Universal dos Direitos Humanos como aos pactos como o relacionado aos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, bem como à Declarações como por exemplo a dos Direitos dos Povos Indígenas. Além disso, há também a questão da aceitação prática desses direitos, problema que justifica esforços conjuntos para a superação de tais conservadorismos ocultadores de regalias. (ACOSTA, 2016)

Por fim, há que mencionar um importante feito resultado de esforços de muitas organizações e pessoas de diferentes locais do mundo na busca de instâncias internacionais adequadas para os direitos da Natureza. É em território equatoriano (Quito) que está localizado o primeiro Tribunal Ético Permanente pelos Direitos da Natureza e da Mãe Terra.

Santamaria (2019: 8193, tradução nossa) fornece mais detalhes sobre este espaço da sociedade civil em que a Natureza possui voz:

O Tribunal se reuniu pela primeira vez em janeiro de 2014 em Quito, Equador. Entre aqueles que compareceram ante ao Tribunal estavam: o Golfo do México, a Grande Barreira de Corais da Austrália, a Cordilheira Cóndor do Equador (...) Os casos foram trazidos por ativistas e movimentos sociais enquanto a Corte ouvia. (...) “Senhor Presidente, solicito que o Parque Nacional Yasuní compareça ante este Tribunal”. “Proceda, senhorita fiscal”. Desta maneira, Yasuní obtém uma voz através de

humanos que o conhecem e o sentem. As pessoas humanas falam em nome dos bosques, rios, golfinhos, sapos, insetos e as vozes dos povos indígenas estão sempre presentes. (...) Se escutam vozes, se discutem informes científicos, se consultam fotografias para que um pouco de natureza possa testemunhar perante o Tribunal. Os juízes deliberam, sopesam seus votos e finalmente dão seu veredito. Eticamente pelo menos, a natureza é escutada e se faz justiça.

4.2.3.2 O Sumak Kawsay na Constituição de Montecristi

*¿Cómo podríamos nosotros pensar que los pueblos olvidados, (...) como eran los indígenas, tendrían una presencia conceptual en esta Constitución de Ecuador tan fuerte que es orgullo de todos los ecuatorianos, que es orgullo de todos los progresistas del mundo? ¿De dónde viene la palabra Pachamama, de dónde viene el Sumak Kawsay que nosotros nos apropiamos? Estamos aprendiendo de ellos y esa es la gran riqueza de este debate civilizatorio.
(Boaventura de Sousa Santos)*

Expressão Kichwa³⁶⁵ traduzida para o espanhol como Buen Vivir, não é algo realizável individualmente mas, por referir-se não apenas ao bem viver dos humanos mas também de todos os seres viventes, trata-se de algo realizável apenas se compreendido com base nos princípios já trabalhados no item 6.2.2 do presente capítulo.

Sua inscrição no texto constitucional equatoriano visa questionar e enfrentar o capitalismo neoliberal e a concepção antropocêntrica da Natureza, sem que isto signifique negar a utilização da técnica ou uma concepção de natureza intocada, mas sim, uma nova concepção ética que deve reger a atuação do Estado e orientar as relações entre as pessoas, tendo implicações significativas nos âmbitos econômico e político. Como afirma Zaffaroni, “não se trata de um sonho regressivo à vida primitiva, mas sim de atuar com nossa tecnologia mas conforme as pautas éticas originárias em sua relação com todos os entes”. (2011: 128, tradução nossa)

Na Constituição de Montecristi, verifica-se que o Sumak Kawsay é o eixo norteador dos direitos ali materializados, devendo orientar diversos setores, como os

³⁶⁵ De acordo com o intelectual indígena equatoriano Luis Macas, “Sumak é a plenitude, o sublime, o excelente, magnífico, bonito, superior. O Kawsay é a vida, é ser estando. Mas é dinâmico, mutável, não é uma questão passiva. Portanto, Sumak Kawsay seria a vida em plenitude. Vida em excelência material e espiritual. A magnificência e o sublime são expressos em harmonia, em equilíbrio interno e externo de uma comunidade” (2010: 14)

Convém expor o entendimento também de Schavelzon (2014: 167) de que “há problemas na tradução de línguas com lógicas polissêmicas”. Pelo que, entende-se que a compreensão do significado dos termos deve se dar não apenas com base na tradução literal, mas sim com a busca de uma compreensão sistêmica do conceito.

relacionados à investigação científica e tecnológica, potenciando os saberes ancestrais; o regime de desenvolvimento; assim como as políticas relacionadas ao direito ao meio ambiente saudável, ecologicamente equilibrado e que garanta a sustentabilidade. (EQUADOR, 2008)

Para Gudynas e Acosta (2011) o Sumak Kawsay na Constituição equatoriana aponta alterações de fundo tanto na sociedade, como na economia, na política e na relação com a Natureza.

O conceito, na referida carta, aparece como direitos e não apenas como princípios ético-morais, traço mais característico da carta boliviana, que inclui o Suma Qamaña no preâmbulo mas na qual não ocorreria uma relação tão explícita entre o Suma Qamaña e os direitos. Assim, na boliviana, os autores citam o exemplo de não haver menção ao Suma Qamaña na parte dos direitos fundamentais.

Na Constituição do Equador, de acordo com os autores, haveria uma formalização mais precisa, já que o Sumak Kawsay seria apresentado também “como expressão de boa parte da organização e execução desses direitos não apenas no Estado mas em toda a sociedade”. (2011: 77)

Um título inteiro da Constituição equatoriana, o VII, é dedicado à temática, intitulado Regime do Buen Vivir. Ele é dividido em dois capítulos. O primeiro, intitulado Inclusão e Equidade, é dividido em doze seções. Já o segundo é denominado Biodiversidade e Recursos Naturais, com sete seções. (EQUADOR, 2008)

No entanto, o reconhecimento dos direitos da Natureza - no capítulo sétimo da carta - analisado no item anterior, poderia ser considerado a expressão mais paradigmática do Sumak Kawsay no Equador.

Isto porque caracteriza uma revolucionária e inédita transição de um direito antropocêntrico para outro de novo tipo, para o qual o Sumak Kawsay indubitavelmente influenciou. Aqui, Bruna Fuscaldo (2015) se refere a tal feito como um constitucionalismo ecológico, sendo o adjetivo utilizado tanto para fazer referência ao sentido da ecologia advinda das ciências biológicas, como também com o objetivo de identificar este tipo de constitucionalismo com as epistemologias do Sul, retomando os diferentes tipos de ecologias trabalhadas por Boaventura de Sousa Santos, temática analisada no capítulo anterior.

Isto porque a carta, ao prever a Natureza como sujeito – nítida influência do Sumak Kawsay -, o seu direito em haver recompostos seus processos ecológicos

essenciais, bem como a inclusão expressa da nomenclatura Pacha Mama, dá um giro biocêntrico que se revela um marco de transição no reconhecimento de direitos não apenas ambientais, mas ecológicos e interculturais.

Schavelzon também apontou as relações entre o Sumak Kawsay e o reconhecimento dos direitos da Natureza no Equador:

Os direitos da natureza seriam a particularidade mais destacada do VB/BV equatoriano, ao menos em sua versão constitucional. Articulado com a crítica indígena à civilização ocidental e à crítica de esquerda ao capitalismo, permitirá descentrar o olhar moderno e individualizante centrado no homem para abarcar ecossistemas e também grupos étnicos ou camponeses que se apresentam como coletivos e não sujeitos individuais de direitos. (2014: 238)

Por tal razão, procurou-se dar o devido destaque à temática dos direitos da Natureza no item anterior.

De todo modo, a análise do Sumak Kawsay na carta não deve se resumir a uma simplista, restringida à uma análise gramatical dos artigos do texto que mencionam o termo. Mais que isso, deve perpassar a noção de uma outra forma de vida, por isto a interpretação do texto constitucional se revela também de fundamental importância.

Neste ponto, se se considera a menção constitucional de que o Sumak Kawsay deve orientar o regime de desenvolvimento, deve-se refletir acerca do que isto significa. Acosta (2009) por exemplo entende que o Sumak Kawsay representa uma possibilidade de construção de alternativas ao já conhecido “desenvolvimento sustentável”. Isto porque o Sumak Kawsay não desconsidera o fato de que os seres humanos se realizam em conjunto com os demais, e fazem parte da Natureza.

Assim, no que se refere à economia, o Sumak Kawsay, como nascido em um contexto de luta ao neoliberalismo - como já analisado no item que contextualizou o presente tópico – visa, justamente, a ideais que são a ele opostos. Estes estariam relacionados aos valores da solidariedade, reciprocidade e harmonia com a Natureza, buscando um adequado processamento das externalidades negativas que normalmente são socializadas.

Neste sentido a qualidade de vida de todas as pessoas, ou seja, de toda a comunidade, importa mais do que o produto interno bruto (PIB). Neste ponto, Acosta observou que

Pretende-se construir um esquema sistêmico de produtividade e competitividade, isto é, mensurável não apenas em indicadores de comércio exterior, por exemplo, mas em andamento na qualidade de vida da comunidade e não apenas de melhorias individuais. (2009: 180)

Além disso, Alberto Acosta (2008: 216) ressalta que existem diversas formas de fazer economia, não apenas a estatal ou a privada, mas também a mista (estatal-privada). Cita também a economia cooperativa, a comunitária, a familiar, a associativa, salientando a importância do reconhecimento de todas elas no que se refere à possibilidade de aceder ao crédito.

Considera a carta equatoriana como um exemplo oposto ao que o capitalismo neoliberal pretendia impor, uma vez que apresenta noções de diversidade, interculturalidade, do gratuito e do público.

Noutro plano, ao se analisar o entendimento de Schavelzon (2015: 104 -105) ao comparar as cartas equatoriana e boliviana, verifica-se que é no sentido de que a Constituição do Equador apresenta o Sumak Kawsay mais desconectado dos valores indígenas, não obstante o autor entenda que “os direitos da Natureza seriam a particularidade mais destacada do VB/BV equatoriano, ao menos em sua versão constitucional” (2012: 105) .

Neste trabalho, todavia, entende-se que, pelo fato de o reconhecimento dos direitos da Natureza na carta equatoriana ter assumido tamanha relevância, e considerando que tal reconhecimento tem influência do saber indígena ancestral, não seria prudente considerar que a referida carta apresenta o Sumak Kawsay de modo desconectado dos valores indígenas. O que aconteceu posteriormente, que será analisado mais adiante, não retira o fato de que tal reconhecimento constitucional é resultado tanto da luta como do saber indígena e, pelo fato de ter galgado tamanha importância e repercussão, é traço marcante da carta que acaba por levar ao entendimento de que o texto não apresenta o Sumak Kawsay de modo desconectado da visão indígena.

Ademais, o Sumak Kawsay implica, além disso, uma reorganização do modelo político e econômico que acaba por transformar tanto a sociedade como o Estado. (SIMBAÑA, 2011)

Tal reorganização se dá no marco da interculturalidade, que permeia o texto constitucional – estando presente em diversos artigos do texto - e norteia políticas públicas no país. Estas devem ser pautadas na valorização da diversidade através do estímulo do conhecimento das culturas.

Por exemplo, em seu artigo 379, a Constituição reconhece que as línguas, as formas de expressão, tradição oral e diversas manifestações e criações culturais são parte do patrimônio cultural tangível e intangível, devendo ser protegidas pelo Estado. (EQUADOR, 2008)

Além disso, como observado por Walsh (2008), a Constituição do Equador fornece exemplo concreto de interculturalidade também através do já analisado reconhecimento da Pachamama como sujeito de direitos no capítulo *Direitos da Natureza* da carta.

A questão dos direitos da natureza como exemplo de interculturalidade se insere, segundo a autora, no fato de que eles decorrem da cosmovisão indígena, que considera a natureza como um ser vivo, com sentimentos e espiritualidade, parte da noção de harmonia integral em que os seres humanos são elementos dela.

Destaca que para os setores dominantes e seus aliados transnacionais, isto representa uma ameaça à lógica cartesiana de conceber a natureza, que entende que é inconcebível a necessidade de se pensar fenômenos a partir de lógicas ancestrais.

Maldonado sublinha, de outro lado, que as próprias Constituições são imprescindíveis para a existência das relações interculturais, vez que estas consistem justamente na interrelação, em um misto, um híbrido, entre o que denomina sujeitos históricos constituintes com as diferentes culturas que lutam pelo desmantelamento das relações de dominação. Neste contexto, afirma que aí “a interculturalidade é uma forma de relação descolonizadora, transformadora e criativa”. (2010: 215, tradução nossa)

Além destes aspectos do Sumak Kawsay insculpidos no texto constitucional de maneira explícita, há outros aspectos da carta política equatoriana que do mesmo modo sofreram influências do Sumak Kawsay e marcam a Refundação do Estado: o pluralismo jurídico (referindo-se portanto a outras concepções de direito) e as “territorialidades entendidas como espaço-tempos de identificação cultural-espiritual” (VIVAR: 2018: 31, tradução nossa).

Tais aspectos marcam o texto constitucional e como afirmado possuem estreita relação com o Sumak Kawsay. Este, como categoria provinda de outro universo civilizatório, e incluída explicitamente no preâmbulo da Constituição, já denota que muitos dos pontos inovadores da carta, ainda que em alguns deles não haja menção ao termo, têm inspiração na interpretação do Sumak Kawsay, vez que

os movimentos indígenas responsáveis pela inscrição do conceito no texto constitucional reivindicaram-no como horizonte ético, político e jurídico.

Isto pode se inserir num horizonte bastante amplo. Como afirma o intelectual indígena Kichwa Luis Macas (2010: 16, tradução nossa), ao discorrer sobre Sumak Kawsay, “o objetivo é recuperar e desenvolver nossos sistemas de vida, instituições e direitos históricos, anteriores ao Estado, para descolonizar a história e o pensamento”.

Equacionando os entretens dos elementos acima referidos, percebe-se que o Sumak Kawsay foi incluído na Constituição equatoriana de maneira bastante abrangente. Com isso se quer dizer que o conceito não se circunscreve a um ou dois artigos, mas sim, perpassa todo um conjunto de direitos.

Já no que diz respeito ao momento pós-constituente e ao controverso terreno dos debates acerca do Sumak Kawsay no Equador, há que pontuar o fato destacado por Vivar de que, se de um lado sua materialização constitucional revela a criatividade de um processo político para a Refundação do Estado nos moldes da interculturalidade, plurinacionalidade, pluralismo jurídico, direitos da Natureza, assim como de “territorialidades entendidas como espaço-tempos de identificação cultural-espiritual” (2018: 31, tradução nossa), de outro existem as tensões relacionadas às dificuldades de observância aos novos ditames constitucionais. Tais dificuldades serão analisadas no último capítulo, em que serão analisados os limites da contribuição dos aludidos paradigmas.

4.2.4 O Suma Qamaña na Bolívia

4.2.4.1 Aspectos do VivirBien na Constituição da Bolívia

A nova Constituição trouxe consigo avanços e conquistas fundamentais no âmbito do novo modelo de Estado Plurinacional e com autonomias. Um acerto fundamental foi o reconhecimento constitucional do sujeito “índigena originário camponês” e a sua inclusão na estrutura estatal e no âmbito público-político. A plurinacionalidade do Estado é uma conquista em construção cujo maior impulso é obra do Pacto de Unidade que no momento certo unificou as organizações matrizes. Também se avançou no caminho de longo prazo das autonomias em diferentes níveis territoriais, incluindo o autogoverno indígena.
(Boaventura de Sousa Santos)

Antes de adentrar à análise do VivirBien na Constituição da Bolívia (2009), impende destacar alguns aspectos sobre ela.

Ainda que não tenha um capítulo exclusivo sobre o meio ambiente como ocorre na carta do Equador, ela se destaca por avanços socioambientais específicos. Em seu artigo 33, reconhece o direito a um meio ambiente saudável, protegido e equilibrado a todos os cidadãos, bem como aos outros seres vivos o direito de se desenvolverem de maneira normal e permanente. Já o capítulo III traz o conceito de jurisdição agroambiental, tendo o artigo 186 criado o Tribunal Agroambiental, com magistrados eleitos e garantindo-se vagas à participação indígena. E o capítulo IV, por sua vez, traz o reconhecimento da jurisdição indígena camponesa, para os atos praticados dentro de terras indígenas. (FREITAS, 2014: 240)

Silva (2012: s.p.) entende que a Constituição boliviana alberga o princípio da não hierarquia entre jurisdições, contemplando um “diálogo horizontal entre sistemas jurídicos, rompendo-se com a subalternização do sistema jurídico indígena originário campesino. Assim, temos a reformulação³⁶⁶ do sistema judicial, representando uma ruptura com o modelo colonial ocidental”.

No entanto, aqui há que destacar o momento pós-constituente, pois há entendimentos, como o de Sousa Santos (2019), de que se tratou, justamente, de um dos erros do governo Evo Morales. Segundo o autor – que no mesmo texto analisa também os aspectos positivos do aludido governo -, não obstante o reconhecimento constitucional do pluralismo jurídico em sentido forte, a justiça indígena ficara, na prática, subordinada à jurisdição ordinária.

Feitas estas considerações preliminares, passa-se à análise do VivirBien na Constituição boliviana, bem como, às necessárias exposições acerca do conteúdo do Suma Qamaña advindas de pensadores indígenas e bolivianos.

Para o intelectual indígena e Ministro das Relações Exteriores da Bolívia David Choquehuanca (2010), o VivirBien está relacionado à cultura da vida, por isso o conceito estabelece uma visão crítica dos modelos de desenvolvimento depredatórios da Natureza. Como a consideração do ser humano como parte integrante da Natureza sempre existiu nas concepções indígenas, é justamente a

³⁶⁶ Conforme observa Silva (2012), “as magistradas e magistrados do Tribunal Agroambiental (TA), assim como do Tribunal Constitucional Plurinacional (TCP), são eleitos por sufrágio universal, havendo igualdade entre gêneros em sua composição. O artigo 196 da Constituição dispõe que se garantirá a participação indígena originária campesina em sua composição”.

elas que se deve voltar. Hoje, mais do que nunca – entende o chanceler – é necessário primeiramente salvar o planeta Terra a partir da defesa da vida, para que então seja possível salvar a humanidade.

No mesmo sentido, também, o entendimento de Evo Morales:

O *vivirbien* é incompatível com o luxo, a opulência e o desperdício, está em desacordo com o consumismo. Isso implica a contraposição de duas culturas, a cultura da vida, do respeito entre todos os seres vivos, do equilíbrio, contra a cultura da morte, da destruição, da ganância, da guerra, da competição sem fim. (...) Não acreditamos na concepção linear e cumulativa de progresso e desenvolvimento ilimitado às custas do outro e da natureza. Temos que nos complementar e não competir. Devemos compartilhar e não tirar proveito do vizinho. *VivirBien* é pensar não apenas em termos de renda per capita, mas também de identidade cultural, de comunidade, de harmonia entre nós e com nossa Madre Tierra. (2011: 10, tradução nossa)

Entrando especificamente na expressão *Suma Qamaña*, o intelectual aymara Pablo Mamani Ramírez chama atenção ao fato de que é muito difícil fazer uma síntese sobre ela, elucidando que isto

é ainda mais complicado com a tradução que fizeram como “*vivirbien*”, porque esta não é uma tradução literal do aymara, mas sim uma interpretação desde a lógica do espanhol. Este último, auditivamente soa para o contexto aymara quase igual a “viver melhor”, que é o que se critica como um ideal do paradigma da modernidade ocidental. Agora, a complicação vem porque tanto o aymara como o quéchua são línguas polissêmicas porque cada palavra se define segundo o contexto, a forma de expressão fixada no tom, o gesto do corpo e a articulação com outras palavras similares e seus contrastes. (2011: 68, tradução nossa)

Especificamente ao que se refere à palavra *Qamaña*, o agrônomo e químico aymara Mario Torrez define-a como “lugar da existência” ou “espaço externo da existência”, elucidando que seu primeiro significado seria “trama de vida cuja mútua interconectividade produz bem-estar” (2008: 60) que, para os Aymaras, seria o bem-estar das comunidades dentro dos *ayllus*.

Segundo o intelectual aymara Yampara (2008: 79), *Suma Qamaña*, que significa “viver bem em harmonia com os outros membros da natureza e consigo mesmo” é, para o povo aymara-kichwa, resultado da interrelação simultânea e holística de quatro tipos diferentes de crescimento: o material; o biológico; o espiritual e o governo territorial com crescimento (administrativo). Desta interação advém o “desenvolvimento” integral.

Já Javier Medina (2011), ao analisar a palavra *suma qamaña*, no mesmo sentido que Mamani Ramírez também afirma que o conceito não tem uma tradução

exata ao espanhol, porém entende ser possível a busca de uma equivalência homeomórfica³⁶⁷.

Para isto, inicia seu raciocínio observando que, se o desenvolvimento é o caminho ocidental para a “vida boa”, e o Suma Qamaña é o meio indígena para o alcance de seu equivalente homeomórfico, faz-se necessário o estabelecimento das diferenças entre as civilizações ocidental e a oriental – da qual a indigeneidade é parte -, para que seja possível o entendimento de suas especificidades.

Elenca então os principais valores das duas civilizações, e prossegue com o entendimento de que o problema boliviano é que o seu setor hegemônico tem a pretensão de que uma civilização animista (cujas características são i. e. a cooperação, o agrocentrismo, a conversação, a equivalência) funcione como uma civilização monoteísta (marcada por características como razão instrumental, indivíduo, separação Deus/homem/Natureza, desenvolvimento, competição).

Medina lança-se então ao desafio de tentar expressar o conceito animista de suma qamaña em código ocidental atual, na busca de uma equivalência homeomórfica do conceito, que supere a tradução simplista feita para “VivirBien”.

Sua tentativa de aproximação do Suma Qamaña em código ocidental engloba três pontos: a) a constatação de que a riqueza, em um país como a Bolívia, só é alcançada quando se valora a diversidade de cultivos em lugar dos monocultivos industriais; b) no que diz respeito à existência de populações tão diferentes no mesmo território, deve se passar da mera tolerância passiva (de uma em relação à outra) à uma coexistência interativa e dinâmica; c) no que se refere à existência, no país, dos princípios econômicos do intercâmbio (quantitativo) e da reciprocidade (qualitativo por criar vínculos comunitários), que são opostos, deveriam ser criadas políticas públicas que estipulassem a prevalência do segundo em territorialidades bem definidas.

³⁶⁷ De acordo com o glossário da página oficial de Raimon Panikkar, “Equivalentes homeomórficos são “equivalências funcionais” ou correspondências profundas que podem ser estabelecidas entre palavras-conceitos pertencentes a religiões ou culturas distintas, indo além da simples analogia. É o que RP chama de “analogia funcional de terceiro grau”, onde nem o significado nem a função são iguais, mas semelhantes. P.e. Deus e Brahman, ou o Cristo dos cristãos e o Ishvara do hinduísmo.” Entendemos por homeomorfismo a função ‘topológica’ ou análoga correspondente (um equivalente funcional) dentro de outro sistema” (O Cristo Desconhecido do Hinduísmo, Madri 1994). A equivalência homeomórfica parece ser um instrumento conceitual muito adequado porque, por um lado, permite respeitar a especificidade de todas as formas religiosas e, por outro, permite que pontes sejam construídas entre elas sem cair em confrontações equívocas”. Disponível em: <http://www.raimon-panikkar.org/spagnolo/gloss-equivalentes.html> Acesso em 20.03.2020

Deste modo, segundo o autor, seria possível que a civilização ocidental “se enxertasse” – para utilizar a expressão original do autor – de elementos provenientes fora dela. E este saber estaria localizado, exatamente, nas culturas ameríndias. Por tal razão, entende que alguns atributos presentes e persistentes na sociedade boliviana, podem tornar o país em um

lugar ideal, como laboratório planetário, para dar à luz a uma nova civilização, cujas formas estariam moldadas pela(o):

- convívio
- frugalidade com qualidade de vida
- alta sinergia
- baixa entropia
- equilíbrio
- relação eco-simbiótica com o espaço
- malha de redes e fluxos dinâmicos
- democracias locais diretas, e
- a reciprocidade de todos os seus níveis (MEDINA, 2011: 60)

Passando-se à análise dos aspectos do VivirBien na Constituição em análise, aspecto importante a ser observado – pois relacionado ao conceito de plurinacionalidade - refere-se ao fato de que em seu artigo 8.1, a expressão *suma qamaña* vem seguida de conceitos de outras etnias aos quais o VivirBien está ligado (*ama qhilla, ama llulla, ama suwa, ñandereko, tekokavi, ivimaraei, y qhapajñan*), bem como, de termos ocidentais:

Art. 8.I. O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: amar qhilla, amar llulla, amar suwa (não seja preguiçoso, não seja mentiroso ou ladrão), suma qamaña (vivirbien), ñandereko (vida harmoniosa), tekokavi (vida boa), ivimaraei (terra sem mal) e qhapajñan (caminho ou vida nobre). II O Estado baseia-se nos valores de unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementaridade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, igualdade social e de gênero na participação, bem-estar comum, responsabilidade, justiça social, distribuição e redistribuição de produtos e bens sociais, para vivirbien. (BOLÍVIA, 2009, tradução nossa)³⁶⁸

³⁶⁸ Optou-se por não traduzir “VivirBien” para “Viver Bem”, face aos argumentos já trazidos neste item do capítulo. No original: “Art. 8.I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: *ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *tekokavi* (vida buena), *ivimaraei* (tierra sin mal) y *qhapajñan* (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia social, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para vivir bien”. (BOLÍVIA, 2009)

Os conceitos insculpidos no texto passam a integrar os “princípios étnico-morais da sociedade plural’ assumidos pelo Estado” (SCHAVELZON, 2014: 233). Segundo o autor, trata-se de uma

ampla constelação que se refere a vários mundos e ontologias indígenas que não podem ser reduzidos a uma. Na somatória de conceitos de origens comunitárias e estatais, por outro lado, o VB/BV transita pelo espaço ambíguo onde a comunidade e o Estado se encontram. (2014: 233)

No entanto, ao se observar o preâmbulo da carta, nota-se que o VivirBien foi ali inserido juntamente aos típicos direitos sociais de prestação estatal:

Um Estado baseado no respeito e igualdade entre todos, com princípios de soberania, dignidade, complementaridade, solidariedade, harmonia e equidade na distribuição e redistribuição do produto social, onde predomine a busca do vivirbien, com respeito à pluralidade econômica, social, jurídica, política e cultural dos habitantes desta terra, em convivência coletiva com acesso à água, trabalho, educação, saúde e habitação para todos. (BOLÍVIA, 2009)

Quanto à inserção do VivirBien na estrutura e a organização econômica do Estado, o inciso primeiro do artigo 306 demonstra que o conceito foi incluído em tal setor:

306.

I – O modelo econômico boliviano é plural e está orientado a melhorar a qualidade de vida e o vivirbien de todas as bolivianas e bolivianos. (BOLÍVIA, 2009, tradução nossa)³⁶⁹

Segundo Schavelzon (2014: 234-235), em tal artigo o conceito se afasta de sua matriz indígena-comunitária e passa a abranger políticas de redistribuição social, além de refletir a combinação – não desprovida de tensão - dos objetivos do suma qamaña e também antropocêntricos, como se denota da frase que não era de autoria do MAS, e que fora incluída na última sessão da assembleia, que dispõe que “o Estado tem como valor máximo o ser humano”³⁷⁰.

De acordo com o autor, estas disposições constitucionais foram concebidas seguindo a lógica do projeto progressista em linha com o ideal político bolivariano

³⁶⁹ No original: “Artículo 306. I. El modelo económico boliviano es plural y está orientado a mejorar la calidad de vida y el vivir bien de todas las bolivianas y los bolivianos.”

³⁷⁰ Art. 306:

(...)

V - O Estado tem *como valor máximo o ser humano* e assegurará o desenvolvimento mediante a redistribuição equitativa dos excedentes econômicos em políticas sociais, de saúde, educação, cultura e no reinvestimento em desenvolvimento econômico produtivo. (BOLÍVIA, 2009, *italico* nosso)

(erradicação da pobreza, fortalecimento da soberania econômica), e não de acordo com as lógicas econômicas indígenas (comunitárias).

No que se refere às disposições constitucionais sobre a relação entre desenvolvimento econômico e meio ambiente, nota-se uma certa tensão entre a previsão do artigo 312, que dispõe que todas as formas de organização econômica têm a obrigação de proteger o meio ambiente, e o que dispõe o artigo seguinte, que estabelece que para o alcance do VivirBien haverá o propósito de um “desenvolvimento produtivo industrializador dos recursos naturais”. (BOLÍVIA 2009)

Pelo que, é nítida a diferença da relação das disposições constitucionais em relação à Natureza existente na Constituição boliviana, em comparação com a equatoriana, analisada no item precedente. Se a equatoriana traz uma abordagem intercultural e biocêntrica, a boliviana parece estabelecer sua proteção, em uma primeira leitura³⁷¹, na medida de sua importância ao homem.

Para Schavelzon (2014: 236), “os constituintes bolivianos estavam falando de VivirBien como objetivo da futura industrialização e crescimento econômico”.

No entanto, impende aprofundar o debate acerca do VivirBien e a questão ambiental na Constituição boliviana. Como mencionado no item anterior, se de um lado autores como Acosta (2016: 137) e Gudynas (2011), por exemplo, entendem que a carta não prevê os direitos da Natureza, embora tendo o primeiro autor reconhecido que o país tenha assumido importante liderança nesta questão - como se verá nos próximos itens -, há quem entenda a Bolívia reconhece também os direitos da Natureza.

Para Zaffaroni (2011: 111), por exemplo, não obstante a questão ambiental esteja ali incluída dentro do capítulo referente aos direitos sociais e econômicos, e não em um capítulo específico como ocorre no caso equatoriano, ao longo do texto a carta boliviana se refere a “outros seres vivos”, entendendo que o faz no sentido de reconhecer-lhes direitos. Assim, para o autor, o reconhecimento da Natureza como sujeito de direitos ocorreria de forma expressa na Constituição do Equador e de forma implícita na Constituição da Bolívia.

³⁷¹ Em “uma primeira leitura” porque, ainda que a carta boliviana tenha previsto a “industrialização dos recursos naturais”, há autores que sustentam que o mesmo documento reconhece de maneira implícita os direitos da Natureza, como nos parágrafos seguintes se expõe. Entende-se, também, que a questão deve ser analisada em conjunto com a Lei de Direitos da Mãe Terra de 2010, pois esta sim prevê os direitos da Natureza de modo mais profundo e explícito, questão que também é tratada nos próximos itens.

Esta complexa questão referente a haver ou não previsão dos direitos da Natureza no caso boliviano é, no entanto, mais profundamente tratada no próximo item, vez que deve ser analisada em conjunto com outras normativas do país que dispõem sobre a matéria.

Também na linha de estabelecer comparação entre o BV/VB no Equador e na Bolívia, Schavelzon entende que o governo do MAS no segundo país avançou mais – pelo menos no que diz respeito à simbologia do novo poder - no que diz respeito à postulação de um Estado plurinacional e comunitário, por questão da influência katarista. (2014: 195)

Assim, se na carta equatoriana o BV é encontrado em todo um conjunto de direitos, de maneira mais hierarquizada – como se viu no item anterior -, na boliviana o vínculo entre VB e direitos não é tão explícito, tendo maior foco na questão da plurinacionalidade.

Este maior peso simbólico se deu, segundo Schavelzon (2014: 90-91), porque o plurinacional no debate político boliviano estaria mais voltado à ideia de criação de um Estado que superasse a forma republicana e que fosse além das formas liberais. Diferentemente do caso equatoriano, em que o emprego do termo na carta (2008) é feito ao final de uma lista de outros termos:

Art. 1 – O Equador é um Estado constitucional de direitos e justiça, social, democrático, soberano, independente, unitário, intercultural, plurinacional e laico. Se organiza em forma de república e se governa de maneira descentralizada.
(...) (EQUADOR, 2008, tradução nossa)³⁷²

Na Constituição da Bolívia (2009), o plurinacional aparece logo no início, a saber:

Art. 1. A Bolívia se constitui em um Estado Social Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, livre, independente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado e com autonomias. Bolívia se funda na pluralidade e no pluralismo político, econômico, jurídico, cultural e linguístico, dentro do processo integrador do país. (BOLÍVIA, 2009, tradução nossa)³⁷³

³⁷² No original: “Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada. (...)”

³⁷³ No original: “Artículo 1. Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”.

Para Schavelzon (2014), daí se nota uma grande diferença na forma pela qual o plurinacional assume importância nos textos, em razão da força do indianismo boliviano. A crítica deste à continuidade do colonialismo mesmo em forma de República se reflete na ausência do termo “República” no artigo acima transcrito, enquanto que o Equador inclui o aludido termo no mesmo artigo que dispõe sobre a plurinacionalidade.

No mesmo sentido, também Walsh (2009) entende que a carta boliviana é a que expressa em maior grau a ideia de plurinacionalidade, destacando também o fato de que o termo vem acompanhado das noções de autonomias, participação indígena e inserção de identidades coletivas no espaço político.

Já constituintes críticos e organizações sociais reclamaram, em ambas as Constituições, quanto à falta de transversalidade no desenvolvimento do conceito “plurinacionalidade” ao longo do texto constitucional, tendo a crítica se voltado também à vontade política dos governos em levar à cabo, na prática, o conceito. Para Schavelzon (2014), ambos os países parecem ter focado mais no desenvolvimento econômico do que na plurinacionalidade.

Nada obstante, conforme se verá ao longo do presente item, deve-se ressaltar que a referida plurinacionalidade é uma conquista em construção, e, segundo Sousa Santos (2019), na Bolívia seu maior impulso “é obra do Pacto de Unidade³⁷⁴ que no momento certo unificou as organizações matrizes”.

Por fim, no país avanços também foram verificados no que se refere ao “caminho de longo prazo das autonomias³⁷⁵ em diferentes níveis³⁷⁶ territoriais, incluindo o autogoverno indígena”. (SOUSA SANTOS, 2019)

³⁷⁴ O Pacto de Unidade, segundo a Prof.^a Bruna Muriel Fuscaldo foi uma das principais alianças realizadas na Bolívia com as organizações indígenas, e consistiu “um espaço político inaugurado em 2004, que reunia governo e diferentes organizações sociais históricas em torno do processo de câmbio encabeçado pelo MAS e no intuito de selar o compromisso de aplicação da nova Constituição. Entre essas estavam a Central Obrera Boliviana (COB), que atuava desde a revolução nacional de 1952, e as camponesas como a Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolívia (CSUTCB). O Pacto de Unidade se destacava, em especial, por reunir os povos indígenas das terras altas e das terras baixas, particularmente por meio da CONAMAQ e da CIDOB, que haviam protagonizado as mobilizações sociais do início do século XX, em associação com os movimentos camponeses, destacadamente o Movimento Cocaleiro do trópico cochabambino”. (2015: 82)

³⁷⁵ A autonomia indígena originária campesina está disposta no capítulo sétimo da Constituição boliviana, artigos 289 a 296. Os dois primeiros artigos do mencionado capítulo constitucional conceituam a autonomia e dispõem o seguinte:

Art. 289. A autonomia indígena originária campesina consiste no autogoverno como exercício de autodeterminação das nações e dos povos indígenas originários camponeses, cuja população compartilha território, cultura, história, línguas e organizações ou instituições jurídicas, políticas,

4.2.4.2 O Vivir Bien na *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*, na *Ley de Derechos de la Madre Tierra* e no Projeto boliviano de Declaração Universal dos Direitos da *Madre Tierra*

A lei n. 300, de 15 de outubro de 2012, denominada *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*, traz os fundamentos do que dispõe ser o caminho intermediário para se alcançar o Vivir Bien: o desenvolvimento integral em harmonia com a Madre Tierra. Este refere-se ao processo de geração e implementação de medidas – i. e. ambientais, culturais, sociais, econômicas - para o alcance do primeiro.

O artigo 5º da lei é o que traz, dentre outros conceitos, aqueles que estão relacionados a cada um desses elementos essenciais acima mencionados, quais sejam: o desenvolvimento integral (caminho intermediário), a *Madre Tierra* (cenário onde se perfilha o caminho) e o Vivir Bien (fim máximo). Dada sua importância, tais definições legais merecem transcrição. Nesse sentido:

Artigo 5. (DEFINIÇÕES). Para os fins desta lei, entende-se por:

1. Mãe Terra. É o sistema dinâmico de vida composto pela comunidade indivisível de todos os sistemas de vida e seres vivos, inter-relacionados, interdependentes e complementares, que compartilham um destino comum. A Mãe Terra é considerada sagrada; alimenta e é a casa que contém, apoia e reproduz a todos os seres vivos, ecossistemas, biodiversidade, sociedades orgânicas e os indivíduos que a compõem.

2.0 Vivir Bien (SumajKamaña, SumajKausay, YaikoKaviPäve). É o horizonte civilizacional e cultural alternativo ao capitalismo e modernidade que nasce nas cosmologias das nações e povos indígenas originários camponeses, e comunidades interculturais afro-bolivianas e é concebido no contexto da interculturalidade. Se alcança de forma coletiva, complementar e solidária, integrando em sua realização prática, entre outras dimensões, as sociais, culturais, políticas,

sociais e econômicas próprias.
Art. 290.

I. A conformação da autonomia indígena originária camponesa é baseada nos territórios ancestrais, atualmente habitados por esses povos e nações, e na vontade de sua população, expressa em consulta, de acordo com a Constituição e a lei.

II O autogoverno das autonomias indígenas originárias camponesas será exercido de acordo com suas normas, instituições, autoridades e procedimentos, de acordo com seus poderes e competências, em harmonia com a Constituição e a lei. (BOLÍVIA, 2009)

³⁷⁶ A “Ley Marco de Autonomías y Decentralización Andrés Bóñez” ou Lei n. 31, de julho de 2010, da Bolívia, regula o regime de autonomias previsto na Constituição (2009), dispendo sobre o funcionamento desses diferentes níveis de autonomias. Para visualizar a lei, acessar:

https://en.unesco.org/sites/default/files/bo_ley31_10_spaorof.pdf Acesso em 30 mar. 2020

econômicas, as ecológicas e as afetivas, para permitir o encontro harmonioso entre o conjunto de seres, componentes e recursos da Mãe Terra. Significa viver em complementaridade, em harmonia e equilíbrio com a Mãe Terra e as sociedades, em equidade e solidariedade e eliminação das desigualdades e mecanismos de dominação. É Viver Bem entre nós, Viver Bem com o que nos rodeia e viver bem consigo mesmo.

3. Desenvolvimento Integral para Vivir Bien. É o processo contínuo de geração e implementação de medidas e ações sociais comunitárias, cidadãs e de gestão pública para a criação, provisão e fortalecimento de condições, capacidades e meios materiais, sociais e espirituais, no marco de práticas e de ações culturalmente adequadas e apropriadas, que promovam relações solidárias, de apoio e cooperação mútua, de complementaridade e de fortalecimento de vínculos edificantes comunitários e coletivos para alcançar o vivir bien em harmonia com a Mãe Terra. Não é um fim, mas uma fase intermediária para alcançar o Vivir Bien como um novo horizonte civilizatório e cultural. Está baseado na compatibilidade e complementaridade dos direitos estabelecidos na presente Lei.
(...) (BOLÍVIA, 2012, tradução nossa)³⁷⁷

Por haver disposto que tais conceitos têm fundamento nas concepções indígenas, a lei elencou os princípios da interculturalidade e do diálogo de saberes entre os princípios que a regem, os quais estão elencados em seu artigo 4º. Deste modo, como observam Halkyer e Balanza (2012), isto quer dizer que o Vivir Bien deve ser construído de modo complementar com todos os povos e sociedades da Bolívia, vez que apenas tal método possibilitaria uma sociedade de fato intercultural.

³⁷⁷ No original: "Artículo 5. (DEFINICIONES). A los efectos de la presente Ley se entiende por:

1. Madre Tierra. Es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre Tierra es considerada sagrada; alimenta y es el hogar que contiene, sostiene y reproduce a todos los seres vivos, los ecosistemas, la biodiversidad, las sociedades orgánicas y los individuos que la componen.

2. El Vivir Bien (SumajKamaña, SumajKausay, YaikoKaviPäve). Es el horizonte civilizatorio y cultural alternativo al capitalismo y a la modernidad que nace en las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas, y es concebido en el contexto de la interculturalidad. Se alcanza de forma colectiva, complementaria y solidaria integrando en su realización práctica, entre otras dimensiones, las sociales, las culturales, las políticas, las económicas, las ecológicas, y las afectivas, para permitir el encuentro armonioso entre el conjunto de seres, componentes y recursos de la Madre Tierra. Significa vivir en complementariedad, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y las sociedades, en equidad y solidaridad y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación. Es Vivir Bien entre nosotros, Vivir Bien con lo que nos rodea y Vivir Bien consigo mismo.

3. Desarrollo Integral Para Vivir Bien. Es el proceso continuo de generación e implementación de medidas y acciones sociales, comunitarias, ciudadanas y de gestión pública para la creación, provisión y fortalecimiento de condiciones, capacidades y medios materiales, sociales y espirituales, en el marco de prácticas y de acciones culturalmente adecuadas y apropiadas, que promuevan relaciones solidarias, de apoyo y cooperación mutua, de complementariedad y de fortalecimiento de vínculos edificantes comunitarios y colectivos para alcanzar el Vivir Bien en armonía con la Madre Tierra. No es un fin, sino una fase intermedia para alcanzar el Vivir Bien como un nuevo horizonte civilizatorio y cultural. Está basado en la compatibilidad y complementariedad de los derechos establecidos en la presente Ley.

(...) (BOLÍVIA, 2012)

Noutro giro, a mesma lei acima analisada faz menção à outra, a n. 71, de 21 de dezembro de 2010, denominada *Ley de Derechos de la Madre Tierra*, informando a primeira que em sua consecução, a segunda também deve ser observada. Ou seja, a Lei Marco dispõe que a busca do VivirBien se faz promovendo os direitos da Madre Tierra – temática da segunda lei.

Antes de se passar à análise do conteúdo da norma, cabe mencionar que faz-se necessário, neste momento, primeiramente um entendimento jurídico à respeito da previsão dos direitos da Natureza nos diplomas legais mencionados, sem adentrar à questões relacionadas à maneira pela qual se deu ou não seu efetivo cumprimento nos países, aspecto que será analisado no último capítulo.

Sendo assim, para o constitucionalista Ingo Wolfgang Sarlet e os ambientalistas Paulo Afonso Leme Machado e Tiago Feinsterseifer (2017), entendimento ao qual se filia, a *Ley de Derechos de la Madre Tierra* da Bolívia (2010), tem o mesmo enfoque jurídico da Constituição equatoriana (2008), vez que a lei boliviana também reconhece juridicamente os direitos da *Madre Tierra*.

Segundo os juristas, há compatibilidade entre a lei boliviana (2010) e a Constituição do país (2009), vez que esta já havia apontado um direcionamento quanto à temática tanto ao prever a proteção de todos os seres vivos em seu artigo 33, bem como, em seu preâmbulo, ter se reportado ao caráter sagrado da Natureza.

Ratificam este entendimento toda a argumentação já exposta nos itens imediatamente anteriores quando se comparou as Constituições boliviana e equatoriana, trazendo os argumentos de Zaffaroni a respeito de seu entendimento no sentido de haver um reconhecimento tácito, na Constituição da Bolívia, dos direitos da Natureza, em que pese ter sido a Constituição equatoriana a que significou um marco histórico na proteção constitucional dos direitos da Natureza, tendo representado, segundo Ingo Wolfgang Sarlet e os ambientalistas Paulo Afonso Leme Machado e Tiago Feinsterseifer (2017), um feito inédito no constitucionalismo contemporâneo.

Dentre a Constituição da Bolívia (2009) e a *Ley de Derechos de la Madre Tierra* do país (2010), é na segunda que se verifica maior avanço na questão dos direitos da Natureza. Tal fato, inclusive, é reforçado pela posterior *Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para El VivirBien* (2012), a qual logo no início dispõe que um de seus objetivos principais é reconhecer os direitos da *Madre Tierra*. (SARLET; MACHADO; FEINSTERSEIFER, 2017)

Noutro giro, vale trazer, também, entendimento contrário. Neste sentido, Eduardo Gudynas entende que, se no caso equatoriano os direitos se referem à uma Natureza localizada, própria de um ambiente concreto, referindo-se portanto à uma Natureza territorialmente arraigada – i. e. a bacia de um rio -, a Lei boliviana dos direitos da Madre Tierra focaria em direitos em escala planetária. Para o autor, “essa é uma diferença substancial, pois os direitos da Natureza não são os mesmos que os direitos do planeta ou da biosfera”. (2012: 9)

Noutro plano, a Conferência Mundial dos Povos sobre a Mudança Climática e os Direitos da *Madre Tierra*, ocorrida em abril de 2010 em Cochabamba, Bolívia, é outro exemplo da atuação boliviana em matéria dos direitos da Natureza.

Diante da insatisfação com os resultados da COP de Copenhague (2009), logo após a conferência Evo Morales procedeu a uma ampla convocação para outro encontro a ser realizado em Tiquipaya, próximo à Cochabamba, Bolívia, em 2010, com a finalidade de discutir pontos relegados pela conferência de Copenhague, através da elaboração de um Projeto de Declaração Universal dos Direitos da *Madre Tierra*.

A insatisfação com a COP de Copenhague ocorrera em razão da posição internacional da Bolívia pela defesa do meio ambiente na referida conferência, tendo tal posição dado origem, conforme observa Schavelzon (2014), à uma iniciativa própria, que teve o dobro de participantes do que inicialmente esperado, chegando a 35 mil.

Os debates ocorridos na Conferência boliviana de 2010 giraram, dentre outros pontos, no mesmo sentido do protagonismo constitucional equatoriano quanto aos direitos da Natureza, centrando-se então a argumentação na criação de uma Declaração Universal dos Direitos da *Madre Tierra*. O evento teve como resultado o Acordo dos Povos³⁷⁸ e o Projeto de Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra (*Proyecto de Declaración Universal de Derechos de la Madre Tierra, 2010*).

O segundo traz a definição de *Madre Tierra* (artigo 1º), os direitos a ela inerentes (artigo 2º), e as obrigações dos seres humanos para com ela (artigo 3º). Enfatiza, também, a importância do reconhecimento e defesa dos direitos da *Madre*

³⁷⁸ Este resume as conclusões de dezessete grupos de trabalho do evento, expõe uma advertência às Nações Unidas, críticas aos Estados Unidos da América do Norte e exige reduções de emissões de gases causadores do efeito estufa aos países industrializados. No acordo decide-se, também, agendar outra conferência. (*Conclusiones y Acciones de la Primera Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, 2010*).

Tierra para a garantia dos direitos humanos (preâmbulo). No preâmbulo do projeto, há um chamado à Assembleia Geral das Nações Unidas para adotar a declaração.

Atualmente, existe uma iniciativa³⁷⁹ de recolhida de assinaturas para que a referida Declaração seja adotada pela ONU de modo complementar à Declaração Universal de Direitos Humanos.

Já a segunda conferência boliviana teve lugar de 10 a 12 de outubro de 2015 também em Tiquipaya, e foi denominada Conferência Mundial dos Povos sobre Mudança Climática e Defesa da Vida. Esta conferência foi realizada em um período imediatamente anterior à COP 21 de Paris³⁸⁰, e teve o objetivo de debater uma proposta comum dos povos para ser apresentada à comunidade internacional.

Ambas as conferências bolivianas (2010 e 2015) tiveram como ponto central a visão dos povos, das organizações e movimentos sociais acerca das mudanças climáticas e degradação da Natureza, ou seja, representaram uma visão local, focada nos fatores estruturais do problema, ao contrário da visão hegemônica predominante das Conferências das Partes no âmbito da ONU, as quais, como se viu no segundo capítulo da tese, tem ocultado seus aspectos históricos e mercantilizado a questão.

A Conferência Mundial dos Povos sobre Mudança Climática e Defesa da Vida de 2015 teve como resultado a Declaração de Tiquipaya, e nesta o *VivirBien* aparece de maneira explícita:

Temos que lançar um novo modelo civilizatório que valorize a cultura da vida e a cultura da paz, que é o *VivirBien*. O mundo precisa avançar em direção à visão holística de *VivirBien*, aprofundando a complementaridade entre os direitos dos povos e os direitos da Mãe Terra, o que implica construir uma relação de equilíbrio entre os seres humanos com a natureza para restabelecer a harmonia com a Mãe Terra. O *VivirBien* em harmonia com a Mãe Terra é o novo modelo de civilização para preservar a comunidade da vida, onde a Mãe Terra é um ser vivo sagrado e não um objeto para a exploração dos seres humanos. (Declaração de Tiquipaya, 2015: 2)

Foi, no entanto, a conferência boliviana de 2010 a que tivera maior repercussão, justamente pela maior envergadura do documento final dela resultante, o Projeto de Declaração Universal dos Direitos da *Madre Tierra*.

³⁷⁹<https://www.rightsofmotherearth.com/our-mission> Acesso em 30 mar. 2020

³⁸⁰Analisada no capítulo segundo.

4.3 OS LIMITES, O CONCEITO *RUÍNA-SEMENTE* E A LIÇÃO OBTIDA

Como o paradigma andino é na presente tese mobilizado em seu sentido *ruína-semente*, o objetivo da presente seção do capítulo não é analisar como se deu na prática nos países andinos o Buen Vivir (BV). Mas sim, oferecer, a partir de seu primeiro item, uma contextualização acerca da questão do neoextrativismo e da desconstitucionalização, em nível suficiente para partir, no item subsequente, à mobilização do conceito *ruína-semente* - sentido em que o paradigma é no trabalho mobilizado - e, por fim, no último item da seção, à questão da lição obtida com o caso.

4.3.1 Os limites: breve contextualização sobre a questão do neoextrativismo e a desconstitucionalização

Nesse sentido, ao se interpretar as contribuições do paradigma andino, há que se contextualizar dentro de um cenário concreto que demarca os limites em que ele se manifesta, e é aqui que se inserem alguns aspectos que se relacionam ao neoextrativismo como fator restringente na busca de uma alternativa ao paradigma desenvolvimentista.

Primeiramente, há que destacar que as inscrições constitucionais analisadas no capítulo são, como observa Zaffaroni (2011), preceitos. Como tais, não se realizam de modo automático. Tratam-se, como observa o autor argentino, de instrumentos para que os indivíduos reclamem seus direitos. Pelo que, seria ilusória a suposição de que a efetiva concretização do BV ocorreria sem desafios. Principalmente, quando se considera que os Estados latino-americanos onde as alterações constitucionais ocorreram são países periféricos, inseridos em um contexto econômico e internacional específico.

Com relação ao qual, há que se mencionar a política econômica baseada no extrativismo, que teve papel na formação do sistema capitalista internacional e na posição da América Latina na divisão internacional do trabalho.

Neste contexto, a partir do século XXI, o aumento dos preços das matérias primas (*commodities*)³⁸¹ demandadas pelos países centrais e as potências

³⁸¹ Maristela Svampa elucida a forma pela qual utiliza o conceito de *commodities* em seu texto: "Neste artigo utilizamos o conceito de *commodities* em sentido amplo, como 'produtos indiferenciados cujos

emergentes marcou a entrada da América Latina no que Maristela Svampa (2013) denomina *Consenso dos Commodities*, termo utilizado em alusão ao Consenso de Washington³⁸², mas para fazer referência a outro tipo de inserção internacional da América Latina, também periférica e dependente.

A expressão *Consenso dos Commodities* faz alusão à uma ordem econômica e política geradora de novos processos de concentração de capital e por isso, de superexploração de mão de obra nos países periféricos, além de espoliação dos recursos naturais. Exemplos disso seriam as experiências de privatização da terra (agronegócio que avança sobre terras indígenas), avanço da mineração, da exploração de gás (Bolívia), petróleo (Equador), construção de hidrelétricas, estradas.

Estas atividades acabam desqualificando outras lógicas de valorização de territórios (como a dos povos indígenas e de comunidades tradicionais), vez que os projetos de extração interferem no acesso e utilização dos bens ambientais e se impõem sem o consentimento desses grupos sociais. Elas acabam gerando, também, uma onda de repressão das resistências, a criação de novas formas de dependência e uma reprimarização da economia na América Latina.

Tais processos indicam que em regiões como a América Latina a reconfiguração do capital global determinou que uma nova política econômica, o neo-extratativismo, seja priorizada. Segundo a autora (2013; 2019), este se refere tanto à expansão da exploração de hidrocarbonetos, como daquelas atividades relacionadas ao novo capitalismo agrário³⁸³.

preços são fixados internacionalmente', ou como 'produtos de fabricação, disponibilidade e demanda globais, que possuem um faixa de preço internacional e não requerem tecnologia avançada para fabricação e processamento'. Ambas as definições incluem desde matérias-primas a granel até produtos semi-acabados ou industriais. No caso da América Latina, a demanda por commodities está concentrada em produtos alimentícios, como milho, soja e trigo, bem como em hidrocarbonetos (gás e petróleo), metais e minerais (cobre, ouro, prata, estanho, bauxita, zinco, entre outros)". (SVAMPA, 2013: 31)

³⁸² Medidas formuladas no ano de 1989, por economistas de instituições financeiras norte-americanas (de Washington D.C), que inauguram as reformas estruturais neoliberais. Elas impõem ao resto do mundo políticas macroeconômicas baseadas no capitalismo de livre mercado, ou seja, que diminuem a intervenção estatal na economia, enfatizando por exemplo as privatizações, a liberalização das importações, etc. Para mais detalhes, ver John Williamson, 1990, *What Washington means by policy reform*, em: <https://www.piie.com/commentary/speeches-papers/what-washington-means-policy-reform> Acesso em 23.08.2020.

³⁸³ De acordo com Maristela Svampa, "esse processo de reprimarização também é acompanhado por uma tendência à perda da soberania alimentar, fato ligado à exportação de alimentos em larga escala cujo destino é o consumo animal ou, cada vez mais, a produção de biocombustíveis, que inclui desde a soja até o dendê ou fertilizantes. (...) Assim caracterizado, o neoextrativismo desenvolvimentista contempla atividades tradicionalmente consideradas como tal (mineração e exploração de

Tais atividades performam exatamente a concepção hegemônica de desenvolvimento, pautada no objetivo de crescimento econômico, com a apropriação da Natureza para exportação, a socialização das externalidades negativas, a ocupação intensiva dos territórios e a apropriação de terras.

Estas ações incentivaram, portanto, condutas exatamente contrárias à busca de alternativas ao desenvolvimento pregadas nas Constituições Plurinacionais.

Conforme denuncia Svampa (2019: 1147), a ideia de *Consenso dos Commodities* implica que existiria uma espécie de acordo tácito, porém cada vez mais explícito, que leva à percepção de impossibilidade de discussão, debate ou revisão deste *modus operandi*, à semelhança do implicado pelo Consenso de Washington, levando à ideia de que alternativas à aludida dinâmica extrativista estariam fora de questão. Os espaços produtivos ficam, assim, dependentes do mercado internacional. Como observa a crítica da autora, tal narrativa

consolida o papel histórico da região como fornecedora de matérias-primas, acentuando as assimetrias entre o centro e a periferia, refletidas na tendência de reprimarização das economias e na distribuição desigual dos conflitos socioambientais. (2019: 1147)

Denuncia a autora que tal situação contribuiria para a diminuição das expectativas de que talvez pudessem existir outras alternativas ao modelo em questão, de modo que, toda crítica a ele feita situar-se-ia na esfera do “fundamentalismo ecologista” ou mesmo da “irracionalidade”. Em breve irá se retomar a esta observação da autora.

Ocorre que os elevados preços dos *commodities* não se deu de forma sustentada como previsto por alguns acadêmicos e governos, e na segunda década do século já foram verificadas as históricas flutuações em seu preço no mercado internacional. (LANDER, 2017)

Oportuno pontuar, aqui, que em outro trabalho Svampa e Slipak (2017) analisam a passagem da América Latina do *Consenso dos Commodities* ao que propõem chamar *Consenso de Pequim*, para fazer referência às novas e assimétricas relações do continente com a China, que configurariam em seu entender uma nova relação de dependência.

hidrocarbonetos) e aquelas vinculadas ao novo sistema agroalimentar, como o agronegócio ou a produção de biocombustíveis”. (2013: 32-34)

Para os autores, a ascensão econômica da China, marcada pela busca de alianças com outros países, tem relação direta com o neoextrativismo no continente latino-americano.

Para além disso, ao analisar a dissonância entre as práticas neoextrativas e a alternativa ao desenvolvimento presente no Buen Vivir e direitos da Natureza inscritos nas constituições dos Estados Plurinacionais da Bolívia e do Equador, ressaltam a crítica ao neoextrativismo surgida das organizações sociais e setor intelectual.

Segundo sua análise, o não cumprimento das promessas de alteração de modelo de desenvolvimento pelos governos progressistas do continente deu-se, em grande parte, em razão da alta dos produtos primários (*commodities*) no mercado internacional, pois as economias latino-americanas viam-se fortemente favorecidas pelos preços internacionais elevados desses produtos. Soma-se a isso, também, a alta das demandas sociais internas, historicamente reprimidas, como i.e. a necessidade de moradia, luz para todos, estrutura educacional. Além da expansão em outras áreas, como a industrial (pequena ou grande indústria, que também se incentivou nesses governos). Ou seja, se por um lado houve uma demanda externa por um recurso que há ou que pode ser produzido nesses países, por outro lado, existe também o fator da demanda interna por melhores condições.

Svampa e Slipak ressaltam, também, que há outros entendimentos, no sentido de que a abertura para as relações comerciais com a China oportunizaria um incremento da autonomia latino-americana em razão da diminuição da dependência econômica, e por extensão política, em relação à hegemonia norte-americana. Não negam sua veracidade; no entanto, concluem que “o aumento das exportações de matérias-primas termina por consolidar as assimetrias, configurando como tendência o aprofundamento de um extrativismo neodependentista, que molda cada vez mais a China como polo hegemônico”. (SVAMPA; SLIPAK, 2017: 375)

É, portanto, segundo os autores, no contexto da intensificação das exportações de *commodities* que se inseriria o neodependentismo da América Latina com relação à China. Assim, os autores visualizam o surgimento de uma nova dependência dos países da América Latina. Entendendo que se desloca do *Consenso dos Commodities* (exportações de grandes quantidades de matérias-primas), ao que decidiram denominar *Consenso de Pequim* (fazendo referência à China como polo hegemônico).

Nada obstante, insta observar que, em que pese a relevância do argumento dos autores no sentido de o aspecto econômico dos dois “consensos” poder ser analisado em seus aspectos análogos, há diferenças significativas entre ambos, como o fato de que o de Washington implica interferência não apenas no âmbito econômico, mas também no das políticas internas. Já o “consenso de Pequim” implica obrigações no plano econômico, o que é fundamentalmente diferente.³⁸⁴

No mesmo sentido de Svampa, Edgardo Lander (2017) também analisou a relação do BV com a questão dos *commodities* e do aumento das relações comerciais da América Latina com a China. Neste cenário, Lander destaca que esta relação não fez com que o continente latino-americano reduzisse sua dependência com o mercado capitalista global e seus padrões culturais de consumo. E que, por isso, possui incongruências com o BV, já que este busca alternativas à própria ideia de desenvolvimento, ao crescimento ilimitado baseado em economias primário-exportadoras, como é a que tem caracterizado a relação latino-americana com a China.

Por fim, de grande relevo é o entendimento de Maristela Svampa (2019) com relação à suposta irreversibilidade ou inquestionabilidade da posição da América Latina quanto à dinâmica extrativista, invocada pela ideia de consenso dos *commodities*, citada em alguns parágrafos anteriores. Svampa critica a aludida postura pessimista da seguinte forma: logo na sequência de sua denúncia ao fato de que a ideia de consenso dos *commodities* levaria à aludida inquestionabilidade da posição da AL nessa dinâmica extrativista, afirma:

No entanto, diferentemente de tempos anteriores em que o meio ambiente era mais uma dimensão das lutas, pouco assumida explicitamente, **hoje estamos diante de uma *ressignificação do problema ambiental***, em uma chave territorial, política e civilizatória, que questiona a visão hegemônica de desenvolvimento. Por um lado, a <ambientalização das lutas> (Enrique Leff) se traduz na emergência de diferentes movimentos ecossocioterritoriais voltados contra setores privados (corporações, em sua maioria, transnacionais), bem como contra o Estado (em suas diferentes escalas e níveis), que na dinâmica da luta tendem a ampliar e radicalizar sua plataforma representativa e discursiva incorporando outras questões, como

³⁸⁴ Até o momento não se tem informação de país na América Latina que tenha tido a China promovendo um golpe de Estado como ocorre na Venezuela, ocorreu na Bolívia, etc. Há que se inserir, portanto, a questão no contexto do imperialismo, vez que implica o conjunto de relações de dominação: econômicas, políticas e culturais, principalmente, mas também na ciência, nos costumes, religiosidade, na organização das forças de repressão. O Brasil de Bolsonaro e a Bolívia de Añez são um claro exemplo das forças hegemônicas em conflito e do resultado do triunfo da hegemonia norte-americana.

questionar modelos de desenvolvimento percebidos como monoculturais e cada vez mais destrutivos, e ao mesmo tempo colocar em crise a visão instrumental e antropocêntrica da natureza, baseada em uma ontologia dualista e hierárquica. Contemplando esse panorama epistêmico-político, podemos afirmar que **assistimos à consolidação de um pensamento radical, que aponta para uma nova racionalidade ambiental e uma visão pós-desenvolvimentista: conceitos-horizontes como Buen Vivir, bens comuns, ética do cuidado, soberania alimentar, autonomia, direitos da Natureza e ontologias relacionais fazem parte da nova virada dialética do pensamento latino-americano** que sintetiza as contribuições de outros tempos, integrando tanto a crítica dos modelos de consumo e padrões culturais dominantes, quanto promovendo e extrapolando o perspectiva pós-desenvolvimento. (SVAMPA, 2019: 1162, grifo nosso)

Pelo que, nota-se que a autora não concorda com a anteriormente alegada inquestionabilidade da posição dependente da América Latina em razão das forças dos mencionados “consensos”, entendendo que há sim esperança de alteração do quadro, face à *atual resignificação da questão ambiental*, que encontra no pensamento latino-americano e em seus conceitos-horizontes como o *Buen Vivir* a consolidação de um pensamento que aponta a uma nova racionalidade ambiental.

Noutro plano, Urquidi e Fuscaldo (2015) analisaram outro aspecto do neoextrativismo que convém ser aqui também debatido. Se anteriormente, antes dos governos progressistas do Equador e da Bolívia, o extrativismo era tido como negativo, criticado em virtude de suas externalidades negativas, com a chegada ao poder dos novos governos e em parte em razão dos altos preços da matéria prima no mercado internacional, entendem pela formação de uma outra abordagem ou discurso acerca do fenômeno extrativo. Que passa a figurar como uma alternativa econômica essencial ao enfrentamento da pobreza, quando existem políticas reais de redistribuição de riqueza pelo Estado.

Como se dá esta mudança será nos parágrafos seguintes elucidado. O que se quer, no entanto, primeiramente destacar é que, segundo o entendimento das autoras mencionadas, há duas perspectivas do Buen Vivir (BV), uma proveniente do paradigma indígena comunitário, e outra da estatal, evidenciada pelos governos progressistas equatoriano e boliviano.

No primeiro caso, ou seja, a partir da concepção indígena comunitária, o neoextrativismo atenta contra a concepção holística de meio ambiente dessas sociedades, citando os dois principais acontecimentos³⁸⁵ que marcaram, nos dois

³⁸⁵ No Equador, “o anúncio sobre o fim da iniciativa Yasuní ITT em 2013 – o projeto ambiental que pretendia manter intocável os campos de petróleo existentes em subsolo amazônico em troca de uma compensação internacional – coroa a ruptura entre governos e movimentos, anunciada desde a assembleia. E na Bolívia o projeto de construção da estrada que conecta as localidades de Beni à

países, a frustração de suas expectativas; no segundo caso, qual seja, segundo a interpretação estatal, a Natureza é concebida mais a partir de um prisma utilitarista, em razão do que representa em termos de recursos, ou seja, é nítida a interpretação cartesiana, em linha com o horizonte desenvolvimentista.

Para as autoras, o fato de o neoextrativismo ter sido concebido por aqueles Estados como uma fonte de recursos econômicos para combater a pobreza, entendem que, a despeito de estar em linha com os objetivos do BV no que se refere à aludida questão social, não seria possível afirmar que está em linha com a perspectiva indígena comunitária do paradigma.

Svampa (2013), considera que, com este novo olhar estatal sobre o fenômeno extrativo, tem-se como sendo meramente secundárias as questões socioambientais, passando estas a ser, portanto, sacrificáveis, ante às questões relacionadas à pobreza e exclusão.

No entanto, para Urquidi e Fuscaldo (2015) a complexidade da questão não pode ser resumida, sendo, portanto, mais importante do que chegar à determinada conclusão final e acabada quanto a este ponto, analisar as contradições internas da paradoxal situação: para as autoras, há uma tensão de muito difícil solução: há demandas significativas de uma das populações mais pobres (por séculos) da América Latina; há um país que não tem como ponto forte o setor industrial mas sim recursos naturais; historicamente os recursos foram explorados para o proveito de poucos, e com os governos progressistas são utilizados para satisfazer as demandas sociais, especialmente em se tratando do caso boliviano. Esta situação paradoxal e complexa será trazida novamente mais adiante.

Noutro plano, a perspectiva indígena comunitária do BV é fortemente marcada por uma dimensão ambiental que lhe é inerente. Segundo Gudynas (2011a), esta dimensão é a que deveria ser sempre observada ao se interpretar o BV. Ou seja, se o BV implica uma relação com a Natureza que não seja utilitarista, de domínio e exploração, mas sim de pertencimento, ele deve fomentar uma ética ambiental que perpassa o reconhecimento do valor intrínseco da Natureza e, para

Cochabamba, passando pelo Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore/TIPNIS, é o ponto chave do conflito entre governo e movimentos indígenas (...)" (URQUIDI; FUSCALDO, 2015: 10)

além disso, que lhe outorgue um lugar central na busca de uma alternativa³⁸⁶ ao desenvolvimento.

Central à esta dimensão ambiental do BV também estaria a condenação à uma crença cética, com irresponsável otimismo, nas capacidades da ciência e da técnica ocidentais de amortecer ou até resolver os impactos ambientais decorrentes das atividades extrativas. Dito de outro modo, a dimensão ambiental do BV convida a levar em sério a incerteza, a reconhecer as limitações da ciência.

Segundo o autor, a permissão dessas atividades, ainda que em sua versão neoextrativa progressista - vinculada a políticas de combate à pobreza (logo mais debatida) -, geraria um “buenvivir recortado”, em que, a pretexto de alcançar resultados sociais positivos no contexto macro, permitiria retrocessos no âmbito micro. Ou seja, posiciona-se no sentido de que “o bem-estar de uns não pode ser alcançado à custa de outros” (2011a: 238). Além disso, o vínculo que se estabelece entre políticas sociais que dependem dos recursos do neoextrativismo geraria a sua promoção através de um círculo perverso, com prejuízos ambientais e sociais.

Feitas estas considerações introdutórias, passa-se a uma análise mais detalhada acerca de como se deu esse neoextrativismo na perspectiva de combate à pobreza na Bolívia e no Equador. Para isso serão analisados primeiramente alguns marcos importantes de cada país relacionados à questão, passando pelas principais consequências do modelo neoextrativo, para então adentrar nos detalhes acerca de como se dá a questão do vínculo das atividades extrativas com as políticas sociais.

Como observado por Bruna Muriel Huertas Fuscaldo (2015), os governos progressistas tanto equatoriano como boliviano iniciaram seus mandatos renegociando os contratos com as empresas nacionais e estrangeiras para aumentar a intervenção estatal sobre as atividades extrativas.

Quanto à Bolívia, diz-se que sua economia adentrou um período de significativo crescimento econômico a partir da promulgação, em 2006, de um decreto de nacionalização dos hidrocarbonetos - reservas de gás -, a partir do imposto direto cobrado sobre estes, com o consequente aumento das receitas e

³⁸⁶ Quanto a esta alternativa ao desenvolvimento, o autor destaca que se refere a um modelo de desenvolvimento que não considera o crescimento como fim último, mas que isto não significa que impeça o crescimento de alguns setores, citando aqui a melhora da infraestrutura em habitação, saúde e educação. Portanto, alerta para a necessidade de um certo pensamento crítico quanto às ideias de decrescimento como redução das economias nacionais, vez que traria efeitos negativos a muitos países do continente latino-americano. (2011 a): 241).

investimentos públicos. Isto porque, com o decreto, as empresas internacionais e transnacionais passaram a ter de destinar 81% da sua produção ao Estado.

Para Gudynas (2011c: 79), este é o país da América Latina onde as mudanças mais significativas ocorreram referentes à renegociação dos contratos das empresas petrolíferas pelos novos governos, envolvendo reforço do papel das estatais e mudanças na tributação.

George Gray Molina (2006, p.64-84), do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, ao comentar o decreto de nacionalização dos hidrocarbonetos de 2006, observa que algumas análises investigaram seus riscos ou suas vantagens; no entanto, poucas foram as que se debruçaram sobre os efeitos à longo prazo da adoção de tal medida. Isto posto, passa a levantar a questão da dependência de um padrão de desenvolvimento monoprodutor, que vende a ilusão de acabar com o atraso e a fome. Neste sentido, em seu trabalho intitulado *A economia boliviana para além do gás*, discute formas e práticas já em andamento no país que visam a passagem de uma economia de base estreita a uma de base mais ampla, com a correspondente multiplicação de atores envolvidos e diversificação dos setores.

Não desconsidera a importância do gás na economia do país, mas chama a atenção para que sua gestão passe por uma substituição de fontes não-sustentáveis de financiamento, por fontes mais seguras, menos dependentes da volatilidade externa e da própria cooperação internacional.

Já no que se refere ao Equador, “Correa iniciou negociações com empresas petrolíferas e mineradoras estrangeiras com a finalidade de tornar obrigatória a concessão de 50% a 80% dos lucros ao Estado equatoriano”. (FUSCALDO, 2015: 171)

Isto posto, e conforme observa Eduardo Gudynas (2011c: 76), o extrativismo na América Latina permaneceu mesmo sob governos da nova esquerda, ainda que, em comparação aos governos que os precederam, tenham apresentado estratégias extrativistas diferentes, com papéis estatais mais atuantes, com mudanças na tributação da prática extrativa e relacionando estas com as políticas sociais. No entanto, e para já adiantar seu principal argumento, com o qual se compactua, entende o autor que mesmo este neoextrativismo progressista continua sendo extremamente impactante socioambientalmente, pois traduz uma concepção de desenvolvimento pautada no crescimento e, além disso, permanece em uma situação de dependência com relação aos circuitos econômicos globais.

Isto porque, ao aceitarem a dinâmica global contemporânea, os governos defensores do neoextrativismo progressista acabam aceitando, também, as suas regras sobre o comércio e o fluxo de capital. Nesse sentido:

Isto significa aceitar um papel subordinado nos mercados globais, onde as nações Sul-americanas são tomadoras de preço, dependem fortemente dos intermediários e brokers comerciais internacionais, e dos fluxos de capital, onde suas decisões domésticas ficam limitadas às oportunidades comerciais. Por sua vez, isto leva à uma forte concorrência entre os países Sul-americanos em atrair investimentos estrangeiros. (GUDYNAS, 2011c, p. 80)

O que se tem na prática, portanto, é que os mesmos governos que incorporaram os paradigmas do Buen Vivir/ VivirBien deram continuidade a um modelo de desenvolvimento extrativista, e isto gerou também, como uma de suas mais negativas consequências, tensões com os povos indígenas.

Sobre este tipo de tensão socioambiental, Gudynas (2011c: 83) observa que:

Se tem acumulado nos últimos anos uma longa lista de protestos cidadãos frente ao extrativismo. Novamente as tensões mais claras se observam na Bolívia, onde em 2010 se voltou a ativar uma marcha indígena pela dignidade, para enfrentar entre outras coisas os impactos de empreendimentos mineiros e petroleiros.

Os exemplos mais emblemáticos do neoextrativismo são, no Equador, o fim da iniciativa Yasuní ITT e, na Bolívia, a construção de uma estrada que atravessa o Território Indígena e Parque Nacional IsiboroSécure (conhecido pela sigla TIPNIS).

A iniciativa Yasuní ITT referia-se à uma proposta – apresentada em 2007 e posteriormente frustrada em 2013 - de não exploração de reservas de petróleo existentes nos poços Ishpingo-Tambococha-Tiputini (daí a sigla ITT) do Parque Nacional Amazônico Yasuní, em troca de contribuição financeira por parte de outros países, em montante correspondente à metade do que o Equador obtería caso a iniciativa Yasuní ITT não existisse.

O exemplo equatoriano da iniciativa Yasuní ITT indica a dimensão dos interesses envolvidos. Por representar uma ruptura com o modelo extrativista, a iniciativa frustrava os interesses do petróleo, além do fato de se tornar uma ameaça ao próprio capitalismo global na hipótese de iniciativas similares viessem a surgir em outras regiões do continente latino-americano. (SOUSA SANTOS, 2010). Isto porque, a iniciativa questionava o estilo de vida dos países centrais ao incentivar a diversificação das fontes de energia. Seu fim possibilitou “a segurança jurídica às inversões para a produção de commodities, reprimarizando a economia e

possibilitando, desta maneira, a configuração de um Estado-neoextrativista”. (VIVAR, 2018: 95)

Esta sina da iniciativa Yasuní ITT, porém, não ocorreu sem protestos. Neste sentido, bem observa Fabián Cevallos Vivar:

A resposta de diversas organizações sociais, indígenas, ecologistas, feministas, estudantis alcançaram uma espécie de simbiose entre sociedade civil organizada e pessoas particulares. A resistência se expressou particularmente na articulação de jovens urbanos, que conformaram o movimento denominado Yasunidxs, cujo principal objetivo foi a defesa da iniciativa para manter o petróleo bruto em baixo da terra no Yasuní.(...) Se poderia dizer que este coletivo se nutre de concepções indígenas, ideias provenientes dos feminismos comunitários, de movimentos sociais de esquerda, de movimentos ecologistas, buscando através desta ecologia de saberes, constituir um conhecimento-emancipação (2018: 254-256)

O coletivo *Yasunidxs* também apontou as incapacidades da democracia representativa e do Estado em sair do modelo extrativista, através da campanha “Democracia em Extinção. O Yasuní vive”. (VIVAR, 2018)

Quanto ao caso do Território Indígena e Parque Nacional IsiboroSécure (TIPNIS), na Bolívia, o conflito se deu em razão de tensões entre movimentos ambientais e indígenas relacionados à proteção do TIPNIS e os interesses econômicos envolvendo a construção de uma estrada³⁸⁷ que atravessa o território. Bruna Muriel Huertas Fuscaldo definiu detalhes acerca da natureza do conflito em questão:

O projeto viário apresentado pelo governo boliviano responde de maneira indireta aos anseios do megaprojeto de infraestrutura para o desenvolvimento da América do Sul, a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-americana, o projeto IIRSA, embora não esteja diretamente vinculado a ela. Uma das características do modelo regional de desenvolvimento é o intenso investimento em uma infraestrutura ligada à exploração de *commodities* e a sua exportação, já que a produção está em grande medida direcionada para o comércio internacional. Embora o seu objetivo seja a integração de todas as nações latino-americanas, o IIRSA – financiado em parte pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – está sob a liderança do governo brasileiro. O objetivo do projeto é impulsionar a integração econômica regional por meio da construção de corredores transoceânicos que liguem o Pacífico ao Atlântico, a fim de transportar mercadorias por ambos os oceanos. Com foco no escoamento da produção de soja pelo Pacífico, diante da

³⁸⁷ Como observado por Bruna Muriel Huertas Fuscaldo, “a estrada projetada afeta as comunidades indígenas a certas relações mercantis que não correspondem à lógica da produção autóctone, afetando exatamente o controle territorial ainda existente. Entre outras razões, por dividir o parque em dois, por colocar em risco a biodiversidade e por criar a acessibilidade em uma região praticamente inabitada, onde o controle e a proteção territorial e ambiental se dão, justamente, pela sua difícil acessibilidade”. (2015: 203)

intensificação das relações comerciais dos países da região com a China. (2015: 194)

Em um turbulento processo que envolveu primeiramente a promulgação de uma lei de intangibilidade do TIPNIS, seguida por uma contramarcha por parte daqueles favoráveis à construção da estrada, bem como de uma controversa consulta com as comunidades que foi criticada dentre outras razões por não haver sido prévia, em 2012 veio o anúncio governamental acerca da aprovação da construção da estrada por 82% das comunidades consultadas, ferindo diversos artigos da Constituição boliviana de 2009³⁸⁸. *Paradoxalmente, é também a estes mesmos artigos que as organizações indígenas recorrem nos processos de resistência* a este processo de desconstitucionalização, isto ocorrendo, também, com relação à Constituição equatoriana no caso do Equador. (FUSCALDO, 2015)

Assim, o neoextrativismo deve ser sempre analisado juntamente com a questão socioambiental que lhe é inerente. Isto porque, como se viu, o neoextrativismo praticado tanto na Bolívia como no Equador avança em áreas protegidas e terras indígenas.

Isto, para Lander (2017), representa o sentido mais paradoxal do neoextrativismo, vez que seu avanço - que tem atingido inclusive aqueles territórios que permaneciam há séculos à margem da expansão do capital - ocorre no mesmo momento em que seus governos progressistas alcançaram um giro paradigmático em suas Constituições, que reconheceu os direitos da Natureza, dos povos indígenas, e definiu seus Estados como plurinacionais. Isto leva à esdrúxula situação de que estes governos, a despeito de tais reconhecimentos constitucionais, não consigam reconhecer o direito ao território de povos indígenas e afrodescendentes, por consistirem estes, justamente, as áreas de maior interesse ao neoextrativismo e a sua expansão.

Entende então que, deste modo, *perde-se* o mais importante legado cultural com que se poderia elaborar alternativas à hegemonia do capital.

Neste ponto, no entanto, não compactua-se com a afirmação do autor. Isto porque, não obstante os indígenas e camponeses estejam de fato sendo os grandes prejudicados pelas atividades neoextrativas, e a sua riqueza histórico-cultural esteja de fato sendo atingida, premente revela-se a análise da questão no contexto *ruína-*

³⁸⁸ Para mais detalhes sobre o caso TIPNIS na Bolívia, ver: FUSCALDO, 2015: (194-211)

semente apontado por Boaventura de Sousa Santos (2018), como será feito no próximo item desta seção, para que de fato seja possível imaginar outras alternativas.

Como já referido tangencialmente nos parágrafos anteriores, um intrincado e até mesmo paradoxal aspecto referente a este neoextrativismo progressista, refere-se ao fato de que parte dos recursos dele advindos é utilizada em programas com objetivo de melhorar os indicadores sociais (educação, saúde, trabalho) e de permitir a politização da população pela transformação da consciência do sujeito.

Adentrando neste momento ao tópico de maneira mais aprofundada seguindo a ordem proposta, isto acaba por fazer com que esse neoextrativismo progressista adquira maior legitimidade junto à sociedade, ainda que, na realidade, ocasione significativa degradação ambiental e perpetue uma inserção internacional dos países como provedores de matérias-primas. Neste sentido observa Gudynas:

Isto gera uma situação muito particular, já que se estabelece um vínculo entre empreendimentos como a mineração ou hidrocarbonetos, e o financiamento dos planos assistenciais governamentais. Esta conexão às vezes é direta (como com o Imposto Direto aos Hidrocarbonetos, IDH, na Bolívia), e em outras está mediado pelas agências estatais de assistência social. (2009a: 208)

A questão da legitimidade, para Gudynas (2009a) é relevante porque o fato de o governo utilizar recursos do extrativismo para financiar políticas sociais traz como consequência a presunção de que este governo possa se valer de tal legitimidade para justificar, proteger e prosseguir no extrativismo.

O ponto central para ele é que a sociedade apenas tolera a política do extrativismo porque o Estado apazigua os ânimos sociais – que na realidade seriam no sentido de rechaçar tal atividade neo-extrativista – utilizando parte dos recursos financeiros advindos da atividade extrativa para políticas sociais.

No entanto, para o autor o combate à pobreza não deve ficar na dependência das práticas extrativas pois, como observa (2011c: 85), “essas ações sociais (...) necessitam um crescente financiamento, e portanto esses mesmos governos se tornam dependentes do extrativismo para captar recursos financeiros”.

Desse modo, considerando o círculo-vicioso descrito no parágrafo precedente, ao qual subjuga-se a sociedade, entende que esse tipo de extrativismo perpetua a injusta concepção mecanicista ou cartesiana da Natureza, que a considera como um bem a ser consumido – o que é condenado pelos povos

indígenas -, agora suavizada pela redistribuição social de alguns de seus excedentes, mas que, ao fim e ao cabo, mantém a degradação ambiental e as consequências sociais negativas.

Sobre as consequências negativas dessa redistribuição social com fonte no neoextrativismo, no seguinte sentido observa Gudynas (2011c : 88):

Uma das implicações desta postura é que não se questiona esta visão reducionista que iguala crescimento econômico com desenvolvimento, e portanto não tem gerado, ao menos por enquanto, uma visão alternativa de desenvolvimento. Embora as discussões bolivianas e equatorianas sobre o “*buenvivir*” tenham esse potencial, os governos e muitos outros atores sociais parecem encaminhá-las para questões instrumentais.

Ou seja, com o neoextrativismo volta-se àquela discussão sobre o caráter plástico do termo desenvolvimento já realizada na primeira parte do capítulo, no sentido de que sua prática está voltada ao crescimento econômico, à revelia das externalidades socioambientais.

E os paradigmas do altiplano andino, de outro lado, fornecem um potencial fundamental de descentramento dos paradigmas de desenvolvimento ocidentais, representando, portanto, uma concepção contra-hegemônica.

A situação paradoxal que se verifica reside, portanto, na coexistência do BV com o neoextrativismo, por este estar pautado em uma concepção de desenvolvimento oposta aos ideais do Buen Vivir em sua perspectiva indígena-comunitária.

Soma-se a isto o fato de que o neo-extrativismo, que é praticado em ambos os países, de modo geral, pode beneficiar transnacionais (FUSCALDO; URQUIDI, 2015: 10), sendo o Equador o maior exemplo disso e, de outro lado, no caso da Bolívia, houve um cuidado importante para que os benefícios fossem para o país.

De acordo com Gudynas, nas políticas extrativistas dos governos progressistas de esquerda, são repetidas “regras e funcionamentos dos processos produtivos orientados a ganhar competitividade, aumentar a lucratividade sob critérios de eficiência clássicos, incluindo a externalização de impactos sociais e ambientais”. (2011 c): 82)

E o Buen Vivir coloca-se contrário à concepção cartesiana da Natureza (que a considera como algo a ser consumido e explorado à exaustão). É, portanto, o BV contra o extrativismo e o projeto neoliberal.

No que se refere às consequências específicas do neoextrativismo progressista nesta linha de análise macroeconômica, o intelectual indígena Simbaña (2014: 250) ressalta que, no caso do Equador, verificou-se, além da manutenção da força de economias não produtivas como a financeira e comercial, também o fortalecimento de outros setores como o do agronegócio, concentrado em grandes monopólios.

De outro lado, esta relação de dependência, de acordo com Lander (2017) não é vista apenas na relação Estado e atividades extrativas, mas também, entre os setores populares - que se beneficiam das transferências monetárias diretas e políticas sociais de inclusão - e Estado. Isto porque, não obstante as últimas atendam a demandas sociais legítimas, segundo o autor levariam a um enfraquecimento das capacidades autônomas das pessoas, vez que não auxiliam na modificação dos sistemas produtivos.

A perspectiva estatal sempre tendeu a fomentar o crescimento econômico inclusive com o incremento de exportações de matéria prima sob a justificativa de incremento da economia e geração de empregos. Fica bastante visível, neste sentido, que “o extrativismo está inseparavelmente imbricado com concepções e práticas políticas Estado-cêntricas, que (...) veem o Estado como o principal agente da transformação social” (LANDER, 2017: 85). Tal situação dificulta a demodiversidade ou possibilidade de imaginar outras possibilidades democráticas³⁸⁹ (SANTOS, 2018) - que se constroem coletivamente e não de forma centralizada - vez que com o extrativismo são enfraquecidos os movimentos sociais e as organizações autônomas.

Aqui, mister se faz recorrer à doutrina do Professor Catedrático de Filosofia do Direito, Moral e Política da Universidade de Barcelona Juan Ramón Capella (1997), que no mesmo sentido aponta o grande erro de se conferir apenas ao Estado uma centralidade na expectativa de solução dos problemas sociais,

³⁸⁹ Conforme Sousa Santos, “Democratizar a democracia é buscar uma ‘democracia de alta intensidade’, combinando formas de democracia participativa e deliberativa com a democracia representativa. Esta conjugação pode fornecer instrumentos importantes para novas configurações de governação democrática, cidadania, representação e participação. Os novos modelos de participação e deliberação conduzirão, mais cedo ou mais tarde, a formas novas e mais exigentes de representação e de prestação de contas. O reconhecimento da riqueza da diversidade de experiências democráticas em diferentes partes do mundo – que denomino demodiversidade (Santos, 2006) – pode ser um passo importante em direção à tão necessária renovação e reinvenção da democracia”. (2017: 74)

chegando a afirmar que, ao fazerem isso, os cidadãos tornam-se como que “servos do Estado”.

Criticando a limitação da cidadania à fase das urnas, ou seja, chamando a atenção ao fato de que a sociedade não pode esperar que apenas por desempenharem seu papel cidadão elegendo seus representantes políticos o trabalho está feito, chama a atenção ao fato de que há um poder, que denomina poder político-privado – o qual recebe influência do contexto econômico nacional e internacional – que está acima do Estado e que chega a influenciar inclusive o direito. É, portanto, de tal situação que decorre a necessidade e a importância do fortalecimento dos laços sociais e comunitários por exemplo através de alianças e movimentos populares para se fazer frente ao referido poder supra-estatal³⁹⁰.

Este é, assim, mais um ponto que torna complexa a questão colocada em análise, e se relaciona à já mencionada, no início deste item do capítulo, diferença entre a perspectiva estatal do BV, e a perspectiva indígena comunitária. Como se viu, Urquidi e Fuscaldo (2015) entendem que a primeira contrasta com a segunda, entendimento do qual, neste trabalho, se compactua. Adicionam-se a tal entendimento as considerações que abaixo se elencam.

O Buen Vivir a partir da perspectiva estatal deve ser considerado sob dois momentos. Primeiro o constitucional, que em ato inédito levou a documentos que por sua tradição eurocêntrica nunca haviam previsto algo nesse sentido importantes conceitos indígenas, os quais, originados da própria luta e participação dos movimentos, alcançaram constituições plurinacionais; e o segundo momento em que o projeto constitucional (dever ser) se confronta com as determinações econômicas do neoextrativismo progressista (o ser). Ou seja, em que o projeto se confronta com a realidade concreta.

³⁹⁰ Para que os diversos argumentos que compõem a complexidade da questão não fiquem de fora, há que mencionar, aqui, que há ainda uma corrente indígena que é anarquista, sendo o maior exemplo Silvia Rivera Cusicanqui. Para aprofundamento nessa temática ver CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakaxutxiwa: uma reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, bem como entrevista realizada com Cusicanqui no Valle de las Ánimas, local simbólico na Bolívia, em 16.10.2013, a qual pode ser acessada através do link <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/santos-work/conversation-of-the-world-iv-boaventura-de-sousa-santos-and-silvia-rivera-cusicanqui-2/?lang=pt> Bem como em: <https://epistemologiasdosul.ces.uc.pt/?lang=2&id=xjgHfSrLnpU&playlist=PLXGOQzInH7jTf8ZpUPkuFzQrve9a7zKc&type=video> Acesso em 24 ag. 2020

Se no primeiro momento da perspectiva estatal o BV se inseriu de fato no contexto da busca de *alternativas ao desenvolvimento*, no segundo se aproximou mais da ideia de *desenvolvimento alternativo*.

Tanto a partir da perspectiva indígena comunitária como da perspectiva estatal relacionada à fase constituinte, o saber indígena é tido como fonte da busca de alternativas justamente por suas lógicas não terem como base uma racionalidade desenvolvimentista.

A fase pós-constituinte traduz-se como extremamente complexa e paradoxal, com contradições internas, como brilhantemente sintetizado por Bruna Muriel Huertas Fuscaldo:

desde a perspectiva intercultural e descolonizadora anunciada no plano normativo, **as políticas de desenvolvimento, em especial as extrativistas**, levadas a cabo pelos governos de Evo Morales e Rafael Correa **evidenciam o reforço das monoculturas estruturantes da modernidade ocidental capitalista** pelo processo de desconstitucionalização em andamento nos dois países. **Extratativismo, este, que simultaneamente possibilita a realização de políticas sociais que beneficiam os setores marginalizados, o que revela o caráter profundamente paradoxal do cenário analisado.** No contexto de distanciamento entre os governos e setores significativos dos movimentos sociais e outros aliados, **as constituições estão se tornando instrumentos políticos e jurídicos na luta dos movimentos indígenas pela sua emancipação e pela defesa da *Madre Tierra*. Ainda que, agora, sejam utilizadas no contexto de resistência às políticas de desenvolvimento executadas pelos atores governamentais que contribuíram para a sua elaboração.** Em especial, respaldam a luta das organizações indígenas provenientes das terras baixas, para onde, em virtude da biodiversidade existente, se viram os olhares cobiçosos dos governos e das transnacionais, como ocorre no TIPNIS. É necessário enfatizar que o reconhecimento deste processo de desconstitucionalização - e o sentido crítico dele advindo - tem como parâmetro o cenário normativo emancipatório do constitucionalismo transformador. Não o cenário social, político e econômico do neoliberalismo das décadas anteriores. Nesse sentido, não há confluência entre a análise aqui realizada e o parecer crítico da elite historicamente reacionária e racista que, nos dois países, como na América Latina em geral, anseia por retomar de forma hegemônica o poder, incrementando o neoliberalismo por intermédio de políticas de desmantelamento do Estado, concentradoras de renda e poder. (2015: 216-217)

Para além dos entretons e múltiplas facetas dos debates relacionados ao neoextrativismo progressista³⁹¹, e na verdade é ao seguinte fato que se dá destaque a título conclusivo do presente item do capítulo, é que o que se está aqui a analisar, como adiantado no início da seção, não é como se deu na prática nos países andinos a aplicação do Buen Vivir, mas sim, o fato de que há um enorme potencial

³⁹¹ Cujá complexidade exigiria um trabalho exclusivo sobre tais aspectos, o que fugiria ao escopo e recorte temático do presente trabalho.

no arsenal simbólico que sua inscrição nas constituições representa como ponto de partida para a construção de alternativas, por várias culturas e movimentos, em outros tempos e contextos.

Dito isso, a materialização nas constituições, pelos próprios indígenas, dos seus conceitos, deve ser vista como um marco histórico-político, ainda que tenha ocorrido o neoextrativismo depois, vez que se trata de uma inscrição inédita na história, a qual, ainda que tenha tido dificuldades posteriores de implementação prática (portanto não desconsiderando as mencionadas contradições internas), não perdeu seu valor e potencial simbólico e histórico. O fato de ter tido os desdobramentos que teve não retira seu mérito de contribuir a pensar a interculturalidade também em outros tempos e contextos, e é justamente aqui que o paradigma andino se insere no contexto da *ruína-semente*, objeto de análise a seguir.

4.3.2 O conceito de *Ruína-Semente*

No capítulo sobre as epistemologias do Sul trabalhou-se, dentre muitos pontos, a questão da *sociologia das emergências*. Três tipos de emergências são identificados por Boaventura de Sousa Santos: *As ruínas-sementes*, *as apropriações contra-hegemônicas* e *as zonas libertadas*. Todas tendo sido explicadas inicialmente naquele capítulo, cabe no presente momento aprofundamentos sobre o primeiro tipo de emergência, qual seja, *as ruínas-sementes*, mobilizando-se o conceito de seu criador, o autor português, para a compreensão fiel do termo criado:

As ruínas-sementes são um presente ausente, simultaneamente memória e alternativa de futuro. Representam tudo o que os grupos sociais reconhecem como concepções, filosofias e práticas originais e autênticas que, **apesar de historicamente derrotadas pelo capitalismo e colonialismo modernos, continuam vivas não só na memória, como nos interstícios do cotidiano alienado, e são fonte de dignidade e de esperança** num futuro pós-capitalista e pós-colonial. Como em todas as ruínas, há um elemento de nostalgia por um passado anterior ao sofrimento injusto e à destruição causados pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado reconfigurado por ambos. Mas essa **nostalgia é vivida de modo antinostálgico, como orientação para um futuro que escapa ao colapso das alternativas eurocêtricas precisamente porque sempre se manteve externo a tais alternativas.** Pode consistir na invocação de um mundo pré-moderno, mas **o modo como é invocado é moderno, representa a aspiração de uma modernidade outra. Estamos perante ruínas que são vivas, não porque sejam <visitadas> por vivos, mas porque são vividas por vivos na sua prática de resistência e de luta por um futuro alternativo. Por isso, são**

simultaneamente ruínas e sementes. Representam o paradoxo existencial de todos os grupos sociais que foram vítimas da cartografia do pensamento abissal moderno ao serem <localizados> no outro lado da linha abissal, no lado da sociabilidade colonial. **Para responder à questão *Poderemos construir um espaço comum alargado na base do reconhecimento da alteridade?* Necessitamos de conceitos não eurocêntricos** como os mencionados na introdução, **tais como, *ubuntu, Sumak Kawsay, pachamama***. Tal como são concebidas pelas epistemologias do Sul, as ruínas-sementes estão nos antípodas da atracção nostálgica pelas ruínas que é própria da modernidade ocidental desde o século XVIII e que continua presente nos nossos dias. (...) Enquanto para o mundo colonizador a nostalgia das ruínas é a memória perturbadora da <face obscura da modernidade>, para o mundo colonizado é simultaneamente a memória perturbadora de uma destruição e o sinal auspicioso de que a destruição não foi total e de que o que pode ser resgatado como energia de resistência aqui e agora é a vocação original e única para um futuro alternativo. (2018: 63-65)

Lido o fragmento acima transcrito, retoma-se brevemente o trabalhado no item precedente desta seção para logo após retornar-se ao conceito de *ruína-semente*. Naquele item anterior, viu-se que o que ocorreu com os conceitos indígenas incluídos nas Constituições, na prática, não foi exatamente o que se esperava, sublinhando-se aqui as atividades relacionadas ao neoextrativismo e suas consequências socioambientais. Embora do ponto de vista de imediata aplicabilidade prática, o paradigma indígena do BV se depreenda com grandes dificuldades, seguindo a lógica de que suas concepções e filosofias têm sido historicamente derrotadas pelo capitalismo e colonialismo modernos, o seu legado histórico, cultural, jurídico e político com o qual alternativas podem ser elaboradas não foi perdido. Tudo o que acontece e está a acontecer está inscrito na história, isto é, neste momento, esta fase do capitalismo não é nada benevolente às concepções do Buen Vivir bem como aos povos indígenas. Ao contrário, no modelo em que ele está atualmente inserido, há condicionantes concretas que funcionam como limites com relação aos quais a perspectiva indígena do BV pode ser aplicada.

Mas o movimento, a nova ideia que emergiu na primeira década do Milênio, do século XXI, em razão do protagonismo, do rol de liderança, de lutas indígenas, permitiu colocar em agendas políticas e importantes documentos como a Constituição – do Equador e da Bolívia – conceitos que não puderam nem ser traduzidos à língua colonial, tiveram que ser colocados na Constituição com o nome que têm nas línguas originárias: Sumak Kawsay, e Suma Qamaña. Foi uma grande transformação simbólica das Constituições e, portanto, isto permitiu à sociedade

ampliar as concepções detidas sobre meio ambiente, Natureza, ecologia. Deu, obviamente, credibilidade aos movimentos indígenas.

O processo subsequente, relacionado à aplicabilidade prática dos conceitos, não foi, obviamente, o que se esperava. Nada obstante, não se está aqui a analisar como se deu na prática a aplicação da Constituição, que já sabe-se não foi como esperado, mas sim, se está a interpretar um marco na história que foi feito, inscrito pelos povos indígenas, com suas filosofias, que permitiu à muitas pessoas ampliar a discussão da questão do meio ambiente, da Natureza. Se está a elucidar uma alteração que houve no discurso ambiental hegemônico a partir da intervenção de povos indígenas. Promovendo a ideia de que para as pessoas terem justiça (bem como justiça cognitiva), é preciso ter também justiça para as concepções que as pessoas têm sobre Natureza.

As epistemologias do Sul têm total pertinência com essa questão porque, para que seja possível reconhecer outros conceitos de Natureza, é necessário haver outras formas de conhecimento, não eurocêntricos, portanto conhecimentos que vêm das lutas. Analisando, pois, o BV a partir dessa inscrição histórica feita, é possível analisá-los não apenas no que se refere ao momento presente em que não estão sendo aplicados na prática, mas sim como fenômenos que permanecem na história; se no momento podem ser derrotados, eles também podem um dia voltar, e permanecem na memória e nas agendas.

Com patamar de relevo conexo, além das especificidades sobre neoextrativismo que são sem dúvida relevantes, para além disso está o fato de que *o objetivo aqui não é a análise de como o Buen Vivir ocorreu na prática nos países andinos, mas o arsenal simbólico que sua inscrição nas Constituições representa como um ponto de partida para a construção de alternativas por várias culturas e movimentos*. O fato de que o BV teve as dificuldades que teve não lhe rouba seu mérito de *tentativa paradigmática de superação da linha abissal* pela refundação dos Estados em moldes plurinacionais, e é precisamente aqui que ele se insere, de acordo com Boaventura de Sousa Santos (2018), no conceito de *ruína-semente*. E neste ponto que retoma-se ao conceito.

Como visto no capítulo, um dos princípios do BV é o da ciclicidade, que se refere à questão do tempo cíclico do povo andino: o passado pode ser encontrado

no presente³⁹², como bem observou a intelectual indígena Silvia Rivera Cusicanqui ao explicar que “o mundo indígena não concebe a história linearmente, e o passado-futuro estão contidos no presente”. (2010: 54-55); e Estermann, ao pontuar que o futuro pode ser encontrado atrás: a *tierrasin males* – ou o “paraíso perdido” de um passado que ainda está muito vivo em sua cultura. (ESTERMANN, 2006: 203)

É, justamente, esta *tierrasin males* que se enquadra aqui no conceito de *ruína-semente*. Do paradoxo à partida desprovido de lógica para a concepção ocidental - uma ruína que ao mesmo tempo é uma semente -, para a concepção daqueles conhecimentos invisibilizados e tidos por tanto tempo, ainda até hoje, como desprovidos de valor, é nada mais que elemento integrante de sua cultura, pois perfeitamente possível dentro de sua concepção não linear de tempo.

“A experiência da contemporaneidade nos compromete no presente – *akapacha* – e por sua vez **contém em si mesma sementes de futuro que brotam desde o fundo do passado** - *qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*”. (CUSICANQUI, 2010: 55, grifo nosso)

Assim o sentido de ruína se refere aos desdobramentos dos paradigmas andinos em relação à sua perspectiva estatal, que foi marcada, em sua fase pós constituinte, pelo neoextrativismo.

Já o sentido de semente alude ao fato de que esses paradigmas, em sua perspectiva indígena comunitária, se referem a concepções e filosofias de vida que não sofreram, quando da sua formação originária, influências do colonialismo e do capitalismo; e o conhecimento indígena é visto como uma fonte de busca por alternativas precisamente pelo fato de sua lógica não estar baseada em uma racionalidade desenvolvimentista. Podendo assim representar agora - em um momento em que a sociedade ocidental se depara com muitas crises contra as quais passa a buscar alternativas - *sementes* por assim dizer. Sementes de uma alternativa aos modos ocidentais de apresentar respostas aos desafios ambientais e da crise ecológica. E a semente é carregada por si só do sentido simbólico da esperança. Nesse sentido de entendimento do paradigma andino no conceito de ruína-semente, com propriedade se expressa Boaventura de Sousa Santos:

A busca de reconhecimento e a celebração da diversidade epistemológica do mundo subjacente às epistemologias do Sul **exige que** esses novos repertórios (...)

³⁹² Quando por exemplo se toma a relação dos vivos com os mortos: os ancestrais seguem vivendo dentro do povo, sem que tivessem deixado de influenciá-lo

de dignidade humana e de emancipação social **sejam entendidos como relevantes muito para além dos grupos sociais que protagonizaram o seu aparecimento a partir das suas lutas** contra a opressão ou **mesmo fora de contextos de luta. Longe de os aprisionarem em essencialismos identitários, esses repertórios devem ser vistos como contributos para a renovação e para a diversificação das narrativas** e dos repertórios **das utopias concretas** de um outro mundo possível, um mundo mais justo (justo no sentido mais amplo do termo), não só no que se refere às relações entre seres humanos, mas também às relações entre seres humanos e não humanos. Tal renovação torna-se tanto mais necessária quanto é certo que a eficácia mobilizadora dos conceitos eurocêntricos que designavam essas utopias na modernidade parece ter-se esgotado, seja o conceito de socialismo o de comunismo, seja mesmo o de democracia. **Daí que a ideia africana de *ubuntu* ou as ideias andinas de *pachamamae* de *Sumak Kawsay*, que foram no passado inscritas no mundo pelas vozes de grupos sociais oprimidos** de África ou da América do Sul **se possam tornar potencialmente relevantes** para as lutas contra a opressão e a dominação do **mundo em geral**. Longe de se tratar de uma idiosincrasia ou de uma excentricidade, essas ideias integram efetivamente uma polifonia <pluriversal>, uma concepção <polilectal>, mais do que idiolectal, de imaginação cultural e política. É por isso que as vicissitudes que essas ideias sofrem nos seus contextos de origem não lhes roubam legitimidade epistemológica ou política. Bem pelo contrário, **podem tornar-se fonte de inspiração para outras lutas noutros tempos e noutros contextos**. (SOUSA SANTOS, 2018: 37-38, grifo nosso)

Nessa esteira de construção de um pensamento alternativo de alternativas, aposta pela busca daquelas que não estão viciadas à partida pelas insígnias das formas de dominação modernas, é que Sousa Santos enuncia que “em vez de um absurdo, provavelmente é mera astúcia da razão histórica se, ao definhar, a modernidade obtém **seu último grão de verdade ou futuro** precisamente daqueles povos cuja verdade e futuro ela suprimiu selvagemmente.” (SOUSA SANTOS, 2020: 305, grifo nosso)

Dialogando com o que foi exposto na presente seção, a semente residiria, por exemplo, em um futuro pós-extrativista, sem dúvida mais longo de ser alcançado, mas representativo de um modelo de fato mais em linha com a concepção indígena comunitária do Buen Vivir.

Isto porque, da pesquisa realizada e exposta nos parágrafos anteriores, pôde-se verificar que tanto no que se refere ao caso equatoriano como ao boliviano (embora o equatoriano apresente-se como o mais dramático), a política extrativista está em linha com o paradigma desenvolvimentista, baseado na ideia de progresso e em uma concepção que não é holística do meio ambiente, mas sim antropocêntrica, que é pulverizada sobre toda a sociedade mundial de cima para baixo, ou seja, de forma hegemônica, pelos países centrais sobre os demais, desde o período colonial.

As sementes que sobram da ruína representariam assim a esperança da alteração para uma economia não extrativista, bem como de impedimento da expansão das atividades extrativas.

Aqui, compactua-se do entendimento de Edgardo Lander (2017) de que faz-se necessária a análise do que é preciso alterar nos setores energético e de produção de alimentos para que se alcance um outro modelo de produção, não extrativista. Neste ponto, faz o autor observação fundamental:

Nos debates globais sobre as ameaças representadas pelas mudanças climáticas há um crescente consenso no sentido de que é indispensável deixar pelo menos 80% das reservas comprovadas de hidrocarbonetos sem explorar, como condição para reduzir em 50% a probabilidade de que a temperatura média do Planeta supere em mais de 2 graus centígrados a temperatura existente ao começo da revolução industrial, e com isso se ultrapasse o limiar das condições que fazem possível a vida humana como a conhecemos no planeta Terra. (2017: 82-83, tradução nossa)

Gudynas (2011 b) denomina *pós-extrativismo*, em alusão ao termo *pós-desenvolvimento*, essa série de mudanças³⁹³ que são necessárias para ser possível a saída do extrativismo. Em trabalho propositivo publicado em 2011 menciona várias alternativas, tanto culturais como as tradicionais econômicas e ambientais - a exemplo da internalização das externalidades negativas socioambientais até o ponto da inviabilidade das atividades extrativas, ou o aumento do preço dos produtos extrativos para forçar os compradores a buscar recursos alternativos.

Por fim, os governos progressistas responsáveis por levar às Constituições os conceitos indígenas tiveram acertos e erros. Se nos erros se insere a questão do neoextrativismo descrita nos parágrafos anteriores, nos acertos se insere, sem dúvida, a questão do aumento da participação dos setores indígenas na vida político-jurídica³⁹⁴. Sendo estes os responsáveis por materializar constitucionalmente o paradigma indígena comunitário do Buen Vivir.

Neste ponto, oportuno trazer à colocação observação de Gudynas (2011: 91, tradução nossa):

Ignorar os impactos do neo-extrativismo ou silenciar as análises devido a simpatias partidárias é um caminho errado, especialmente nas áreas acadêmicas ou na

³⁹³ Para análise completa de todas as mudanças sugeridas pelo autor, ver: GUDYNAS, Eduardo. **Sentidos, opciones y âmbitos de las transiciones al postextractivismo**. In: (LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia Editors) *Más allá del desarrollo*, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Quito, Fundación Rosa Luxemburgo y AbyaYala 2011 [265-298]

³⁹⁴ Como analisado na seção sobre o paradigma andino, ou nas próprias lutas sociais para aprovar a constituinte.

militância social. Aproveitar esses claro-escuros para rejeitar insidiosamente todas as ações da esquerda dominante é outro caminho equivocado.

Bem como, no mesmo sentido, de Alberto Acosta:

Embora o Buen Vivir ancestral tenha perdido terreno por causa das práticas e mensagens da modernidade ocidental – digamos, com mais precisão, pela devastação social e ambiental causada pelo capitalismo –, assim como por efeito da perspectiva colonizadora do poder, do saber e do ser, **sua contribuição não pode ser esquecida**. Sem chegar, absolutamente, a uma idealização equivocada do modo de vida indígena, sua contribuição nos convida a assumir outros “saberes” e outras práticas, nesse caso dos povos e nacionalidades tradicionalmente marginalizados. (...) Estabelece definitivamente uma cosmovisão diferente da ocidental ao surgir de raízes comunitárias não capitalistas. Rompe igualmente com as lógicas antropocêntricas do capitalismo como civilização dominante (...).(2012: 202, grifo nosso)

O mesmo autor Alberto Acosta, ex presidente da assembleia constituinte do Equador, recentemente também manifestou o seguinte entendimento com relação ao país, no que se refere ao reconhecimento dos direitos da Natureza e as vicissitudes operadas na fase pós constituinte:

(...) há espaço para o otimismo. Neste pequeno país andino, os Direitos da Natureza estão sendo gradualmente consolidados. Uma série de processos judiciais – quase 60 até o momento – ratificam isto. É uma tarefa árdua em um país preso por um extrativismo desenfreado. Sem minimizar a necessidade de acelerar o ritmo para que ela crie raízes, tenhamos em mente que a Constituição só está em vigor há menos de 14 anos e que sua aplicação está rompendo com visões conservadoras. Além disso, poderíamos nos perguntar quanto tempo levou para aceitar os direitos humanos, que em muitos lugares são mais do que inadequadamente aplicados. O mesmo poderia ser dito dos direitos dos antigos escravos afrodescendentes: a escravidão foi abolida, mas o racismo não foi superado; os direitos das mulheres estão avançando, mas o patriarcado ainda está presente; reflexões semelhantes poderiam ser feitas para os povos indígenas. Aceitar estas deficiências não deve nos levar à conclusão perversa de que estes direitos são inúteis. O importante, portanto, é que, apesar das múltiplas reticências e ignorância, os direitos conquistados pelos grupos tradicionalmente marginalizados estão cada vez mais permeando a sociedade. Gradualmente, os direitos estão provocando uma maior consciência social, uma consciência que muitas vezes é mais eficaz do que simples mudanças institucionais. Com relação à justiça equatoriana, o reconhecimento dos Direitos da Natureza não resolveu o conflito entre a Natureza-objeto e a Natureza-sujeito. Temos até mesmo registrado manipulação estatal desses direitos quando eles são usados para expulsar atividades de mineração irregulares em certos territórios, a fim de abrir o campo para grandes empresas de mineração. A indignação que estas aberrações podem provocar não deve nos desencorajar. Devemos sempre ter em mente que uma Constituição por si só não muda a realidade, mas pode ajudar a própria sociedade a fortalecer o que ela tem à sua disposição como uma ferramenta poderosa para a cristalização das mudanças que são indispensáveis. De fato, no Equador, para muitas organizações da sociedade civil, estes direitos representam uma importante mudança de visão, eles são uma ferramenta de luta. (ACOSTA, 2022)

De outro lado, no que se refere ao Estado Plurinacional da Bolívia, enriquece este item um estudo formulado por Nelson Antequera (2011: 225), que, ao investigar a ineficiência de algumas políticas sociais estatais da Bolívia para a redução da pobreza na região do *Ayllu Kirkyawi*, constata que tal ineficácia é decorrente, em grande parte, da falta de articulação das referidas políticas com a dinâmica cultural³⁹⁵, produtiva e cosmovisão dos indígenas.

Para o autor (2011: 248), a falta de sucesso de tais políticas – marcada também por uma injustiça cultural – é decorrente da falta de questionamento do colonialismo interno³⁹⁶ presente na própria sociedade boliviana; no que se refere a não realização da justiça econômica, observa que o fato é decorrente da inaptidão das políticas afirmativas em alterar as estruturas que criam a desigualdade.

Comentando a complexidade e o estado inacabado do conceito do mencionado paradigma, Urquidi e Fuscaldó bem observam que este

Não é um processo simples e os conflitos se manifestam. Mas (...) a formação dos Estados Plurinacionais que incorporam categorias indígenas como o Sumak Kawsay, este conceito-projeto em construção, demonstram intentos reais para a descolonização da sociedade (...) (2013: 56, tradução nossa)

Pelo que, tem-se que as piores soluções são tanto ignorar os impactos socioambientais do neoextrativismo como também, aproveitar-se da complexidade da situação para rechaçar todas as ações dos governos progressistas em questão, dentre elas, a de recuperação e de inscrição constitucional do paradigma do Buen Vivir. Este, desde sua perspectiva indígena comunitária, é marcado por uma chamada a um re-pensar, pautada em um processo contra-hegemônico de descolonização social, política e epistemológica do continente.

Ainda que a fase pós-constituente não tenha seguido a perspectiva indígena comunitária do Buen Vivir, são coisas que ficam na história; pode ser agora derrotada mas também pode futuramente voltar. São marcos que estão inscritos na memória, estão nas agendas.

³⁹⁵“para grande parte dos povos indígenas do altiplano andino, a força que provém do interior da Mãe Terra, do subterrâneo da *Pachamama*, (...) é uma força composta por vida, animidade. Sendo o petróleo parte fundamental desta vida pulsante: o sangue da *Pachamama*”. (URQUIDI; FUSCALDO, 2015: 10)

³⁹⁶ Sobre colonialismo interno, ver: Pablo Casanova (El colonialismo interno – CLACSO, 2006) e Roberto Cardoso de Oliveira (A noção do colonialismo interno na etnologia).

Assim, tudo o que aconteceu e está a acontecer inscreve-se na história, tendo se tornado um marco, uma semente, na primeira década do Milênio, do Século XXI, a partir do protagonismo de lutas indígenas. Foi uma grande transformação simbólica das cartas políticas andinas que permitiu ampliar as concepções que se têm de meio ambiente, de Natureza, da ecologia, tendo dado credibilidade às lutas.

Representa uma marca na história que foi feita e inscrita pelos povos indígenas, com as suas filosofias de vida e suas lutas, que permite ampliar a discussão ambiental - por ter representado uma crítica ao discurso ambiental hegemônico -, levando a justiça ambiental a um outro patamar, relacionado à ideia de que a sociedade, para ter realmente justiça, também necessita ter justiça para as concepções que as pessoas têm sobre a Natureza.

Para tanto – e é por isso que as epistemologias do Sul têm muita relação com isto -, para se reconhecer outros conceitos de Natureza, deve-se ter outras formas de conhecimento, não-eurocêntricos. Estes são, justamente, os conhecimentos que vêm das lutas, e é por isso que as epistemologias do Sul falam da necessidade de uma ruptura epistemológica: ou seja, de outros conhecimentos.

Em suma, o conceito *ruína-semente* alude ao fato de que concepções – como o Sumak Kawsay e o Suma Qamaña, que existiram e continuam a existir mas que, como seu núcleo alberga ideias e filosofias que não sofreram, quando originalmente formadas, certas influências, podem agora representar - em um momento em que a sociedade ocidental se depara com muitas crises e com ênfase aqui, seguindo o foco do trabalho, à crise ambiental e ecológica, em que alternativas são procuradas - *sementes* por assim dizer. No sentido de alternativas – que podem ainda estar em estado de latência ou potência³⁹⁷ – às formas ocidentais de se apresentar respostas aos desafios ambientais à crise ambiental e ecológica. Pelo que, o passado mais profundo está se transformando em futuro.

Por fim, entende-se que as plurais forças hegemônicas, sempre ansiosas por recuperar espaço e domínio - não desconsiderando as dificuldades acima expostas - não têm a capacidade de impedir que a ruína vire pelo menos semente; por outras palavras, não tem o poder de destruir o potencial, ainda que embrionário, desta epistemologia do Sul de descentramento das categorias ocidentais, este realizado

³⁹⁷ Como visto no capítulo dedicado às epistemologias do Sul.

através de uma visão não etnocêntrica das sociedades, das políticas, das economias e do direito.

4.3.3 A poderosa lição-aprendida

Em recente obra intitulada: *Descolonizando o constitucionalismo: para além de promessas falsas ou impossíveis*, Boaventura de Sousa Santos, Sara Araújo e Orlando Aragón Andrade (2021) aceitam o incômodo que podem provocar perguntas pautadas nas epistemologias do Sul e no pensamento pós-abissal, buscando aprender com a discussão que promovem. Assim, lançam os seguintes questionamentos:

O que podemos aprender a partir das lutas constitucionais da América Latina? (...) Como assegurar que as conquistas não sofram processos de erosão desconstitucional? Qual a diferença entre plurinacionalidade desde cima e plurinacionalidade desde baixo? Qual a relação entre direito e extrativismo? O que faz o constitucionalismo ser transformador? (...) **O que podemos aprender das experiências constitucionais transformadoras que têm tido lugar nas últimas décadas?** (2021: 406, grifou-se)

Sem pretender fornecer uma resposta universal, objetivando apenas fomentar uma construção coletiva de busca dessas respostas, entendem os três autores mencionados que

Ampliar os direitos é insuficiente. É necessário reconhecer os sujeitos, as lutas sociais, os saberes e as experiências jurídicas que não se têm em conta ou não são traduzíveis na linguagem e premissas do contrato social, introduzindo perguntas, condições e propostas desconcertantes à luz da teoria crítica eurocêntrica e seus limites. Em outras palavras, não basta conceder direitos ao “outro”, é preciso dismantelar as hierarquias que produziram a alteridade e cristalizaram a diversidade em categorias de oposição, invisibilizando as possibilidades de imaginação jurídica e política que envolvem. Este processo não supõe romantizar os saberes que estão do outro lado da linha, ou o desprezo das instituições modernas. O objetivo é promover debates que se fundamentem na lógica da co-presença radical, isto é, na substituição da dicotomia moderno/primitivo pelo reconhecimento transversal da incompletude dos saberes e pela provincialização do conhecimento e direito modernos. A reflexão e o debate são extremamente complexos e implicam tanto uma sociologia jurídica das ausências, que revela o desdém que supõem as linhas abissais modernas, apontando ao que ficou fora, como uma sociologia jurídica das emergências, que se move no campo das utopias, refletindo o futuro a partir de experiências e de saberes que têm sido ignorados. (2021: 405, grifo nosso)

Em sentido análogo, Nina Pacari (2021), ao se referir especificamente ao caso equatoriano, entende que, em que pese conte com uma Constituição

“avançada”, se está em uma interculturalidade **que ainda brota**, a qual, se aplicada devidamente, propiciaria tomar a rota de uma transformação profunda do Estado tradicional. Por isso, entende que o constitucionalismo e o Estado podem chegar a ser transformadores quando gerarem rupturas de todo tipo de hegemonismos.

Sara Araújo, referindo-se tanto ao caso boliviano como ao equatoriano, observou que

O otimismo inicial que acompanhou esses processos deu lugar a uma visão desencantada menos de uma década depois. **Uma vez transformada e aprovada a Constituição, o poder da Assembleia Constituinte se extinguiu e se entregou o poder às elites políticas modernas.** Pese seja intercultural, a Constituição segue sendo um instrumento eurocêntrico e **continua dependendo das diretrizes procedentes de regulações internacionais.** Não superou-se o paradigma constitucional moderno. Na realidade, o extrativismo segue bem presente em ambos os países e **a proteção da natureza e das vidas exige uma luta constante.** (ARAÚJO, 2021: 153, grifou-se)

O que se deve atentar, portanto, é que, nos tempos de hoje, qualquer feito intercultural alcançado, não obstante a abertura da porta à interculturalidade, não seja considerado como um ponto final, mas sim, inicial. (SOUSA SANTOS, 2022 b)

Veja que, considerá-lo sob a primeira forma pode levar facilmente à desconstitucionalização, quando os feitos interculturais alcançados são desfeitos quando se considera as novas Constituições como fins em si mesmas. Ao revés, para que o constitucionalismo seja de fato transformador, as alterações interculturais devem ser tidas como *portas pelas quais os movimentos sociais devem necessariamente passar para continuar as lutas.* No nosso tempo, em razão da erosão da soberania do Estado, é de pouco relevo a porta ser aberta à interculturalidade se as ações desde baixo, não passarem por ela, para buscarem a continuidade da proteção de seus interesses e direitos. A importância do prosseguimento e fortalecimento da atuação dos movimentos reside justamente no fato de que estes não podem relegar seus interesses exclusivamente aos Estados nacionais. Devem os coletivos e organizações sociais, a partir deles mesmos, acompanhar e dar seguimento à atuação.

Isto porque, como observado por Boaventura de Sousa Santos (2022 b), há contemporaneamente uma contradição entre o que denomina constitucionalismo nacional e constitucionalismo global.

O segundo é um de caráter econômico e é construído pela Organização Mundial do Comércio (OMC), pelo Banco Mundial, pelo Fundo Monetário

Internacional (FMI), sendo então um constitucionalismo global que têm suas próprias normas e regras, condições de financiamento, planos de austeridade, sendo então tais normas e regras impostas de tal forma que preponderam inclusive sobre as Constituições.

Esta globalização da regulação jurídica dos Estados, de acordo com o autor, vem sendo então influenciada por pressões internacionais de outros Estados e agências internacionais. Assim, não obstante não seja um fenômeno novo, na atualidade aparece qualitativamente como sendo, e isso em razão da pressão principal ser relativamente monolítica, do consenso de Washington e os ajustes estruturais que reclama. Embora, apareça combinada com outros aspectos que o reforçam, como as inovações em tecnologias da informação e da comunicação, bem como pacotes ideológicos de liberalismo econômico e de democracia liberal. (SOUSA SANTOS, 2020: 233). Outro aspecto a caracterizar o aspecto novo dessa forma de globalização jurídica é no seguinte sentido explicado pelo autor:

A segunda novidade da globalização jurídica atual é que **as assimetrias de poder transnacional entre o centro e a periferia do sistema mundial, ou seja, entre o Norte e o Sul, são hoje mais dramáticas do que nunca. Na verdade, a soberania dos estados mais fracos está agora diretamente ameaçada** não tanto por estados mais poderosos, como costumava ser o caso, mas sim por agências financeiras internacionais e outros atores transnacionais “privados”, como as corporações transnacionais. A pressão é, portanto, apoiada por uma coalizão transnacional relativamente coesa, valendo-se de recursos poderosos e de abrangência mundial. (2020: 235, grifou-se)

Ainda, já em 2010 já havia publicado que

o sucesso do processo político que refunda o Estado e abre uma transição para o pós-capitalismo e o pós-colonialismo **exige um novo internacionalismo**. É um processo histórico demasiado ambicioso para ser possível num único país. O novo Estado independente é aquele que escolhe livremente suas interdependências. O regionalismo progressista já visível hoje no continente (ALBA, Unasul, Banco Sur, Telesur, etc.) é de importância decisiva para a consolidação desse processo, ainda que sua realização se dê de formas muito diferentes nos diversos países. É importante notar que enquanto os países colonizadores buscam superar a forma de Estado-nação por meio de formas de integração regional entre si, como é o caso da União Europeia, eles continuam impondo a forma de Estado-nação às suas ex-colônias e fazer o máximo para impedir a integração entre eles (...) (SOUSA SANTOS, 2010: 132 -133, grifo nosso)

Pelo que, se constatou com o caso andino que o enfrentamento ou tentativa de eliminação da linha abissal, atualmente face à aludida força da globalização hegemônica - não deve encerrar com a concretização da interculturalidade em um

documento, mas sim, deve perpassar um fortalecimento e continuidade ativa da atuação dos movimentos.

Outro aspecto da lição obtida do caso andino, especificamente do caso equatoriano, reside no aprendizado de que há diferenças entre participação utilizada apenas como forma de legitimar decisões³⁹⁸ e uma participação com verdadeiro sentido de democratização (GRIJALVA, 2021). Esta deve partir e ser continuada pelos próprios movimentos sociais que iniciaram o trabalho.

Tendo como foco de análise o caso equatoriano, Augustín Grijalva observou que “as políticas extrativistas requerem um forte controle social por parte do Estado, que faz da participação uma fonte de legitimidade, ao invés de ser um mecanismo de expansão da democracia”. (2017: 160)

Para o autor, a lição aprendida do caso equatoriano é que

a participação verdadeiramente democrática deve ser induzida desde baixo, desde a sociedade, de forma autônoma, e o Estado deve responder à esta demanda. A participação vertical induzida desde o Estado é geralmente mais uma forma de legitimação e concentração que de redistribuição de poder. (...) Estes anos de experiência do ciclo progressista devem levar a uma séria reflexão sobre as relações entre sociedade e Estado, entre movimentos sociais e instituições, entre luta social e constituição. (2017: 161)

O trabalho de ecologia de saberes não pode esgotar-se com o alcance das transformações constitucionais, para que a interculturalidade ocorrida não seja utilizada apenas como forma de legitimar entendimentos, mas sim que leve verdadeiramente a uma atuação e participação diferenciada³⁹⁹, ativa e continuada. E isto se depreende do seguinte entendimento de Grijalva:

A Constituição não é um final, mas o começo de um processo de mudança social. (...) De outra forma, os princípios constitucionais podem ser profundamente desvirtuados e violados na fase pós-constituente, dando lugar a uma desconstitucionalização. A mudança social não pode ser induzida a partir de um Estado que, de meio, passa a converter-se em fim. O voluntarismo verticalizado e autoritário do Estado expresso na expansão da burocracia, regulação, controle e inclusive recursos pode ser altamente ineficiente em termos de transformação estrutural. **É a sociedade que, por meio da participação ativa e autônoma, deve permear o Estado**, para que este possa desencadear e acompanhar processos estruturais de mudança social e econômica. (2017: 162)

³⁹⁸ Lição possibilitada pela evidencialização da diferença, pelo autor, entre participação como legitimação e participação como democratização, o que Grijalva fez analisando a consulta popular convocada em 2011 por Rafael Correa e o bloqueio a outras consultas, dentre elas a consulta sobre o projeto Yasuní-ITT.

³⁹⁹ No sentido a ser explicado ao longo do trabalho e, de modo mais específico e conclusivo, no último capítulo.

Diante das facetas dos argumentos supra, se a lição for considerada, tem-se que o trabalho de baixo para cima ainda não está terminado.

Pelo que, se ele trouxe a lição da imprescindibilidade da continuidade da ação dos movimentos mesmo após o feito intercultural alcançado (ou seja, deve operar também na fase pós-constituente), esta pode e deve ser tomada para outros casos de interculturalidade análogos. Entende-se, neste trabalho, que esta poderosa lição-aprendida pode ser utilizada também para além da esfera em que ele ocorreu, nas quais outras tentativas de levar a cabo a interculturalidade podem vir a ser operadas.

4.4 DA AMÉRICA LATINA AO PLURIVERSO: SABERES EM CONSTRUÇÃO

O mundo é um pluriverso, um arquipélago emergente de mundos em luta, habitado por uma constelação de tecidos comunitários que sustentam a vida em meio à violenta negação de seus horizontes e desejos.

(Raquel Gutiérrez Aguilar)

Diante do objetivo inicialmente exposto de apresentar os conceitos andinos não de modo exclusivo, mas juntamente com outros conceitos e práticas – às vezes provenientes de outros universos culturais –, que igualmente buscam alternativas ao desenvolvimento, o presente item apresentará alguns exemplos de tais práticas.

Estas evidenciam que sentidos similares aos encontrados no Buen Vivir há também em outras práticas e culturas, o que demonstra a impossibilidade de se definir um conceito original ou verdadeiro do Buen Vivir. Para Acosta (2016), ao entender que se trata de algo que já saiu do patrimônio andino e que está em mãos de cientistas políticos, cientistas sociais, movimentos e de pensadores, tratar-se-ia de uma filosofia em construção, a ela contribuindo todas as culturas que participam de mais ou menos o mesmo universo simbólico. De outro lado, neste trabalho, entende-se que são saberes em construção.

Tendo isto em conta é que esta seção visa apresentar uma mostra desta diversidade fascinante de alternativas e práticas que vem sendo propostas e desenvolvidas. Claro que, diante das limitações do presente trabalho, será trazida uma quantidade de experiências e em profundidade apenas suficiente ao objetivo mencionado.

A estas alternativas e práticas, alguns autores (KOTHARI; SALLEH; ESCOBAR; DEMARIA; ACOSTA, 2019) vem se referindo como *pluriverso*. Isto é, o nosso conceito de universo seria ele próprio um conceito monocultural, portanto não haveria um universo, mas sim um pluriverso, em razão de que não haveria apenas outros saberes, mas também outras ontologias⁴⁰⁰. Dito de outra forma, não haveria apenas outros modos de saber, mas também outros modos de ser. Aqui residiria a ideia básica do pluriverso.

Impende aprofundar o debate recorrendo também à doutrina do cientista político e filósofo boliviano Luis Tapia (2013), para quem o primeiro componente do chamado pluriverso – considerado uma característica ontológica da vida - seria a existência de uma pluralidade de formas de pensar e explicar a realidade.

Traz o conceito da especialização dos conhecimentos para exemplificar o fato de que muitas vezes pesquisas muito semelhantes são desenvolvidas em campos ou áreas muito diferentes. Ou seja, que objetos de pesquisa muito parecidos frequentemente ocorrem em campos muito afastados um do outro, isto é, com pouco diálogo entre si.

Bem como, enfatiza a característica da existência da pluralidade de sujeitos, que pensam de maneira não uniforme, que produziram ao longo do tempo distintas maneiras de pesquisar, pensar e conhecer. É aqui que expõe que o pluralismo⁴⁰¹, na

⁴⁰⁰ De acordo com Arturo Escobar (2014: 57-58), “Ontologia se refere àquelas premissas que os diversos grupos sociais mantêm sobre as entidades que ‘realmente’ existem no mundo. Assim, por exemplo, na ontologia moderna – chamada dualista pois se baseia na nítida separação entre natureza e cultura, mente e corpo, ocidente e o resto, etc. – o mundo está povoado por “indivíduos” que manipulam “objetos” e se movem em “mercados”, todos auto constituídos e auto regulados. Em outras palavras, dentro de uma ontologia dualista, nos vemos como sujeitos auto-suficientes que confrontamos ou vivemos em um mundo composto de objetos igualmente auto-suficientes que podemos manipular com liberdade. Estas premissas ontológicas são bastante peculiares na história das ontologias. Através das práticas, as ontologias criam verdadeiros mundos. Por exemplo, a promulgação de premissas sobre o caráter separado da natureza, assim como a forma de pensar em “economia” e “alimentação” leva à forma de agricultura do monocultivo (em contraste, uma ontologia relacional leva a uma forma de cultivo diverso e integral, como demonstra a agroecologia para muitos sistemas agrícolas camponeses ou indígenas); a promulgação de uma ontologia dentro da qual a montanha é um ser discreto e inerte, um objeto sem vida, leva a sua eventual destruição, como na mineração à céu aberto de ouro ou carvão. Se a montanha é vista como um ser senciente, o tratamento que se lhe dá é completamente diferente”. Tradução Livre Neste ponto, interessante observar que até mesmo as lutas dos diferentes universos culturais que compõem o pluriverso são consideradas, pelo autor, como lutas ontológicas: “Ao interromper o projeto de globalização neoliberal para construir Um Mundo, muitas comunidades indígenas, afrodescendentes e camponesas, como tentamos demonstrar, podem ser vistas como realizando lutas ontológicas. Tais lutas podem ser interpretadas como contribuições importantes para as transições ecológicas e culturais para o pluriverso”. (2014: 134, tradução nossa)

⁴⁰¹ Para Tapia, “pluralismo não significa aceitar o que pensam os outros nem o conteúdo do que dizem, significa dialogar com eles mesmo que esse diálogo possa implicar a crítica global ou uma interpenetração teórica. O pluralismo tem a ver com a assunção da autonomia – princípio de

medida em que considera como positiva a existência de diversas formas de pensar, é positivo também para o próprio desenvolvimento do pensamento.

Integram esta pluralidade alguns conceitos e práticas que, a exemplo do paradigma andino, também buscam alternativas ao desenvolvimento. Tais exemplos constituem um verdadeiro pluriverso de possibilidades com muitas facetas em comum, mostrando que não há uma única alternativa ao desenvolvimento, mas sim muitas.

Tais conceitos e práticas muitas vezes são oriundos de outros universos culturais; noutras advém do próprio universo eurocêntrico. Isto vem a agregar ao debate de que é equivocado traçar uma caricatura por assim dizer do pensamento dominante, vez que mesmo dentro dele é possível encontrar redutos dissidentes, que fornecem contribuições valiosas à busca de alternativas ao desenvolvimento, à procura de soluções à crise ecológica.

Neste sentido, aqui é oportuno recorrer também à doutrina de Arturo Escobar (2014: 20-21, tradução nossa), segundo quem, os estudos do pluriverso

surgem do desejo da academia crítica de acompanhar as lutas daqueles mundos que buscam perseverar, em meio aos intensos ataques uni-mundistas da globalização neoliberal. (...) Estes Estudos são necessariamente inter-epistêmicos; isto é, partem da premissa de que há muitas configurações de conhecimento e saber, para além do conhecimento consagrado como tal pela academia. Problematizam as ontologias dualistas modernas e se abrem às ontologias relacionais que, como a própria terra, caracterizam os mundos de muitos povos com apego ao lugar e ao território. Os Estudos do pluriverso, deve ser esclarecido, não são aplicáveis apenas a grupos étnicos ou contextos rurais. Na medida em que todas e todos habitamos o pluriverso, a todas e todos nós competem, especialmente àqueles/as que vivemos nos mundos urbanos mais densamente individualizados, tais como as classes médias.

O pluriverso, como contraponto de universo (uniformidade) consiste, portanto, em um lugar onde várias alternativas, esperanças ou sementes podem ser plantadas, em vez de apenas uma. Ou, como precisamente definiram os indígenas do movimento zapatista já na década de 1990, consiste em “um mundo onde cabem muitos mundos”. (COMITÉ, 1996)

Esta postura, todavia, - e é exatamente neste ponto que se agrega colaborativamente à ideia de pluriverso dos autores⁴⁰² mencionados - não implica

reconhecimento da liberdade dessa pluralidade de sujeitos – como condição básica para a produção do conhecimento. Articular os horizontes do pluralismo significa (...) assumir positivamente o pluralismo intelectual e, o que é mais difícil, produzir conhecimentos em termos interculturais”. (2013: 3)

⁴⁰² KOTHARI; SALLEH; ESCOBAR; DEMARIA; ACOSTA, 2019

esquecer uma faceta argumentativa importante desenvolvida ao longo do presente trabalho. No horizonte do que foi visto no quinto capítulo - que versou sobre a perspectiva das epistemologias do Sul e da ecologia de saberes -, aqui entende-se, face à incompletude desses diferentes conhecimentos, pela possibilidade de uma comunicação transformadora através da tradução intercultural⁴⁰³. E não, simplesmente, pelo fomento de um mundo plural, com muitas alternativas ou possibilidades, mas onde todas se mantêm autônomas e incomunicáveis em seus próprios redutos. O devido aprofundamento a esta questão será trazido inicialmente ao final deste capítulo e de maneira mais aprofundada nos capítulos subsequentes.

Por ora, a título de finalização do presente capítulo, alguns⁴⁰⁴ exemplos dessa multitude de enfoques transformadores do pluriverso – que possuem muito em comum com o Buen Vivir - são expostos a seguir.

4.4.1 Filosofia Ubuntu

De origem africana, transmitida de forma oral e mediante tradições, sintetiza princípios e cosmovisões socialmente compartilhados que remetem à consciência de que cada ser humano deve ser compreendido em sua inelutável dependência e interrelação com a natureza, o cosmos e os demais seres humanos (bem como não-humanos), dependência esta consubstanciada em relações sociais e biofísicas. (LE GRANGE, 2019)

Apresenta uma conotação normativa, ligada a um entendimento de como os seres humanos devem se relacionar com os demais. Tal conotação normativa parte da premissa de que se um dos seres é prejudicado, prejudica-se também a si mesmo, dada a característica relacional do Ubuntu, segundo a qual, tudo no Universo está interconectado, como uma rede de relações de interdependência.

Segundo o Ubuntu, o ser humano, a comunidade e a natureza se interpenetram mutuamente em relações de dependência de forma tão profunda que planejar soluções aos problemas de uma dimensão acaba por levar à solução dos problemas de outra. Deste modo, para o Ubuntu, não haveria como traçar soluções,

⁴⁰³ A tradução intercultural será tema do próximo capítulo.

⁴⁰⁴ Claro que, diante das limitações do presente trabalho, será trazida uma quantidade de exemplos e em profundidade tal, apenas suficiente ao objetivo mencionado. O pluriverso, por sua complexidade, assume particular necessidade de mais investigação e constitui excelente campo à futuras pesquisas.

por exemplo, aos problemas ambientais sem levar em conta a dimensão social e vice-versa.

Tem como princípio basilar o cuidado mútuo e, segundo Ramose, este e o partilhar “precedem a preocupação com a acumulação e a proteção das riquezas” (2009: 171). A partir desta concepção propõe uma filosofia ubuntu dos direitos humanos como desafio à prevalência da *lex mercatória* sobre a própria vida.

Estes laços de conexão entre as pessoas defendido pelo Ubuntu representariam, ainda, uma forma de poder social que contrastaria com outras formas de poder tais como as econômicas, estatais e militares.

Noutro plano, importante informação sobre o Ubuntu, que se relaciona à temática da presente tese, merece destaque:

Na África pós-colonial, Ubuntu e seus equivalentes foram invocados novamente como parte de um projeto de descolonização, além de gozar também de um especial atrativo a nível mundial como alternativa às noções dominantes de desenvolvimento, que põem em risco a consecução da justiça social e sustentabilidade ambiental. Por exemplo, **alguns grupos afrodescendentes da América do Sul reivindicam o Ubuntu como via para obter uma compreensão mais integral do “Buen Vivir”**. (LE GRANGE, 2019: 8258, tradução nossa, grifo nosso)

Como se vê, a reivindicação do Ubuntu por comunidades negras para a obtenção de uma melhor concepção do Buen Vivir se insere na temática da presente tese referente à concepção do paradigma andino como um projeto em construção que pode se enriquecer através da ecologia de saberes e contatos com outros universos culturais, que convergem na luta e por isso possibilitam alianças transformadoras.

4.4.2 Escola de pensamento do Ecofeminismo

O ecofeminismo é uma escola de pensamento que descreve movimentos e filosofias que cresceu rapidamente em parceria com os movimentos antinucleares e pacifistas da década de 1970, apontando conexões entre o domínio da natureza e das mulheres. As ecofeministas realizam uma atividade de desconstrução do dualismo “homem vs. Natureza”, entendendo que a superação do patriarcado deve andar junto com a libertação de tudo aquilo que é considerado como “outros”. Eis a razão pela qual [as ecofeministas] podem ser encontradas em todos os setores em que a reprodução tanto ecológica como social da vida esteja ameaçada. Por

exemplo, na exploração de quem se dedica aos cuidados, na perda da biodiversidade, na espoliação de terras ancestrais, na mercantilização das sementes. (TERREBLANCHE, 2019)

Além disso, as ecofeministas também colocariam a descoberto “o complexo caráter de classe, etnia e de gênero que caracteriza a apropriação capitalista”, indicando a autora que as ecofeministas materialistas enfatizam a desconsideração tanto dos ciclos naturais bem como do trabalho reprodutivo nos lares e campos, por parte da economia reducionista, sobretudo porque de tais atividades ela depende. O trabalho reprodutivo consistiria, para tais ecofeministas, um motor da acumulação, ampliando assim o enfoque marxista tradicional de análise. (TERREBLANCHE, 2019: 4087)

Isto posto, sustenta a ativista ambiental e jornalista política Christelle Terrablanche, doutoranda pela Universidade de KwaZulu-Natal, África do Sul, que, pelo fato de apresentarem o dom do cuidado para com a vida tanto humana como não-humana, os povos indígenas e camponeses, em conjunto com as mulheres, poderiam unir-se em uma autêntica voz política.

Deste modo, uma política ecofeminista estaria pautada nas características de complexidade, cooperação e visão sistêmica, em contraposição à homogeneidade, competência e cartesianismo, estabelecendo pontos comuns entre o feminismo, a ética indígena centrada na vida, o ecologismo e o marxismo. (TERREBLANCHE, 2019)

Cabe destacar aqui, em especial, uma atuante voz do ecofeminismo, qual seja, Vandana Shiva, que em *A práxis do ecofeminismo – biotecnologia, consumo e reprodução* (1998), estabelece vínculos entre o saber próprio das mulheres e a conservação da biodiversidade. Na obra, estabelece relações entre o patriarcado e a pilhagem da diversidade biológica, entendendo que a exploração feminina anda junto com a depredação da biodiversidade.

Isto porque tal depredação seria decorrente do modelo patriarcal de progresso que é marcado pela utilização de monocultivos, baseados nas ideias de uniformidade e homogeneidade, que são o oposto da forma pela qual as mulheres mantêm há tempos estreitas relações com a diversidade biológica, pautadas em noções não de dominação e hierarquia mas sim de contextos relacionais, sistêmicos e de interdependência.

Segundo Vandana Shiva, apenas seria possível proteger a diversidade biológica se se adotasse a diversidade como princípio reitor da tecnologia e da economia produtivas, sendo que “a melhor maneira de entender a lógica da diversidade é a partir da biodiversidade e da vinculação que com esta mantém as mulheres”. (1998: 14)

Enfatiza que as mulheres trabalham em diferentes setores, realizando uma multiplicidade de tarefas, mas que seu aporte não é avaliado de forma realista em virtude de as avaliações estatísticas não conseguirem refletir a real contribuição das mulheres por serem setorizadas e fragmentadas. Não conseguem assim abranger o trabalho das mulheres dentro e fora do lar, devendo-se considerar aqui o fato de que a agricultura se insere em ambos os âmbitos. Seria justamente na agricultura - enfatizando a autora não a agricultura industrial mas a tradicional – o local de trabalho em que estas capacidades de execução de tarefas múltiplas seriam mais necessárias. Cita exemplos da exigência de conhecimentos sobre climatologia e fatores microclimáticos, meteorologia, as enfermidades que podem afetar os cultivos, a preparação das sementes, a poda, a preparação de fertilizantes, escolha do solo, dentre outros.

Neste sentido entende que no contexto tradicional indígena, bem como das economias que têm praticado a diversidade, a biodiversidade é concebida dentro de um contexto relacional, ecológico, complexo e cultural, e não, simplesmente, de forma mecânica, baseada na contagem aritmética de variedades. Pelo que, para Shiva, face às capacidades “*multi-tarefas*” e relacionais femininas, teriam as mulheres uma contribuição significativa na manutenção da biodiversidade. (1998: 19)

4.4.3 Filosofia, método e abordagem da Permacultura

Termo cunhado em 1978 pelos australianos Bill Mollison e David Holmgren, origina-se do inglês *Permanent Agriculture*, não obstante ao longo do tempo o conceito tenha ultrapassado o âmbito da agricultura. Neste sentido, é um movimento cujas três etapas evolutivas ou fases estão representadas, essencialmente, nos livros *Permacultura Um* (1978); *Permaculture: a designer's manual* (1988) e *Permacultura: princípios e caminhos para além da sustentabilidade* (2002).

De acordo com Leahy (2019) a primeira fase é marcada pela conscientização da necessidade de substituição dos cultivos anuais por plantas perenes, uma vez que a fertilidade dos solos depende do húmus gerado naturalmente pelos ecossistemas e tal equilíbrio é alterado pelos métodos da agricultura industrial.

Na segunda fase, abandona-se discretamente a definição de plantas perenes para incluí-la em um contexto mais amplo que envolve não somente a manutenção de ecossistemas que reproduzem a diversidade, a estabilidade e a resiliência dos ecossistemas naturais, mas também soma a isto conceitos como harmonia da paisagem integrada às pessoas como requisito para a satisfação de necessidades tanto materiais – como alimentos – como não materiais.

Na terceira fase do movimento, o conceito de permacultura é ampliado. Nela, verifica-se um conjunto de princípios para decisões econômicas, sociais, políticas e pessoais.

Com esta ampliação, a permacultura passa a ter o sentido de “cultura permanente”, que não se limita em utilizar os conhecimentos das ciências da terra tampouco se encerra no conhecimento científico, vez que se vale também de conhecimentos tradicionais. Deste modo, traduz-se em uma ciência de natureza sistêmica, ecológica e socioambiental.

Para o autor, a sabedoria acumulada do movimento pela permacultura poderia ser resumida em diversas estratégias, dentre elas podendo-se mencionar a promoção das seguintes atividades: agricultura orgânica; cultivos perenes; policultivos; cultivos que não dependam de combustíveis fósseis; agricultura local com transporte dos alimentos à pé ou por tração animal; uso de plantas e animais adaptados para cada lugar e não aqueles que dependam de irrigação ou outros aportes artificiais; trabalho agrícola diverso em mão de obra, requerendo o conhecimento de muitas espécies e das interrelações entre elas; uso de água a partir do entorno próximo de modo a evitar o uso de combustíveis fósseis. Destacando, ainda, que estes mesmos princípios podem ser utilizados para uma estratégia pós-desenvolvimentista:

Uma agricultura local para o consumo local, uma estratégia orgânica para os agricultores de subsistência que não podem pagar os insumos comerciais. Os cultivos perenes alimentam os animais, fixam o nitrogênio e proporcionam cobertura vegetal. O trabalho requerido pelos policultivos pode realizar-se quando não há demanda de emprego. A diversidade evita que um tipo de praga prejudique toda a colheita. Uma agricultura local não depende das longas cadeias de fornecimento e

transporte baseadas no petróleo. A proximidade facilita a vinculação de cultivos e animais, reciclando nutrientes. A permacultura converte o trabalho agrícola em uma experiência gratificante. (...) (2019: 6772, tradução nossa)

A permacultura tem exemplos bem-sucedidos por todo o mundo, que proliferarão à medida que o modelo de desenvolvimento vigente vai evidenciando suas limitações. Dentre eles, destacam-se as experiências de Cuba, China, Níger, Filipinas e Zimbábwe. (LEAHY, 2019)

4.4.4 Agenda da Ecoteologia Cristã

Em 1970, o livro do brasileiro Leonardo Boff intitulado *Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres*, que estuda as relações entre o destino da floresta amazônica, os povos indígenas e demais setores pobres, vinculando a teologia da libertação com temas como mudanças climáticas, extinção de espécies e envenenamento de oceanos e da água doce, teve significativo impacto. (McDonagh, 2019)

Leonardo Boff, que atualmente é professor emérito de Ética, Filosofia da Religião e Ecologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), também desenvolveu outros trabalhos exemplificativos da ecoteologia cristã, como o publicado em 2017 intitulado *O desafio ecológico à luz da Laudato Si do Papa Francisco e da COP21 de Paris*. Nele aponta as dissonâncias entre a ecologia integral presente na Encíclica e o caráter tecnocrático do texto final da Conferência das Partes de 2017.

Boff (2017) destaca que o documento final da mencionada COP não visa sanar a causa geradora do problema, e isto parece restar claro no lema da conferência, intitulado “transformando nosso mundo: a agenda 2030 para um *desenvolvimento* sustentável”. Ou seja, daí já se depreende que as soluções a serem recomendadas pela COP estariam dentro do mesmo paradigma desenvolvimentista e técnico-científico.

Mas como esperar soluções eficazes à questão ambiental se recomendadas pelo mesmo paradigma causador do problema?

Para aprofundar o debate acerca da questão, o autor destaca as relações do documento da conferência com as formas de pensar cartesianas, apontando as profundas diferenças com relação aos ditames da Encíclica Laudato Si. Salaria

assim o fato de que esta, ao criticar a tecnocracia como um paradigma homogêneo e unidimensional, recomenda um novo, o da ecologia integral.

Este, por estar pautado em lógicas de cooperação, interdependência, solidariedade, de sustentação de toda a vida, de Terra Mãe e de pertencimento à natureza, estaria muito mais próximo das concepções sistêmicas - decorrentes de modos de pensar não reducionistas, das descobertas mais recentes da física e química, de pensadores como Einstein, Heisenberg, Prigogine, Maturana e Lovelock -, do que daquele paradigma científico cartesiano do século XVI que parece ter prevalecido no texto da COP 21. Neste sentido, o autor muito bem elucida:

Estamos cansados de meio-ambiente. Queremos o ambiente inteiro, vale dizer, uma visão sistêmica da Terra, da vida e da civilização humana, constituindo um grande todo, feito de redes de interdependências, complementações e reciprocidades. Neste sentido *A Carta da Terra* principalmente a encíclica do Papa Francisco “*Sobre o cuidado da Casa Comum*” trouxeram uma contribuição de primeira grandeza. Particularmente o documento pontifício, o primeiro do magistério, a assumir uma visão sistêmica, holística e integral. Não se trata, como erroneamente se disse, de uma encíclica verde. Temos a ver com um *ecologia integral* que aborda de forma articulada e sempre interdependente o ambiental com o social, com o mental, com o cultural, com o cotidiano e com o espiritual. (BOFF, 2017: 216)

Neste sentido, a *Encíclica Laudato Si’: Sobre o cuidado da casa comum*, do Papa Francisco, é um documento emblemático, estando pautado em concepções e paradigmas muito mais avançados do que aqueles que prevaleceram no texto da COP 21. Por isto, é um elemento extremamente representativo da ecoteologia cristã. Este fato justificou que neste trabalho tenha sido feita uma seleção, diretamente na Encíclica⁴⁰⁵, das passagens que mais representam o apelo do pontífice para a adoção de soluções sistêmicas e interculturais à crise ambiental:

14. Lanço um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do planeta. **Precisamos de um debate que nos una a todos**, (...) O movimento ecológico mundial já percorreu um longo e rico caminho, tendo gerado numerosas agregações de cidadãos que ajudaram na consciencialização. (...) As atitudes que dificultam os caminhos de solução, mesmo entre os crentes, vão da negação do problema à indiferença, à resignação acomodada ou à **confiança cega nas soluções técnicas**. Precisamos de nova solidariedade universal. (...) **Todos podemos colaborar**, como instrumentos de Deus, no cuidado da criação, **cada um a partir da sua cultura, experiência, iniciativas e capacidades**.

22. (...) [os] **problemas estão intimamente ligados à cultura do descarté** (...) exige [-se] limitar, o mais possível, o uso dos recursos não-renováveis, **moderando o seu consumo** (...)

⁴⁰⁵http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

32. Os recursos da terra estão a ser depredados também por causa de formas imediatistas de entender a economia e a actividade comercial e produtiva. A perda de florestas e bosques implica simultaneamente a **perda de espécies que poderiam constituir, no futuro, recursos extremamente importantes** não só para a alimentação mas também **para a cura de doenças** e vários serviços. **As diferentes espécies contêm genes que podem ser recursos-chave** para resolver, no futuro, alguma necessidade humana ou regular algum problema ambiental.

33. Entretanto não basta pensar nas diferentes espécies apenas como eventuais «recursos» exploráveis, esquecendo que possuem um valor em si mesmas. (...)

38. (...) Os ecossistemas das florestas tropicais possuem uma biodiversidade de enorme complexidade, quase impossível de conhecer completamente, mas quando estas florestas são queimadas ou derrubadas para desenvolver cultivos, em poucos anos perdem-se inúmeras espécies, ou tais áreas transformam-se em áridos desertos. (...) não é possível ignorar também os enormes interesses económicos internacionais que, a pretexto de cuidar deles, podem atentar contra as soberanias nacionais. Com efeito, há «propostas de internacionalização da Amazónia que só servem aos interesses económicos das corporações internacionais».(...)

46. (...) **o crescimento nos últimos dois séculos não significou, em todos os seus aspectos, um verdadeiro progresso integral e uma melhoria da qualidade de vida.** Alguns destes sinais são ao mesmo tempo sintomas duma verdadeira degradação social, duma silenciosa ruptura dos vínculos de integração e comunhão social.

49. (...) **uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social,** que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para **ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres.**

52. **A dívida externa dos países pobres transformou-se num instrumento de controle, mas não se dá o mesmo com a dívida ecológica.** (...) É necessário que os países desenvolvidos contribuam para resolver esta dívida, limitando significativamente o consumo de energia não renovável (...)

111. **A cultura ecológica não se pode reduzir a uma série de respostas urgentes e parciais para os problemas que vão surgindo** à volta da degradação ambiental, do esgotamento das reservas naturais e da poluição. Deveria ser um olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade que oponham resistência ao avanço do paradigma tecnocrático. Caso contrário, até as melhores iniciativas ecologistas podem acabar bloqueadas na mesma lógica globalizada. **Buscar apenas um remédio técnico para cada problema ambiental que aparece, é isolar coisas que, na realidade, estão interligadas e esconder os problemas verdadeiros e mais profundos do sistema mundial.**

139 (...) É fundamental buscar soluções integrais que considerem as interacções dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. **Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise sócio-ambiental.** As directrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza.

144. A **visão consumista** do ser humano, incentivada pelos mecanismos da economia globalizada actual, **tende a homogeneizar as culturas** e a debilitar a imensa variedade cultural, que é um tesouro da humanidade. Por isso, **pretender**

resolver todas as dificuldades através denormativas uniformes ou por intervenções técnicas, leva a **negligenciar a complexidade das problemáticas locais**, que requerem a participação activa dos habitantes. Os novos processos em gestação nem sempre se podem integrar dentro de modelos estabelecidos do exterior, mas não-de ser provenientes da própria cultura local. (...) As soluções meramente técnicas correm o risco de tomar em consideração sintomas que não correspondem às problemáticas mais profundas. **É preciso assumir a perspectiva dos direitos dos povos e das culturas**, dando assim provas de compreender que o desenvolvimento dum grupo social supõe um processo histórico no âmbito dum contexto cultural e requer constantemente o protagonismo dos actores sociais locais **partir da sua própria cultura**. Nem mesmo a noção da qualidade de vida se pode impor, mas deve ser entendida dentro do mundo de símbolos e hábitos próprios de cada grupo humano. (PAPA FRANCISCO, 2015, grifo nosso)

Pelo que, dada a envergadura do conteúdo socioambiental da Encíclica, que adotou o conceito de ecologia integral, tendo sido elogiada por diversos pensadores, pesquisadores e professores⁴⁰⁶ da área ambiental, em diversos países do mundo, denota-se que na ecoteologia cristã encontram-se também valiosos subsídios na busca de alternativas aos paradigmas desenvolvimentistas de crescimento e consumo ilimitados das sociedades modernas.

Por fim, no que se refere especificamente à América Latina, importante destacar que

nas últimas três décadas, também deve ser mencionado o papel da Igreja Católica na defesa dos povos indígenas. Por exemplo, o Conselho Indigenista Missionário brasileiro, fundado em 1971, tem sido muito influente em denunciar políticas etnocidas (incluindo as de missionização) e em facilitar a criação de lideranças e organizações entre os povos indígenas do Brasil. (SOUSA SANTOS, 2020: 302, tradução nossa)⁴⁰⁷

4.4.5 Paradigma Civilizatório da Biocivilização

Também conhecida como civilização da vida, trata-se de um conceito ainda em fase embrionária, que faz referência à busca de uma aproximação, pela

⁴⁰⁶ A título exemplificativo, durante o período de *doutorado-sanduiche* no exterior, ao cursar em Portugal, na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, a disciplina *Direito do Ambiente*, ministrada pela Prof.^a Dr.^a Alexandra Aragão, durante o ano letivo 2018/2019, uma das “tarefas de casa” preparatórias para a aula seguinte consistiu em ler a Encíclica em questão, que seria debatida em sala. Na sequência, o documento fora elogiado durante a aula tanto pelos estudantes como pela professora. Tal fato é um exemplo de caso de abertura científica a documentos provenientes de outros universos culturais.

⁴⁰⁷ No original: “in the last three decades, the role of the Catholic Church in defense of indigenous peoples should also be mentioned. For instance, the Brazilian Conselho Indigenista Missionário, founded in 1971, has been very influential in denouncing ethnocidal policies (including those of missionization) and in facilitating the creation of leadership and organization among the indigenous peoples of Brazil”. (SOUSA SANTOS, 2020: 302)

sociedade, economia, ciência e tecnologia, aos ritmos e dinâmicas dos sistemas ecológicos. Enfrenta também o desafio de desmantelamento de pressupostos de pensamento e de ação – produtivistas e consumistas a todo custo, machistas e racistas - que se tornaram senso comum no direcionamento da economia e do poder na sociedade, que, segundo Grzybowski (2019: 3071, tradução nossa), “nos leva a crer que a falta de desenvolvimento, o não desenvolvimento ou o subdesenvolvimento estão na raiz de tais transtornos”.

Grzybowski (2011: 6), ao falar sobre biocivilização em documento preparatório para a Rio+20, aduz que “aqui estamos falando de princípios e valores éticos que tem no centro as relações da humanidade com a natureza e sua rica biodiversidade e as relações da humanidade com a sua própria diversidade social e cultural”.

Pelo que, concebe como condição inelutável da biocivilização a necessidade de transformação do tipo de relação que a humanidade tem com a natureza, de modo que a degradação ambiental que hoje enfrentamos em escala planetária seja compreendida como um aspecto da desigualdade social. Para isso, na biocivilização se busca um vínculo entre a luta pela justiça social com a luta contra a destruição do meio ambiente. (GRZYBOWSKI, 2019: 3086)

Além disso, o autor menciona também (2011: 9), a questão da ética do cuidado, no sentido de que nas sociedades industriais, por considerarem apenas o que possui valor de mercado, há a exclusão, desconsideração ou minimização de atividades humanas e vitais exercidas através de trabalhos de cuidados i.e. cuidar de bebês, crianças, idosos e cuidar da casa, atividades que são geralmente desempenhadas por mulheres que sofrem a dupla jornada de trabalho e além disso sofrem a dominação masculina. Neste sentido, o autor bem observa que

nossa sociedade, ao desqualificar o cuidado, desqualifica, explora e domina as mulheres, privatizando a família e, no seu interior, legitimando a dominação machista. Afinal, que tem a economia de “gestão da casa”, na sua acepção original, se exatamente a casa, considerada vida privada, está de fora, não tem valor e, pior, é lugar privilegiado da “vida privada”, onde a dominação e violência machista não tem limites? (GRZYBOWSKI, 2011: 10)

A biocivilização, portanto, consistiria um paradigma a alcançar de uma civilização na qual além da questão ecológica, também a ética do cuidado seja um elemento a ser considerado.

Tais mudanças, ante sua magnitude, correspondem um novo paradigma civilizatório, em meio a outros. Assim, a biocivilização aponta uma direção, em que pese o caminho seja feito ao caminhar, vez que não se trata de um conceito já pronto, mas sim em construção. De acordo com o autor (2011), essa construção deve ser elaborada em um processo de diálogo com outras práticas de resistência e de emancipação.

Interessante aspecto da biocivilização é que o próprio autor do documento preparatório à Rio+20, Grzybowski, aduz (2011: 8) que os povos indígenas andinos com sua concepção de bem viver são um elemento de inspiração a influenciar profundamente a ideia de biocivilização

4.4.6 Escola da Ecologia Social

Tendo tido um importante papel em movimentos como as campanhas da década de 1970 contra a energia nuclear, os ecologistas sociais, influenciados por escolas de teoria social crítica, compactuam da premissa de que a crise ambiental tem origem social e política, propondo a democracia local como principal ferramenta ao combate da centralização do poder no Estado. (TOKAR, 2019).

O poder de tal estratégia residiria no entendimento de que estruturas diferentes daquelas que originam a dominação social e a centralização do poder – estruturas estas que acabam em consequência por dominar e explorar também a natureza - forneceria uma alternativa capaz de gerar relações outras com a natureza, em virtude da criação de um interesse social amplo pela renovação e reconstrução tanto social como ecológica.

Para isso, a ecologia social propõe cidades, bairros e povos diretamente democráticos, governados por assembleias populares abertas, com fundamento no entendimento histórico e antropológico de que a visão de domínio depredatório da natureza teria origem “nas relações de dominação entre as pessoas surgidas do colapso das antigas sociedades tribais da Europa e Oriente Médio”. (TOKAR, 2019: 4328, tradução nossa)

Por tal razão, a ecologia social também recebe influências de princípios que muitas culturas indígenas têm em comum, bem como, de algumas escolas da teoria

social crítica como o feminismo⁴⁰⁸ ecológico, e apresenta-os como nortes a uma renovada ordem social pautada numa perspectiva política revolucionária e reconstrutiva, que gere relações outras com a natureza, diferentes daquelas pautadas na noção de dominação.

4.4.7 Escola da Ecologia Profunda

Arne Naess (1989), fundador da escola no início da década de 70, entende que, como os problemas ambientais são solucionados por pessoas, requer-se julgamentos de valor, por parte delas, que estejam pautados em uma forma de conceber o mundo e elas mesmas que considere de maneira natural o valor intrínseco da vida e da natureza.

Isto se faz necessário em razão do fato de que o antropocentrismo está profundamente inculcado tanto na consciência coletiva da sociedade atual como na cultura global moderna. Seed fornece um exemplo interessante que pode ser utilizado para ilustrar esta alteração de consciência que se verifica na ecologia profunda:

para algumas pessoas, esta mudança de perspectiva se deriva de ações em nome da Madre Tierra. “Estou protegendo a floresta tropical” se converte gradualmente em “Sou parte da floresta tropical protegendo-me a mim mesmo. Sou esta parte da floresta tropical que recentemente ascendeu ao pensamento”. Que alívio, então! Os milhares de anos de imaginada separação teriam terminado e podemos começar a recordar nossa verdadeira natureza. Isto é, a mudança é espiritual, “pensar como uma montanha”, para tomar emprestadas as palavras de Aldo Leopold; às vezes esta mudança de consciência é conhecida como “ecologia profunda”. (2019: 4256, tradução nossa)

Para compreensão maior da escola, oportuno recorrer à distinção feita por Arne Naess entre a “ecologia rasa” e a “ecologia profunda”. A primeira é antropocêntrica, vendo os seres humanos situados acima ou fora da natureza, e atribui apenas um valor instrumental - de uso - à natureza. Já a ecologia profunda

⁴⁰⁸O ecofeminismo poderia ser entendido como uma escola especial de ecologia social, que aborda a dinâmica básica de dominação social dentro do contexto do patriarcado. Sua análise, contudo, vai muito além do arcabouço da ecologia social. Os ecologistas desta escola colocam a dominação patriarcal das mulheres por homens como o protótipo de todas as formas de dominação (hierárquica, militarista, capitalista e industrial), e mostram que a exploração da natureza tem andado de mãos dadas com a das mulheres. “Essa antiga associação entre mulher e natureza liga a história das mulheres com a história do meio ambiente, e é a fonte de um parentesco natural entre feminismo e ecologia.” (CAPRA, Fritjof, 1997: 27)

não separa o ser humano – ou qualquer outra coisa – do meio ambiente natural, vendo o mundo como uma rede de fenômenos interconectados e interdependentes, e não como um conjunto de objetos isolados. Fritjof Capra é quem explica tal concepção do mundo como uma rede de relações:

o velho paradigma está baseado em valores antropocêntricos (centralizados no ser humano), a ecologia profunda está alicerçada em valores ecocêntricos (centralizados na Terra). É uma visão de mundo que reconhece o valor inerente da vida não-humana. Todos os seres vivos são membros de comunidades ecológicas ligadas umas às outras numa rede de interdependências.” (1997: 28)

Esta escola oferece um correto embasamento filosófico ao ativismo ambientalista e a adoção de um estilo de vida ecológico ou, como melhor denomina Arne Naess em sua obra *Ecology, community and lifestyle – outline of an ecosophy*, um “ecosophical lifestyle” (1989: 87-88)

4.4.8 Princípios da Ecologia Jainista

A não violência aplicada ao pensamento, à fala e à ação, princípio denominado *ahimsa*, existe em muitas religiões, no entanto, no jainismo este princípio refere-se também à não violência à natureza, ou seja, direciona-se também aos não-humanos. E isto compreende não apenas os animais, mas também as plantas, a água, a terra, etc., sendo tudo isto sagrado, interdependente e interconectado. Por tal razão, a ecologia jainista é uma ecologia reverencial. (KUMAR, 2019)

A *aparigraha* é outro princípio jainista de igual importância, referindo-se à liberdade da servidão às posses materiais. “É um princípio ecológico, de redução do consumo e de acumulação mínima de posses materiais (...) Se pede aos jainistas (...) que se liberem da carga, da preocupação e da ansiedade de possuir coisas”. (KUMAR, 2019: 4212, tradução nossa)

Os dois princípios albergam, portanto, entendimentos contrários à moderna sociedade consumista, em que a preocupação por acumular sem limites acaba roubando o tempo das pessoas para a família, os amigos, para a poesia, a música, para elas mesmas, para apreciar a natureza e para celebrar. Pelo que, o que é valorizado na vida dos jainistas é se a vida é feliz, plena e boa, não sendo a qualidade de vida avaliada com base unicamente em aspectos materiais.

De acordo com o autor, em que pese tenha ocorrido uma perda da inspiração original no jainismo, sendo exemplo disso o cada vez menor número de jainistas de hoje que praticam de fato na vida diária o *ahimsa* e a *aparigraha*, na Índia há um movimento jainista que vem ganhando um grande número de adeptos. Iniciado ao final da década de 1940, o *Anuvrat* ou “Movimento dos pequenos votos”, promove a aplicação dos princípios do jainismo, como uma vida simples para a minimização dos danos ao mundo natural.

4.4.9 Ciência da Agroecologia

Um estudo promovido pela organização não governamental internacional GRAIN concluiu que pequenos agricultores e camponeses são responsáveis pela maior parte dos alimentos consumidos pelos seres humanos a nível planetário. Porém, conseguem tal proeza valendo-se de apenas 25% das terras agrícolas; as outras três partes restantes de terras seriam propriedade de 8% dos produtores agropecuários, que normalmente adotam o modelo de produção da agricultura moderna ou industrializada - como os proprietários de fazendas ou latifúndios, empresas e corporações. (TOLEDO, 2019)

Aqui entra em cena a agroecologia, que adquire uma função política e social⁴⁰⁹, além da ecológica, especialmente na América Latina - mas também em outros lugares do mundo - ao desempenhar atividades que vão de encontro a este cenário. Estas estariam no enfoque “com e para” os movimentos sociais rurais e às ações políticas das comunidades camponesas (i.e. Via Campesina) (id.)

⁴⁰⁹ Cabendo aqui mencionar que, conforme matéria publicada em 24.10.2018 na página do MST intitulada *Agroecologia e o MST*, o jornalista Luiz Zarref informa que “quando o MST surge e elabora suas primeiras definições, resgata [o] objetivo da reforma agrária e o atualiza, reconhecendo o campesinato como guardião das florestas, das sementes, das nascentes, dos rios e da fauna. Podemos, então, dizer que desde o início o MST entende que o território conquistado tem uma função com a sociedade e com o planeta de produzir alimento, mas também cuidar da natureza. (...) No início dos anos 2000 o agronegócio foi se consolidando como nova forma do capitalismo no campo e suas tecnologias foram se tornando mais agressivas, como agrotóxicos mais venenosos e a introdução dos transgênicos. Diante disso, foi ficando claro para nós, MST, que a concentração da terra, o controle da produção e circulação pelas transnacionais, a monocultura e a base tecnológica da revolução verde eram elementos de um mesmo projeto de morte para o campo brasileiro. Nesse momento que decidimos que a única possibilidade para a agricultura brasileira que responda aos anseios e necessidades do povo passa não somente pela reforma agrária, mas também pela soberania alimentar e pela agroecologia”. Para mais detalhes, ver: *Agroecologia e o MST*, disponível em: <https://mst.org.br/2018/10/24/agroecologia-e-o-mst/>

A agroecologia política [é] uma prática agroecológica que reconhece que a sustentabilidade agrícola não pode ser alcançada simplesmente mediante inovações tecnológicas de natureza ambiental ou agronômicas mas sim mediante uma mudança institucional imprescindível nas relações de poder, isto é, tendo em conta fatores sociais, culturais, agrícolas e políticos. (TOLEDO, 2019: 2756, tradução nossa)

Noutro plano, aspecto fundamental da agroecologia reside no âmbito epistemológico. Para levar a cabo as atividades acima mencionadas, ela coloca em ação conceitos de coprodução do conhecimento e do diálogo intercultural, havendo quem a considere como uma nova expressão do movimento impulsionado por cientistas sociais críticos chamado *Investigação-Ação-Participante*. (TOLEDO, 2019)

Isto porque, a base para a inovação científica e tecnológica, na agroecologia, reside justamente no reconhecimento, pelos agroécólogos, dos conhecimentos e práticas locais tradicionais preservados e praticados pelos agricultores tradicionais, transmitidos oralmente ao longo dos anos e gerações.

Neste contexto, poder-se-ia afirmar que a agroecologia se insere em uma espécie de pensamento crítico às desigualdades sociais e degradações ambientais, constituindo uma disciplina híbrida, que inclui conhecimentos de ciências naturais e sociais. Busca ser, também, ante ao fato de envolver a coprodução do conhecimento, um exemplo de investigação participante, para além, portanto, de um conhecimento aplicado. (TOLEDO, 2019)

Por fim, “a Agroecologia se consolida como enfoque científico⁴¹⁰ na medida em que este campo de conhecimento se nutre de outras disciplinas científicas, assim como de saberes, conhecimentos e experiências dos próprios agricultores”. (CAPORAL; COSTABEBER, 2004: 13)

4.4.10 Projeto político da Soberania e Autonomia Alimentares

Representam um movimento social e um projeto político pautados no direito dos povos a determinar seus próprios sistemas alimentares e agrícolas - baseados em alimentos saudáveis, produzidos mediante formas ecologicamente corretas, bem

⁴¹⁰ Como observaram Caporal e Costabeber, “apesar de seu vínculo mais estreito com aspectos técnico-agronômicos (tem sua origem na agricultura, enquanto atividade produtiva), essa ciência se nutre de diversas disciplinas e avança para esferas mais amplas de análise, justamente por possuir uma base epistemológica que reconhece a existência de uma relação estrutural de interdependência entre o sistema social e o sistema ecológico (a cultura dos homens em coevolução com o meio ambiente”. (2004:16)

como culturalmente apropriadas - visando responder ao conceito de “segurança alimentar” de forma diferente do tradicional modelo neoliberal proposto pelas elites globais. (ESCOBAR, 2019)

A colombiana Laura Escobar, professora da Universidad del Rosario e pesquisadora de pós-doutorado na Universidad Nacional de Colombia, prefere adotar o conceito dual de soberania e autonomia alimentares para refletir a complexidade semântica e política da questão, já que alguns movimentos têm proposto a autonomia alimentar como requisito à soberania alimentar. A primeira enfatiza o “caráter baseado no lugar da produção de alimentos, as formas não liberais de tomada de decisões democráticas e a autonomia com relação às instituições estatais” (2019: 7716, tradução nossa) enquanto a segunda se refere à priorização das economias e mercados locais e nacionais, fortalecendo a agricultura camponesa de pequena escala.

Pautam-se, também, no princípio da solidariedade. Esta fazendo referência, segundo a autora, tanto aos produtores e consumidores - através de um comércio transparente e justo, que permita uma correta contrapartida aos primeiros e possibilite aos segundos o poder de exercer seu direito de controle sobre seus alimentos e sua nutrição -, como também à promoção de sistemas alimentares ecologicamente corretos, como os baseados na agroecologia.

4.4.11 Rede, Movimento e Modelo de Assentamento Humano Sustentável das Ecovilas ou Ecoaldeias

De acordo com a bióloga colombiana Martha Chaves (2019), que trabalha nas fronteiras das ciências naturais e sociais, o conceito de ecovilas⁴¹¹ está em constante evolução, mas seria possível afirmar que elas compõem um movimento que questiona as visões de mundo antropocêntricas das sociedades modernas. Robert Gilman foi quem primeiramente definiu o termo como um “assentamento a escala humana em que as atividades humanas se integram de maneira inócua no mundo natural com o fim de apoiar o desenvolvimento humano são, e que pode manter-se exitosa e indefinidamente no futuro”. Para Chaves, tal definição, além de

⁴¹¹ De acordo com o país, há variações na utilização do termo ecoaldeia ou ecovila. No Brasil, predomina ecovila, já em Portugal, onde também se utiliza o termo ecovila, há autores que utilizam a palavra ecoaldeias.

ter sido criticada por sua ambição – vez que muito poucos assentamentos chegaram a alcançar tal parâmetro - guardaria vínculos com

as experiências comunitárias de vida alternativa surgidas em diversos contextos, como os movimentos de regresso ao campo dos anos sessenta e setenta, principalmente no Norte global. As origens destes movimentos se podem encontrar no profundo descontentamento com as narrativas dominantes no pós-guerra sobre o desenvolvimento impulsionado pela indústria, e com o movimento que buscava alternativas aos valores materialistas, a reconexão com a natureza e as populações à escala humana. (2019: 3926, tradução nossa)

No entanto, nas últimas décadas, através de alianças com os setores mais progressistas da sociedade, tanto seu potencial, como sua função e identidade têm se expandido, e mudanças significativas vêm sendo produzidas por meio do diálogo intercultural, a exemplo da diversificação dos atores com a inclusão de outras iniciativas comunitárias e redes. (CHAVES, 2019)

A Rede Global de Ecoaldeias/ECovilas – *Global Ecovillage Network (GEN)* - traz a definição mais atualizada do termo:

Uma comunidade rural ou urbana que é conscientemente projetada por meio de processos participativos de propriedade local em todas as quatro dimensões da sustentabilidade (social, cultura, ecologia e economia) para regenerar seus ambientes sociais e naturais. (Global Ecovillage Network)

De acordo com Marta Chaves (2019), as ecovilas compõem também uma nova espécie de movimento social formado por casos práticos de estilos de vida ecologicamente conscientes. É marcado por verdadeiros esforços para uma vida em harmonia com a Natureza, pela liderança descentralizada e diversificação dos atores, aliado à utilização das ferramentas atuais de comunicação como as redes sociais como forma de aumentar seu ativismo. A autora fornece alguns exemplos reais de ecovilas:

Há centros educativos como Findhorn na Escócia (500 pessoas), a comunidade intencional The Farm no Tennessee, EE UU (200 residentes) e o centro de desenho em permacultura de Crystal Waters, Austrália (mais de 200 pessoas). Também há redes organizadas como Sarvodaya, que agrupa 2.000 aldeias sustentáveis no Sri Lanka; 100 aldeias tradicionais no Senegal, equipadas pelo governo com técnicas desenvolvidas em ecoaldeias; e a cidade ecológica de Auroville no sul da Índia (inspirada em Sri Aurobindo) com cerca de 2.400 residentes. Também há numerosas ecoaldeias a pequena escala, como a família Anthakarana (9 residentes) ou Aldeafeliz (30 residentes) nos Andes colombianos. Ante tanta diversidade, a definição clássica de ecoaldeias de Gilman evoluiu até ser mais inclusiva, abrangendo tanto comunidades intencionais como tradicionais. (2019: 3941, tradução nossa)

4.4.12 Princípio e sistema de crenças Espiritualidade da Terra

De acordo com escritor norte-americano Charles Eisenstein (2019) a espiritualidade da Terra está intimamente alinhada com as concepções ancestrais e indígenas da natureza, levando diversos nomes que correspondem a orientações um pouco diferentes, como neopaganismo, wicca, animismo ou panteísmo, fazendo referência à um sistema de crenças que envolve a ação consciente da natureza e de seus seres não-humanos, a sensibilidade e o sagrado.

Esta sensibilidade presente tanto nos seres não-humanos como na própria Natureza leva em consequência a uma certa impossibilidade de concebê-los de forma meramente instrumental sem que isto afete a consciência humana. Por frisar, portanto, que a natureza possui um valor intrínseco para além de sua utilidade, esta corrente questiona a usual forma depredatória de exploração dos “recursos naturais” perpetrada pelo modelo capitalista vigente. De acordo com Eisenstein (2019: 4960, tradução nossa),

Um corolário político chave para a espiritualidade da Terra são os “direitos da Natureza”, que recentemente foram incorporados aos diplomas legais de vários países, incluídos Bolívia, Equador e Nova Zelândia. Todos estes países têm uma forte presença indígena, mas isto apenas não seria suficiente para legalizar os direitos da natureza se não fosse pelo ressurgimento da espiritualidade da Terra dentro da cultura dominante. Enquanto que em lugares “menos desenvolvidos” a espiritualidade da Terra é uma continuação interrompida de uma ancestral visão de mundo centrada na Terra, no Ocidente a linha de continuidade com um passado pagão ou panteísta é muito mais tênue, tendo sofrido séculos de repressão por parte da Igreja, do capitalismo de mercado e da revolução científica.

No entanto, a oposição entre espiritualidade da Terra e ciência parece estar perdendo força à medida em que são colocados a descoberto fatos como “a inteligência das plantas (...) e a complexidade da comunicação animal, que outorgam credibilidade científica à ideia de que os entes não humanos têm aptidão subjetiva e experiência interna”. (EISENSTEIN, 2019: 4974, tradução nossa)

Por fim, além de um sistema de crenças, a espiritualidade da terra surge também como teoria e como prática, ao consistir, por exemplo, um dos princípios das ecovilas, conceito este já analisado nos itens anteriores.

4.4.13 Espaço e conceito da Selva Vivente – Kawsak Sacha

“O Kawsak Sacha implica uma mudança no paradigma que sustenta o modelo econômico. É esta mudança que o planeta necessita e que um povo pequeno como Sarayaku está impulsionando” (Patrícia Gualinga)

De acordo com a intelectual indígena Patricia Gualinga (2019), do povo Kichwa Sarayaku da Amazônia equatoriana, o conceito de selva vivente ou Kawsak Sacha se refere à concepção e percepção do espaço⁴¹² formado pelas florestas primárias, com cascatas, lagoas, pântanos, montanhas, como um espaço de onde flui a vida, espaço este dotado de funções essenciais ao equilíbrio emocional, físico e espiritual.

Concepção ou filosofia de vida de povos amazônicos tornada pública⁴¹³ pelo povo Sarayaku do Equador, envolve a concepção das esferas vegetal, animal, mineral e cósmica como tendo energia, referindo-se também ao espaço de transmissão de conhecimentos entre os xamãs, porque essencial ao ato de conexão com os seres e os conhecimentos dos antepassados que lá o transmitem aos descendentes.

De acordo com a autora, ainda que outros povos indígenas tenham conceitos parecidos, a concepção de importância aos elementos simbólicos não é a de seres viventes como ocorre no Kawsak Sacha. Neste sentido:

Outros povos indígenas do mundo têm conceitos similares que são mencionados como espíritos e não como seres que têm vida e vivem em espaços sagrados por sua pureza, como nos bosques primários da Amazônia (...) A diferença entre espíritos e seres da floresta é que os primeiros não morrem e os segundos, regeneradores e protetores da Natureza, podem morrer e desaparecer, pondo em risco a vida dos povos indígenas. (2019: 7507, tradução nossa)

O povo de Sarayaku vem tornando pública esta concepção, com tentativas de projeção do conceito para outras sociedades e culturas. Como observam Ghirotto Santos e Santi (2018: 5), “esta visão não é uma simples crença ou um ideal

⁴¹² Não desconsiderando as observações já feitas em momentos anteriores deste trabalho no sentido de que as concepções de povos indígenas podem ser denominadas filosofias e não apenas cosmovisões, neste sub-item se adotou a maneira que uma própria integrante do povo Kichwa Sarayaku (Patrícia Gualinga) denomina o conceito: como um espaço. “A selva vivente (Kawsak Sacha) é um espaço de onde flui a vida (...)” (2019: 7491, tradução nossa) O fato não anula afirmar que de tal concepção, decorra uma filosofia.

⁴¹³ A declaração do povo Sarayaku sobre Kawsak Sacha pode ser visualizada em <https://kawsaksacha.org/es/>

conservacionista. É, pelo contrário, um chamado a todas as pessoas do mundo a aprender a sentir esta realidade em seu mais íntimo ser”.

4.4.14 Forma de Governo e Aliança Internacional ICCA – Territórios de Vida

O vínculo especial que une povos indígenas e comunidades tradicionais aos seus territórios ao redor do planeta recebe diferentes denominações, como observam Grazia Borrini-Feyerabend e M. TaghiFarvar (2019): *wilayahadat*; *himas*; *agdals*; territórios de vida⁴¹⁴; territórios de buenvivir, *tagal*, *qoroq-e bumi*; *yerliqorukh*; *faritraifempivelomana*; *qoroq*; domínios ancestrais; áreas de conservação comunitária; territórios autônomos comunitários; sítios naturais sagrados; áreas marinhas gestadas localmente, dentre muitos outros.

Segundo os autores, neste terceiro milênio um nome em língua franca, ICCA, uma abreviatura que pode ser utilizada em todos os idiomas e culturas, foi cunhado para fazer referência a áreas e territórios – que apenas podem ser auto-identificados como ICCA pelas comunidade que os governam - onde três características possam ser verificadas: a existência de povos indígenas ou comunidades tradicionais que com eles mantenham estreitos vínculos; governança local pelas próprias comunidades/povos (i.e. conselho de anciãos, assembleia de aldeia, normas culturais arraigadas); e que os esforços de gestão desta governança (suas decisões) contribuam para a conservação da natureza e o bem-estar da comunidade. O termo é de uso habitual em esferas como o Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente⁴¹⁵, o Secretariado da Convenção sobre Diversidade Biológica e o Consórcio (ou aliança internacional) ICCA, mais adiante explicitado.

No entanto, há que se observar que a denominação ICCA deve ser deixada para a comunicação intercultural ou geral, devendo-se sempre dar preferência aos

⁴¹⁴ Sobre a utilização do termo “vida”, oportuno recorrer à observação de Arturo Escobar “O 'território' é o espaço - biofísico e epistêmico ao mesmo tempo - onde a vida é representada de acordo com uma ontologia específica, onde a vida se torna 'mundo'. Nas ontologias relacionais, humano e não humano (o orgânico, o não orgânico e o sobrenatural ou espiritual) são parte integral desses mundos em suas múltiplas inter-relações”. (2015: 98) Grifou-se

⁴¹⁵ Esta é responsável pelo “Registro Internacional ICCA (RII), que constitui um banco de dados oficial das Nações Unidas para o Meio Ambiente - Centro de Monitoramento da Conservação Mundial que, em todo o mundo, coleta áreas governadas por comunidades locais e povos indígenas cuja gestão e governança são uma contribuição relevantes para a conservação da natureza, independentemente de o estado ou a administração regional reconhecer esse trabalho ou não a nível oficial” Disponível em <http://www.icomunales.org/wp-content/uploads/2017/07/2017-iComunales-Protocolo-Espa%C3%B1a-Registro-Internacional-de-ICCA.pdf> Acesso 06.02.2020.

nomes consuetudinariamente adotados pelas próprias comunidades ou povos.
(CONSÓRCIO ICCA)

Borrini-Feyerabend e Taghi Farvar (2019) observam que podem haver três tipos de ICCA: as definidas quando os três critérios estão cumpridos; ICCA perturbadas (quando anteriormente cumpriam mas no presente já não mais em razão de perturbações, que podem ser neutralizadas ou revertidas) e ICCA desejadas, nos casos em que há o potencial de desenvolver os outros requisitos quando apenas um ou dois já estão cumpridos.

De acordo com o documento⁴¹⁶ que acompanha a Nota informativa N. 10 da IUCN/CEESP, de 2010, apresentada no CDB SBSTTA em maio de 2010, essas áreas podem compreender diversos tipos de ecossistemas, como por exemplo florestas, pântanos, áreas costeiras e marítimas e áreas de caça e coleta. Além disso, as ICCA podem incluir casos de manutenção, modificação ou até mesmo ressurgimento das práticas tradicionais. (2010: 3)

Para os autores, são um instrumento não baseado no mercado e não dependente de fundos externos que acabam contribuindo positivamente à mitigação do câmbio climático, vez que seus padrões duradouros de conservação dependem apenas das capacidades e condições locais.

A importância que as ICCA acabaram adquirindo para muitas comunidades tradicionais e povos indígenas ao redor do mundo levou a que centenas de organizações comunitárias e de povos indígenas, bem como indivíduos e defensores da sociedade civil, tenham se unido no *Consórcio ICCA*⁴¹⁷, “uma aliança internacional que, em todo o mundo, defende as ICCA contra diversas ameaças, além de promover seu merecido reconhecimento como “territórios de vida”. (Borrini-Feyerabend; Taghi Farvar 2019: 5483, tradução nossa) O consórcio é uma instituição mundial que colabora com a secretaria da Convenção sobre Diversidade Biológica, bem como com outros órgãos.

Também de acordo com o documento que acompanha a Nota informativa N. 10 anteriormente mencionada, atualmente programas e políticas internacionais, especialmente da Convenção sobre Diversidade Biológica e da IUCN, vêm incentivando e promovendo o reconhecimento e apoio às ICCA's entre todos os

⁴¹⁶ Disponível em <https://www.iccaconsortium.org/index.php/es/2012/12/31/diversidad-biocultural-conservada-por-pueblos-indigenas-y-comunidades-locales-ejemplos-y-analisis/> Acesso em 20 mar. 2020

⁴¹⁷ <https://www.iccaconsortium.org/> Acesso em 20 mar. 2020

países, em razão de considerarem-nas exemplos de efetiva governança da diversidade biocultural.

4.4.15 Ontologias do Mar

O conceito se refere à forma específica de abordar o desenvolvimento segundo algumas experiências dos povos oceânicos. Karin Amimoto Ingersoll (2019) analisa tal perspectiva a partir dos conhecimentos não instrumentais e não cartesianos de navegação dos povos indígenas do Havaí, que diferem dos convencionais por consistirem uma visão holística ou sistêmica, que considera de maneira interconectada o oceano, as correntes, o vento, as marés, os animais (peixes, aves) e os corpos celestes. Segundo a autora, trata-se de uma capacidade de “leitura” dos movimentos do oceano, realizada pelos indígenas por intermédio de uma relação profunda com o espaço.

Esta atitude de conceber o oceano e os espaços marinhos, assim como seus ecossistemas, está pautada em uma relação não dualista homem-natureza, envolvendo portanto *atitudes de pertença do ser humano para com o espaço* e, por tal razão, ofereceria uma forma de crítica e combate aos modelos cartesianos e instrumentais de conceber o ambiente.

Ingersoll traz o conceito de “alfabetização oceânica”, que criaria “uma política e uma ética que privilegiam a interconexão como uma alternativa à grande narrativa dos mundos de pensamento ocidentais, que mantém os nossos ‘eus’ separados da terra e do mar, cruzando *sobre* um oceano em vez de viajar *dentro* dele”. (2019: 6471, tradução nossa)

Ilustra tal conceito através do exemplo de um navegante nativo do Havaí, que, para adquirir a capacidade de leitura do oceano, e da fluida paisagem marinha que lhe rodeia, precisa ampliar sua noção de “eu”, de maneira que integre a natureza e utilize a inteligência corporal cinestésica, aguçando sentidos como a audição, o tato, a visão, o olfato. Além disso, na alfabetização oceânica o elemento “lugar” assumiria um significado bastante relevante, porque além de estar associado à uma ideia de pertencimento, às íntimas conexões com os lugares, “a fusão do corpo com a paisagem marinha permite uma leitura de todas as recordações e conhecimentos aprendidos no tempo e espaço oceânicos”. (2019: 6486)

Para Ingersoll, tal forma de viagem pelos oceanos teria o potencial de promover uma modificação na “forma como nos movemos” pelo mundo, que modifique as movimentações do tipo desenvolvimentista-exploradora-imperialista-conquistadora-reducionista para relações sistêmicas de interdependência e pertencimento para com a Natureza, em toda a sua complexidade.

De modo análogo, em *Wet ontologies, fluid spaces: giving depth to volume through oceanic thinking*, Steiner e Peters propõem que

Nas ondas, pode realmente haver "nada além de ondas". Mas se as ondas são entendidas em toda a sua complexidade - como forças, como vetores, como conjuntos de moléculas e significados, como espaços de periodicidade, aleatoriedade, instabilidade e transformação e como volumes (profundidades) e áreas (superfícies) - então ondas e as *wet ontologies* que elas exemplificam podem ser excepcionalmente adequadas para entender a política de nosso aquoso planeta. (2015: 25, tradução nossa)

4.5 CONCLUSÕES PRELIMINARES

Feito este apanhado de diferentes experiências cognitivas e ontológicas do pluriverso, nota-se que sua relevância fundamental reside em sua capacidade de enfatizar a diversidade das experiências e saberes disponíveis, que apresentam em seus conceitos e práticas concepções análogas às do paradigma andino.

A pequena contribuição que aqui se pretende fornecer ao debate, como anteriormente já indicado, reside na recomendação de que a multitude de possibilidades apresentadas, não signifique a defesa da existência de vários universos incomunicáveis. Isto é, o que se quer evitar é que o uso da palavra pluriverso seja aludindo à ideia de que há realmente um pluriverso, isto é, que as concepções que configuram diferentes modos de ser e estar no mundo sejam autônomas umas em relação às outras, ou seja, configurando uma pluralidade de universos incomunicáveis.

Pelo que, entende-se que há que se tomar o devido cuidado para que a noção de pluriverso não crie a ideia da incomensurabilidade, no sentido de haver, por exemplo, o universo A, o universo B, o universo indígena, o universo eurocêntrico, sem que haja comunicação entre eles.

Por isso é que neste trabalho o princípio do pluriverso é utilizado mais no sentido metafórico e aliado à apresentação, no próximo capítulo, da temática da

tradução intercultural. Para operar, como se verá a seguir, ela precisa de algo em comum, um denominador comum entre os elementos que se propõe a traduzir. E neste caso do pluriverso entende-se que a tradução pode ser empregada porque todos os “pequenos universos” que compõem o pluriverso são culturas.

Desta maneira, a tradução intercultural traz relevante contribuição à noção de pluriverso ao impedir a incomensurabilidade entre os diferentes conhecimentos e práticas. Para além disso, também contribui à questão da incompletude de cada um deles, vez que na ecologia de saberes em que a tradução opera, o diálogo é sempre transformador e a transformação é sempre recíproca.

Pelo que, em que pese em determinados momentos alguns autores do pluriverso como Escobar (2014) se referirem à algum entrelaçamento entre os diversos “mundos” que o compõem, geralmente centram-se mais nas diferenças⁴¹⁸ do que nas semelhanças⁴¹⁹ entre eles. Assim, não adicionam portanto às suas análises as potencialidades da ecologia de saberes que pode ocorrer a partir do diálogo entre cada universo que compõe este pluriverso, - diálogo este muito possibilitado pela tradução intercultural -, com a radicalidade que fazem as epistemologias do Sul. Nestas, a ecologia de saberes e a tradução intercultural ganham extrema e fundamental importância. A tradução intercultural não foca tanto nas diferenças mas, ao contrário, no que há de comum entre as diversas lutas. Até porque só é possível a tradução quando há algo em comum. E é exatamente esta tradução, como se verá no próximo capítulo, que contribui a que esses diversos universos possam convergir nas lutas e portanto fortalecerem-se face à globalização hegemônica

Assim, ao analisar a ideia do pluriverso à luz das epistemologias do Sul, tem-se uma preocupação muito grande com as articulações, por exemplo, como se viu no capítulo anterior, as epistemologias do Sul nunca foram uma epistemologia anti-ciência. Ao contrário, é uma epistemologia que mostra que a ciência, se tratada de certa maneira metodologicamente é um conhecimento válido mas é incompleto. E a

⁴¹⁸Como afirmou Arturo Escobar, “Entendo o pluriverso como conformado por uma multiplicidade de mundos mutuamente entrelaçados e co-constituídos, mas diferentes”. (2014: 146, tradução nossa)

⁴¹⁹Relembrando aqui que, conforme indicado anteriormente, a mostra do pluriverso exposta nos sub-ítem anteriores apresenta semelhanças entre cada um deles - dos universos que compõe o pluriverso - porque a utilização deste termo (pluriverso) já está sendo feita à luz das epistemologias do Sul, ou seja, já foi feito, pela autora da tese um trabalho prévio de seleção daqueles universos culturais e lutas nos quais se localizam pontos de convergência com o Buen Vivir.

ciência só vale na medida em que souber articular-se com outros saberes. Portanto, o que há em comum entre ciência e outros saberes, é que são todos saberes.

Feitas estas ressalvas, como os elementos que a embasaram podem ser bem manejados pela tradução intercultural, tem-se que a ideia do pluriverso é extremamente válida por ter levado mais longe o respeito pelo outro, pelo conhecimento do outro. Constituindo, portanto, uma forma de evidenciar a diversidade do mundo, e de tentar mostrar que, para esta diversidade se afirmar, faz-se necessário afirmar a diversidade ontológica e epistemológica dela.

Assim, vista a multitude de enfoques transformadores do pluriverso – sendo certo que cada um deles é incompleto, como todo conhecimento -, o próximo capítulo trabalhará as potencialidades e desafios da tradução intercultural, indicando formas de se evitar a incomensurabilidade, certamente advinda na hipótese de cada uma das possibilidades expostas nesta última seção do capítulo permanecer circunscrita em seu universo cultural ou práticas próprias.

5 TRADUÇÃO INTERCULTURAL: POTENCIALIDADES E DESAFIOS

A leitura das duas afirmações a seguir possibilita iniciar de modo didático e exemplificativo a reflexão sobre a argumentação exposta ao longo deste capítulo:

De modo geral, toda a criação é considerada a (...) **Dharti Mata** nas tradições socio-culturais e religiosas indianas. (...) No *Atharva Veda*, escrito há cerca de 3.500 anos a.C, um capítulo inteiro composto por 63 versos tem sido devotado ao seu enaltecimento. O capítulo denominado *Prithivi Sukta* (hinos à Terra) apresenta uma visão cósmica do “oikos” onde a Mãe Terra toma conta de todos os seres vivos como suas crianças. (...) O *Atharva Veda*, no capítulo 12, parte 1 do *Prithvi Sukta*, Mantra 61, sublinha em termos claros: *Parayarno Rakshati Rakshitah*, isto é, se você protege o ambiente, ele vai te proteger. O Mantra sublinha a **relação recíproca** entre seres humanos e o meio ambiente. Existe uma **relação interdependente** entre eles e portanto, como seres humanos, é nosso dever e responsabilidade tratar toda forma de vida com justiça, respeito e benevolência. (XALXO, Prem, 2014: 467-470, tradução nossa⁴²⁰, grifo nosso)

Nossos ancestrais compreendem que existem duas forças, a força cósmica que vem do céu; e a força telúrica, da terra (a **Pachamama**). Estas duas forças convergentes no processo da vida geram toda forma de existência e as diferentes formas de existência se relacionam através do AYNÍ (a **complementaridade**). (HUANACUNI, Fernando, 2010: 21, tradução nossa⁴²¹, grifo nosso).

Os fragmentos acima transcritos denotam que às vezes os conceitos ou concepções de uma dada cultura são também compreendidos de uma forma muito semelhante por outra, ainda que utilizando termos/nomenclaturas diversas.

É possível imaginar, também, a dificuldade que as concepções indígenas enfrentam para serem compreendidas em contextos nos quais a visão de mundo predominante é a ocidental, na qual a ideia de “criação do mudo” – que influenciou

⁴²⁰ No original: “In general, the entire creation is considered the Mother Earth (Dharti Mata) in Indian socio-cultural and religious traditions (...). In the Atharva Veda, written about 3500 B.C., an entire chapter consisting of 63 verses have been devoted to the praise of the Mother Earth. The chapter named as Prithivi Sukta (hymns to the Earth) presents a cosmic vision of the “oikos” where the Mother Earth takes care of every living being as her children. (...) Atharva Veda in Prithvi Sukta, Chapter 12, Part 1, Mantra 61 underlines in clear terms: Parayarno Rakshati Rakshitah, that is, if you protect the environment, it will protect you. The Mantra underlines the reciprocal relationship between the human beings and the environment. There exists an interdependent relationship between them and hence, as human beings, it is our duty and responsibility to treat every form of life with fairness, respect and benevolence”. (XALXO, Prem, 2014: 467-470)

⁴²¹ No original: “Nuestros ancestros comprenden que existen dos fuerzas, la fuerza cósmica que viene del cielo; y la fuerza telúrica, de la tierra (la Pachamama). Estas dos fuerzas convergentes en el proceso de la vida, generan toda forma de existencia y las diferentes formas de existencia se relacionan a través del AYNÍ (la complementariedad)”. (HUANACUNI, Fernando, 2010: 21)

culturalmente inclusive os momentos posteriores - é predominantemente marcada por noções de conquista e de dominação.

O empecilho que tais diferenças implicam ao diálogo intercultural e à aprendizagem mútua representa grandes perdas à possibilidade de alianças recíprocas entre grupos de culturas diversas que convergem nas mesmas lutas. Ou dito de outra forma, que lutam pelos mesmos objetivos.

Bem como, por estarem baseados em outras cosmovisões, concepções ou filosofias⁴²², acabam também por apresentar dificuldades de inserção em cenários dominados pela cultura ocidental – com outras categorias e universos simbólicos -, como o direito ambiental internacional e as esferas nas quais aspectos de interesse daqueles pertencentes à cultura não ocidental são decididos.

A razão da dificuldade não está apenas no fato de que as culturas em questão se expressam em línguas diversas. Está também na falta de propósito de tradução com sentido intercultural.

O embate entre concepções ambientais ocidentais e não ocidentais pode se transformar em diálogo convergente, mediante a tradução intercultural, e constituir o que se chama ecologia de saberes.

O que justifica a tradução é o fato de que o direito ambiental internacional é baseado em outras tradições do movimento ecológico, estando pautado em uma ecologia mais eurocêntrica, detentora de uma concepção de natureza a qual considera-a como pertencente ao homem. Tal concepção não é, todavia, universal.

⁴²² Em linha com as Epistemologias do Sul, têm-se aqui a consciência dos debates que existem atualmente acerca do conceito de cosmovisão e de filosofia, sobre a inferência de alguns intelectuais indígenas de que a sociedade ocidental talvez possa ter passado a utilizar o conceito de cosmovisão – que no fundo trata-se de um conceito que vem muito também da antropologia - para distinguir de filosofia (a filosofia ocidental). Isto porque, há também muitos povos indígenas que têm também reflexões e práticas sobre o sentido da vida (sobre o que é o ser, o que é a natureza), mas como isto não está articulado por escrito, nem é parte do conhecimento erudito, a sociedade ocidental passou a chamar isso de cosmovisão, ou seja, visões do cosmos. Isto pode ser interpretado como sendo uma maneira de mostrar que aquilo não é um conhecimento. Enquanto se fala em filosofia, imediatamente vem à mente um conhecimento rigoroso, de difícil acesso, um conhecimento erudito... Já a cosmovisão é tida como uma coisa não possuidora do mesmo estatuto de validade. Assim, aponta-se aqui a consciência que se tem do fato de que a utilização do termo cosmovisão pode ser tida, do ponto de vista indígena, como problemática, vez que estes entendem que o que possuem é uma filosofia de vida diferente. Mas utiliza-se no texto a palavra cosmovisão apenas para facilitação da escrita (do contrário seria necessário utilizar sempre a palavra filosofia quando o sentido desejado fosse mais o relacionado à cosmovisão), até mesmo em razão do fato de a palavra *cosmovisão* já estar consagrada pela doutrina. De todo modo se está aqui ciente do fato de que a utilização do termo pode ser criticada por intelectuais indígenas, entendendo-se (e acolhendo-se) suas razões. Portanto, quando se usa, ao longo do texto desta tese, a palavra cosmovisão, isto não significa que se está desconsiderando o fato de que as reflexões dos povos indígenas sobre por exemplo o que é o ser, o que é a natureza, sejam filosofia.

Daí que a tradução intercultural pode ajudar a pôr a descoberto que há diferenças, mas que também pode haver convergências, entre o ambientalismo eurocêntrico e o não-eurocêntrico. Será aqui que a obra *The environmentalism of the poor* - do Professor Emérito de economia e história econômica da Universidade Autônoma de Barcelona Joan Martinez-Alier, autor de referência para a ecologia política europeia e latino-americana – dentre outras, será utilizada, como exemplo de convergência.

5.1 CONCEITUANDO TRADUÇÃO INTERCULTURAL

Tecidas, nos dois capítulos precedentes, as considerações necessárias sobre ecologia de saberes, faz-se necessário, neste momento, trabalhar a ideia daquilo que Boaventura de Sousa Santos (2007) afirmou ser seu atributo pós-abissal mais característico: a tradução⁴²³ intercultural.

Neste sentido, as reflexões a serem aqui expostas têm como base as reuniões de supervisão científica⁴²⁴, as obras (2006, 2007, 2014, 2018) e aulas⁴²⁵ do Prof. Boaventura de Sousa Santos.

O principal desafio para a ecologia de saberes reside no fato de que estes, por estarem localizados em distintas culturas, serem provenientes de outras trajetórias históricas, utilizam não somente línguas diferentes, mas também distintas categorias e universos simbólicos.

Se de início tal diferença aparentemente implique o risco da incomensurabilidade, para o autor (2007), ao contrário, tudo depende de procedimentos adequados de tradução intercultural. Isto porque, entende que a incomensurabilidade reside, na maioria das vezes, no terreno do pensamento abissal⁴²⁶, que não raras vezes a alega no desígnio de sequer cogitar a possibilidade do diálogo entre os referidos saberes.

⁴²³Cabe destacar que a expressão “tradução intercultural” é concebida como uma metáfora, porque, justamente por envolver também fenômenos extralinguísticos, é mais ampla do que a tradução linguística.

⁴²⁴ Realizadas durante a instância de pesquisa de um ano no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (01.11.2018 a 31.10.2019)

⁴²⁵ Aulas magistrais ministradas na Universidade de Coimbra ao longo do ano de 2019.

⁴²⁶ As diferenças entre pensamento abissal e pós-abissal já foram trabalhadas em outros capítulos. Para voltar ao tópico, ver item 3.1.1 do terceiro capítulo da presente tese (sobre as epistemologias do Sul).

A principal ação da tradução intercultural está na busca - dentre as diversas culturas, sejam ocidentais ou não ocidentais – das suas preocupações semelhantes, bem como de suas diferenças. Isto para que se alcancem, quando possível, outras maneiras de compreensão entre elas. Estas novas formas mistas de entendimento e interação visam, através da relacionalidade cultural, aumentar e engrandecer os laços entre movimentos sociais localizados em contextos culturais diversos.

Consiste a tradução intercultural, portanto,—em “uma ferramenta para minimizar os obstáculos à articulação política entre diferentes grupos e movimentos sociais (...), quando esses obstáculos são devidos à diferença cultural e à ininteligibilidade recíproca” (2014: 336). Pelo que, entende o autor que a tradução intercultural possui a capacidade de ampliar laços políticos que ultrapassam as fronteiras culturais e locais.

Se no capítulo sobre ecologia de saberes verificou-se a existência de uma separação subordinada entre conhecimentos científicos e os não científicos, estes últimos sendo constantemente desvalidados e descredibilizados, a tradução intercultural vem a constituir uma crítica a tal dicotomia, já que busca justamente em outras culturas preocupações isomórficas.

A tradução se refere tanto a conhecimentos como a práticas, mas estes acabam por sempre andar juntos, vez que os conhecimentos estão sempre relacionados com determinada práxis, a exemplo do saber popular, que se atualiza nas práticas, e do conhecimento indígena, que não é um conhecimento separado das práticas. Não são conhecimentos eruditos das epistemologias do Norte. Portanto, a produção de uma interculturalidade entre saberes é também entre práticas. São práticas de lidar com a natureza, práticas de resistência, por exemplo.

A tradução intercultural pode ser vista como um processo de aumento da inteligibilidade⁴²⁷ e do interconhecimento entre os conceitos, os povos, as práticas do Sul epistêmico, das epistemologias do Sul. Ocorre muito mais entre os

⁴²⁷ O professor havia visualizado já na primeira edição do Fórum Social Mundial, ocorrida em 2001 em Porto Alegre, que naquele exemplo de globalização contra-hegemônica, a tradução intercultural era necessária, devido às novas possibilidades de intercomunicação e interconhecimento entre grupos, propiciadoras de novas articulações entre as diferentes organizações e movimentos sociais. Desde o aludido ano, o interconhecimento entre eles aumentou significativamente, o que acabou por permitir melhores articulações intercontinentais, resultantes de muito trabalho de tradução intercultural (2018: 340) (Informação obtida na reunião do dia 24.09.2019, durante a instância de pesquisa de um ano do doutorado-sanduíche no CES-Coimbra)

conhecimentos que podem ser úteis aos oprimidos; na verdade, ou são conhecimentos deles, ou, quando não são, são conhecimentos contra-hegemônicos, conhecimentos críticos, as visões ecologistas por exemplo, tudo aquilo que de alguma maneira quis dar palavra ou ser a palavra dos povos oprimidos, entre os quais obviamente os indígenas se deve contar. Exemplos serão trazidos ao longo dos próximos itens do capítulo.

A depender dos conhecimentos ou culturas entre os quais a atividade translacional opera, torna-se possível reconhecer dois tipos de tradução: a difusa e a didática. A primeira, a mais frequente, é aquela que é marcada pela fluidez, e se realiza em grupo, em interações dominadas pela oralidade, informalidade e anonimato. (2018: 69)

Já o segundo tipo de tradução, a tradução didática, como observa o autor,

Diz respeito a situações em que líderes de movimentos ou organizações se distinguem pelo trabalho de tradução que levam a cabo para fortalecer as lutas sociais em que estão envolvidos. A sua individualidade não é, neste caso, individualista, pois o seu trabalho não só expressa uma vontade coletiva, como está orientado para fortalecer a luta contra a dominação econômica, social, cultural e política. Por outro lado, a oralidade, que domina na prática da organização e da luta política, é complementada pela reflexão escrita e publicada. (2018: 70)

Como exemplo histórico de tradução intercultural didática, em sua obra *O fim do império cognitivo*, o autor traz o exemplo de Gandhi, que será analisado mais adiante.

5.2 POR QUE, O QUE, ENTRE QUE, QUANDO E COMO TRADUZIR

5.2.1 Por que traduzir

O global acontece localmente. É preciso fazer com que o local contra-hegemônico também aconteça globalmente. Para isso não basta promover a pequena escala em grande escala. É preciso desenvolver, como propus noutra lugar (Santos, 1999) uma teoria da tradução que permita criar inteligibilidade recíproca entre as diferentes lutas locais, aprofundar o que têm em comum de modo a promover o interesse em alianças translocais e a criar capacidades para que estas possam efectivamente ter lugar e prosperar.(...) No campo das práticas sociais e culturais transnacionais, a transformação contra-hegemônica consiste (...) na construção democrática das regras de reconhecimento recíproco entre identidades e entre culturas distintas. Este reconhecimento pode resultar em múltiplas formas de partilha - tais como, identidades duais, identidades híbridas, interidentidade e transidentidade - mas todas elas devem orientar-se pela seguinte pauta transidentitária e transcultural:

temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza e de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.
(Boaventura de Sousa Santos)

Em outra obra, *A gramática do tempo – para uma nova cultura política* (2006), ao se questionar sobre a maneira pela qual fazer frente à inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o autor primeiramente destaca a própria existência de tal pluralidade de conhecimentos, chamando atenção ao fato de que são, cada um deles, parciais. Tendo isto em mente, considera a impossibilidade de se compreender tal característica plural do mundo através de uma única e universal teoria.

Buscando uma alternativa à uma teoria geral, conclui que isto estaria no trabalho de tradução intercultural, no “procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, reveladas pela sociologia das ausências e das emergências” (2006: 114), ambas trabalhadas no capítulo anterior.

No processo de tradução intercultural, não é dada prevalência a determinados conhecimentos sobre outros, de forma que cada um deles não é considerado como sendo detentor de características como a exclusividade ou totalidade, vez que esta última teria a característica de esgotar “tudo o que comporta e nada existe para além dela”. (2006: 114)

Assim, a primeira motivação da tradução intercultural reside em evitar a imposição de um paradigma de conhecimento - o ocidental e universalista/totalizante - sobre os outros.

Em sua obra *Epistemologies of the South: justice against epistemicide* (2014), igualmente discorre sobre a impossibilidade de adoção de uma teoria geral, logo após observar que a ideia de supremacia do universalismo está nos interesses que embasam a aludida ideia. Ressalta, todavia, que o fato de conceber cada cultura como relativa não significa adotar como posição filosófica o relativismo cultural: Afirma então que sua crítica ao universalismo “está relacionada à crítica da possibilidade de uma teoria geral (...) o universalismo negativo talvez seja melhor formulado como uma teoria geral residual (...) sobre a impossibilidade de uma teoria geral” (2014: 344)

Dada a constatação da impossibilidade de uma teoria geral, a tradução intercultural propicia, portanto, patamares mais equitativos de justiça cognitiva global.

A título de exemplo, tome-se a concepção de natureza para os povos indígenas. Para eles, a natureza - que a sociedade não indígena chama de natureza - não pertence aos indivíduos, mas sim os indivíduos é que pertencem à natureza, portanto, consideram que ela é o ciclo vivo dos órgãos vitais da qual a terra-mãe é fonte de energia, é fonte de tudo. Portanto, são concepções muito diferentes.

É relevante a exposição disto neste momento, fundamentalmente, porque depois de séculos de devastação colonial, capitalista e patriarcal, chega-se a um ponto em que se está com uma significativa falta de alternativas de futuro. Nomeadamente no domínio ecológico, por exemplo, de uma nova concepção de desenvolvimento. E a quem é que a sociedade ocidental pode aqui recorrer? Aos povos mais excluídos, mais martirizados, mais vítimas da modernidade ocidental que são os povos indígenas.

Sendo necessária a recorrência a universos culturais distintos da modernidade ocidental, evidenciada fica a importância da tradução intercultural. Aqui, bem elucida Boaventura de Sousa Santos:

A necessidade da tradução reside em que os problemas que o paradigma da modernidade ocidental procurou solucionar continuam por resolver e a sua resolução parece mesmo cada vez mais urgente. Não dispomos, no entanto, das soluções que esse paradigma propôs e é essa, aliás, a razão da crise profunda em que ele se encontra. Por outras palavras, na fase de transição em que nos encontramos, confrontamo-nos com problemas modernos para os quais não temos soluções modernas. (2006: 124)

Como exemplo da possibilidade de se recorrer a universos culturais distintos para a busca de soluções para as quais a modernidade ocidental apresenta dificuldades para encontrar, poderia-se ir ainda além do que ocorre no domínio ecológico, já citado.

Pode-se tomar assim alguns exemplos. Primeiramente analisando o caso dos idosos, que são muitas vezes tratados com desconsideração, avaliados sob critérios de produtividade ou improdutividade, ao contrário do que ocorre nas culturas indígenas. Nestas há respeito, consideração e reverência aos antepassados. Este último aspecto ocorrendo, inclusive, não somente com relação aos antepassados presentes como aos que já não são mais. ´

Trata-se portanto de uma cosmovisão por assim dizer própria, que apresenta uma importante dimensão intertemporal, que manifesta os laços de solidariedade humana que vinculam os vivos com seus ascendentes, mortos e com os que estão por vir.

Em segundo lugar, um outro campo que igualmente foi causado pela modernidade ocidental, em relação ao qual esta também não forneceu ainda todas as respostas é o da relação existente entre saúde mental e meio ambiente (aqui também não apenas em seu sentido ecológico, mas mais amplo do termo).

Neste sentido, torna-se importante apontar o seguinte: a grande possibilidade que a saúde humana nesta seara tem de ser afetada não apenas por fatores genéticos ou inatos, mas também pelas externalidades negativas geradas pelo padrão insustentável de desenvolvimento econômico e científico da atualidade (FERENCZY; MEIRELLES, 2010), clama pela busca de mais alternativas que façam frente à questão, já que as fornecidas pela modernidade ocidental não têm sido suficientes.

Tais externalidades são tanto aquelas que se referem à emissão de substâncias⁴²⁸ tóxicas no meio ambiente, capazes de afetar a saúde mental, como também podem ter origens relacionadas aos avanços da tecnologia (informatização) e conseqüente aceleração do ritmo de vida, pelo fato de que a tensão dos dias atuais, acompanhada do aumento das exigências no trabalho (ou outras responsabilidades), podem conduzir a uma maior incidência de enfermidades mentais.

Neste ponto, relevante a observação feita pelo psiquiatra Raffaele Giovanni Infante em sua obra *Ecologia da saúde mental* (1989: 22) que, sob um ponto de vista histórico-político, discorre sobre o significativo impacto que o meio ambiente cultural da sociedade ocidental pode exercer na saúde mental dos indivíduos:

⁴²⁸O psiquiatra Raffaele Giovanni Infante, em sua obra *Ecologia da saúde mental* (1989, p. 29) fez uma análise sobre os diversos indicadores do meio ambiente que podem influenciar a saúde mental. Cita indicadores sociais e biofisiológicos. Quanto aos últimos, observa que existe uma relação entre eles e as manifestações da mente humana em geral, e as desordens psiquiátricas. Segundo o autor, alguns destes indicadores podem desencadear comportamentos anormais. Isto porque os riscos aos quais está exposta a população, em especial a urbana - tais como aos efeitos nocivos de substâncias químicas sobre o sistema nervoso central - têm aumentado em razão dos avanços tecnológicos. Muitas substâncias químicas industriais, como i.e. o monóxido de carbono, mercúrio, magnésio, estanho, compostos de chumbo, são agentes neurotóxicos que produzem transtornos neurológicos e de comportamento.

A sociedade ocidental, altamente competitiva, ao mesmo tempo que assistencialista, exerce influência na seleção de indivíduos eficientes e especializados. Esta abordagem, que se baseia em um conceito funcional e não ético do indivíduo, **não só condiciona o surgimento de sofrimento mental, como também agrava as manifestações psiquiátricas**. A historicidade das doenças mentais aponta para o fato de que **a origem, a evolução** e o diagnóstico dos tratamentos mentais **relacionam-se** às condições histórico-sociais e **à cultura predominante em determinado ambiente**. (grifo nosso)

Mais um exemplo, portanto, de situação para a qual outros paradigmas, de fora da modernidade ocidental, talvez pudessem iluminar os horizontes.

Pelo que, voltando à citação de Sousa Santos feita anteriormente, neste ponto em que se está com uma falta de alternativas de futuro, é possível a recorrência, pela sociedade ocidental, aos povos que foram vítimas dela, e isto em diferentes domínios ou campos: ecológico, social, da saúde, de modelo de desenvolvimento. E essa necessidade de recorrência à universos culturais distintos vem a corroborar a importância da tradução intercultural.

Retornando agora às razões que justificam a necessidade da tradução, para além de evitar a imposição de um paradigma de conhecimento sobre os outros, acima analisada, reside em seu potencial contra-hegemônico. Isto porque, pode ajudar nas tentativas de deslocamento da centralidade ocidental.

Como o tema é tratado no item 6.6 do presente capítulo, referente à tradução Sul-Sul, não haveriam razões para digressões mais específicas sobre o assunto neste momento.

O que se destaca aqui – por também constituir um dos motivos para a tradução intercultural - é que este procedimento, assentado na impossibilidade de uma teoria geral, ao permitir uma inteligibilidade recíproca entre universos culturais distintos, possibilita articulações entre movimentos sociais, de modo que ganhem mais força para atuar face à globalização neoliberal.

Como esta última tem estado cada vez mais organizada, a tradução intercultural se apresenta como ferramenta com potencial para proporcionar articulações e fortalecimento também à principal concorrente desta globalização neoliberal: a globalização contra-hegemônica.

5.2.2 O que e entre o que traduzir

A questão referente *ao que traduzir* é pertinente porque se refere a quais aspectos de cada cultura são colocados em contato com outra, à seleção de

saberes e práticas entre os quais se irá realizar a tradução. Isto assume importância porque não se trata de traduzir todos os elementos de uma determinada cultura, como se verá ao longo do presente subitem.

Já a questão concernente a *entre o que traduzir* assume relevância ao se referir à escolha das práticas e saberes da vida que serão objeto de tradução. I. e. pode-se selecionar para tradução o conhecimento biotecnológico e o conhecimento tradicional associado à biodiversidade, dentre outros exemplos de outras seleções que serão fornecidos ao longo do presente subitem do capítulo.

De acordo com o autor base deste item do capítulo, o conceito de zona de contato é fundamental para a resposta aos dois questionamentos.

Eu prefiro conceber o espaço intermediário que torna a tradução possível como uma zona de contato, a zona de contato translacional. Em geral, as zonas de contato são campos sociais nos quais diferentes mundos culturais da vida se encontram, medeiam, negociam e se chocam. As zonas de contato são, portanto, zonas nas quais ideias normativas rivais, conhecimentos, formas de poder, universos simbólicos e agências se encontram em condições geralmente desiguais e resistem, rejeitam, assimilam, imitam, traduzem e subvertem uns aos outros, dando origem a constelações culturais híbridas, em que a desigualdade de trocas pode ser reforçada ou reduzida. (SOUSA SANTOS, 2014: 342-343, tradução nossa)

Estas zonas de contato podem ser imperiais⁴²⁹ ou não-imperiais⁴³⁰. As primeiras ocorrem quando o lado hegemônico da zona de contato tenta prevalecer sobre o não hegemônico. A busca de zona de zonas de contato não-imperiais assume um caráter contra-hegemônico.

Quando as zonas de contato são entre Norte e Sul⁴³¹, podem possuir um caráter descolonial caso sejam não-imperiais, já que permitem questionar a história

⁴²⁹ Forma-se uma zona de contato intercultural, por exemplo, quando um detentor de certos conhecimentos tradicionais se relaciona com representantes da indústria farmacêutica interessados em utilizar conhecimentos indígenas para desenvolver um produto. Esta zona de contato de modo geral não é um campo de mediação em que os interesses de ambos os lados são considerados, mas sim trata-se de uma zona de contato na qual os interesses de um prevalecem no caso, no estabelecimento da forma ou percentual da repartição de benefícios de forma unilateral pelo setor empresarial.

⁴³⁰ Um exemplo de zona de contato não imperial é o que vem sendo trabalhado e buscado ao longo desta tese. Trata-se de um desafio, de algo a ser construído: uma zona de contato entre o conhecimento biotecnológico e o conhecimento tradicional associado à biodiversidade em que o diálogo intercultural de fato exista, com respeito efetivo aos direitos de participação e informação, em que o consentimento dos povos e comunidades tradicionais, caso ocorra, seja não apenas informado mas de fato livre e esclarecido e em que os direitos especialmente dos que se encontram do lado mais vulnerável da zona de contato sejam respeitados e fortalecidos (não fazendo-se menção aos direitos daqueles que estão do lado hegemônico pois são os que prevaleceram até então, observando que esta faceta não implica adotar o relativismo cultural como opção).

⁴³¹ O autor faz distinções entre traduções Norte/Sul e Sul/Sul. Neste ponto, observa que “Nenhum desses exemplos simplesmente descarta as concepções ocidentais, mesmo quando questionam a

– ainda presente – de relações desequilibradas entre um lado e outro da zona de contato, fortalecendo o Sul. (SOUSA SANTOS, 2014)

Especificamente à questão referente a *entre o que traduzir*, o autor explica que a seleção de saberes e práticas entre os quais se irá realizar a tradução pode surgir por exemplo como uma reação à zona de contato imperial e da motivação para a superar, citando o seguinte exemplo:

a biodiversidade é hoje uma zona de contato imperial entre o conhecimento biotecnológico e o conhecimento dos xamãs, curandeiros tradicionais ou curandeiros em comunidades indígenas ou rurais da América Latina, África, Ásia e mesmo da Europa. Os movimentos indígenas e os movimentos sociais transnacionais seus aliados têm vindo a contestar esta zona de contato e os poderes que a constituem e a lutar pela criação de outras zonas de contato não imperiais, onde as relações entre os diferentes saberes e práticas seja mais horizontal. (2006:122)

Para ele, esta situação acabou por propiciar à tradução entre os saberes médicos oficiais e os tradicionais uma nova importância.

Da mesma forma, reações a zonas de contato totalmente diferentes da que foi utilizada como exemplo – e igualmente a vontade de superá-las - podem dar origem a trabalhos de tradução entre outras práticas e saberes, citando aqui como exemplo o movimento operário, que vem se abrindo a zonas de contato com outros movimentos sociais⁴³². Entende portanto que a escolha das práticas ou saberes entre os quais se faz a tradução intercultural “é sempre resultado de uma convergência ou conjugação de experiências de carência, de inconformismo, e de motivação para as superar de forma específica”. (2006: 122)

É importante destacar aqui a importância de que cada movimento se abra a outros, por exemplo, o movimento ambiental ao movimento indígena, ao movimento camponês, aos movimentos pela paz, ou até mesmo a outros que talvez de início não teriam convergências tão evidentes, como por exemplo, o movimento feminista ou de operários.

universalidade da última, abrindo espaço para outras concepções existentes em outras culturas não-ocidentais. Em vez disso, leva-os a uma zona de contato onde a mediação, o confronto e a negociação se tornam possíveis e são realizados. O objetivo é desenvolver constelações mais ricas de significado, por meio das quais o Sul antiimperial é fortalecido (...)” (SOUSA SANTOS, 2016: 353)

Tradução Livre

⁴³² Como observa o autor, “nomeadamente com movimentos cívicos, feministas, ecológicos e de imigrantes e de desempregados. Nessa zona de contacto, tem vindo a ser realizado um trabalho de tradução entre as práticas, reivindicações e aspirações operárias e os objetivos de cidadania, de proteção do meio ambiente e de antidiscriminação contra mulheres, minorias étnicas ou imigrantes. Tais traduções têm vindo a transformar lentamente o movimento operário e os outros movimentos sociais ao mesmo tempo que têm tornado possíveis alianças e coligações de lutas que há uns anos seriam impensáveis” (SOUSA SANTOS: 2006: 122)

Ao analisar o que cada movimento busca, ao mesmo passo em que se procura aspectos em comum, é possível identificar, como mostrou Sousa Santos (2006; 2018), pontos de convergência, preocupações isomórficas, de modo que esses movimentos aprendam uns com os outros, assim que possam se articular nas lutas, criando alianças e fortalecendo-se reciprocamente.

Quanto à questão de *o que traduzir*, aspecto importante reside no fato de que, em zonas de contato não-imperiais, para que não se reproduzam os mesmos erros de zonas de contato imperiais, será de responsabilidade de cada lado da zona de contato a escolha do que é colocado em contato – ou seja, do que se traduz - e com quem isto é feito. Assim, Sousa Santos observa que:

Em cada cultura há aspectos considerados demasiado centrais para poderem ser postos em risco pelo confronto que a zona de contato pode representar ou aspectos que se considera serem inerentemente intraduzíveis noutra cultura. Estas decisões fazem parte da própria dinâmica do trabalho de tradução e estão sujeitas à revisão à medida em que o trabalho avança. (2006: 121)

Outro aspecto relacionado *ao que traduzir* destacado pelo autor (2006: 121) reside no fato de que, considerando as diferentes facetas existentes no interior de cada cultura – por exemplo, várias concepções de *dharma* no hinduísmo, várias concepções de *umma* no Islã e pelo menos duas concepções de direitos humanos na cultura ocidental, existindo em cada uma dessas culturas facetas mais ou menos inclusivas, a exemplo da versão marxista de direitos humanos e a versão liberal destes - , serão as versões mais inclusivas as que permitirão a criação de zonas de contato mais promissoras.

Esta questão assume especial relevância quando se está diante de distintos universos culturais.

Por exemplo, ao se eleger a zona de contato entre o paradigma ambiental dos povos indígenas da América Latina, tal zona será muito mais promissora caso se eleja, para o estabelecimento do contato do outro lado, correntes⁴³³ do ambientalismo ocidental como o *environmentalism of the poor* e não o *the cult of wilderness*, muito menos *the gospel of eco-efficiency*, como será trabalhado no item 6.8.1.1 deste capítulo. Isto porque, a primeira corrente seria a mais inclusiva em comparação com as outras duas.

⁴³³ Considerando aqui aquelas correntes do ambientalismo propostas por Joan Martinez-Alier e expostas na parte final deste item do capítulo

5.2.3 Quando traduzir

Esta questão é especialmente relevante naquelas zonas de contato translacionais em que estão presentes povos indígenas.

Isto porque, para que a zona de contato seja não imperial, ela deve levar em conta os diferentes ritmos, não impondo de modo hegemônico o tempo linear, característico das sociedades ocidentais, em universos culturais que não partilham de tal concepção.

Neste sentido, relevante é a opinião de Fabián Andrés Cevallos Vivar:

A monocultura da temporalidade, cuja forma mais conhecida e dogmática está representada na racionalidade do desenvolvimento e do progresso, não apenas considera que não existe a possibilidade de imaginar modelos alternativos de desenvolvimento, mas anula a possibilidade de pensar alternativas ao desenvolvimento e de valorar e aprender certos aspectos peculiares de formas de ser diversas através das relações interculturais. (...) Assim, enquanto que a temporalidade da modernidade capitalista é linear e unidirecional, fato que determina o estabelecimento de um passado subdesenvolvido em relação a outro desenvolvido, o Sumak Kawsay concebe uma maneira de ver o mundo que não é teleológica, não é linear. De fato, vários autores e autoras afirmam que não existiria um passado subdesenvolvido nem um futuro desenvolvido por alcançar (2018: 44-45, tradução nossa)

A preocupação com as distintas temporalidades é relevante para a construção de zonas de contato não imperiais. Isto porque, estando a cultura ocidental disposta, após anos de opressão, a dialogar com universos culturais distintos como os povos indígenas, não pode arrogar-se a pressuposição de que estes estarão imediata e ansiosamente prontos para tal diálogo. Tal inferência levaria a uma espécie de canibalização da cultura para a qual agora se abre ao diálogo, ainda que de maneira disfarçada, atrás da maquiagem do multiculturalismo.

Neste ponto Sousa Santos, ao comentar sobre situações em que as culturas colocadas em diálogo experimentaram no passado situações partilhadas de trocas desiguais, afirma que “os parceiros no diálogo são apenas superficialmente contemporâneos; na verdade, cada um deles sente-se apenas contemporâneo da tradição histórica de sua cultura”. (1997: 121)

Esta questão da necessidade de se levar em consideração as diferentes temporalidades assume importância especial na zona de contato composta por povos indígenas de um lado e não indígenas de outro, vez que os primeiros, ao contrário dos segundos, não consideram a existência de um passado subdesenvolvido nem de um futuro desenvolvido por atingir.

5.2.4 Como traduzir

Sendo muitas as dificuldades do trabalho de tradução, poderia se dizer que a maneira com relação a qual se lida com cada uma dessas dificuldades consiste na resposta à pergunta “Como traduzir?”.

Boaventura de Sousa Santos (2006) aponta duas principais dificuldades e propõe maneiras para fazer frente a elas.

Primeiramente, chamando atenção ao fato de que os *topoi* de cada cultura são premissas de argumentação irrefutáveis na cultura em que se verifica o *topoi*, afirma que na tradução intercultural não poderá se possuir, logo de início, qualquer premissa de argumentação. Ou seja, não se dispõe, à partida, de *topoi*.

Isto porque iniciar um trabalho de tradução – que é sobretudo um trabalho argumentativo - a partir de premissas com relação as quais não se admite o questionamento, inviabilizaria o trabalho. Neste ponto muito bem esclarece o autor:

Os *topoi* que cada saber ou prática traz para a zona de contacto deixam de ser premissas da argumentação e transformam-se em argumentos. À medida que o trabalho de tradução avança, vai construindo os *topoi* que são adequados à zona de contacto e à situação de tradução. É um trabalho exigente, sem seguros contra riscos e sempre à beira de colapsar. A capacidade de construir *topoi* é uma das marcas mais distintivas da qualidade do intelectual ou *sage* cosmopolita. (2006: 123)

Em segundo lugar, levanta o problema da língua utilizada na argumentação tecida entre os dois lados da zona de contato. E isto especialmente naquelas zonas de contato entre universos culturais distintos, em que é comum tanto a existência de línguas diversas, como também, no caso de línguas comuns, modos diferentes de domínio da língua comum:

Quando a zona de contato cosmopolita é multicultural, uma das línguas em presença é frequentemente a que dominou a zona de contato imperial ou colonial. (...) Não se trata apenas de os diferentes participantes do discurso argumentativo poderem ter um domínio desigual desta língua. Trata-se outrossim do facto de a língua em questão ser responsável pela própria impronunciabilidade de algumas aspirações centrais dos saberes e práticas que foram oprimidos na zona colonial. (SOUSA SANTOS, 2006: 124)

Pelo que, em casos como o trabalhado nesta tese em que os universos culturais são distintos, quais sejam, de um lado, o das esferas internacionais ambientais, e de outro, o dos povos indígenas, deve-se ter muito cuidado para evitar as aludidas impronunciabilidades.

Compreensão mais profunda acerca da tradução intercultural será propiciada da leitura dos próximos itens do capítulo.

5.3 O TRABALHO DE TRADUÇÃO ENTRE DIFERENTES VISÕES DE MUNDO: HERMENÊUTICA DIATÓPICA E INCOMPLETUDE

Quando o objetivo do trabalho de tradução intercultural se refere às diferentes visões de mundo, Souza Santos (2006) chama tal trabalho, com base em Panikkar⁴³⁴(1979), de hermenêutica diatópica. Esta, segundo sua obra *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*,

Consiste em trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas para identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas assim fornecidas. (...) baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma cultura individual, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura. Tal incompletude não é visível a partir do interior da cultura em si (...) O objetivo da hermenêutica diatópica não é, portanto, alcançar a completude - sendo este um objetivo inalcançável -, mas, ao contrário, elevar a consciência da incompletude recíproca ao seu máximo possível, engajando-se no diálogo com um pé em uma só cultura e o outro em outro. Aqui reside o seu caráter diatópico.” (SOUZA SANTOS, 2016:342-343, tradução nossa)

Um exemplo de exercício de tradução intercultural envolvendo a hermenêutica diatópica, dado pelo autor já em 2006 em sua obra *A gramática do tempo*, mais detalhadamente exposto em sua obra *O fim do império cognitivo* (2018), e trabalhado neste capítulo no item (5.6), se refere à tradução entre a concepção do *swadeshi* de Gandhi e as diferentes concepções de vida produtiva entre as concepções de desenvolvimento capitalista.

De outro lado, através de um descentramento por exemplo da concepção ocidental de direitos humanos, e dialogando com concepções existentes em outras culturas, a hermenêutica diatópica permite uma espécie de mistura das visões ocidentais com outros universos culturais. No exemplo dado pelo autor em 1997, busca nos universos islâmico e hindu seu descentramento de categorias ocidentais, para alcançar uma concepção de direitos humanos que não seja a tradicional ocidental cêntrica.

Alcança-se, assim, uma concepção que considera não apenas o sentido ocidental de direitos humanos, porém também concepções diferentes.

⁴³⁴ Este autor será trabalhado de modo individual em seção própria no último capítulo.

Portanto, à hermenêutica diatópica cabe, no campo dos direitos humanos, “transformá-los numa política cosmopolita que ligue em rede línguas nativas de emancipação, tornando-as mutuamente inteligíveis e traduzíveis”. (SOUSA SANTOS, 1997: 122)

O fundamento para a hermenêutica diatópica estaria, conforme já elucidado quando tecidas as considerações sobre a impossibilidade de adoção de uma teoria geral (SOUSA SANTOS, 2006), no fato de que não seria razoável, para cada cultura de modo isolado, arrogar para si, de modo único e exclusivo, a identidade universal da experiência humana. Pelo que, a incompletude faz parte de cada uma das culturas, e cada uma delas pode vir a participar da articulação intercultural.

Torna-se importante, portanto, aumentar a consciência de incompletude de cada cultura. Isto é facilitado pela hermenêutica diatópica, vez que o contato com culturas distintas facilita o surgimento de referida consciência.

Segundo o autor, a hermenêutica diatópica consiste na única forma de “integrar na cultura ocidental a noção de direitos coletivos, os direitos da natureza e das futuras gerações, bem como a noção de deveres e responsabilidades para com entidades coletivas, sejam elas a comunidade, o mundo ou mesmo o cosmos”. (1997, p. 120)

Neste item cabe também aproximação específica do conceito de incompletude, que pode ser obtida a partir do fato a seguir apresentado a título exemplificativo.

Como se viu ao longo da literatura utilizada neste trabalho, existem muitos intelectuais indígenas que trabalham a temática aqui abordada. Estes normalmente têm como característica mostrar que os autores eurocentrados que trabalham os mesmos temas não os entendem; uma espécie de hermenêutica de suspeita.

A origem da suspeita reside fundamentalmente na ideia de que os eurocêntricos, os brancos ou mestiços não compreendem a dimensão espiritual.

Isto de fato é uma realidade, vez que é muito difícil para aqueles que foram treinados e educados em uma cultura monoteísta, espiritualidade consubstanciada em um homem e branco, que está acima da Terra, ou seja em um plano superior, entenderem certas concepções indígenas como por exemplo a de que um rio é sagrado, a selva é sagrada; outras concepções de espiritualidade em que os ancestrais, deuses e espíritos não estão em outro e distante plano, mas sim, embaixo, no centro da terra. São, portanto, cosmovisões totalmente diferentes.

O grande impacto da interculturalidade é reconhecer os limites de uma determinada versão: às vezes um não entender o outro. É saber que existe o outro. Reconhecer, portanto, que há uma limitação. Voltando ao exemplo do parágrafo anterior:

Há aqueles que realmente veem a natureza de maneira diferente, que olham para a natureza como sendo algo a que os humanos pertencem. De outro lado, a visão ocidental olha para a natureza como algo que pertence aos humanos. A visão ocidental pode não entender, a partir de um conhecimento eurocêntrico, um rio como sagrado, porque um rio não é um Deus, a sua religião fez com que o sagrado fosse totalmente separado do profano, o material do imaterial.

Ao passo que, nas cosmovisões/filosofias indígenas, o sagrado é a dimensão transcendental do imanente, isto é, é a própria coisa que apresenta: é por um lado um rio, é por outro lado sagrado, e as duas coisas estão juntas. Os ocidentais apresentam dificuldades para compreender isto pois a religião que os socializou mostrou que o sagrado era Deus. Ao contrário, no mundo indígena, a própria Natureza é que é sagrada.

Pode-se não entender isto. Mas pode-se saber que não se entende. E o saber que não se entende é uma forma de reconhecimento. Porque o grande problema do conhecimento hegemônico é a sua arrogância ignorante, ou uma ignorância arrogante, e não a ignorância esclarecida⁴³⁵ de que Sousa Santos (2009) fala.

Portanto, há uma diferença do que representa por exemplo um rio, para o mundo indígena, em comparação para o que um rio representa para outras culturas. Reconhecer esta diferença, mesmo se ela não é compreendida, aumenta a ecologia de saberes. Aumenta o sentido da incompletude. Não torna o conhecimento mais completo; torna o conhecimento mais conscientemente incompleto.

Este tipo de reconhecimento da incompletude traria benefícios ao diálogo intercultural entre a esfera ambiental internacional e a América Latina, que será trabalhado em especial no próximo capítulo. Ou seja, as esferas ambientais internacionais hegemônicas reconhecerem que seu conhecimento acerca de questões ambientais é, muitas vezes, incompleto, é uma forma de reconhecimento,

⁴³⁵ Para Boaventura de Sousa Santos, “ser um douto ignorante no nosso tempo é saber que a diversidade epistemológica do mundo é potencialmente infinita e que cada saber só muito limitadamente tem conhecimento dela” (2009: 467)

que o torna mais conscientemente incompleto e, por tal razão, mais propício a se abrir cada vez mais a concepções ambientais não partilhadas pelo mundo ocidental.

De outro lado, nas epistemologias do Sul, reconhece-se a complexidade da questão quando os interlocutores que estão na zona de sociabilidade colonial da linha abissal sofreram no passado, e ainda sofrem, formas violentas de epistemicídio, saques culturais e de opressão:

Uma concepção idealista de diálogo intercultural poderá esquecer facilmente que tal diálogo só é possível por intermédio da simultaneidade temporária de duas ou mais contemporaneidades diferentes. Os parceiros no diálogo apenas superficialmente se sentem contemporâneos; na verdade, cada um deles sente-se apenas contemporâneo da interpretação que propõe para a tradição histórica da sua cultura. (...) O dilema cultural levantado é o seguinte: (...) Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar todas as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas? (SOUSA SANTOS, 2003 b: 452)

Chamando o autor atenção ao fato de que o caráter emancipatório da hermenêutica diatópica não está garantido *a priori*, levanta a questão da complexidade da questão do reconhecimento da incompletude em casos de diálogo intercultural entre culturas historicamente vencedoras e culturas historicamente vencidas. Como Sousa Santos é o autor com quem se compartilha entendimento quanto à esta questão, expõe-se a seguir seu posicionamento (na íntegra para permitir a compreensão exata), com o qual se seguirá:

Um dos mais problemáticos pressupostos da hermenêutica diatópica é a concepção das culturas como entidades incompletas. Pode argumentar-se que, pelo contrário, só culturas completas podem participar de diálogos interculturais sem correrem o risco de ser descaracterizadas ou mesmo absorvidas por culturas mais poderosas. Uma variante deste argumento reside na ideia de que só uma cultura poderosa e historicamente vencedora, como é o caso da cultura ocidental, pode atribuir-se o privilégio de se autodeclarar incompleta sem com isso correr o risco de dissolução. Assim sendo, a ideia de incompletude cultural será, afinal, o instrumento perfeito de hegemonia cultural e, portanto, uma armadilha quando atribuída a culturas subordinadas. Esta linha de argumentação é particularmente convincente quando aplicada a culturas não-ocidentais que no passado foram vítimas dos mais destrutivos ‘encontros’ com a cultura ocidental; encontros de tal maneira destrutivos que, em alguns casos, levaram à extinção cultural. É este o caso de muitas culturas dos povos indígenas das Américas, da Austrália, da Nova Zelândia, da Índia, etc. Essas culturas foram tão agressivamente amputadas e descaracterizadas pela cultura ocidental que recomendar-lhes agora a adoção da ideia da incompletude cultural, como pressuposto da hermenêutica diatópica, é um exercício macabro por mais emancipatórias que sejam as suas intenções. **O problema desta argumentação é que ela conduz logicamente a dois possíveis resultados alternativos ao diálogo intercultural, ambos bastante perturbadores: o fechamento cultural ou a conquista cultural.** Em um tempo de intensificação das

práticas sociais e culturais transnacionais, o fechamento cultural é, quando muito, uma aspiração piedosa que na prática oculta e implicitamente aceita a “fatalidade” de processos caóticos e incontroláveis de desestruturação, contaminação e hibridação cultural. Tais processos são baseados em relações de poder e em trocas culturais tão desiguais que o fechamento cultural se transforma na outra face da conquista cultural. Nestes termos, **a verdadeira questão é saber se a conquista cultural em curso pode ser substituída por diálogos interculturais baseados em condições estabelecidas por mútuo acordo.** (...) E se a resposta for positiva, há que identificar as condições a serem discutidas. **O dilema da completude cultural pode ser assim formulado:** se uma cultura se considera inabalavelmente completa não tem nenhum interesse em envolver-se em diálogos interculturais; se, pelo contrário, admite, como hipótese, a incompletude que outras culturas lhe atribuem e aceita o diálogo, perde confiança cultural, torna-se vulnerável e corre o risco de ser objeto de conquista. **Por definição, não há saídas fáceis para este dilema, mas também não penso que ele seja insuperável. Tendo em mente que o fechamento cultural é uma estratégia autodestrutiva, não vejo outra saída senão elevar as exigências do diálogo intercultural até um nível suficientemente alto para minimizar a possibilidade de conquista cultural, mas não tão alto que destrua a própria possibilidade do diálogo (caso em que se reverteria ao fechamento cultural e, a partir dele, à conquista cultural).** (SOUSA SANTOS, 2003 b: 453-454, grifo nosso)

Seguindo a sugestão do autor de que a única saída é elevar as exigências do diálogo intercultural nos termos acima enunciados, entende-se nesta tese, e no que se refere ao seu objeto, que envolve exatamente culturas que no passado compartilharam trocas desiguais, que de importância substancial será investigar as condições que diferenciam um simples diálogo de saberes de uma genuína ecologia de saberes em linha com as epistemologias do Sul. Dito de outro modo, não é qualquer ato intercultural, qualquer diálogo intercultural, que representa uma ecologia de saberes, por isso cuidado redobrado será dispensado a esta questão, justamente em razão da localização diferenciada, em relação ao lado (metropolitano/colonial) da linha abissal, dos atores envolvidos no diálogo.

5.4 DESAFIOS DA TRADUÇÃO INTERCULTURAL: AS DESCONTEXTUALIZAÇÕES E A IMPOSSIBILIDADE DE TRADUÇÃO EXATA

Tratar da tradução intercultural sem mencionar os desafios que se apresentam seria partir de um conhecimento arrogante, e não de uma ignorância esclarecida.

Assim, especialmente hoje, em que o movimento indígena está sendo golpeado fortemente⁴³⁶, diminuído em força, momento em que ONGs internacionais

⁴³⁶ O caso que mais nos atinge, neste momento, é o brasileiro. Em razão das políticas do governo federal que vem sendo promovidas, favoráveis ao agronegócio e ao latifúndio, em detrimento dos direitos dos povos indígenas. Desde 2019 vêm ocorrendo diversos protestos dos povos indígenas em

estão a tomar conta um pouco do debate, faz-se necessário analisar os desafios da tradução intercultural para que as zonas de contato a serem estabelecidas sejam não imperiais.

Pelo que, torna-se importante colocar em evidência, aqui, também posicionamento divergente, ainda que com ele não se compactue. Isto para que, ao final, sopesadas as dificuldades e obstáculos, possa-se concluir com maior embasamento pelas potencialidades da tradução.

Raul Llasag (2017) entendeu que foi equivocado levar os conceitos andinos para as constituições, porque ao se levar um conceito indígena para um documento totalmente eurocêntrico que é uma constituição, em sua opinião acaba por se descaracterizar, descontextualizar, desespiritualizar, os referidos conceitos.

Em sua obra, Llasag expressa resistência a que esses conceitos sejam utilizados também em fóruns internacionais e fóruns nacionais.

Noutro plano, aqui se tem um entendimento diferenciado. Considera-se os conceitos indígenas a exemplo do *sumak kawsay* como ruínas-sementes⁴³⁷, ainda que compreendendo também este outro lado, de que realmente o pensamento eurocêntrico, que é o conhecimento acadêmico dominante, acaba em alguns momentos por ser voraz e devorar praticamente esses conceitos, por descontextualizá-los, domesticá-los, transformando-os em receitas internacionais.

No entanto, a pergunta é: qual é a alternativa?

A alternativa que se tem - ao se partir do pressuposto de que a utilização dos conceitos indígenas em constituições ou fóruns internacionais gera uma descontextualização total - seria não usar nenhum desses conceitos.

Portanto, entende-se que, ao contrário, e com respeito obviamente à origem dos conceitos e com todas as ressalvas que se deve ter nesta questão, estes conceitos devem poder ser utilizados em fóruns internacionais, em convenções (e obviamente tendo-se em conta que a luta não limita-se a essa mera inclusão,

diversas cidades do Brasil e do mundo. Assim, entre as principais preocupações está a reforma ministerial que esvaziou a Fundação Nacional do Índio, subordinando as comunidades ao Ministério da Família, Mulher e Direitos Humanos. Já as tarefas de demarcar as Tis e opinar sobre o licenciamento ambiental de projetos que as afetem, antes de responsabilidade da Funai, foram parar no Ministério da Agricultura. Análises críticas sobre a política ambiental do governo podem ser encontradas no Instituto Socioambiental, uma organização não governamental especializada em questões ambientais, ao patrimônio cultural e aos direitos dos povos indígenas no Brasil: www.socioambiental.org Acesso em: 10 mar. 2020

⁴³⁷ Conceito a ser trabalhado no próximo capítulo.

conforme se verá no último capítulo) desde que, não ocorra uma descaracterização total e que as pontes sejam construídas com base em uma genuína ecologia de saberes.

Aqui, portanto, deve-se ter em mente tanto as potencialidades como os limites do trabalho de tradução, aspecto em relação ao qual Sousa Santos (2006: 125) sustenta o seguinte:

O trabalho de tradução permite criar sentidos e direções precários, mas concretos, de curto alcance, mas radicais nos seus objetivos, incertos, mas partilhados. (...) O trabalho de tradução cria as condições para emancipações sociais concretas de grupos sociais concretos num presente cuja injustiça é legitimada com base num maciço desperdício de experiência. O trabalho de tradução (...) apenas permite revelar ou denunciar a dimensão deste desperdício. O tipo de transformação social que a partir dele pode construir-se exige que as constelações de sentido criadas pelo trabalho de tradução se transformem em práticas transformadoras e novos manifestos.

Nesta esteira, entende-se também, com o antropólogo Viveiros de Castro⁴³⁸ (2018), que a equivocação não deve ser confundida com as dificuldades que sempre acompanham a comunicação entre os povos indígenas e os antropólogos, mas sim, refere-se à outra coisa, a algo inerente à própria antropologia. Neste sentido, assim sustenta o autor:

(...) o que desejo deixar claro é que a equivocação não é apenas uma entre outras patologias possíveis que ameaçam a comunicação entre o antropólogo e o “nativo”. – como a incompetência linguística, a ignorância do contexto, a falta de empatia pessoal, (...) e tantas outras deformações ou limitações que possam afligir a discursividade antropológica em um nível empírico. Em contraste com estas patologias contingentes, a equivocação é uma categoria propriamente transcendental da antropologia, uma dimensão constitutiva do projeto da disciplina de tradução cultural. Ela expressa (...) uma figura imanente à antropologia. Não é apenas uma facticidade negativa, mas uma condição de possibilidade do discurso antropológico. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 254)

⁴³⁸ Segundo sustenta Viveiros de Castro, “Hoje é sem dúvida recorrente dizer que a tradução intercultural é a tarefa distintiva de nossa disciplina. Mas o problema é saber o que precisamente é, pode, ou deve ser uma tradução, e como levar adiante tal operação—(...): na antropologia, a comparação está a serviço da tradução e não o contrário. A antropologia compara *para que possa traduzir*, e não explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar o inconsciente, dizer o que não precisa ser dito, e assim por diante. Adicionaria a isto que traduzir é sempre trair, como diz o ditado italiano. Porém, uma boa tradução – e aqui estou parafraseando Walter Benjamin (ou melhor, Rudolf Pannwitz via Benjamin) – é uma que trai a língua de destino, e não a língua de origem. Uma boa tradução é uma que permite que os conceitos alienígenas deformem e subvertam a caixa de ferramentas conceitual do tradutor para que o *intentio* da língua original possa ser expresso dentro da língua nova. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 250)

Ainda, entende que a tradução não deixa de estar localizada em um espaço do equívoco, não desconsiderando suas potencialidades. Neste sentido, sustenta:

Traduzir é situar a si mesmo no espaço da equivocação e ali habitar. Não é desfazer a equivocação (uma vez que isto seria supor que a mesma jamais existiu em primeiro lugar), mas precisamente o oposto é verdadeiro. Traduzir é enfatizar ou potencializar a equivocação, isto é, abrir e alargar o espaço imaginado como não existente entre as línguas conceituais em contato, um espaço que a equivocação precisamente ocultava. A equivocação não é aquilo que impede a relação, mas aquilo que a funda e a impulsiona: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que uma equivocação já existe; é comunicar por diferenças, ao invés de silenciar o Outro presumindo uma univocalidade – a similaridade essencial – entre o que o Outro e Nós estamos dizendo. (...) A incomensurabilidade de “noções” contrastantes, longe de ser um impedimento para a sua comparatividade, é precisamente o que a permite e a justifica. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 254-255)

O autor apresenta resumidamente a teoria da tradução presente no perspectivismo ameríndio⁴³⁹, expondo que este considera a tradução como um processo de equivocação controlada. Aqui destaca que

‘controlada’ no sentido que caminhar pode ser descrito como um jeito controlado de cair. O perspectivismo indígena é uma teoria da equivocação, ou seja, da alteridade referencial entre conceitos homônimos. A equivocação aparece aqui como o modo de comunicação por excelência entre posições perspectivais diferentes – e, portanto, como tanto a condição de possibilidade e o limite da empreitada antropológica. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 251)

⁴³⁹ Viveiros de Castro conceitua o perspectivismo ameríndio nos seguintes termos: “Uso “perspectivismo” como um rótulo para um conjunto de ideias e práticas encontradas ao longo da América indígena e ao qual irei me referir, pelo bem da simplicidade, como se fosse uma cosmologia. Esta cosmologia imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências subjetivas, humanas assim como não-humanas, cada uma dotada com o mesmo tipo genérico de alma, isto é, do mesmo tipo de capacidades cognitivas e volitivas. A possessão de uma alma semelhante implica na possessão de conceitos semelhantes, que determinam que todos os sujeitos vejam as coisas do mesmo modo. Em particular, indivíduos da mesma espécie veem uns aos outros (e apenas uns aos outros) como humanos veem a si mesmos, isto é, como seres dotados de figura e hábitos humanos, vendo seus aspectos corporais e comportamentais na forma da cultura humana (...) Onde nós enxergamos um bloco de sal enlameado, antas enxergam sua grande casa cerimonial, e assim por diante. Tal diferença de perspectiva - não uma pluralidade de visões do mesmo mundo, mas uma visão única de mundos diferentes – não pode derivar da alma, já que esta é o chão comum original do ser (...) Portanto, enquanto nossa ontologia multiculturalista moderna, antropológica, está fundada na implicação mútua da unidade da natureza e da pluralidade de culturas, a concepção ameríndia iria supor uma unidade espiritual e uma diversidade corpórea – ou, em outras palavras, uma “cultura”, múltiplas “naturezas”. Neste sentido, o perspectivismo não é o relativismo como o conhecemos – um relativismo cultural ou subjetivo – mas um relativismo objetivo ou natural – um multinaturalismo. O relativismo cultural imagina uma diversidade de representações (culturas) subjetivas e parciais referindo-se a uma natureza objetiva e natural, externa à representação. Ameríndios, por outro lado, propõem uma unidade representativa ou fenomenológica que é de tipo puramente pronominal aplicada a uma real diversidade radical. (...) Portanto, o objetivo da tradução perspectivista (...) não é encontrar o “sinônimo” (uma representação correferencial) na nossa linguagem conceitual humana para as representações que outras espécies de sujeito usam para falar da mesma coisa”. (2018: 251)

Com base nos argumentos acima elencados, entende-se que a melhor alternativa não reside simplesmente em não realizar a tradução, não utilizar conceitos indígenas em fóruns e convenções internacionais, mas sim, ciente das dificuldades e desafios da tradução, nelas trabalhar para que zonas de contato não imperiais possam existir, mesmo que imperfeitas. Isto porque, esta opção é melhor do que a alternativa, que seria não utilizar os referidos conceitos sob pretexto da descaracterização.

Um aporte para a busca de uma aproximação da correção da mencionada possibilidade de descontextualização dos conceitos nos dá Robert Vachon (1990), autor que possui forte acento intercultural e que, ao levantar o problema da dificuldade em se traduzir de modo exato aspectos de culturas não-ocidentais, apresenta uma proposta de correção de tal dificuldade.

O Prof. Orlando Villas Boas Filho muito bem elucida o aporte que Vachon propicia à questão:

Conforme ressalta Robert Vachon, existem não apenas diversas variantes, modalidades e modos de aplicação daquilo que o Ocidente denomina de direito, mas sim diversas “culturas jurídicas” cujas diferenças não são simplesmente procedimentais, situando-se, ao contrário, num plano substancial. Trata-se, nesse sentido, de “culturas jurídicas homeomorfas”, ou seja, marcadas por diferenças substanciais no que concerne à sua natureza e aos seus postulados. Diante desse cenário, colocam-se, por exemplo, as seguintes questões: como analisar a regulação jurídica diante da diversidade de culturas jurídicas? **Como proceder a uma comparação de culturas substancialmente distintas sem que isso implique a projeção de categorias de umas sobre as outras? Como evitar a descaracterização das formas de regulação que, em outras culturas, são qualificáveis como jurídicas ao traduzi-las nos termos das ciências sociais ocidentais? Qual a linguagem adequada para realizar a descrição das regulações jurídicas existentes em outras culturas? Como conciliar a comparação com uma etnografia atenta às especificidades de formações culturais díspares?** (2015: 277-278, grifo nosso)

Entende-se⁴⁴⁰ que a perspectiva de Vachon poderá enriquecer o debate deste item do capítulo referente aos desafios da tradução intercultural, na medida em que o autor apresenta uma crítica ao totalitarismo do *logos*.

Esta crítica será trabalhada de modo apropriado na seção sobre antropologia jurídica; portanto aqui será mobilizada a questão em nível suficiente apenas para a compreensão do objetivo do parágrafo: O autor diferencia o *logos* –

⁴⁴⁰ Com base no autor e nas aulas sobre o autor ministradas pelo Prof. Dr. Orlando Villas Boas Filho, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Pós-Graduação (Mestrado e Doutorado), durante o ano de 2017.

razão, racionalidade – do *mythos*– entendido como aquilo que está colocado como não dito, como latente e que não é necessariamente enunciável em termos racionais.

Assim que, não se poderia compreender outras culturas ou lidar com a existência de culturas radicalmente diferentes a partir da sobreposição a elas de algo que é muito próprio da concepção ocidental que é essa tentativa de racionalização, mas que não é o modo pelo qual estas outras culturas se autocompreendem.

Assim, existiria uma diferença de inteligibilidade entre as culturas já que no Ocidente há o primado do *logos* em que subjaz o princípio da não-contradição, que não possui a mesma relevância em culturas não ocidentais; bem como, reside também a ideia de dualidade⁴⁴¹

Pelo que, a projeção da racionalidade ocidental para outros contextos poderia gerar o totalitarismo do *logos* – por exemplo a racionalização da abordagem do Direito, centrada na visão ocidental do Direito -, que teria uma conotação imperialista vez que o Ocidente não seria o único lugar de enunciação daquilo que é o direito, daquilo que é a regulação jurídica.

Menciona que culturas jurídicas autóctones repousariam sobre princípios que não seriam os mesmos do Ocidente. Isto leva à necessidade de uma construção de sentido comum e não, meramente, impositiva do Ocidente em relação a outras sociedades. É aqui que Vachon argumenta, com base em Panikkar, que se deve incorporar na discussão outros *topoi* culturais para o descentramento do Ocidente.

Segundo Vachon, a interpretação diatópica é aquela que procura descobrir as culturas jurídicas radicalmente diferentes e as reúne num diálogo que permita a emergência do *mythos*, no sentido de um substrato comum, não necessariamente estruturado de maneira racional, mas sim em termos de uma experiência de mundo, que figura na forma de uma inteligibilidade de tais culturas. É um descentramento que o autor faz da dimensão do *logos*, da racionalização, para a dimensão da experiência, do horizonte comum de sentido. Isto para Vachon é determinante, portanto, quando fala em hermenêutica diatópica se refere a esse descentramento do *logos* em direção à dimensão do diálogo, à dimensão dialógica.

⁴⁴¹ A distinção que o mundo ocidental faz entre a pessoa, o ser humano, e o resto, que é o não humano; em outras culturas esse primado do homem sobre outras identidades não aparece, pois há a identidade do homem com o resto da criação, especialmente quando se vai a outras cosmologias que não a ocidental.

Essa dimensão dialógica vai encontrar seu ponto de ancoragem no *mythos*, pois para Vachon as culturas jurídicas não são simples objeto de conhecimento, elas são antes realidades existenciais, e por isso, elas não são só pensadas, elas são vividas, e o que elas têm de vivido - por exemplo míticas, sagradas - extrapola o âmbito do *logos*, e é por este motivo que, para o autor, seria importante remeter ao âmbito do que ele chama de *mythos*.

O *mythos*, para ele, se refere àquilo que não pode ser dito, conceitualizado, mas que vale a pena a tentativa em dizê-lo, que está latente na experiência e que é passível de ser visto como um substrato comum. É existencial, é um horizonte de inteligibilidade que passa pelo vivido, pelo existencial, e não necessariamente por uma estruturação racional.

Entende que as culturas não são simples objetos de conhecimento, mas sim realidades existenciais, entendendo então que é por esse ângulo da experiência que se deve construir a interculturalidade, já que o direito expressa também realidades existenciais, não se resumindo, portanto, a um simples objeto de conhecimento que possa ser racionalizável e explicitado conceitualmente. Por isso, seria no âmbito das realidades existenciais que se poderia encontrar o substrato comum para a compreensão das culturas.

Neste sentido, Vachon:

É certo que podemos considerar essas culturas jurídicas como meros objetos de conhecimento, fatos históricos, quantificáveis, objetiváveis, analisáveis, conceituáveis e até inteligíveis (o *logos* inclui tudo isso!). Mas são muito mais que isso: são realidades existenciais, pessoais (não apenas subjetivas), sagradas, míticas. Algo infinito para quem está vivo. Elas não são apenas o símbolo do *logos*, mas da ordem do *mythos*, ou seja, da ordem das diferenças últimas. (...) É que uma cultura jurídica é mais que um sistema, uma estrutura, uma lógica, um *logos*. É um todo, um universo, uma visão, uma *Weltanschauung* animada por um coração, uma alma. Um *mythos*! Toda cultura jurídica tem uma dimensão mítica.⁴⁴². (1990: 169, tradução nossa)

Assim, se as ideias de Vachon fossem atribuídas também à temática da tradução intercultural, tratar dela em termos mais consequentes seria remeter à

⁴⁴²No original: "Certes, on peut regarder ces cultures juridiques comme de simples objets de connaissance, des faits historiques, quantifiables, objectifiables, analysables, conceptualisables, et même intelligibles (*logos* comprend tout cela!). Mais elles sont beaucoup plus que cela: ce sont des réalités existentielles, personnelles (pas seulement subjectives), sacrées, mythiques. Quelque chose d'infini pour ceux qui en vivent. Elles ne sont pas seulement de l'ordre du *logos* mais de l'ordre du *mythos* c'est-à-dire de l'ordre des différences ultimes. (...) C'est qu'une culture juridique, c'est plus qu'un système, une structure, une logique, un *logos*. C'est un tout, un univers, une vision, une *Weltanschauung* animés d'un coeur d'une âme. Un *mythos*! Toute culture juridique a une dimension mythique". (VACHON, 1990: 169)

ordem do *mythos* e não apenas à ordem do *logos*. Ou seja, um descentramento mais consequente ocorreria quando se descentrasse da razão, quando se considerasse também o vivido, ou seja, aqueles aspectos da cultura não ocidental - inclusive os jurídicos - que fazem parte do existencial, que nem sempre é traduzido em termos racionais e discursivos.

Vachon é um autor que recupera a tese de se reproduzir a ótica do participante da cultura que é analisada, a necessidade de uma inserção no ponto de vista do outro para que não se descaracterize a cultura que vai interagir com a ocidental, especialmente em um contexto marcado por assimetria de forças e de culturas hegemônicas e culturas subalternas.

Como sinalizado, o grau de contribuição deste autor -Vachon - e o que ele propõe serão analisados em outro capítulo ao final, em item dentro da seção sobre os aportes da antropologia jurídica. Neste momento o único ponto que interessa é que se faz necessário todo um cuidado, no momento de se colocar no papel (por exemplo, documentos, tratados), em termos lógicos, questões que se passam em algumas sociedades não ocidentais, vez que algumas de suas realidades não são passíveis de racionalização.

Estes conceitos do autor são relevantes, portanto, para se estar sempre atento, durante o processo de tradução intercultural, à questão da impossibilidade de uma tradução plena, para o plano lógico-conceitual, da cosmovisão indígena.

Frisa-se, neste momento, o argumento já exposto em item anterior do capítulo, referente ao fato de que, mesmo frente à esta possibilidade de descontextualizações das concepções indígenas quando da tradução, tal fato não anula o valor e a importância de traduzir.

Isto porque a alternativa que se teria ao levar às últimas consequências a possibilidade de descontextualização seria não utilizar os conceitos indígenas. E assim, não haveria condições de avanço e de fazer frente à globalização hegemônica (a qual, como se verá em outro capítulo, ocorre também no plano epistemológico). Diante disto, não desconsiderando as dificuldades apontadas e trabalhando para ao máximo minimizá-las, opta-se pelo espaço da inexatidão/incompletude, o qual, em que pese sua inicial conotação negativa, é o que possibilita seguir em frente.

5.5 EXEMPLO HISTÓRICO DE TRADUÇÃO INTERCULTURAL – UM PROGRAMA DE TRADUÇÃO INTERCULTURAL PARA OUTRAS LUTAS DE LIBERTAÇÃO

Para a plena compreensão das possibilidades de tradução intercultural na atualidade, faz-se necessária a análise de situações de tradução intercultural do passado. Razão pela qual, será a seguir exposto caso deste tipo de trabalho de interconhecimento.

Analisar o trabalho de tradução intercultural de Gandhi permite oferecer, segundo Sousa Santos (2018: 344), um programa de tradução intercultural também para outras lutas de libertação.

Ainda que a tradução intercultural levada a cabo por Gandhi tenha envolvido conhecimentos do Norte e do Sul global, na opinião do autor este exemplo histórico de trabalho translacional didático pode servir de referência tanto para novas traduções Sul-Norte ou Norte-Sul, como também para as traduções Sul-Sul⁴⁴³.

A importância da tradução intercultural de Gandhi - que, para o autor, tornou-se maior nas últimas décadas do que nas imediatamente seguintes à sua morte -, reside no fato de que, da mesma forma que alguns movimentos como por exemplo os indígenas passaram a questionar o modelo de desenvolvimento ocidental, propondo não apenas desenvolvimento alternativo mas sim alternativas ao desenvolvimento, Gandhi também foi, em sua época, um dissidente do modelo de desenvolvimento de sua época.

No campo das epistemologias do Sul, a relevância de analisar a tradução intercultural de Gandhi não está nas soluções pelas quais lutou, mas sim, na *forma* pela qual atuou para não perder nenhuma experiência que pudesse beneficiar sua causa. Sua relevância reside, portanto, *mais em seu método, nos processos que utilizou*.

Os fatores que mais influenciaram a criação deste tradutor intercultural foram tanto o ambiente em que fora criado, sempre em contato com culturas diversas, bem como, seu hábito de analisar fatos e situações de uma perspectiva externa, considerando que cada escola de pensamento, cada ponto de vista, carrega consigo incompletudes e equívocos. Assim, ao longo de sua trajetória, adotava uma perspectiva externa que lhe possibilitava possuir uma noção de que as realidades eram múltiplas. (SOUSA SANTOS, 2018: 353-354)

⁴⁴³ Estas serão trabalhadas nos próximos sub-itens do capítulo.

Subscrevendo as palavras de Boaventura de Sousa Santos, “os três anos passados em Inglaterra a estudar Direito significaram para Gandhi uma zona de contacto prolongada e decisiva para a tradução intercultural”. (2018: 355)

Impende destacar que, a partir de seu método antropofágico de se apropriar, seja no Sul, seja no Norte, de maneira seletiva, de conhecimentos que pudessem corroborar sua luta, Sousa Santos visualiza na tradução intercultural realizada por Gandhi uma linha de contato entre concepções não-eurocêntricas e eurocêntricas. No que se refere a estas últimas, eram formadas pelas vozes dissidentes, ou seja, Gandhi ia buscar naqueles atores que constituíam uma autêntica contracultura no Norte global, experiências, inspirações, que pudessem enriquecer sua própria luta no Sul global. Ou seja, através de uma atitude de abertura a uma cultura diferente da sua, identificava e absorvia, no Norte global, seu potencial anti-imperial.

Fazia isto não apenas procurando aliados do Norte global – como por exemplo no pensamento dissidente ou contracultural eurocêntrico -, mas também, através da tradução intercultural, pois aprendia com esses aliados, inserindo o que considerasse útil dessa aprendizagem, através de uma reconstrução criativa, na luta dos colonizados do Sul. (2018: 371)

Por serem culturas diferentes de seu local de origem – em que pese as diferentes culturas que o influenciaram desde a infância – ao mesmo tempo em que representaram um desafio às suas raízes, acabaram por permitir a formulação de interrogantes à sua própria cultura, procurando e identificando, através de uma avaliação crítica, suas facetas positivas ou negativas, em vez de simplesmente aderir acriticamente à nova cultura que passava a estabelecer contato.

Mantinha-se fiel às suas raízes no que concordasse, mas transformava-as em tudo o que não aprovasse e não visse benefícios à sua luta. Se na outra cultura encontrasse, por exemplo, algo que não era compartilhado por sua cultura de origem mas pudesse auxiliar seus objetivos, Gandhi voltava-se à sua própria cultura e era capaz de mediar, negociar, fazer concessões, hibridações não assimilacionistas, para transformá-la. Tudo em benefício de sua causa.

O que se aprende da análise do método de tradução intercultural utilizado por Gandhi, de acordo com Boaventura de Sousa Santos (2018: 372-373), se refere à seguinte constatação: Não obstante o pensamento social eurocêntrico dominante seja de baixa importância para pensar a libertação, o pensamento eurocêntrico dissidente pode ser analisado e estudado para tal. Isto porque o segundo é capaz de

trazer contribuições para o pensamento anti-imperialista, desde que estudado de maneira estratégica, identificando convergências com as lutas do Sul global, que muitas vezes podem permitir novos horizontes teóricos.

Isto se torna relevante em muitas situações, dentre elas, a já debatida em capítulo precedente, necessidade de se analisar com certo cuidado a escola de pensamento decolonial, pois ao fazer uma caricatura do pensamento eurocêntrico, fazendo da América Latina um novo centro, perde-se muito a oportunidade de agregar à luta dos oprimidos deste lado da linha, o que há no pensamento eurocêntrico dissidente que possa convergir nessa mesma luta.

No próximo item do presente capítulo (5.6), que tratará sobre a tradução intercultural Sul-Sul, serão trazidos outros exemplos bastante interessantes, muitos deles diretamente relacionados à temática ambiental que predomina no presente trabalho, também envolvendo Gandhi.

5.6 A TRADUÇÃO INTERCULTURAL SUL-SUL

A relevância deste tipo de tradução reside na sua capacidade de fortalecimento dos laços, de aprendizagens recíprocas, entre diferentes movimentos contra-hegemônicos ao redor do mundo.

Isto é importante, especialmente, em tempos em que as medidas repressivas tomadas a partir do lado hegemônico para repressão das manifestações sociais têm demonstrado potencial de articulação maior ao dos movimentos que buscam combater. (SOUSA SANTOS, 2018: 398)

Dito de outra forma, é incontestável que o fortalecimento e articulação dos grupos combatidos (i.e. indígenas de diversas partes da América Latina), da mesma forma que existe o fortalecimento e articulação dos grupos combatentes (i.e. hegemônicos; globalização neoliberal), é capaz de trazer níveis mais horizontais de diálogo.

Ao final deste item será proposto um exemplo de possibilidade de fortalecimento de laços Sul-Sul cuja tradução intercultural é capaz de propiciar.

Para desenvolver o conceito de tradução intercultural Sul-Sul, será utilizado como exemplo uma atividade de tradução deste tipo real, ocorrida de fato entre o Sul

localizado no Sul geográfico, e o Sul do Norte⁴⁴⁴, atividade esta realizada por Gandhi. (SOUSA SANTOS, 2018)

Quem está do primeiro lado é Gandhi; quem está do outro é o movimento negro nos Estados Unidos.

O trabalho de tradução envolveu troca de experiências entre os dois lados, seja através de viagens do primeiro e de seus seguidores aos Estados Unidos, seja por meio de viagens de integrantes das minorias racializadas em luta contra a discriminação nos Estados Unidos à Índia. Envolveu, também, leituras recíprocas entre eles.

Neste contexto, destaque merece ser dado ao trabalho de tradução intercultural operado por Khrisnalal Shridharani – ativista gandhiano - que, forçado ao exílio após ter participado da Marcha do Sal, mudou-se para os Estados Unidos e lá publicou livro resultante de sua tese de doutorado na Universidade de Columbia intitulado *War without violence*.

Tal publicação consistiu, em si, um ato de tradução intercultural Sul-Sul, pois, pelo fato de ter sido escrita para atingir de modo mais eficaz o público norte-americano, foi elaborada com o uso de termos que objetivam potencializar as convergências e aprendizagens recíprocas. (SOUSA SANTOS, 2018: 379-380)

Isto pode ser visualizado quando Khrisnalal abdica da filosofia oriental em seu texto e a substitui pela filosofia mais influente naquela altura nos Estados Unidos: o pragmatismo deweyano. Isso possibilitou que a mensagem da não-violência de Gandhi pudesse ser transmitida ao mundo também pelo movimento negro.

Um segundo exemplo de tradução intercultural Sul-Sul dado por Boaventura de Sousa Santos (2018: 382-401) é hipotético, o que designa por *exercício de tradução intercultural*, mas não menos relevante: entre Gandhi e os povos indígenas andinos.

Localizados em tempos e lugares diferentes, tanto a situação gandhiana como a andina retratam lutas contra o colonialismo e capitalismo que buscam em raízes culturais não eurocêntricas a sua resistência.

⁴⁴⁴ Quando se fala em tradução intercultural Sul-Sul, convém lembrar observação feita por Boaventura de Sousa Santos e pela antropóloga Maria Paula Meneses de que “Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu (...). A sobreposição não é total porque, por um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afro-descendentes, muçulmanos) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial (...) (2013: 4)

Antes de entrar no mencionado exercício hipotético de tradução intercultural entre estes povos e Gandhi, serão tecidas algumas considerações relacionadas ao caso real destes povos, que também, como se verá, apresentou uma situação de tradução intercultural. Isto será feito, obviamente, sem adentrar novamente aos conceitos sobre o tema já debatidos em capítulos anteriores.

A primeira delas reside no fato de que, ainda que a luta dos povos indígenas da América Latina seja distinta da luta de Gandhi, há semelhanças: o objetivo de resistência anti-colonial e a radicalidade das reivindicações, pautadas na busca de alternativas civilizatórias não-eurocêntricas.

Esta busca de uma alternativa tão diferente a que lhes fora atribuída ocorre “para criar uma perspectiva externa que lhes possibilita entrar num debate e numa confrontação que não estejam viciados à partida pelo facto de os seus termos terem sido previamente definidos pelos opressores” (SOUSA SANTOS, 2018: 383).

A segunda consideração, no fato de que os universos culturais também são diversos, o que, na verdade, é um dos pressupostos da tradução intercultural.

Como observou Boaventura de Sousa Santos (2018: 382) ao se referir às Constituições plurinacionais da Bolívia e do Equador, “os contributos indígenas para as novas Constituições ajudam a expandir a nossa imaginação política e teórica para além dos limites ocidentais”.

Em sua opinião, houve em si um ato de tradução intercultural no próprio reconhecimento - por estas Constituições, que são instrumentos hipermodernos, escritos, eurocêntricos - das concepções indígenas (ancestrais, orais).

Para o autor (2018: 383), esta tradução intercultural que ocorre na recepção das cosmovisões indígenas nas Constituições boliviana e equatoriana “aponta para uma plataforma minimamente aceitável de interações que podem envolver apropriações selectivas, aprendizagens recíprocas, articulações e hibridações não assimilacionistas”.

Pelo que, em sua opinião, consistiram, sim, em ato de tradução intercultural.

Feitas estas brevíssimas observações, passa-se a dois exercícios hipotéticos de tradução intercultural Sul-Sul propostos pelo autor, entre os povos andinos e Gandhi.

O primeiro momento desta tradução intercultural é centrado na questão do Estado e envolve o conceito de *swaraj*⁴⁴⁵, e o segundo, é centrado na questão do modelo de desenvolvimento, envolvendo o conceito de *swadeshi*⁴⁴⁶. Ambos os conceitos serão logo mais explicitados.

Quanto ao primeiro, Sousa Santos (2018: 386) concebe as reivindicações de plurinacionalidade dos movimentos indígenas da Bolívia e do Equador - que implicam também as noções de autogoverno e autodeterminação -, como semelhantes à reivindicação gandhiana de *swaraj*. Isto porque, ambas reivindicações aludem às continuidades entre o Estado colonial e o pós-colonial, incapazes de proporcionar uma verdadeira libertação.

O autor realiza tradução intercultural ao encontrar nos dois tipos de reivindicações convergências, como por exemplo, a referente ao fato de que em ambos os casos o principal recurso de luta contra as imposições eurocêntricas é justamente a recuperação da cultura pré-colonial e ancestral.

Se uma das formas de democracia estabelecidas na Constituição da Bolívia é a comunitária (formas de poder local indígena), a ideia de *swaraj* diz respeito à república baseada na democracia comunitária.

Além disso, com este exercício de tradução intercultural, é possível verificar, segundo o autor, que ideias muito semelhantes às vezes podem ser encontradas sob conceitos ou denominações muito diversas:

Tanto Gandhi como os povos andinos defendem uma organização política que reflecta melhor os seus modos de vida e as suas culturas e que corresponda às suas expectativas e aspirações. No fundo, aspiram a uma organização política da sociedade que lhes permita representar o mundo como próprio e como susceptível de ser transformado de acordo com os seus interesses. Para os povos indígenas, essa aspiração é formulada pelo conceito de plurinacionalidade (...). No caso de Gandhi, a mesma aspiração de autonomia em relação à concepção eurocêntrica de Estado é formulada como nacionalidade (*Indian home rule*) que se afirma contra um ocupante estrangeiro e que só pode ser concretizada por via de uma independência total. (SOUSA SANTOS, 2018: 387-388)

Ter esta consciência de que conceitos diferentes às vezes estão representando significados convergentes pode trazer benefícios, uma vez que,

⁴⁴⁵ “Gandhi utilizava a língua hindi para expressar conceitos-chave da sua luta contra o colonialismo britânico. Por exemplo, o conceito de *swaraj*, entendido como a busca da autodeterminação profunda, muito para além da independência política, que é recorrentemente recuperado em lutas políticas na Índia e em outros lugares”. (SOUSA SANTOS, 2018: 34-35)

⁴⁴⁶ *Swadeshi* é um ideal de autonomia económica baseada no uso mais do que na acumulação” (SOUSA SANTOS, 2018: 394).

vindos de universos culturais distintos, se não fosse a tradução intercultural, geralmente não propiciariam um contato. Por exemplo, a leitura do trabalho de Gandhi. É a rejeição de “guetos epistemológicos” defendida pelas epistemologias do Sul, ou seja, a crítica a que escolas ou correntes teóricas se enclausurem em seus próprios universos culturais, sem estabelecer contato com outros, onde poderiam encontrar preocupações semelhantes, ainda que expressas sob outras formas.

Feita a tradução intercultural, é colocado a descoberto que ambas as lutas – de um lado, a de Gandhi, de outro, a dos povos da América Latina – convergem, ainda que, evidentemente, não sejam idênticas.

Pelo que, a aprendizagem – ou seja, o estudo, a análise, de como ocorreu na Índia esta aspiração de autonomia em relação ao Estado eurocêntrico– é possibilitada. Desta forma, as alegadas incomensurabilidades são combatidas.

O segundo momento da tradução intercultural centra-se no modelo de desenvolvimento.

A ideia de boa sociedade de Gandhi envolve os conceitos de *swaraj*, já explicitado no exemplo precedente, bem como de *swadeshie sarvodaya*. Recorrendo a Bhiku Parekh, Boaventura de Sousa Santos (2018: 392-394) observa que não apenas a razão era fonte de conhecimento para a boa sociedade gandhiana. Também eram a sabedoria coletiva acumulada, as emoções, as tradições, a intuição e a fé. Cada uma delas, de modo isolado, não poderia se sobrepor ou guiar, de modo unívoco, as demais. Era o pluralismo epistemológico sendo valorizado.

Segundo o autor, *swadeshi* remete à noção de autossuficiência nacional, e o de *sarvodaya*, à de uma crítica à acumulação desnecessária, devendo esta ser evitada a partir do bom senso da sociedade, que deveriam conter impulsos consumistas descontrolados. O *swadeshi* aduz também à ideia de preferência por produtos cultivados no próprio país. Já o *swaraj*, já analisado anteriormente, aqui no contexto da boa sociedade gandhiana pode ser verificado no apelo à democracia comunitária.

Tendo já sido analisados, em capítulo anterior, os conceitos sobre Sumak Kawsay dos povos indígenas andinos, é possível verificar convergências com a boa sociedade gandhiana, ainda que possam ser apontadas diferenças entre elas.

Quanto às diferenças, estas podem ser verificadas, por exemplo, no que se refere à ideia de comunidade. Segundo Sousa Santos (2018: 393-394), na

sociedade gandhiana, o indivíduo parece ter mais autonomia, enquanto que na visão indígena o indivíduo é tido como uma espécie de individualização da comunidade, dada a cosmovisão comunitária dos povos indígenas.

O relevante, no entanto, é a constatação de que, a despeito das diferenças encontradas, e ultrapassada a suposta incomensurabilidade dos universos culturais distintos, a tradução intercultural permite colocar em evidência as convergências, possibilitando, assim, o interconhecimento.

Como convergente à cosmovisão ou filosofia dos povos indígenas da América Latina, no que se refere à concepção da natureza, está a ideia não dualista de natureza na cultura hindu, que é entendida pela “continuidade ontológica entre a natureza e a sociedade”. (SOUSA SANTOS, 2018: 394).

Aqui o interessante exercício de tradução intercultural proposto pelo autor encontra convergências entre menções dos textos védicos que concebem a terra como *Dharti Mata*, ou seja, naqueles textos, em suas palavras, “a terra é a nossa mãe”, e humanos e não-humanos fazem parte dela.

Sobre o assunto, oportuno recorrer à doutrina de Prem Xalxo (2014), professor da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma que, ao discorrer sobre as respostas aos desafios ambientais sob uma perspectiva indiana, aduz que estas seriam oferecidas recorrendo-se às raízes socioculturais e religiosas, a valores tradicionais como a *Dharti Mata*.

Ensina que a ideia de *Dharti Mata* segundo as tradições socioculturais e religiosas indianas é basicamente a de que ela é a mãe que sustenta tanto objetos inanimados como seres animados, e que, de fato, a própria criação do mundo é considerada como *Dharti Mata*. Tal criação do mundo segundo essas tradições significa um convite a considerar o Universo como um lar a todos os seres vivos, desenvolvendo o hábito de respeitar toda a forma de vida. De imediato nota-se que esta concepção é totalmente diferente da concepção ocidental de criação, que engloba valores de conquista e subjugação do Universo. (XALXO, Prem, 2014)

Na visão indiana, destaca o autor, a Terra é concebida como a “Mãe Terra”, advindo daí a ideia de que uma família é formada, composta por todos os seres vivos, a partir da qual é esperado que se estabeleçam relações de respeito para com ela.

É tida como fonte e provedora da subsistência de todos, daí a alusão à figura materna. Deste fato, informa o autor, decorre que todos os seres, como vindos da e

mantidos pela mesma mãe, pertencem à uma espécie de mesma irmandade universal, ou seja, há uma ideia de família que se forma. Daí o entendimento de que a Terra deve ser respeitada como se respeita uma mãe, sequer cogitando atitudes de conquista, maus-tratos, controle e dominação. O que se espera de seus filhos é uma aceitação incondicional, como um todo, esperando-se daí apenas sentimentos e atitudes de amor e celebração. A partir disto, segundo o autor, é que advém o entendimento de que “a Terra não é apenas mera matéria, mas um ser vivente (Gaia), um presente de Deus para o bem-estar, subsistência e continuidade de toda a humanidade” (XALXO, Prem, 2014: 467)

Faz então menção ao que consta em um texto sagrado do hinduísmo chamado *Atharva Veda*, menção esta que merece ser aqui reproduzida por sua capacidade de sintetizar o sentido de tradução intercultural:

No *Atharva Veda*, escrito há cerca de 3.500 anos a.C, um capítulo inteiro composto por 63 versos tem sido devotado ao enaltecimento da Mãe Terra. O capítulo denominado *Prithivi Sukta* (hinos à Terra) apresenta uma visão cósmica do “*oikos*” onde a Mãe Terra toma conta de todos os seres vivos como suas crianças. (...) O *Atharva Veda*, no capítulo 12, parte 1 do *Prithivi Sukta*, Mantra 61, sublinha em termos claros: *Parayarno Rakshati Rakshitah*, isto é, se você protege o ambiente, ele vai te proteger. O Mantra sublinha a relação recíproca entre seres humanos e o meio ambiente. Existe uma relação interdependente entre eles e portanto, como seres humanos, é nosso dever e responsabilidade tratar toda forma de vida com justiça, respeito e benevolência (XALXO, Prem, 2014: 467-470, tradução nossa) ⁴⁴⁷

Torna-se possível encontrar, portanto, através da tradução intercultural, convergências, semelhanças, com o conceito de *Pachamama* (a Mãe Terra) dos povos indígenas andinos, que também é não-cartesiano. Como já referido em outros capítulos, o entendimento destes povos é de que os indivíduos são os que pertencem a natureza, e não o oposto.

Além deste exemplo, relacionado tanto ao conceito de Terra Viva (Gaia) como à noção de interdependência entre todos os seres vivos e a Terra – as quais podemos encontrar também, respectivamente, em Lovelock, mencionado anteriormente, bem como à convergência pela autora desta tese localizada em

⁴⁴⁷ No original: “In the Atharva Veda, written about 3500 B.C., an entire chapter consisting of 63 verses have been devoted to the praise of the Mother Earth. The chapter named as Prithivi Sukta (hymns to the Earth) presents a cosmic vision of the “oikos” where the Mother Earth takes care of every living being as her children. (...) Atharva Veda in Prithivi Sukta, Chapter 12, Part 1, Mantra 61 underlines in clear terms: Parayarno Rakshati Rakshitah, that is, if you protect the environment, it will protect you. The Mantra underlines the reciprocate relationship between the human beings and the environment. There exists an interdependente relationship between them and hence, as human beings, it is our duty and responsibility to treat every form of life with fairness, respect and benevolence”. (XALXO, Prem, 2014: 467-470)

Fritjof Capra (1997), trabalhado nos próximos itens deste capítulo -, as concepções indianas trazidas por Prem Xalxo (2014) permitem identificar outros pontos de convergência com as concepções dos povos andinos.

Isto porque, ao destacar o autor indiano as noções de felicidade e prosperidade de povos indígenas de sua região, verificam-se semelhanças com as formas pelas quais os povos indígenas andinos têm para si estas mesmas concepções. Neste sentido:

Qualquer resposta aos desafios ambientais, segundo a perspectiva indiana, será incompleta se a visão de mundo indígena não for levada em consideração. Como qualquer outro grupo tribal ou indígena, a população tribal geral da Índia é próxima da natureza. De acordo com o Ministério de Assuntos Tribais, há 638 tribos diferentes na Índia e suas visões de mundo, em geral, obrigam a uma atitude de cuidado e de respeito à Mãe Terra. Por exemplo, um senso de estar em casa na Terra está na raiz das crenças religiosas, tradições socioculturais e práticas da comunidade tribal Oraon, cuja população está concentrada no Norte da Índia. O objetivo da vida humana, de acordo com sua visão de mundo, não é a dominação da Mãe Terra, mas felicidade e prosperidade, que são obtidas através de uma relação harmoniosa com a Mãe Terra (...)" (XALXLO, 2014: 467-468, tradução nossa) ⁴⁴⁸

Voltando ao exercício e programa de tradução intercultural proposto por Boaventura de Sousa Santos trazido à colação neste item do capítulo, para além das convergências nele localizadas e já apontadas, é importante também reconhecer as hibridizações existentes tanto no caso indígena, como no caso que Santos denomina "gandhiano".

Se no primeiro, como observa Sousa Santos, "o conceito de *sumak kawsay* surge em combinação com concepções ocidentais de desenvolvimento integral, sustentável e alternativo e com os direitos ambientais" (2018: 395), no segundo, os processos de hibridismo cultural são apontados pelo autor da seguinte maneira:

Gandhi foi um tradutor intercultural inventivo em busca de novas constelações culturais e políticas que combinassem um certo entendimento do Hinduísmo ancestral com ideias ocidentais de emancipação e libertação, especialmente as oriundas de contraculturas ocidentais. Muitos dos seus conceitos revelam esse hibridismo, como acontece no caso do apelo à autonomia individual, referido, ou na sua concepção de uma verdade religiosa universal, construída com base nos

⁴⁴⁸ No original: "Any response to ecological challenges from the Indian perspective will be incomplete if the indigenous worldview is not taken into consideration. Like any other indigenous or tribal group, the general tribal populace of India is close to nature. According to the Tribal Affairs Ministry, there are 638 different tribes in India and their worldview, in general, enjoins an attitude of care and respect to the Mother Earth. For example, a sense of being at home on earth is at the root of their religious belief and socio-cultural traditions and practices of the Oraon tribal community whose population is concentrated in northern India. The goal of human life according to their worldview is not the domination of the Mother Earth, but happiness and prosperity which is attained through a harmonious relationship with the Mother Earth (...)". (XALXO, Prem, 2014: 467-468)

contributos de diferentes religiões instituídas, nenhuma delas detentora do monopólio absoluto da verdade. (SOUSA SANTOS, 2018: 395).

Exemplo interessante de tal hibridismo encontra-se também na ideia de direitos da Natureza das constituições andinas.

Isto porque, dada a concepção de Natureza dos povos indígenas⁴⁴⁹ - em que para eles, a Natureza não lhes pertence, mas sim eles é que pertencem à natureza, e portanto é o ciclo vivo dos órgãos vitais do qual a Terra Mãe é fonte de energia, é fonte de tudo - o autor entende que a noção em si de direitos da natureza é híbrida, pois, em sua opinião, no universo indígena “faz tão pouco sentido falar dos direitos da natureza como falar dos direitos de Deus no contexto da cosmovisão cristã” (2018: 396)

O hibridismo encontra-se, explica, na combinação da visão da Natureza no universo indígena com a concepção eurocêntrica de direitos. “Direitos da Natureza” nas Constituições andinas é, portanto, um conceito híbrido, vez que é adaptação de um reconhecimento indígena para o universo semântico ocidental, este acostumado em apenas respeitar princípios positivados em leis, ou seja, a estrita legalidade, muitas vezes nem isto sendo suficiente para a adoção de atitudes de respeito para com a Natureza.

Convém salientar, aqui, que a positivação do *sumak kawsay* e o reconhecimento dos direitos da natureza nas Constituições andinas significaram uma tradução intercultural, deixando claro, assim, que se trata de um campo que envolve hibridizações, mediações e concessões recíprocas.

O facto de concepções, cosmovisões ou filosofias indígenas serem reconhecidas por um documento hipermoderno (a Constituição política do país) constitui em si um acto de tradução intercultural entre o conhecimento oral, ancestral, e o conhecimento escrito, eurocêntrico. (SOUSA SANTOS, 2018: 382)

Noutro plano, Sousa Santos (2018) encontra convergências e complementaridades também no que se refere à *Pachamama*, localizando lugares comuns tanto no pensamento filosófico marginal do passado, citando o conceito de *natura naturans*⁴⁵⁰ de Espinosa (Apud Sousa Santos 2018: 36-37), como também em concepções científicas marginais, citando Lovelock e sua hipótese de Gaia.

⁴⁴⁹ Consoante as já trazidas definições de Terra Mãe e de Natureza como tendo direitos de autores indígenas mobilizadas em capítulos anteriores, em especial no capítulo 4.

⁴⁵⁰ Para Espinosa (BARUCH SPINOZA, 2020), *Natura naturans* refere-se à atividade auto-causadora da natureza, considerada como Deus, ou seja, o aspecto ativo e produtivo do Universo; enquanto

Faz isto a partir do entendimento de que o pensamento eurocêntrico é um pensamento que tem uma versão dominante, mas que tem também muitas versões tidas como marginais, citando aqui por exemplo James Lovelock da hipótese de Gaia, o Espinosa com relação aos conceitos de natureza. Tais autores, em seu entendimento, eram tidos como marginais porque um conceito dominante, o cartesiano, impunha sua hegemonia.

Aqui, entende que uma revisão da tradição ocidental moderna que inclua não apenas os autores dominantes, mas também aqueles que foram marginalizados, possibilitaria a identificação das supramencionadas convergências ou afinidades.

Dessa maneira, em Espinosa, poderiam ser identificadas convergências entre o conceito de *Pachamama* e a ideia de *natura naturans* (por oposição à *natura naturata*).

Já em James Lovelock (2006), poderiam ser encontradas correspondências entre o conceito andino de Terra Mãe e a metáfora “Terra Viva” do autor - para ele tida como a base de um ambientalismo coerente -, utilizada para fazer referência à importância de se conceber a Terra, no contexto atual de mudanças climáticas - “como a maior coisa viva do sistema solar e não como algo inanimado” (2006: 35-36). Faz para isto referência aos diversos níveis estáveis segundo os quais a Terra tem a capacidade de se adequar a ambientes variáveis. Destacando, na obra, a importância da ciência dos sistemas e da autorregulação.

A menos que vejamos a Terra como um planeta que se comporta como se estivesse vivo, pelo menos a ponto de regular o seu clima e a sua química, faltar-nos-á a vontade de mudar o nosso estilo de vida e compreender que fizemos deste o nosso maior inimigo. É verdade que muitos cientistas, em especial os climatologistas, percebem agora que o nosso planeta tem a capacidade de regular o clima e a química, mas isso está ainda longe de corresponder a uma sabedoria generalizada. Não é fácil abarcar o conceito de Gaia, um planeta que se manteve a si mesmo apto a ter vida durante uma terça parte do tempo de existência do Universo, e até o IPCC fazer soar o alarme a tendência era pequena. (LOVELOCK, 2006: 35-36)

A tradução intercultural entre *Pachamamae* a hipótese de Gaia, portanto, reside na localização de lugares comuns entre ambas, estando o principal nessa atitude de concebê-la não como algo mecânico e morto, mas sim considerando-a de modo holístico, juntamente com todas as suas características complexas, sistêmicas e de autorregulação. Considerando que estes são fenômenos difíceis de serem

natura naturata, refere-se à natureza considerada como um produto passivo. Informação obtida através do site :<https://plato.stanford.edu/entries/spinoza/#GodNatu> Acesso em 30.11.2019

explicados e compreendidos, há aqueles que não sentem a referida dificuldade, pelo fato de basearem-se não apenas em conhecimentos científicos, mas sim em suas próprias cosmovisões e conhecimentos ancestrais: os povos indígenas.

Estes, pelo fato de não terem outorgado à ciência moderna a exclusividade em dizer a verdade, não necessitam de uma explicação científica de longa data – já que, ante a complexidade dos conceitos envolvidos na hipótese de Gaia, mesmo a maior parte da sociedade não indígena não a compreendeu completamente até hoje – para adotarem intuitivamente, em relação à natureza, atitudes de respeito, consideração e cuidado.

Este caráter intuitivo trata-se justamente do que é ressaltado, por Lovelock, na hipótese de Gaia: “Carecemos de um sentimento intuitivo, de um instinto que nos diga quando Gaia está em perigo”. (2006: 192).

Este sentimento intuitivo está presente, como é sabido e aqui destacado, nas concepções de Sumak Kawsay e Suma Qamaña dos povos indígenas.

Noutro plano, essas questões fazem, inclusive, com que autores como Sousa Santos venham a expor entendimentos⁴⁵¹ de que outra declaração de direitos humanos será necessária, no sentido de não ser admissível apenas os humanos terem direitos humanos enquanto os não humanos não têm. Por isso, a questão dos direitos da Natureza será central nas próximas décadas.

Subscrevendo as palavras de Sousa Santos expostas já em 1997,

Vista a partir do *dharma*, e na verdade também a partir da *umma* (...), a concepção ocidental de direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direitos e deveres. Apenas garante direitos àqueles a quem pode exigir deveres. *Isto explica por que razão, na concepção ocidental dos direitos humanos, a natureza não possui direitos: porque não lhe podem ser impostos deveres.* Pelo mesmo motivo é impossível garantir direitos às gerações futuras: não possuem direitos porque não possuem deveres. (1997: 116-117, grifo nosso)

As hibridizações analisadas ao longo deste item do capítulo permitem observar que a recorrência ao conceito de direitos humanos e de *buenvivir* realizada pelos povos andinos aproxima-se mais das ideias gandhianas a respeito desses temas do que das europeias prevalecentes.

⁴⁵¹Como a opinião exposta em uma das aulas magistrais assistidas na Universidade de Coimbra no ano de 2019. Para acesso à aula gravada, ver: Os direitos humanos nos próximo 70 anos: para uma nova Declaração Universal? Disponível em: Canal CES https://www.youtube.com/watch?v=5_J9k5mqync Acesso em 20 nov. 2019

Isto porque, recorrendo à Gandhi, torna-se possível visualizar as possibilidades de integração de elementos do Oriente e do Ocidente, produzindo hibridizações. Isto em decorrência do fato de que, como já mencionado, toda a formação e influências culturais recebidas por Gandhi, bem como seus anos passados na Inglaterra estudando direito, contribuiram para isto.

Ao encontrar uma cultura nova como ocorreu ao chegar ao país onde se formou, não abandonou sua originária, mas também não hesitou em criticá-la em pontos em que discordasse, absorvendo da cultura nova tudo que pudesse contribuir para a sua causa.

Além disso, viu-se que os elementos analisados como *sarvodaya*, *swaraj* e *swadeshi*, elementos centrais da boa sociedade gandhiana, possuem muito em comum com as concepções de *sumak kawsay* e *suma qamaña* dos povos indígenas andinos.

Recorrendo-se à doutrina de Bhikhu Parekh (1997), professor emérito de filosofia política das Universidades de Westminster e de Hull, e *centennial professor* da London School of Economics, é possível aprofundar o entendimento acerca dos princípios orientadores⁴⁵² de Gandhi, especialmente aos da boa sociedade, obtendo-se ainda mais elementos a corroborar com o entendimento de que é pertinente a relação entre o conceito indiano e o andino, mencionada no parágrafo precedente.

Antes de apontá-los mais especificamente, convém destacar que Gandhi, insatisfeito com a crença geral na civilização moderna, buscou alternativas durante muitos anos. Para isto, advogava a ideia de que a busca por um único modelo de sociedade não era a escolha correta, em razão do fato de que as sociedades são diferentes por possuírem tradições e histórias diferentes. Assim, entendia que moldar todas essas diferentes sociedades em uma forma única reproduzia e reforçava o racionalismo positivista da sociedade moderna.

Concebeu então características de uma boa sociedade, entendimento que passou a ser denominado *boa sociedade gandhiana*. Tais características seriam as seguintes (PAREKH, 1997: 98-109):

⁴⁵²Conveniente explicar que Parekh (1997) tinha com clareza o fato de que Gandhi reconhecia que seus princípios orientadores eram diferentes e muito mais importantes do que suas propostas específicas, estas últimas tendo sido elaboradas dentro de um contexto indiano. Assim, ao contrário dos primeiros, as segundas não reivindicaram aplicação universal. Portanto, aqui enfocam-se os princípios orientadores da boa sociedade gandhiana e não as propostas específicas que eram pensadas para comunidades e vilarejos rurais.

- A ciência das implicações morais e culturais do sistema econômico clamam por uma produção descentralizada, que coloque os seres humanos no centro da vida econômica e política, somada a uma relação mais equilibrada com a natureza. Aliam-se a isto as suas explorações imaginativas acerca de novas maneiras de reconstituir o Estado, bem como, de novas formas de cidadania politicamente responsável;
- Tendo em vista a característica de interdependência dos seres humanos, a boa sociedade deveria encontrar maneiras de institucionalizar e promover o espírito do amor, honestidade, solidariedade, dentre outros;
- Considerando que os seres humanos são de natureza espiritual, a boa sociedade deveria contribuir para o desenvolvimento de suas capacidades morais e espirituais, criando as condições para o *swaraj*(auto-governo ou autonomia);
- A boa sociedade deve valorizar o pluralismo epistemológico, considerando como fontes de conhecimento não apenas a razão, a qual Gandhi reconhecia sua importância, mas também a sabedoria coletiva acumulada entre gerações, as emoções, a intuição. Ela deve promover um diálogo, uma criativa interação entre todos eles, não se admitindo que apenas um adquira prevalência ou regência sobre os demais. Ou seja, ainda que Gandhi considerasse a importância da razão, isto não deveria significar que as outras faculdades humanas mencionadas devessem validar as suas reivindicações de conhecimento da mesma maneira que ela fez;
- Defesa de um modo de produção ecologicamente seguro e de uma economia humanista, baseada em pessoas, em vez de uma economia consumista ou baseada em produtos. Isto porque Gandhi opunha-se fortemente ao industrialismo impulsionado pela ganância, que causava desemprego em massa e destruía as comunidades locais. Defesa também de uma tecnologia apropriada ou intermediária;
- No que se refere a sociedades compostas por comunidades diferentes entre si no que diz respeito a aspectos culturais e religiosos, Gandhi entendia que a diversidade cultural dava ao Estado profundidade moral e cultural, entendendo pela desnecessidade tanto da homogeneização como da imposição de um sistema jurídico uniforme a todas elas. Ao contrário,

entendia que tanto as línguas, as culturas, as leis e instituições educacionais das comunidades deveriam ser respeitadas.

Em suma, essas características podem ser resumidas da seguinte forma:

Os princípios reguladores da boa sociedade de Gandhi provêm da sua teoria da natureza humana (...) Os seres humanos, para ele, eram depositários do resto da criação, interdependentes e de natureza quadridimensional. Na visão de Gandhi, essas verdades ontológicas deram origem aos seguintes princípios: primeiro, a boa sociedade deveria possuir o espírito de compaixão cósmica. Dado que os seres humanos não eram donos mas sim guardiães do resto da criação, deveriam organizar a sua vida coletiva de forma que esta respeitasse a integridade, a diversidade, o ritmo e o equilíbrio interior desses outros elementos da criação, não exigindo mais do que o necessário para uma vida de conforto moderado. (PAREKH, 1997: 92)

Interessante pontuar que Parekh já havia observado que “não é de surpreender que muitas dessas ideias tenham inspirado novos movimentos de pensamento não apenas na Índia, mas também em outros lugares” (1997: 109)

Para finalizar, pondera-se a possibilidade de diálogos Sul-Sul, mediante a tradução intercultural, entre movimentos contra-hegemônicos do Sul.

Considerando que os movimentos indígenas andinos – ao contrário dos do Brasil - têm obtido resultados de projeção de suas visões em instrumentos eurocêntricos que são as Constituições, entende-se que serviriam eles como elementos propiciadores de tradução intercultural Sul-Sul para os povos indígenas do Brasil. Esta não limitação ao universo andino advém do entendimento de que as concepções do *sumak kawsay* e *suma qamaña* têm potencial de apropriação por outros indígenas da América Latina.

Para Boaventura de Sousa Santos, desde a primeira edição do Fórum Social Mundial realizada em Porto Alegre em 2001, a agregação de diferentes movimentos indígenas, somada a muito trabalho de tradução intercultural entre eles, têm possibilitado o desenvolvimento de “programas comuns de ação política, quer ao nível dos diferentes países quer nas instâncias internacionais”. (2018: 340)

Entende-se portanto que, a partir da utilização da tradução intercultural Sul-Sul, é possível aumentar a inteligibilidade recíproca entre o movimento indígena andino e o movimento indígena brasileiro.

Considerando que há experiências já praticadas de movimentos indígenas nos Andes que – ao contrário dos do Brasil⁴⁵³ - têm obtido resultados mais amplos de projeção de suas visões em instrumentos eurocêntricos como as Constituições, conclui-se que serviriam eles como elementos propiciadores de tradução intercultural Sul-Sul para os povos indígenas do Brasil.

Isto contribui aos desafios que se apresentam ao fortalecimento e articulação de grupos e movimentos contra-hegemônicos do Sul, vez que, como já afirmado anteriormente, no cenário atual as ações repressivas adotadas do lado hegemônico para combater e conter manifestações sociais têm demonstrado potencial de articulação maior do que o dos movimentos que buscam combater.

Aumentando, portanto, a articulação, o engajamento, a união e a força dos movimentos indígenas brasileiros, através da tradução intercultural com os movimentos indígenas de outros países da América Latina – no caso, os andinos da Bolívia e do Equador -, a tradução intercultural revela-se como instrumento contra-hegemônico propiciador de aprendizagens recíprocas, em sintonia com as epistemologias do Sul.

5.7 A TRADUÇÃO INTERCULTURAL SUL-NORTE

Se a tradução intercultural Sul-Sul, analisada no item anterior, permite a localização de lugares comuns, convergências e interconhecimento entre conhecimentos e práticas do Sul, a tradução intercultural Sul-Norte implica encontrar lugares comuns entre concepções do Sul e as concepções do Norte.

Envolve uma abordagem desconstrutiva ⁴⁵⁴, uma desfamiliarização do Norte global imperial, que é complementada por outra reconstrutiva, em que os

⁴⁵³Observar que se está a referir aqui aos movimentos. Portanto, não desconsiderando aqui, evidentemente, os avanços efetuados na Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, mas sim, apenas relacionando a situação brasileira, boliviana e equatoriana no que se refere aos feitos interculturais alcançados e, também, especialmente, à magnitude e peso da mobilização e articulação fortalecedora dos próprios povos indígenas, que foi marcante no caso andino.

⁴⁵⁴ No sentido de questionar o valor absoluto do eurocentrismo, colocando-o em questão por não ser uma realidade mas sim apenas uma construção (cultural) do pensamento (ocidental). Segundo Sousa Santos (2018: 356): “A necessidade de nos mantermos algo distanciados da tradição crítica eurocêntrica implica uma *démarche* desconstrutiva a ser complementada por uma *démarche* reconstrutiva. O facto de esse distanciamento criar espaços analíticos não significa que novos instrumentos analíticos para reconstrução teórica e epistemológica fiquem automaticamente disponíveis. As epistemologias do Sul fazem parte integrante desse trabalho reconstrutivo. Gandhi representa muito bem a tensão entre as tarefas de desconstrução e as tarefas de reconstrução. Sem perder de vista as suas raízes, o Hinduísmo, Gandhi submete-o a uma constante avaliação crítica

instrumentos analíticos necessários a esta tarefa não estão automaticamente disponíveis. Como parte do trabalho reconstrutivo se inserem as epistemologias do Sul (SOUSA SANTOS, 2018)

Estas iniciam seu trabalho através do reconhecimento da linha abissal. Neste sentido:

O argumento principal das epistemologias do Sul é que essa desfamiliarização na verdade começa quando se identifica e denuncia a linha abissal (...) A linha abissal só é devidamente identificada e denunciada quando se considera que a dominação moderna oculta a desumanização dos opressores e dos oprimidos que ela própria causa, ocultando também o valor existencial e epistêmico dos oprimidos, o qual excede em muito aquilo que é codificado através da relação de dominação. (...) é absolutamente necessário que nos aliemos à luta dos oprimidos e que aprendamos com ela e, através dela, que aprendamos (...) com o Sul. A desfamiliarização do Norte imperial é, portanto, uma démarche epistemológica mais complexa do que pode parecer. (SOUSA SANTOS, 2018: 357-358)

A partir das epistemologias do Sul, e portanto, do reconhecimento da linha abissal, as “concepções e práticas do Norte global que foram suprimidas, reprimidas ou marginalizadas (...) começam a ser vistas à uma luz diferente, tornando-se assim mais visíveis e até mais reconhecíveis” (SOUSA SANTOS, 2018: 357)

É o que foi por exemplo debatido no item anterior, quando se expôs que o método translacional intercultural de Gandhi envolvia, entre outras coisas, a extração do potencial anti-imperial existente no próprio Norte-imperial.

Assim, é possível encontrar no Norte global autores que representam a desfamiliarização acerca do Norte, que por exemplo criticam atitudes do Norte imperial.

que, surpreendentemente, se torna credível por via da crítica igualmente exigente que faz à modernidade eurocêntrica. Gandhi é exímio em praticar a dupla negação para, com base nela, definir uma positividade nova, o seu caminho de luta. Esta dupla negação está ausente no pensamento crítico eurocêntrico.” Ver também (TEIXEIRA, Ivan. 1998: 34-36): “O movimento da desconstrução, representado sobretudo pelo filósofo francês Jacques Derrida, (...) começa por questionar a noção de centro (...) Em rigor, o centro é uma entidade metafísica, pois possui valor absoluto e independe das contingências do todo. Como toda verdade metafísica, a noção de centro deve ser posta em questão, deve ser desprezada na análise da estrutura de que participa. O centro não é uma realidade, mas uma construção do pensamento ocidental. O analista deve desconstruir esse construto, escolhendo um enfoque que aborde a estrutura (...) Toda a filosofia ocidental partilha da idéia de centro, essencialmente vinculada ao princípio de valor e de significado absoluto, característica básica do pensamento metafísico. (...) A história do Ocidente seria uma sucessão de centros inquestionáveis, como Deus, homem, consciência, transcendência, eu, verdade. (...) A esse pensamento essencialista e transcendental Derrida chama de logocentrismo..(..). Aplica a todos os significados a condição de construções culturais”. Assim, “desenvolvida a partir das formulações do filósofo francês Jacques Derrida, a desconstrução atribui aos significados a condição de construções culturais, questionando a concepção metafísica de centro unificadores do mundo”. Disponível em: http://www.usp.br/cje/depaula/wp-content/uploads/2017/03/Desconstrutivismo_Ivan-Teixeira-1.pdf Acesso em 03.01.2019 Ver mais: Derrida, Jaques (1967) *Gramatologia*

Referindo-se a Gandhi, aduz que seu trabalho envolveu uma ampla tarefa de tradução intercultural que incluiu tanto o questionamento do Norte imperial, para a extração de sua capacidade anti-imperial, assim como, igualmente, as indagações a respeito de sua própria cultura. Com isso, conseguiria estabelecer contato com outros universos culturais com tolerância discursiva, bem como, podendo reconhecer nessas demais culturas preocupações que convergiam com as suas. (SOUSA SANTOS, 2018)

É possível visualizar como isto ocorre, a partir exemplo de tradução intercultural fornecido no próximo item, em que buscam-se autores que não estão inseridos geograficamente no Sul global mas que, mesmo estando inseridos em contextos geográficos eurocêntricos, convergem na luta dos povos do Sul. Aliás, mesmo a escolha do autor português Boaventura de Sousa Santos em tantos momentos do trabalho encontra aqui também uma justificativa: ele representa a desfamiliarização, o estranhamento, por assim dizer, em relação ao Norte.

São utilizados no próximo item, portanto, os autores Joan Martinez-Alier e sua obra *Environmentalism of the poor* (2002), e também, o trabalho de Fritjof Capra intitulado *A Teia da Vida* (1997). São autores que, da Espanha o primeiro, e da Áustria o segundo, permitem encontrar convergências com os paradigmas andinos, tanto no que se refere à questão do ambientalismo dos pobres e da distribuição de conflitos ecológicos em Martinez-Alier, como também com relação à concepção holística e sistêmica de conceber a natureza em Fritjof Capra.

Utilizando tais autores será possível colocar em evidência também que a ideia das epistemologias do Sul não é fazer uma caricatura por assim dizer do pensamento eurocêntrico. Isto porque este, ainda que tenha uma versão dominante, tem também muitas versões que foram por algum tempo tidas como periféricas, mas que, atualmente, há outros olhares sobre elas, de fato muito importantes. Assim, autores como por exemplo Capra, Lovelock e Espinosa sempre tiveram que enfrentar, com seus conceitos sobre a natureza, o pensamento cartesiano dominante que impunha certa hegemonia.

No entanto, uma espécie de crise de hegemonia, representada pelos próprios limites desta forma de desenvolvimento que se depara com o colapso ambiental, tem levado alguns autores - como os adeptos das epistemologias do Sul - a problematizar a hegemonia deste conhecimento.

E é isto o que impele, em linha com as epistemologias do Sul, a busca não apenas de outros conhecimentos não-ocidentais, mas também conhecimentos ocidentais⁴⁵⁵, mas que estiveram suprimidos, e que agora voltam a ser valorizados.

Tal tarefa se enquadra na temática da sociologia das ausências e emergências, já trabalhadas em capítulo precedente.

Denota-se dos argumentos elencados que é possível um diálogo não verticalizado com culturas que, mesmo não estando inseridas no Sul global anti-imperial, apresentam objetivos emancipatórios. Estes, a despeito de não serem iguais nos dois casos, são convergentes. É o que será feito nos itens a seguir.

5.8 EM BUSCA DA TRADUÇÃO INTERCULTURAL: LUGARES COMUNS PARA AS CONCEPÇÕES DE SUMAK KAWSAY:

5.8.1 Com o *ambientalismo dos pobres* em Joan Martinez-Alier

A obra de Martinez-Alier intitulada *Environmentalism of the poor – a study of ecological conflict and valuation (2002)* é considerada, neste trabalho, como um lugar-comum com relação aos conceitos andinos. Isto porque, é possível encontrar convergências na obra, como por exemplo o conceito de ambientalismo dos pobres.

Trata-se de um trabalho muito importante na área ambiental, em que coloca em evidência as diversas correntes do ambientalismo e traz um foco especial naquela que denomina “ambientalismo dos pobres”.

Em que pese não consistir, obviamente, uma tradução exata dos conceitos andinos, apresenta-se como um “denominador comum” na tradução intercultural, em razão das convergências de entendimento encontradas. Isto acaba por facilitar o interconhecimento entre universos culturais distintos.

Como já exposto em itens anteriores do presente capítulo, neste trabalho compartilha-se do entendimento de que a impossibilidade de uma tradução exata não deve ser utilizada como escusa para a não realização da tradução, pois, sendo a alternativa não utilizar a tradução, não há condições de avanço.

⁴⁵⁵ Dá-se ênfase aos conhecimentos ocidentais que estiveram suprimidos porque se enquadra em um dos principais objetivos das epistemologias do Sul. Não se desconsiderando, portanto, o fato de que a busca a qual se mencionou no parágrafo, em sentido amplo não se refere apenas aos conhecimentos que foram suprimidos, mas também incluiria a busca dos saberes que permitem o diálogo, ou seja, que sejam suficientemente flexíveis para aceitar o diálogo. Aqui poderia se inserir, por exemplo, o caso dos direitos humanos, como princípio. Os quais, à medida que se ampliam e se especificam, se tornam mais contra-hegemônicos. Assim, estar-se-ia diante de um pensamento ocidental e hegemônico, mas com potencial para ser contra-hegemônico.

Assim, neste item do capítulo serão localizados e expostos os conceitos de Joan Martinez-Alier que mais se alinham às cosmovisões/filosofias/concepções andinas, isto constituindo trabalho de tradução intercultural.

5.8.1.1 Quanto às correntes de ambientalismo

Aqui o autor, ao colocar em evidência as três principais correntes do ambientalismo, quais sejam: “*the cult of wilderness*”, “*the gospel of eco-efficiency*” e o “*environmentalism of the poor*”, possibilita a realização de tradução intercultural entre a última corrente e as concepções andinas.

As diferenças entre as correntes ambientais mencionadas residem nos seguintes aspectos.

A primeira delas, *the cult of wilderness*, recebendo influência da biologia conservacionista, apela ao conceito de natureza intocada sem questionar a ideia de crescimento econômico em si. Sua principal via de ação encontra-se na instituição de parques ou reservas naturais longe da interferência humana. (MARTINEZ-ALIER, 2002)

A preservação de remanescentes naturais, nesta corrente, tem fundamento seja na beleza cênica, seja na sacralidade, seja em aspectos de conservação da biodiversidade, seja em concepções dogmáticas sobre a relação homem/natureza.

Segundo Martinez-Alier,

Biólogos e filósofos ambientais são ativos nesta primeira corrente do ambientalismo, que irradia suas poderosas doutrinas a partir de capitais do Norte como Washington e Genebra em direção à África, Ásia e América Latina através de instituições bem organizadas como a International Union for the Conservation of Nature (IUCN), o Worldwide Fund for Nature (WWF) e a Nature Conservancy. (2002: 6)

Esta corrente tem sido interpretada por alguns autores como sendo “pós-materialista”, no sentido da valorização de elementos não-materiais na medida em que os materiais estão satisfeitos. (MARTINEZ-ALIER, 2002: 5)

A segunda corrente do ambientalismo, denominada pelo autor como “*the gospel of eco-efficiency*”, tem raízes no uso eficiente de energia, na poluição industrial e urbana e na química agrônoma (ciclos de nutrientes), envolvendo conceitos utilitaristas de eficiência técnica na área ambiental. (MARTINEZ-ALIER, 2002)

Assenta cientificamente no que o autor denomina como “nova disciplina da ecologia industrial, que estuda o “metabolismo industrial”” (2002: 6) e no conceito de internalização de externalidades.

É tema corrente entre economistas e engenheiros, sendo os engenheiros químicos particularmente ativos nesta corrente. A corrente não apresenta, no entanto, uma noção de sagrado. Ela geralmente defende o crescimento econômico, e utiliza palavras como recursos naturais, serviços ambientais e capital natural. Raramente utilizando, portanto, a palavra natureza. (MARTINEZ-ALIER, 2002)

Aspecto importante apontado na obra reside no fato de que, sobretudo, a corrente consiste também em um programa de pesquisa que objetiva apresentar resultados que suprimam o papel da natureza no crescimento econômico⁴⁵⁶.

É retratada na obra como sendo hoje uma espécie de mantra de engenheiros (inclusive químicos) e economistas, uma “religião de utilidade e eficiência técnica sem uma noção do sagrado” (2002: 5). Os principais fundamentos científicos desta corrente são, na economia, a internalização das externalidades; e, na ecologia industrial, o metabolismo industrial. Assim, melhorias na “eco-eficiência” estariam relacionadas à análise do ciclo de vida de produtos e processos, bem como, à auditoria ambiental.

Segundo o autor, esta corrente é predominante e tem direcionado os debates ambientais em lugares como Estados Unidos e Europa⁴⁵⁷.

Pelo que, é possível encontrar lugares comuns nesta teoria com o modo hegemônico pelo qual os problemas ambientais globais são debatidos na esfera internacional, como já exposto em capítulos iniciais deste trabalho.

⁴⁵⁶ Como observa o autor, “Melhorias na ecoeficiência no nível da empresa são avaliadas pela análise do ciclo de vida de produtos e processos e pela auditoria ambiental. De fato, a “ecoeficiência” foi descrita como “o elo de negócios para o desenvolvimento sustentável”. Além de suas propriedades de ‘lavagem verde’, a ‘eco-eficiência’ descreve um programa de pesquisa de relevância mundial sobre o rendimento de energia e de materiais na economia, e sobre as possibilidades de ‘desvincular’ o crescimento econômico de sua base material”. *Tradução Livre*. No original: “Improvements in eco-efficiency at firm level are assessed by life cycle analysis of products and processes, and by environmental auditing. Indeed, ‘eco-efficiency’ has been described as ‘the business link to sustainable development’. Beyond its ‘greenwashing’ properties, ‘eco-efficiency’ describes a research programme of worldwide relevance on the energy and material throughput in the economy, and on the possibilities of ‘delinking’ economic growth from its material base”. (2002: 6)

⁴⁵⁷ De acordo com Martinez-Alier, os conceitos-chave desta corrente são: “Curvas ambientais de Kuznets’ (aumento da renda aumenta primeiramente os impactos ambientais, mas acabam levando a impactos reduzidos); ‘desenvolvimento sustentável’ interpretado como crescimento econômico sustentável; busca de soluções vantajosas e ‘modernização ecológica’”. *Tradução Livre*. No original: ‘Kuznets environmental curves’ (increasing incomes first increase environmental impacts but eventually they lead to decreased impacts), ‘sustainable development’ interpreted as sustainable economic growth, the search for ‘win-win’ solutions, and ‘ecological modernization’ (2002: 6)

Noutro plano, a terceira corrente do ambientalismo trazida por Martinez-Alier (2002) é a “*environmentalism of the poor*”, ou seja, o ambientalismo dos pobres. Possui fundamento na agroecologia, etnoecologia, ecologia política, economia ecológica, recebendo suporte acadêmico também de alguns sociólogos ambientais. Floresceu em meio aos conflitos de distribuição ecológica decorrentes do crescimento econômico, sejam eles locais, regionais, nacionais ou globais.

Esta corrente dá ampla evidência ao fato de que o crescimento econômico acarreta, invariavelmente, degradação ambiental. Em decorrência deste fator, a corrente aborda de maneira profunda a questão da utilização dos países do Sul global pelos países industrializados para a satisfação das suas necessidades de matéria-prima para a sua produção e consumo.

Enfatiza-se por conseguinte os impactos daí decorrentes, como a distribuição desproporcional e injusta dos impactos ambientais, que são sentidos principalmente pela população mais pobre, que tem seu modo de vida totalmente dependente do – e em harmonia com – a natureza. Estes grupos sociais, em consequência, têm demonstrado capacidade de resistência, fato que se descortina com os movimentos ambientais que aparecem no Sul global, nem sempre autointitulados movimentos ambientais. (MARTINEZ-ALIER, 2002)

Tecidas estas considerações sobre o ambientalismo dos pobres, localizam-se pontos em comum com as concepções indígenas de relação com a natureza, sejam elas andinas ou não.

Isto porque essas concepções também concebem a natureza como essencial ao seu modo de vida, possuindo muito mais convergências com esta corrente do que com as outras duas já analisadas. Por exemplo, a primeira corrente – *the cult of wilderness* – não é adepta da agricultura, seja ela moderna ou a tradicional. Por isso, a localização de lugares comuns nesta corrente, com as práticas indígenas, seria mais difícil.

Todavia, há diferenças entre as concepções indígenas e a corrente do ambientalismo dos pobres, como por exemplo a dimensão do sagrado existente na relação com a natureza dos povos indígenas. Tal dimensão, por exemplo, está mais presente na primeira corrente ambiental exposta, qual seja, a *the cult of wilderness*, do que propriamente na corrente do ambientalismo dos pobres.

Sopesadas as convergências e diferenças, sendo as primeiras maiores e mais significativas do que as segundas, entende-se que a referida corrente se

apresenta como elemento possibilitador de tradução intercultural entre as concepções não ocidentais e as ocidentais.

Ademais, o fato de Martinez-Alier representar um autor do mesmo universo cultural prevalecente no cenário internacional – espanhol, portanto eurocêntrico – se apresenta no mesmo sentido do observado na tradução intercultural realizada pelo gandhiano Krisnalal Shridharani, apontada por Boaventura de Sousa Santos (2018) e aqui já debatida. Krisnalal, discípulo de Gandhi, ao publicar seu livro resultado de sua tese de doutoramento sobre a possibilidade de se utilizar da prática política de Gandhi nos movimentos negros, aos auspícios da Universidade de Columbia, o faz utilizando não a filosofia de seu universo cultural Hindu, mas sim o pragmatismo deweyano, corrente filosófica que propiciaria maior difusão de seu trabalho naquela altura nos Estados Unidos.

Ou seja, a tradução intercultural envolve momentos de mediação e concessão – Krisnalal por exemplo deixou de utilizar uma filosofia presente em sua própria cultura, utilizando outra – e o resultado que obteve foi um híbrido, capaz de se propagar em um outro universo cultural – no caso, o norte americano.

Para Sousa Santos, o livro de Krisnalal “constitui um modelo do tipo de selectividade, adequação, reconfiguração criativa que está na base do trabalho de tradução intercultural e interpolítica realizado com êxito” (2018: 379)

Valer-se, por exemplo, de um autor espanhol – Martinez-Alier – para o encontro de convergências entre as suas concepções e as concepções indígenas, no objetivo de projetá-las e debatê-las em cenários internacionais hegemônicos, constituiria um modelo – parafraseando Sousa Santos - do tipo de seletividade, adequação, reconfiguração criativa que está na base do trabalho de tradução intercultural e interpolítica realizado com êxito.

Os conceitos de *sumak kawsay* e *Pachamama*- cuja ideia não cartesiana de relação com o meio ambiente é compartilhada, como já debatido anteriormente, não apenas pelos povos andinos mas também pelos demais - encontrariam mais pontos de convergência nesta corrente do ambientalismo do que nas outras.

As convergências específicas encontradas no ambientalismo dos pobres de Martinez-Alier são as seguintes:

5.8.1.2 Quanto à questão dos conflitos de distribuição ecológica

Os conflitos de distribuição ecológica têm origem no fato de que muitos grupos sociais acabam, em razão do crescimento econômico, ou por ficar impossibilitados de utilizar alguns recursos naturais, ou têm o acesso a eles dificultado, ou acabam sofrendo de maneira desproporcional os efeitos da poluição.

Os conflitos de distribuição ecológica colocam em evidência o modo não equilibrado pelo qual os elementos ou processos naturais são distribuídos ou colocados ao acesso de diferentes grupos humanos, isto considerando questões geográficas, sociais e temporais. Martinez-Alier fornece como exemplo aqui a questão da perda da biodiversidade. (1997: 44)

Envolvem também a questão da maneira injusta pela qual as cargas de contaminação da poluição são distribuídas entre estes diferentes grupos, e igualmente consideram os elementos geográfico, social e temporal.

O estudo destes conflitos de distribuição ecológica tem sido desenvolvido pela Ecologia Política, citando aqui Martinez-Alier (1997: 44-45) como exemplo de campo de estudo da Ecologia Política a biopirataria, colocando em evidência também a questão da dívida ecológica de países industrializados com relação a outros países do Sul global, pelo uso, pelos primeiros, de recursos naturais dos segundos.

Como observa o autor, “esta terceira corrente enfatiza que grupos indígenas e camponeses têm geralmente co-evoluído sustentavelmente com a Natureza. Eles têm garantido a conservação da biodiversidade” (2002: 11); no entanto, são os que têm sofrido consequências dos usos dessa biodiversidade por parte do setor empresarial:

Empresas químicas e de sementes requerem pagamentos por sementes melhoradas e pesticidas e demandam respeito aos seus direitos de propriedade intelectual através de acordos comerciais, enquanto que o conhecimento tradicional relacionado a sementes, pesticidas e plantas medicinais tem sido explorado gratuitamente sem qualquer reconhecimento. Isto é biopirataria. (MARTINEZ-ALIER, 2002: 11)

A tradução intercultural que pode ser realizada aqui seria no sentido de privilegiar esta corrente do ambientalismo – que leva em consideração a questão da distribuição dos conflitos ecológicos – nas searas internacionais em que ocorrem debates relacionados à biodiversidade e conhecimentos tradicionais.

Isto porque os povos indígenas, detentores de concepções não dualistas de relação com a natureza, têm experimentado, de maneira significativa,

consequências negativas do crescimento econômico, tanto no que se refere às suas terras, bem como ao assassinato de líderes e pilhagem de seus conhecimentos relacionados à diversidade biológica.

Em razão disso, a questão da distribuição de conflitos ecológicos se trata também de uma preocupação implicitamente presente nos paradigmas ambientais indígenas.

5.8.1.3 Quanto às linguagens não-materiais de valoração de conflitos e os privilégios de simplificação da complexidade

Outro ponto de convergência que é possível localizar entre os paradigmas andinos e as situações percebidas e discutidas por Martinez-Alier (2002) reside no que o autor denomina de linguagens não materiais de valoração de conflitos e os privilégios de simplificação da complexidade.

Ao expor diversos conflitos ecológicos que ocorrem no mundo e suas consequências, afirma que o valor relativo ao acesso a cada recurso é, nestes conflitos, diferente para quem está de cada lado. Neste ponto, destaca que tais valores podem ser não apenas distintos, mas incomensuráveis quanto à sua valoração. Muitas vezes diferentes são, também, os interesses envolvidos de cada lado.

Dando especial destaque aos conflitos relacionados às fazendas de criação de camarão em manguezais e às comunidades dependentes desses ecossistemas, elucida:

Algumas pessoas desejam preservar os manguezais porque apreciam seus valores ecológicos e estéticos. Outras pessoas querem preservar os manguezais porque vivem deles e/ou porque entendem seu papel prático como defesa costeira e criadouros de peixes. Outras pessoas (ou as mesmas pessoas, em outros contextos) apelam para o senso de cultura e lugar que os manguezais propiciam aos seus habitantes tradicionais. Elas podem até argumentar que existem manguezais sagrados. Em todos os casos, os conflitos ambientais são expressos como conflitos sobre a valoração. (...) . Podemos escrever: "as exportações de camarão são um item valioso do comércio mundial" e, também, "ecossistemas valiosos e culturas locais valiosas são destruídas pela criação de camarões". Qual é então o verdadeiro valor do camarão criado em fazendas de mangues? (...) A redução de todos os bens e serviços a mercadorias reais ou fictícias, como na análise de custo-benefício, pode ser reconhecida como uma perspectiva entre várias, legítima como um ponto de vista e como reflexo de estruturas reais de poder. Quem, então, tem o poder de impor um padrão específico de valoração? (MARTINEZ-ALIER, 2002: 98, tradução nossa)

O fragmento supratranscrito, embora versando sobre temática completamente diversa - criação de camarão em manguezais - nos coloca questionamento igualmente válido à temática aqui tratada: quem tem o privilégio de simplificar a complexidade?

Diante de tal questionamento, chega-se ao lugar-comum da tradução intercultural entre a proposição do autor e concepções indígenas tanto no que se refere à biodiversidade e ao conhecimento tradicional a ela associado, como aos paradigmas ambientais andinos.

Isto porque, a questão das linguagens não-materiais de valoração de conflitos e os privilégios de simplificação da complexidade também são lá encontrados.

A exemplo do que ocorre quando algum interessado em acessar o conhecimento tradicional de povos indígenas, na hipótese de a comunidade tradicional aceitar repartição de benefícios, concordar em receber uma contrapartida financeira decorrente da exploração econômica do produto acabado a partir do acesso: o fato levaria também à problemática da valoração apontada por Martinez-Alier.

Porque, como já analisado em capítulos iniciais, cabe, dentre outras questões, a pergunta: como é que se calcula esse benefício? O problema todo reside em que o benefício é sempre calculado pelas empresas. Porque os termos que se aplicam para o benefício são sempre em termos capitalistas⁴⁵⁸. No caso, quem tem o privilégio de simplificar a complexidade é o setor empresarial que influencia a criação de leis que tratam sobre como deve ocorrer a partilha de benefícios

No que se refere à localização de lugares-comuns com os paradigmas ambientais andinos, as convergências residem no fato de que também lá estão presentes a questão das linguagens não-materiais de valoração de conflitos e os privilégios de simplificação da complexidade.

Como já analisado nos capítulos iniciais, tais paradigmas estão baseados em certos princípios como o da relacionalidade, complementaridade, em formas

⁴⁵⁸ No sentido de que o número do percentual que é estabelecido para a repartição de benefícios (no caso brasileiro apenas 1% da receita líquida obtida com o desenvolvimento econômico do produto acabado desenvolvido a partir do acesso ao PG ou ao CTA) é algo que é definido em lei por pressão do setor empresarial. No caso, a lei 13.123/2015 foi passada às pressas no Congresso sendo que o pré-projeto que deu origem ao projeto de lei contou com centenas de reuniões com o setor empresarial interessado, que pressionou para que fosse estabelecido apenas o percentual de 1%, e nenhuma reunião com os povos indígenas e comunidades tradicionais.

holísticas e não cartesianas de estabelecer relações com a natureza. Também em capítulos anteriores foi trabalhado o fato de que as esferas internacionais e alguns tratados não têm respeitado devidamente tais concepções. Aqui, portanto, também fica a questão: Quem tem o privilégio de simplificar a complexidade?

Como visto no segundo capítulo, as autoras de tal simplificação são as empresas que pretendem manter seus interesses protegidos e atendidos por meio de instrumentos como o TRIP's. Além disso, elas têm seus critérios e prioridades mais facilmente compreendidos nas esferas internacionais, em parte por não sentirem, como os povos indígenas, dificuldades no diálogo e defesa de seus interesses, por possuírem, ao contrário destes, similaridade cultural.

5.8.1.4 Quanto à noção de débito ecológico do Norte decorrente da pilhagem

A noção de débito ecológico em Martinez-Alier aparece como resultante tanto da não inclusão das externalidades ambientais nos preços das matérias primas e outros produtos que são exportados dos países do Sul global para os países ricos, como também, do fato de que estes últimos utilizam-se de forma gratuita e não equitativa dos serviços ecossistêmicos, muitas vezes desconsiderando, também, os direitos de pessoas que têm modo de vida dependente desses ecossistemas. (2002: 213)

É um ponto de convergência com relação às atitudes de pilhagem da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais a ela associados já debatidas em capítulos anteriores.

Noutro plano, a despeito desta situação de débito ecológico, o Sul acabou deixando que o Norte assumisse um papel de proeminência na área ambiental, afirmando o autor que, dessa forma, “os países cujo estilo de vida geralmente não pode ser adotado pelo mundo em geral foram autorizados a dar palestras sobre como alcançar a sustentabilidade ecológica”.(2002: 235-236)

Isto posto, há um desequilíbrio e uma situação de injustiça muito significativa pois o Norte global, que tem dominado as esferas internacionais ambientais –dando-se ênfase aqui, de modo especial àquelas ao longo do trabalho apontadas – foi também aquele que há anos apresenta uma dívida ecológica para com os países aos quais hoje deseja ditar as regras no direito ambiental internacional.

Aqui se insere tudo o que foi debatido no capítulo referente ao modelo hegemônico, em que se enfatizou o modo injusto em relação ao qual os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade não são considerados, bem como, as injustiças cognitivas de tal seara, que não considera as visões de mundo não ocidentais de forma efetiva.

Se assim o é, nada mais justo do que, agora, neste momento de crise de hegemonia, o Norte global reconheça que suas palestras sobre sustentabilidade aos países do Sul global não têm atingido os resultados almejados. Deve, portanto, ter uma atitude diferente. Ir para o Sul e lá aprender. Permitir a justiça cognitiva aprendendo justamente com aqueles em relação aos quais apresenta o débito ecológico.

Não se esquecendo aqui que, como se viu, não se trata meramente de um problema ético, mas também de interesses concretos, quais sejam, políticos e econômicos. Para além disso, trata-se também da questão referente ao fato de que para os próprios países centrais, também eles ganhariam com o diálogo intercultural, vez que também estes têm interesse no que de interessante lhe possam fornecer os paradigmas ambientais não hegemônicos, vez que os problemas ambientais até então solucionados através do conhecimento eurocêntrico continuam por resolver.

Feita a aproximação da concepção ambiental de Martinez-Alier, é possível verificar que, não obstante existam diferenças, há convergências com relação às concepções andinas, já expostas em capítulos anteriores.

5.8.1.5 Diferenças entre as concepções da corrente *environmentalism of the poor* e as andinas

As diferenças seriam variadas, a depender de qual perspectiva de Sumak Kawsay se esteja se tratando. Cevallos Vivar (2018) por exemplo, como já exposto anteriormente, estabelece fundamentalmente três perspectivas: a primeira, também denominada culturalista, que se refere ao conceito visto pela perspectiva indígena; a segunda, denominada bio-socialismo do Buen Vivir; sendo a terceira a que denominou como sendo a do “sumak kawsay para além do desenvolvimento neo-extrativista”.

As principais diferenças dos paradigmas ambientais andinos com relação ao ambientalismo dos pobres de Martinez-Alier seriam, basicamente os que seguem:

- a) Dimensão espiritual do conceito

Esta diferença é percebida principalmente no caso de a perspectiva do *buenvivir* que se esteja a comparar seja a culturalista.

A diferença aqui encontrada, com relação ao ambientalismo dos pobres, residiria no fato de que, para as concepções indígenas, o elemento espiritual é um elemento marcante, como no exemplo já fornecido da consideração de um rio como sagrado (vide item 6.3).

Ainda sobre o elemento espiritual, interessante também aspecto destacado por Cevallos Vivar (2018)

a argumentação do *buenvivir* sustentada por Nina Pacari que sustenta que todos os seres da natureza têm energia (*Samai*) e portanto, têm vida própria: a pedra, o rio, a água, o sol, as plantas, todos os seres. A ideia de que desfrutam de alegrias, tristezas, quer dizer que tem sensibilidade, como os seres humanos. Portanto, existe uma interconexão com os outros seres de maneira espiritual. “Todos somos parte de um todo; (...) [e, apesar de] sermos distintos, somos complementares, nos necessitamos mutuamente (Pacari, 2008: 32-33 Apud VIVAR, 2018: 188)

Além disso, como já mencionado anteriormente, a questão do território é extremamente importante para os povos indígenas e, relacionada a ela, está também a questão espiritual. Isto porque suas terras constituem um espaço ao mesmo tempo geográfico e social, simbólico e religioso, de crucial importância para sua auto-identificação cultural.

Sem elas, estariam privados de praticar e revitalizar seus costumes que dão sentido à sua própria existência, tanto individual como comunitária. Esta concepção comunal de suas terras, além dos valores nela subjacentes, tem uma cosmovisão própria e uma importante dimensão intertemporal, ao manifestar os laços de solidariedade humana que vinculam os vivos com seus mortos e com os que estão por vir.

Como bem observou Fábian Cevallos Vivar,

De fato, as comunidades voltam física e espiritualmente aos espaços onde habitaram seus antepassados (...). O voltar no espaço-tempo obedece, entre outros aspectos, à necessidade de ir ao encontro dos espíritos dos familiares. Estes lugares se convertem, desta maneira, em territorialidades sagradas onde permanecem seus antepassados (...). (2018: 319-320)

Também relacionado ao elemento espiritual está o aspecto ritual, que na concepção indígena revela-se como elemento simbólico que é fortalecedor “em relação às violências coloniais, heteropatriarcais e capitalistas” (VIVAR, 2018: 193)

Não se poderia afirmar que o elemento espiritual é uma marca fundamental do ambientalismo dos pobres, portanto, trata-se de uma diferença entre as duas concepções.

b) Princípios específicos da relacionalidade, complementaridade e correspondência

Outro aspecto que, talvez em razão das origens dos paradigmas ambientais, não está presente no ambientalismo dos pobres de Martinez-Alier, constituindo portanto mais uma diferença, refere-se aos princípios específicos andinos, relacionados ao conceito de Ayllu.

Este se refere à forma de organização política com base territorial (ANTEQUERA, 2011: 231) própria do altiplano andino.

As noções de reciprocidade, solidariedade e estratégias econômico-ecológicas pré-hispânicas na forma de organização do trabalho agrícola, bem como de comunidades formadas não apenas por relações de parentesco, mas também de afinidade, são básicas para o seu entendimento. (ANTEQUERA, 2011: 227)

O elemento importante, aqui, reside no tipo de relação da comunidade com a terra e o território, marcada por uma cosmovisão que os concebem como doadores de vida, e não apenas como meio de produção. (ANTEQUERA, 2011: 244)

Fabián Cevallos Vivar, ao tecer considerações sobre o conceito de Ayllu, destaca que “sua característica específica, entanto que comunidade de parentes, estaria dada pelo modo relacional, isto é, um princípio de comunidade aberta que abarca aos cuidados da chakra, dos cultivos, da natureza, da vida”. (2018: 150)

Deste conceito advém os princípios da relacionalidade, complementaridade e correspondência, sendo a partir do primeiro que derivam os demais.

Como tais princípios já foram trabalhados nos capítulos anteriores, desnecessário trabalhá-los novamente nesta oportunidade; o que se frisa aqui, unicamente, é o fato de eles constituírem, devido à sua especificidade aos paradigmas andinos, uma diferença em relação ao ambientalismo dos pobres de Martinez-Alier.

Ainda que não se trate de uma convergência total - fato que seria impossível - a quantidade de pontos em comum permite localizar preocupações isomórficas entre os dois lados, que possibilitam a ecologia de saberes, favorecendo o interconhecimento, com aprendizagens mútuas.

Além disto, o fato de se tratar de um autor do universo europeu consiste em uma espécie de hibridização - elemento muitas vezes integrante da tradução que se trata de um campo de mediação em que ocorrem concessões, apropriações e hibridizações - capaz de trazer maior difusão, ao universo eurocêntrico, das concepções andinas.

Ou seja, é um conhecimento que procura criticar a situação em que se está com este modelo de desenvolvimento, e que vai buscar aliados àqueles que foram sacrificados por ele. Neste ponto, a tradução intercultural permite localizar uma certa convergência, pois as concepções andinas também se referem a uma busca e à uma revalorização de conhecimentos que se inserem no conceito de *ruína-semente*, no próximo capítulo a ser trabalhado. É possível, portanto, aqui haver uma ecologia de saberes entre esses diferentes conhecimentos, os sintetizados nas tipologias de Martinez-Alier e as concepções andinas.

5.8.2 Com a visão holística do meio ambiente de Fritjof Capra em *A teia da vida: uma nova compreensão científica sobre os sistemas vivos*

Como analisado nos itens anteriores, Boaventura de Sousa Santos, em sua obra *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul* (2018), realizou tradução intercultural entre as concepções de relação com a natureza dos povos andinos e a concepção de *Dharti Mata* dos textos védicos, localizando lugares comuns entre a perspectiva dos povos andinos e a visão não dualista de natureza em Gandhi.

Neste momento, serão também identificados lugares-comuns - ainda que de modo singelo e a título ilustrativo e exemplificativo -, entre a visão não dualista de natureza dos povos indígenas, podendo-se aqui serem incluídos os andinos e amazônicos,⁴⁵⁹ e a visão holística de meio ambiente de Fritjof Capra (1997).

Antes disso, necessário se faz justificar que a união das duas perspectivas – andina e amazônica – não se apresenta como forma reducionista de análise, vez que aqui, entende-se que, não obstante o fato de que os povos indígenas sejam muito diferentes entre si, há muitas convergências entre eles, basicamente que resulta do modo como eles se organizaram fundamentalmente enquanto territórios.

⁴⁵⁹ Não sendo o objetivo, aqui, o estabelecimento das diferenças entre as visões acerca da Natureza de cada um deles.

São grupos sociais cuja identidade tem por especificidade estar, de modo geral, territorialmente ancorada. Isto é, à partida não há identidade indígena sem território. E isto mesmo no caso de indígenas urbanos, porque eles referem a sua indigeneidade sempre aos territórios de onde vieram. Pelo que, a ideia do território é muito importante, constituindo um elemento aglutinador dos diferentes grupos étnicos indígenas nas suas cosmovisões.

Assim, de modo geral a questão do território é fundamental. Mas claro que as migrações para as cidades ou para outros países colocam complexidade ao conceito fixo de territorialidade.

Além disso, há até mesmo estudos que dizem que os indígenas andinos sempre estiveram se movimentando entre terras de diferentes pisos ecológicos, conforme a estação do ano. Pelo que, não é possível afirmar que o território é fixo, mas pode ser um sentido mais abstrato do espaço de existência espiritual e material. Neste caso, a cidade, onde também se realizam os ritos e se reproduz a comunidade, pode ser parte do território da comunidade de origem.

Relativo a este ponto da territorialidade está o fato de que estes povos compartilham também as mesmas concepções de Natureza, isto é, da Natureza como terra-mãe.

Assim, considerando a temática ambiental da presente tese, foi possível analisar como a *Madre Tierra* é vista pelos povos indígenas na sua relação, não interferindo na referida análise o fato de que existem diferenças entre os povos por exemplo andinos e amazônicos. Tais diferenças, como por exemplo as linguísticas, políticas⁴⁶⁰ e históricas⁴⁶¹, não se referem à maneira não dualista de relação com a Natureza compartilhada por esses povos, ainda que existam, evidentemente, variações, especificações. Pelo que, não existe prejuízo na análise da forma pela qual a concepção não dualista de Natureza existe na cultura dos povos indígenas andinos e amazônicos. Porque o que se está a trabalhar é, exatamente, como a *Madre Tierra*, a terra mãe, é vista pelos povos indígenas na sua relação.

⁴⁶⁰ Os indígenas andinos por exemplo têm concepções muito mais hierárquicas e mais organizadas de estado, do que por exemplo as populações guaranis ou amazônicas, que são organizações muito mais horizontais, pequenas, com menos concessões de hierarquias. Os impérios indígenas por exemplo foram sempre impérios andinos, ou os astecas e até os incas, ou no México, e não experiências amazônicas.

⁴⁶¹ Para digressões históricas, recomenda-se ver as obras do seguinte grande historiador sobre a Amazônia: John Hemming, 2007, 2009, 2011 e 2019.

Feita tal ponderação inicial, é possível a passagem para a análise dos locais comuns entre estas visões não dualistas de relação com a natureza dos povos indígenas com a visão holística de meio ambiente de Fritjof Capra.

Primeiramente, faz-se necessário enfatizar neste ponto que os princípios da cosmovisão indígena do altiplano andino já trabalhados em capítulos anteriores deste trabalho, quais sejam, o da relacionalidade, correspondência, complementaridade e reciprocidade – que estão todos ligados entre si – não se referem apenas às relações sociais, mas também à relação vida⁴⁶², colocando em evidência o caráter holístico da referida concepção indígena (FUSCALDO; URQUIDI, 2015)

Dito isto, torna-se muito clara a localização de lugares comuns entre as referidas concepções indígenas e o holismo de Fritjof Capra (1997). Pelo que, serão apontadas neste momento as principais convergências entre eles.

A obra *A teia da vida: uma nova compreensão científica sobre os sistemas vivos*, de Fritjof Capra (1997), permite essa localização de semelhanças com relação aos princípios citados nos parágrafos anteriores.

Todos estes, a despeito de suas especificidades, dizem respeito à forma holística e sistêmica que os povos indígenas veem a sua relação com a natureza. Esta visão holística é, exatamente, o pano de fundo da obra de Capra. Pelo que, constitui elemento propiciador de tradução intercultural. Aspectos da obra que mais convergem aos princípios indígenas mencionados serão trazidos a seguir.

Aspecto central da obra está na denúncia da insuficiência do modelo cartesiano⁴⁶³, de análise reducionista, parcial e focada, e nas vantagens da perspectiva holística⁴⁶⁴. De acordo com Capra, “no século XX, a perspectiva holística

⁴⁶² “O paradigma da cultura da vida emerge da visão de que tudo está unido e integrado, e que existe uma interdependência entre tudo e entre todos”. (HUANACUNI, Fernando. 2010: 20) *Tradução livre*

⁴⁶³ “Ao conceber a matéria como coisa extensa, desprovida de qualquer poder anímico, Descartes estabelece que a essência do mundo físico é geométrica. Elimina aspectos qualitativos da natureza [tida como algo mecânico e morto], dotando-a somente de propriedades que podem ser explicadas geometricamente. Concebe o mundo e os corpos como máquinas, como se o mundo fosse uma soma de partes desprovidas de relações de interdependência. Isto permitia explicar o mundo a partir da explicação de suas partes. Acreditava ser possível explicar os fenômenos naturais a partir dos princípios da mecânica e explicações eminentemente quantitativas. A concepção cartesiana da natureza gerou sua fragmentação, mas não só dela. Também ocasionou a fragmentação da sociedade e do homem; a natureza, com todos os seus recursos naturais é considerada como um bem a ser dominado e explorado exaustivamente e sem limites” (CAPRA, 1997: 33)

⁴⁶⁴ “A tensão básica é a tensão entre as partes e o todo. A ênfase nas partes tem sido chamada de mecanicista, reducionista ou atomística; a ênfase no todo, de holística, organística ou ecológica.” (CAPRA, 1997: 33) “Os termos “holístico” e “ecológico” possuem significados ligeiramente distintos, sendo aquele um pouco menos apropriado que este. A visão holística de uma bicicleta seria vê-la

tornou-se conhecida como “sistêmica”, e a forma de pensar que ela implica ficou conhecida como “pensamento sistêmico”. (1997: 33)

A expressão *teia da vida*, que intitula a obra, alude ao sentido de ligação, interdependência e entrelaçamento entre os fenômenos (CAPRA, 1997).

Este aspecto de interligação é também o que está presente nos princípios do altiplano andino já analisados – da relacionalidade, complementaridade, correspondência e reciprocidade - que compõem a ideia básica do *sumak kawsay* e *suma qamaña*.

Além disso, a concepção não dualista de natureza dos povos indígenas também está presente na visão holística de meio ambiente de Fritjof Capra (1997).

Conceitos como os de autopoiese⁴⁶⁵, estruturas dissipativas⁴⁶⁶ e cognição⁴⁶⁷ são centrais em sua obra:

[...] proponho entender a autopoiese, tal como é definida por Maturana e Varela, como o padrão da vida (isto é, o padrão de organização dos sistemas vivos); a estrutura dissipativa, tal como é definida por Prigogine, como a estrutura dos

como um todo funcional e compreender a interdependência de suas partes. Já a visão ecológica desta mesma bicicleta iria um pouco mais longe, acrescentando a percepção de como ela se insere no seu ambiente natural e social (de onde bem as matérias-primas de que é feita, como foi fabricada e como seu uso afeta o meio ambiente, etc). Esta distinção ganha maior importância ao se tratar de sistemas vivos” (CAPRA, 1997: 25)

⁴⁶⁵ “A autopoiese (ou autocriação) é um padrão de rede no qual a função de cada componente é participar da produção ou da transformação de outros componentes da rede. Assim, a rede cria a si mesma continuamente: ela é produzida por seus componentes e, por sua vez, produz esses componentes (...) Uma vez que todos os componentes de uma rede autopoietica são produzidos por outros componentes na rede, todo o sistema é organizacionalmente fechado, mesmo sendo aberto em relação ao fluxo de energia e de matéria. Esse fechamento organizacional implica que um sistema vivo é auto-organizador no sentido de que sua ordem e seu comportamento não são impostos pelo meio ambiente, mas são estabelecidos pelo próprio sistema. Em outras palavras, os sistemas vivos são autônomos.” (CAPRA, 1997: 140)

⁴⁶⁶ Capra (1997: 143) explica estrutura dissipativa do seguinte modo: “Um sistema vivo é, ao mesmo tempo, aberto e fechado: é aberto para o fluxo de energia e de matéria, mas é fechado em termos de padrão organizacional (é estruturalmente aberto e organizacionalmente fechado). (...) Para acentuar essa coexistência, Prigogine introduziu o termo “estruturas dissipativas”. Nem todas as estruturas dissipativas são vivas, mas todos os sistemas vivos são dissipativos”. Como exemplo de estrutura dissipativa não-viva utiliza “o redemoinho que se forma em uma banheira” e, como exemplo de estrutura dissipativa viva, um organismo que necessita por exemplo de água, ar e alimento.

⁴⁶⁷ Capra (1997: 144) observa que “as interações de um organismo vivo – planta, animal ou ser humano – com seu meio ambiente são interações cognitivas, ou mentais. Desse modo, a vida e a cognição se tornam inseparavelmente ligadas. (...) Uma bactéria ou uma planta não tem cérebro mas tem mente: os organismos mais simples são capazes de percepção e, portanto, de cognição”. Assim, o autor afirma que (1997: 145) “De acordo com a teoria de Santiago, a mente não é uma coisa, mas um processo, denominado processo de cognição. A relação entre mente e cérebro é uma relação entre processo e estrutura, já que o cérebro é apenas uma das estruturas em que o processo de cognição ocorre. Isto porque toda estrutura dissipativa do organismo participa do processo de cognição. Pesquisas recentes demonstram que tanto o sistema imunológico, o sistema endócrino formam na realidade uma única realidade cognitiva (são interdependentes e exercem influência entre eles mesmos). A nova concepção de cognição, o processo de conhecer, é, pois, muito mais ampla que a concepção do pensar. Ela envolve a percepção, emoção e ação”.

sistemas vivos; e a cognição, tal como foi definida inicialmente por Gregory Bateson e mais plenamente por Maturana e Varela, como o processo da vida. (CAPRA, 1997: 135)

A visão holística de meio ambiente, portanto, considera que nos sistemas vivos – humanos e não-humanos - existem processos bioquímicos, que como tais, não podem ser compreendidos mecanicamente; as estruturas dos sistemas vivos, bem como seus processos bioquímicos, *interagem continuamente com o meio, recebendo dele influência de maneira constante.*

Portanto, o ponto convergente com os paradigmas indígenas reside justamente no fato de que a visão holística é uma visão não-cartesiana, da mesma forma que as concepções indígenas também consideram que os sistemas vivos são inter-relacionados e interdependentes, não concebendo, portanto, a natureza de forma separada do homem. Nas duas concepções, holística e indígena, as relações de conexidade, relação e dependência entre seres humanos – assim como não humanos - e natureza estão presentes.

Neste sentido, interessante expor entendimento de Capra:

A origem de nosso dilema está na nossa tendência de criar abstrações de objetos separados e em seguida crer que elas pertencem a uma realidade objetiva, que existe independentemente de nós. (...) Para superar nossa ansiedade cartesiana, precisamos pensar sistemicamente, mudando nosso foco conceitual de objetos para relações. Somente então poderemos compreender que a identidade, a individualidade e a autonomia não implicam separatividade e independência. Como nos lembra Lynn Margulis: 'Independência é um termo político, e não científico.' (1997: 230)

Vistas as potencialidades e desafios da tradução intercultural neste capítulo, está-se nas melhores condições de ingresso ao próximo, que buscará indicar como abrir possibilidades para que as concepções ambientais analisadas no capítulo quatro possam exercer influência no direito ambiental internacional e nos conceitos de sustentabilidade fraca por ele adotados, de forma que o diálogo entre culturas (mas não apenas um diálogo, mas sim ecologia de saberes) seja a chave para uma perspectiva intercultural e ecológica de alteração do discurso ambiental hegemônico. A tradução intercultural, principal ferramenta da ecologia de saberes, terá, portanto, importante papel a desempenhar.

6 AS CONTRIBUIÇÕES DO *PARADIGMA ANDINO NO PLURIVERSO AOS CONHECIMENTOS RIVAIS NA ARENA DA SOCIOBIODIVERSIDADE DO DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL*

Esta derradeira parte do trabalho apresentará os potenciais de contribuição do paradigma andino na complexa busca de um direito ambiental internacional mais intercultural na arena da sociobiodiversidade, buscando identificar os caminhos para seu alcance.

Assim, o objetivo deste capítulo conclusivo será indicar como abrir possibilidades para que os paradigmas ambientais analisados, que irradiam dos Estados Plurinacionais da América Latina, exerçam influência no direito ambiental internacional e nos conceitos de sustentabilidade fraca por ele adotados, de forma que o diálogo (e para além dele, como se verá, a ecologia) entre culturas seja a chave tanto para uma perspectiva intercultural de proteção dos direitos da sociobiodiversidade, como para patamares mais equitativos de justiça cognitiva global em relação aos conhecimentos rivais na aludida arena.

6.1 O PAPEL DO RESULTADO DA TRADUÇÃO INTERCULTURAL

O objetivo de uma teoria intercultural do Direito é reproduzir as experiências de outras culturas em conceitos que possam ser compreendidos e tratados em nossa própria, enriquecendo assim nossa percepção do fenômeno jurídico.

(Christoph Eberhard)

Nos capítulos anteriores foi exposto que os paradigmas andinos, especialmente quando analisados dentro do pluriverso de saberes socioambientais análogos, decorrentes de diferentes experiências cognitivas e ontológicas do pluriverso, que convergem nas lutas mas muitas vezes sem ter ciência disso, podem compor uma ecologia de saberes fortalecedora através da tradução intercultural.

Esta contribui, a partir da localização de lugares comuns (preocupações/objetivos análogos ou complementares), a que esses diversos universos de saberes incompletos que convergem teoricamente nas lutas possam de fato assim fazê-lo, unindo-se, complementando-se e fortalecendo-se face à globalização hegemônica (tradução Sul-Sul). De modo que, por exemplo, em vez de apenas um movimento exercer pressão contra-hegemônica de baixo para cima nos foros internacionais, i.e., determinado movimento pela biodiversidade, ele possa se

unir a outros movimentos que possuem preocupações análogas ou complementares, ainda que também incompletas, como exposto no capítulo que tratou sobre os diferentes mundos de luta do pluriverso.

Aqui na tradução intercultural Sul-Sul se enquadrariam, também, possibilidades de tradução entre os próprios movimentos indígenas, ainda dentro da esfera latino-americana, nas hipóteses em que a experiência de interculturalidade jurídico-política ocorrida nos países andinos fosse aprendida por movimentos indígenas de outros países do continente, caso assim desejado. Nesta esteira, os feitos alcançados naqueles países, dentro do conceito de ruína-semente analisado, serviriam de exemplo e portanto o movimento indígena de outros países, i.e. o brasileiro, teria bastante para aprender do movimento indígena da Bolívia e do Equador no que se refere aos feitos jurídico-políticos interculturais por estes alcançados. O Fórum Social Mundial, como se verá em item específico, tem sido uma arena propícia a tal interconhecimento e aprendizagens mútuas.

Além disso, como também exposto no capítulo anterior, o resultado dessa ecologia de saberes facilitada pela tradução intercultural - justamente por desempenhar este papel de tornar mais compreensível ao plano internacional as preocupações convergentes dos *diferentes mundos*⁴⁶⁸ de luta - poderá ser utilizado como elemento facilitador do diálogo intercultural e da interculturalidade em debates e esferas internacionais relacionadas ao meio ambiente (tradução Sul-Norte).

De tal modo, o embate entre concepções ambientais ocidentais e não ocidentais pode se transformar em diálogo convergente, através da localização de similitudes de entendimento entre concepções ecologistas localizadas no Sul e outras localizadas no Norte, como por exemplo as desenvolvidas por intelectuais dissidentes em países por exemplo da Europa ou da América do Norte, aspecto também trabalhado naquele capítulo específico sobre a tradução intercultural. Isto acaba por facilitar o interconhecimento, a ecologia de saberes, entre universos culturais distintos, sendo uma possibilidade para o aumento da interinteligibilidade em arenas em que interesses pertencentes a culturas não hegemônicas se chocam e são discutidos.

Estando o direito ambiental internacional ancorado em outras tradições do movimento ecológico, baseado eminentemente em uma ecologia mais eurocêntrica,

⁴⁶⁸ No sentido das diferentes ontologias de onde provêm, considerando o que foi visto na seção sobre o pluriverso, de que, não são só outros modos de saber, mas também outros modos de ser.

pautada em uma concepção mais cartesiana de Natureza, em que esta não é parte integral do ser humano - por considerá-la como pertencente ao homem -, evidentemente possui dificuldades ínsitas de diálogo com culturas e universos detentores de outras concepções de Natureza. Some-se a isso, também, o fato de estar o direito ambiental internacional baseado preponderantemente na concepção cartesiana não apenas da Natureza, mas do conhecimento científico, como bem analisado no segundo capítulo, que enfatizou as dificuldades de se proteger os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, que não seguem a lógica privatística e monopolística de apropriação do conhecimento.

No entanto, como se viu no capítulo anterior, do mesmo modo que há diferenças, que demandam maior complexidade do trabalho de tradução, muitas vezes também há convergências, entre o ambientalismo eurocêntrico e o não-eurocêntrico, estas necessitando apenas ser identificadas (o que não deixa de integrar o trabalho de tradução).

A partir de tal identificação é que preocupações de esferas locais podem ser expostas e apresentadas ao plano global, em determinados momentos e desde que não violem evidentemente os *topoi* do sentido original, de maneiras que sejam mais bem absorvidas e difundidas pelo plano ocidental. Do mesmo modo, portanto, do que ocorreu com um discípulo de Gandhi no exemplo de tradução intercultural fornecido no capítulo precedente, em que se expôs a forma pela qual o seguidor valeu-se da filosofia deweyana para fazer difundir de modo mais efetivo suas ideias no circuito norte-americano.

De modo análogo, muitas preocupações convergentes de diferentes mundos de luta do Sul, que se relacionam de modo mais ou menos estreito com os direitos da sociobiodiversidade, também ganhariam em força e difusão se não se limitarem aos seus contextos de origem, na hipótese de se valerem das possibilidades que sua inclusão nos debates internacionais oferecem, sendo o principal exemplo a possibilidade de virem a ser posteriormente materializadas em tratados internacionais (à exemplo do que conseguiram os paradigmas andinos ao serem materializados nas Constituições).

Outro ponto importante relativo à tradução é a constatação da incompletude entre os saberes, i.e., quando as esferas ambientais internacionais hegemônicas reconhecem que seu conhecimento acerca de certas questões ambientais é, muitas vezes, incompleto, isto sendo uma forma de reconhecimento que o torna mais

conscientemente incompleto e, por tal razão, mais propício a se abrir cada vez mais a concepções ambientais não partilhadas pelo mundo ocidental. Neste ponto, a questão da deficiência do modo de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade através dos direitos de propriedade intelectual, como analisado no segundo capítulo, seria um exemplo do reconhecimento da aludida incompletude que poderia beneficiar-se de outras formas de proteção desses conhecimentos, não baseadas nos conceitos tradicionais de propriedade que prevalecem no direito ocidental.

Como se vê, a tradução intercultural está presente em muitos aspectos, para não dizer na maioria, do diálogo intercultural entre os planos hegemônico e não hegemônico que tratam de questões socioambientais.

Como analisado no capítulo exclusivo sobre tradução intercultural, a própria inscrição dos paradigmas indígenas do *sumak kawsay* e *suma qamaña* (ancestrais, orais) nas Constituições do Equador e da Bolívia (que são instrumentos escritos, modernos) consistiu, para Boaventura de Sousa Santos, em um ato de tradução intercultural, servindo as concepções indígenas como contribuições à expansão da imaginação política, geralmente circunscrita dentro das limitações ocidentalcêntricas.

Para o autor português (2018: 383), esta tradução intercultural que ocorreu na recepção constitucional dos paradigmas andinos naqueles Estados Plurinacionais “aponta para uma plataforma minimamente aceitável de interações que podem envolver apropriações selectivas, aprendizagens recíprocas, articulações e hibridações não assimilacionistas”.

Tendo isto ocorrido entre aquelas cartas constitucionais de forma emblemática, há que perquirir também sobre o exemplo histórico, político e jurídico que significam os paradigmas andinos para demais interpenetrações interculturais transformadoras.

Nesse sentido, entende-se aqui que outra arena em que a tradução intercultural também pode ocorrer, tendo potencial de trazer resultados positivos, é à relativa aos embates entre os conhecimentos rivais na arena da sociobiodiversidade, analisados no segundo capítulo.

Tal seara, como analisado naquela seção, carece de diálogo intercultural entre as esferas hegemônicas e não hegemônicas. Sendo, portanto, justamente aqui que a tradução intercultural, por permitir localizar, evidenciar e enfatizar as

convergências, revela-se como ferramenta possibilitadora do interconhecimento, do diálogo intercultural entre diferentes visões de mundo.

Por isso é que se dedicou um capítulo exclusivo à tradução intercultural, bem como, a ela se recorrerá em muitos momentos da presente seção, vez que a maioria de seus tópicos tratará, às vezes de modo direto, em outras de modo tangencial, sobre ecologia de saberes, sendo a tradução intercultural ferramenta principal.

Isto porque é exatamente o resultado da tradução intercultural - das aspirações de diferentes movimentos que convergem nas lutas - que vai facilitar a comunicação de baixo para cima, por exemplo, este resultado pode ser utilizado por lideranças indígenas e comunitárias, por seus coletivos, associações e organizações próprias, e levado às reuniões e conferências internacionais.

Como observado por Boaventura de Sousa Santos, “essas ligações entre o local e o global, e entre a causa indígena e a de outros grupos subalternos, distinguem os movimentos indígenas bem-sucedidos dos menos bem-sucedidos”. (2020: 300, tradução nossa)⁴⁶⁹

Neste sentido é que foi importante analisar individualmente as diversas alternativas do pluriverso - que envolvem questões relacionadas i.e. à ecologia social, ecologia profunda; ecofeminismo, permacultura, agroecologia, dentre muitas outras -, pois todas elas contribuem ao objetivo de se alcançar o que realmente protege o CTA e o pluriverso do direito/pluralismo jurídico: a proteção aos povos e comunidades em si, e o que propicia isso é a proteção aos seus territórios⁴⁷⁰, isto sendo alcançado apenas se se englobar nos debates hegemônicos essas alternativas do pluriverso. Isto porque elas consistem em alternativas que lutam por uma alteração na lógica de produção e desenvolvimentismo que é a causa da expansão da fronteira do agronegócio hegemônico que avança em terras indígenas e de comunidades tradicionais, as quais podem se fortalecer e dialogar entre si,

⁴⁶⁹ No original: “such linkages between the local and the global, and between the indigenous cause and that of other subaltern groups, distinguishes successful from less successful indigenous movements”. (SOUSA SANTOS, 2020: 300)

⁴⁷⁰ Para aprofundamento, há muitas explicações fornecidas pela doutrina socioambiental quanto à esta questão, como por exemplo por Juliana Santilli, já trazidas em outros momentos da tese. Mas trazendo neste momento a voz de uma liderança indígena que claramente explicou a questão, sugere-se a visualização de tal relação entre proteção dos territórios indígenas e proteção ambiental trazida por Sônia Guajajara, grande liderança indígena brasileira, em participação no evento organizado pela USP denominado Pensa Brasil, no início de setembro de 2022. A íntegra deste dia do evento e da fala da líder indígena Sônia Guajajara pode ser visualizada em: <https://www.youtube.com/watch?v=X29MIFRR3Oo>

inclusive, se assim desejarem, formando alianças com outros mundos de luta para que consigam participar de modo mais forte e efetivo no cenário internacional.

A respeito desse objetivo de se aumentar a abrangência da relevância dos diversos mundos de luta, dito de outro modo, de se projetar as preocupações de diferentes planos locais ao plano global, Boaventura de Sousa Santos (2018) bem observou que

A busca de reconhecimento e **a celebração da diversidade epistemológica do mundo** subjacente às epistemologias do Sul **exige que esses novos repertórios** (de facto, ancestrais ou recentemente reinventados, em muitos casos) de dignidade humana e de emancipação social **sejam entendidos como relevantes muito para além dos grupos sociais que protagonizaram o seu aparecimento a partir das suas lutas** contra a opressão ou mesmo fora de contextos de luta. Longe de se aprisionarem em essencialismos identitários, esses repertórios **devem ser vistos como contributos para a renovação e para a diversificação das narrativas** e dos repertórios das utopias concretas **de um outro mundo possível**, um mundo **mais justo** (justo no sentido mais amplo do termo), **não só no que se refere às relações entre seres humanos, mas também às relações entre seres humanos e seres não humanos**. Tal renovação torna-se tanto mais necessária quanto é certo que a eficácia mobilizadora dos conceitos eurocêntricos que designavam essas utopias na modernidade parece ter-se esgotado, seja o conceito de socialismo ou de comunismo, seja mesmo o de democracia. **Daí que a ideia africana de ubuntu ou as ideias andinas de pachamama e de sumak kawsay, que foram no passado inscritas no mundo pelas vozes de grupos sociais oprimidos de África ou da América do Sul, se possam tornar potencialmente relevantes** para as lutas contra a opressão e a dominação do mundo em geral. Longe de se tratar de uma idiosincrasia ou de uma excentricidade, **essas ideias integram efetivamente uma polifonia “pluriversal”, uma concepção “polilectal”, mais do que idiolectal, de imaginação cultural e política. É por isso que as vicissitudes que essas ideias sofrem nos seus contextos de origem não lhes roubam legitimidade epistemológica ou política. Bem pelo contrário, podem tornar-se fonte de inspiração para outras lutas noutros tempos e noutros contextos. (...) Prova disso é a forma como os jovens ecologistas em todo o mundo incluem as ideias andinas de pachamama e sumakkawsay nos seus repertórios de luta. Não precisam de pedir autorização para tal aos povos indígenas ou de ser especialistas em culturas andinas. Têm apenas de concordar e de se identificar com a orientação política e filosófica geral dessas ideias para as integrarem nas ecologias de saberes a que recorrem, visando dar um sentido mais profundo às suas lutas e assim as reforçarem. Têm apenas de saber ser tradutores interculturais.** (2018: 37-39, grifo nosso)

Igualmente importante destacar é o fato de que, do mesmo modo que o autor português considerou que a recepção pelas constituições do Equador e da Bolívia dos paradigmas andinos consistiu em ato de tradução intercultural, essa projeção dos diferentes saberes que compõem o pluriverso ao plano global, como destacado no fragmento supra, do mesmo modo pode ser considerada como ato de tradução intercultural.

Quanto ao seu resultado, seria possível mencionar primeiramente a inspiração que os conceitos andinos (a partir de seu exemplo político, jurídico e cultural) dariam a outros movimentos análogos e de outras regiões – bem como a ele próprio – quanto à fundamentalidade de um engajamento, uma participação contra-hegemônica destes, que não se limite aos contextos geográficos de origem dos movimentos mas que vá muito para além deles, buscando alcançar, portanto, esferas internacionais.

Na sequência, ainda sobre o papel do resultado da tradução intercultural, relevante notar a influência que o referido ato translacional intercultural teria tanto no sentido de aumentar a difusão dos referidos saberes, como no de abrir novas possibilidades de proteção aos objetivos de luta ou de resistência perquiridos por cada um dos movimentos que albergam tais saberes. Em consequência disso, seria possível verificar, também como aspecto positivo dessa projeção desses saberes ao plano hegemônico, um potencial de descentramento das categorias ocidentais, vez que tradicionalmente – em que pese as aberturas que em alguns momentos se verificam - este plano tem se preocupado com a proteção de interesses ocidentais, o que também influenciou as formas e conceitos jurídicos pelos quais esses interesses são protegidos.

Sendo a antropologia jurídica detentora de importantes ferramentas para o alcance de tal descentramento, desempenhando um papel relevante na busca desse objetivo de proteção dos direitos da sociobiodiversidade, alguns de seus aportes – considerados meios que iluminam os caminhos a percorrer no difícil enfrentamento da complexa questão posta em debate - serão analisados a seguir.

6.2 O APORTE CRÍTICO DO PARADIGMA ANDINO NO PLURIVERSO AO DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL, NO HORIZONTE DA ANTROPOLOGIA JURÍDICA

Como um dos objetivos do presente trabalho é analisar, no campo zetético do direito, quais são as características das dimensões (não ocidentais *versus* ocidentais) em conflito, serão utilizados neste momento aportes da antropologia jurídica para pensar o direito ambiental internacional. Optou-se por assim proceder por se entender, neste trabalho, que a utilização do aporte crítico da abordagem antropológica é a que permite, de modo mais nítido, colocar em evidência também o aporte crítico do *paradigma andino no pluriverso* ao direito ambiental internacional.

No capítulo segundo já foi trazida, de maneira preliminar e localizada, algumas contribuições que a antropologia jurídica fornece ao presente trabalho. Neste capítulo, todavia, como tanto a problemática enfrentada na arena da sociobiodiversidade, como a questão do novo constitucionalismo latino-americano já foram trabalhados, se está em um momento mais propício para retomar de maneira mais aprofundada e mais compreensiva (abrangente) o potencial de aportes da antropologia jurídica ao objetivo geral da tese.

Isto será feito, primeiramente, explicando os aspectos da temática trabalhada na tese que mais se beneficiariam de aportes da antropologia jurídica. Em segundo lugar, se tentará trazer e explicar – claro, dentro dos limites que cabem no presente trabalho - o potencial crítico da abordagem antropológica. Isto feito, no item consecutivo serão analisados individualmente⁴⁷¹ aportes de autores que mais trouxeram contribuições específicas em três dimensões da presente tese: a) na fase prévia de pesquisa para elaboração do trabalho; b) no resultado presente apresentado, como no c) potencial de discussão futura da temática.

6.2.1 Zonas de contato representadoras de desafios a uma concepção monólatra e etnocêntrica do direito como zonas de experimentação e inovação culturais e normativas – breves considerações

Para explicar a importância que aportes da antropologia jurídica têm neste trabalho, é necessário, antes de tudo, retomar brevemente a questão das zonas de contato, as quais, como se viu ao longo dos capítulos anteriores, marcam de maneira constante tanto a questão dos conhecimentos rivais na arena da sociobiodiversidade, como a do novo constitucionalismo latino-americano nos Estados Plurinacionais da Bolívia e do Equador.

Ambos os casos podem ser analisados como exemplos de zonas de contato representadoras de desafios a uma concepção monólatra e etnocêntrica do direito. Isto porque, em tais zonas,

diferentes culturas jurídicas colidem de formas altamente assimétricas, isto é, em confrontos que mobilizam trocas de poder muito desiguais. Por exemplo, (...) os povos indígenas entram em encontros assimétricos com culturas nacionais dominantes (...) **As zonas de contato são, portanto, zonas em que ideias normativas, saberes, formas de poder, universos simbólicos e agências rivais**

⁴⁷¹ Como sugerido na banca de qualificação da autora da tese

se encontram em condições desiguais e resistem, rejeitam, assimilam, imitam, subvertem uns aos outros dando origem a constelações jurídicas e políticas híbridas nas quais a desigualdade das trocas são rastreáveis. Híbridos jurídicos são fenômenos jurídicos e políticos que misturam entidades heterogêneas operando por meio de desintegração de formas e recuperação de fragmentos, dando origem a novas constelações de significado jurídico e político. Como resultado das interações que ocorrem na zona de contato, tanto a natureza dos diferentes poderes envolvidos quanto as diferenças de poder entre eles são afetadas. Este último pode de fato se intensificar ou atenuar como resultado do encontro. (SOUSA SANTOS, 2020: 560, grifo nosso, tradução nossa)⁴⁷²

Essas zonas de contato são, portanto, complexas, e um dos elementos que mais marcam tal complexidade reside no fato de que, muitas vezes, as culturas ou mundos normativos nelas presentes são tão diversos que incomensuráveis. E é aqui que o papel da ecologia de saberes e da tradução intercultural entram, transformando as zonas de contato em zonas de experimentação e inovação culturais e normativas. (SOUSA SANTOS, 2020)

O que Sousa Santos denomina *legalidade cosmopolita subalterna* – que será detalhadamente trabalhado em item próprio⁴⁷³ sobre o conceito - figura como elemento propício para tais zonas de experimentação e inovação. E neste trabalho assume importância pois, como se viu quando da análise do que é proposto pelo paradigma ambiental hegemônico sobre repartição de benefícios decorrentes do acesso a PG ou CTA, e como se verá que tal proposta não é a única (no item sobre as propostas contra-hegemônicas), será trazido ao debate no aludido item, ao se estabelecer um diálogo com Juliana Santilli (2004), uma hipótese ideal de zona de contato não imperial que não se exclui eventualmente possa ocorrer, caso todos os requisitos que lá se menciona ocorram. Em que pese, se reconheça a dificuldade de se obtê-la, o que justifica o posicionamento pelo menos neste momento mais defensivo.

⁴⁷² No original: “different legal cultures clash in highly asymmetrical ways that is, in clashes that mobilize very unequal power exchanges. For instance, (...) indigenous peoples enter asymmetric encounters with dominant national cultures (...) Contact zones are therefore zones in which rival normative ideas, knowledges, power forms, symbolic universes and agencies meet in unequal conditions and resist, reject, assimilate, imitate, subvert each other giving rise to hybrid legal and political constellations in which the inequality of exchanges are traceable. Legal hybrids are legal and political phenomena that mix heterogeneous entities operating through disintegration of forms and retrieval of fragments, giving rise to new constellations of legal and political meaning. As a result of the interactions that take place in the contact zone both the nature of the different powers involved and the power differences among them are affected. The latter may indeed intensify or attenuate as a result of the encounter”. (SOUSA SANTOS, 2020: 560)

⁴⁷³ Item denominado *Aportes da legalidade cosmopolita subalterna a iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*

Assim, na eventual hipótese de ocorrência da aludida zona de contato não-imperial, haverá que se considerar o fato de que caberá, se esta for a decisão, a esses próprios grupos sociais “determinar as condições sob as quais uma possível entrada na esfera da economia capitalista moderna poderia promover seus interesses comunitários no futuro” (SOUSA SANTOS, 2020: 567-568, tradução nossa).

E então, nesta hipótese, o pluralismo jurídico e a luta intercultural das diferentes culturas em contato pelo reconhecimento das diferenças serão elementos marcantes nessas zonas de contato; é aqui que o que Sousa Santos chama de *legalidade cosmopolita* tem um papel importante a desempenhar. Esta é, segundo o autor,

o componente jurídico das lutas que se recusam a aceitar o status quo do poder e o dano sistemático que ele produz e os combate em nome de legitimidades culturais e normativas alternativas. **A legalidade cosmopolita na zona de contato é antimonopolista na medida em que reconhece reivindicações jurídicas rivais e organiza a luta em torno da competição entre elas. A pluralidade jurídica é, portanto, inerente à zona de contato.** O que está em jogo na zona de contato nunca é uma simples determinação de igualdade ou desigualdade, pois conceitos alternativos de igualdade estão presentes e em conflito. Em outras palavras, nas zonas de contato a lei da igualdade não opera separada da lei do reconhecimento da diferença. **A luta jurídica cosmopolita na zona de contato é pluralista, que luta pela igualdade transcultural ou intercultural das diferenças.** Essa igualdade de diferenças inclui o direito igual transcultural de cada grupo envolvido na zona de contato para decidir se permanece diferente ou se mistura com outros e forma híbridos”. (SOUSA SANTOS, 2020: 561, grifo nosso, tradução nossa)⁴⁷⁴

Os elementos pluralismo e interculturalidade são marcantes nessas zonas de contato⁴⁷⁵.

Em sua obra *Toward a new legal common sense (3ª ed., 2020)*, Boaventura de Sousa Santos trouxe grandes exemplos de zonas de contato interculturais, das quais interessam mais especificamente ao presente trabalho os exemplos de zona

⁴⁷⁴ No original: “the legal component of struggles that refuse to accept the power status quo and the systematic harm it produces and fight them in the name of alternative cultural and normative legitimacies. Cosmopolitan legality in the contact zone is anti-monopolistic in that it recognizes rival legal claims and organizes the struggle around the competition among them. Legal plurality is therefore inherent to the contact zone. What is at stake in the contact zone is never a simple determination of equality or inequality since alternative concepts of equality are present and in conflict. In other words, in the contact zones the law of equality does not operate in separation from the law of recognition of difference. Cosmopolitan legal struggle in the contact zone is a pluralist one, that fights for transcultural or intercultural equality of differences. This equality of differences includes the transcultural equal right of each group involved in the contact zone to decide whether to remain different or mix with other and form hybrids.” (SOUSA SANTOS, 2020: p. 561)

⁴⁷⁵ Ver item desta tese intitulado *Aportes da legalidade cosmopolita subalterna a iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*

de contato a) na *área dos direitos humanos*; b) em que a *dicotomia tradicional/moderno é representada em estratégias jurídicas* e c) da que se verifica na *arena da biodiversidade, dos conhecimentos tradicionais e dos conhecimentos biomédicos*.

Quanto à primeira, a legalidade cosmopolita buscaria uma ecologia de saberes “entre as concepções mais abrangentes e emancipatórias de dignidade humana subscritas tanto pela tradição dos direitos humanos quanto pelas demais tradições de dignidade humana presentes na zona de contato”. (SOUSA SANTOS, 2020: 562, tradução nossa)⁴⁷⁶

Quanto ao segundo exemplo (b), em que a dicotomia tradicional/moderno é representada em estratégias jurídicas, o autor traz como um de seus exemplos a luta dos povos indígenas pelo reconhecimento de seus sistemas políticos e jurídicos ancestrais na América Latina. No entendimento do autor,

Apesar das difíceis condições em que as lutas se desenrolam, há espaço para o cosmopolitismo. (...) O tradicional tornou-se uma maneira bem-sucedida de reivindicar à modernidade, outra modernidade. Sob o violento impacto da globalização neoliberal e à luz do colapso do Estado, passou a simbolizar o que não pode ser globalizado. À sua maneira específica, é uma forma de globalização que se apresenta como resistência à globalização. Assim reinventada, a dicotomia entre o tradicional e o moderno é hoje mais crucial do que nunca. Este é um campo privilegiado para o surgimento de híbridos jurídicos. (2020: 564, tradução nossa)⁴⁷⁷

No que se refere ao seu entendimento sobre formas mais diversas de organização do Estado, bem como sobre o pluralismo jurídico, Sousa Santos (2020: 116-117) afirmou:

a maioria de nós não sabe que antes da intrusão ocidental muitas sociedades eram governadas por um rule of law muito diferente, o que hoje é chamado de pluralismo jurídico. Com base em pesquisas recentes realizadas no Equador e na Bolívia, **afirmo que deveria haver formas mais diversas de organização do Estado**. Os exemplos equatoriano e boliviano podem ser vistos como alternativas qualitativas ao Estado-nação e, portanto, como pluralismo jurídico constitucionalizado. **O Estado plurinacional representa assim a forma mais avançada de reconhecimento do**

⁴⁷⁶ No original: “among the most comprehensive and emancipatory conceptions of human dignity subscribed both by the human rights tradition and by the other traditions of human dignity present in the contact zone”. (SOUSA SANTOS, 2020: 562)

⁴⁷⁷ No original: “despite the difficult conditions in which the struggles unfold, there is room for cosmopolitanism. (...) The traditional has become a successful way of claiming modernity, another modernity. Under the violent impact of neoliberal globalization and in light of the collapse of the state, it has come to symbolize what cannot be globalized. In its own specific way, it is a form of globalization that presents itself as resistance against globalization. Thus reinvented, the dichotomy between the traditional and the modern is today more crucial than ever. This is a privileged field for the emergence of legal hybrids”. (2020: 564)

pluralismo jurídico. Bolívia e Equador foram os dois países latino-americanos que sofreram as maiores transformações constitucionais no decorrer das mobilizações políticas lideradas pelos movimentos indígenas e outros movimentos e organizações sociais e populares. As assembleias constitucionais da Bolívia e do Equador aceitaram uma demanda fundamental das organizações indígenas: transformar seus estados de modelos assimilativos de estado-nação em modelos de estados plurinacionais. Assim, não surpreende que **as constituições de ambos os países** (Bolívia em 2009 e Equador em 2008) possam **ser vistas como contendo os embriões de uma transformação paradigmática do Estado, por um lado, e do direito moderno, por outro**, a ponto de ser legítimo falar de um processo de refundação política, social, econômica e cultural. O reconhecimento da existência e legitimidade da justiça indígena, que remonta ao período pós-independência, adquire um novo significado político. O Estado plurinacional é conceituado como uma entidade policêntrica que concede a todos os grupos um espaço adequado de autonomia dentro do qual eles podem decidir livremente o curso de seu desenvolvimento, com base em seus próprios valores, normas e identidades. Esse reconhecimento de diferentes concepções de nação e sua coexistência dentro de um mesmo Estado é o quid do projeto estatal plurinacional. (grifou-se, tradução nossa)⁴⁷⁸

Já o terceiro exemplo, c), da *zona de contato que se verifica na arena da biodiversidade, dos conhecimentos tradicionais e dos conhecimentos biomédicos*, faz parte de tema que constitui, na opinião do autor, campo de batalha de um dos mais sérios embates entre os países do Sul e os países do Norte. Como bem observado pelo autor,

Esta não é uma zona de contato nova, mas é uma que ganhou grande destaque nos últimos anos devido à revolução do microchip e da biotecnologia. Esta inovação científica permitiu desenvolver em pouco tempo novos produtos farmacêuticos a partir de plantas conhecidas por curar certas doenças. Na maioria das vezes fora do alcance das indústrias biotecnológicas e farmacêuticas, o conhecimento do valor terapêutico das plantas está nas mãos de xamãs, *mamos, taitas, tinyanga, vanyamusòro*, curandeiros ou curadores tradicionais. Em suma, é um conhecimento

⁴⁷⁸ No original: “most of us are unaware that before the Western intrusion many societies were governed by a very different rule of law, what today is called legal pluralism. Based on recent research conducted in Ecuador and Bolivia, I claim there should be more diverse forms of state organization. The Ecuadorian and the Bolivian examples can be seen as qualitative alternatives to the nation-state, and therefore as constitutionalized legal pluralism. The plurinational state thus represents the most advanced form of recognition of legal pluralism. Bolivia and Ecuador were the two Latin American countries that underwent the largest constitutional transformations in the course of political mobilizations led by indigenous movements and other social and popular movements and organizations. The constitutional assemblies of both Bolivia and Ecuador accepted a key demand of the indigenous organizations: to transform their states from assimilative nation-state models into plurinational state models. Hence, it is not surprising that the constitutions of both countries (Bolivia in 2009 and Ecuador in 2008) can be seen to contain the embryos of a paradigmatic transformation of the state, on the one hand, and of modern law, on the other hand, to the point that it is legitimate to speak of a process of political, social, economic, and cultural re-foundation. The recognition of the existence and legitimacy of indigenous justice, which goes back to the post-independence period, acquires a new political meaning. The plurinational state is conceptualized as a polycentric entity conceding all groups a suitable space of autonomy within which they can freely decide the course of their development, based on their own values, norms, and identities. This recognition of different concepts of nation and their coexistence within the same state is the quid of the plurinational state project”. (SOUSA SANTOS, 2020: 116-117)

não-ocidental que, por não ser produzido segundo as regras e critérios do conhecimento científico moderno, é concebido como tradicional. **A questão-chave nesta área é: enquanto as empresas biotecnológicas e farmacêuticas reivindicam direitos de propriedade intelectual sobre os processos pelos quais obtêm o ingrediente ativo nas plantas, podem os detentores do conhecimento tradicional proteger igualmente, de maneira adequada, seu conhecimento sobre as propriedades curativas das plantas sem o qual a biodiversidade não pode ser utilizada industrialmente?** (2020: 566, grifou-se, tradução nossa)⁴⁷⁹

Aqui, o embate entre as duas esferas colocadas em contato é duplo, pois presente tanto nos diferentes conhecimentos (ocidentais e tradicionais) que se encontram, quanto nas concepções rivais de propriedade (uma privatística/monopolística e outra coletiva) apresentadas por cada uma dessas esferas. (SOUSA SANTOS, 2020)

Relembrando o já debatido em profundidade no segundo capítulo (sobre o paradigma hegemônico), mas associando-o neste momento com a questão das zonas de contato, considera-se oportuno e didático para fins de compreensão do leitor, trazer a síntese feita pelo autor acerca de como esse conflito apresentado na zona de contato em análise tem sido resolvido no paradigma hegemônico, e tal solução, contestada, trazendo então outras alternativas, com relação às quais, na sequência, será apresentada sua relação com o papel que aportes da antropologia jurídica têm para a discussão da questão:

A resolução do conflito dependerá do tipo de paradigma jurídico que prevalecer e dará origem a um certo tipo de paradigma jurídico que prevalece e dará origem a um certo tipo de sociabilidade na zona de contato. Até agora, o demoliberalismo tem sido o paradigma dominante engendrando uma sociabilidade da violência que, neste caso, assume a forma de biopirataria ou, na melhor das hipóteses, reconciliação. Algumas lideranças indígenas têm pedido pela convivência i. e, conceder acesso ao conhecimento indígena sujeito às condições estabelecidas pelos povos indígenas – proposta que, salvo em alguns casos restritos, parece bastante irreal diante da pressão, vinda de lados opostos, por sociabilidades híbridas que, nestes casos, significam arranjos muitas vezes informais e facilmente manipuláveis pelo parceiro mais forte. Sempre que a reconciliação é favorecida, chega-se a um assentamento

⁴⁷⁹ No original: “This is not a new contact zone but it is one that has gained great prominence in recent years due to the microchip and biotechnology revolution. This scientific innovation has made it possible to develop in a short time new pharmaceutical products out of plants known to cure certain diseases. Mostly beyond the reach of biotechnological and pharmaceutical industries, the knowledge of the therapeutic value of plants is in the hands of shamans, mamos, taitas, tinyanga, vanyamusôro, curandeiros or traditional healers. In sum, it is a non-Western knowledge which, because not produced according to the rules and criteria of modern scientific knowledge is conceived of as traditional. **The key question in this area is, thus: While biotechnology and pharmaceutical firms claim intellectual property rights over the processes by which they obtain the active ingredient in plants, can the holders of traditional knowledge equally protect, in ways that suit them, their knowledge of the curative properties of the plants without which biodiversity cannot be put to industrial use?**” (SOUSA SANTOS, 2020: 566, our highlight)

orientado para o passado que, por meio de compensação (monetária ou não), faz algumas concessões ao conhecimento indígena/tradicional ao mesmo tempo em que confirma o interesse primordial do conhecimento biotecnológico. A agenda cosmopolita subalterna clama pelo convívio pautado tanto pelo princípio da igualdade quanto pelo princípio da diferença. Em seus termos, a integridade cultural do conhecimento não-ocidental deve ser plenamente respeitada por meio do reconhecimento em pé de igualdade dos conhecimentos rivais e das concepções rivais de propriedade em jogo. **Os movimentos indígenas e os movimentos sociais transnacionais aliados contestam essa zona de contato e os poderes que a constituem, e lutam pela criação de outras zonas de contato não-imperiais, onde as relações entre os diferentes saberes possam ser mais horizontais, constituindo um caso forte para a tradução entre conhecimentos biomédicos e tradicionais.** Nesse sentido, caberia às comunidades indígenas/tradicionais determinar as condições sob as quais uma possível entrada na esfera da economia capitalista moderna poderia promover seus interesses comunitários no futuro. **Nesta e em lutas semelhantes empreendidas por movimentos que confrontam a ortodoxia global dos direitos de propriedade intelectual e o monopólio do conhecimento científico moderno, a legalidade cosmopolita tem um papel fundamental a desempenhar.** (SOUSA SANTOS, 2020: 567-568, grifou-se, tradução nossa)⁴⁸⁰

A antropologia jurídica nesta tese será mobilizada no que se refere aos aportes poderosos e específicos que traz para o estudo das duas últimas zonas de contato acima descritas (b e c).

Geralmente os estudos desenvolvidos sobre o novo constitucionalismo latino-americano ou sobre a sociobiodiversidade não se valem desses valiosos aportes, o que significa uma perda pois, em se tratando de temáticas que dizem muito respeito a outros universos culturais, outras ontologias, e em consequência outras

⁴⁸⁰ No original: "The resolution of the conflict will depend on the type of legal paradigm that prevails and will give rise to a certain type of legal paradigm that prevails and will give rise to a certain type of sociability in the contact zone. So far demoliberalism has been the dominant paradigm engendering a sociability of violence which in this case assumes the form of biopiracy or at best reconciliation. Some indigenous leaders have called for coexistence i. e, granting access to indigenous knowledge subject to conditions established by indigenous peoples – a proposal which, except in some restricted cases, seems quite unrealistic given the pressure, coming from opposing sides, for hybrid sociabilities which in these cases mean often informal arrangements which that are easily manipulated by the stronger partner. Whenever reconciliation is favored, a past-oriented settlement is reached that, through compensation (monetary or otherwise), makes some concessions to indigenous/traditional knowledge while confirming the overriding interest of biotechnological knowledge. The subaltern cosmopolitan agenda calls for conviviality ruled both by the principle of equality and the principle of difference. In its terms, the cultural integrity of non-Western knowledge should be fully respected through the recognition on an equal basis of the rival knowledges and rival conceptions of property at play. The indigenous movements and allied transnational social movements contest this contact zone and the powers that constitute it, and fight for the creation of other, non imperial contact zones, where relations among the different knowledges may be more horizontal, bringing a stronger case to the translation between biomedical and traditional knowledges. Accordingly, it would be up to the indigenous/traditional communities to determine the conditions under which a possible entry in the sphere of modern capitalist economy might further their communitarian interests in the future. in this and similar struggles undertaken by movements confronting the global orthodoxy of intellectual property rights and the monopoly of scientific modern knowledge, subaltern cosmopolitan legality has a key role to play". (SOUSA SANTOS, 2020: 567-568)

juridicidades, a antropologia jurídica representa justamente uma das disciplinas que mais pode trazer contribuições específicas para o objeto de estudo em questão.

A razão disso será mobilizada abaixo, iniciando-se com as origens e o papel da antropologia jurídica. Na sequência, serão trazidos os autores da antropologia jurídica que, para o presente trabalho, mais contribuem positivamente.

6.2.2 O potencial crítico da abordagem antropológica

Como se viu no decorrer dos capítulos da tese, este não é o primeiro momento em que se recorre à antropologia jurídica, já utilizada em profundidade e em caso específico no capítulo segundo.

Aqui, será focado o potencial crítico da abordagem antropológica à análise da temática da tese, que ganha em diversos pontos – já mencionados no item anterior – quando a análise é feita recorrendo-se a aportes da antropologia jurídica.

Nesse sentido, ainda que a antropologia não seja mais uma disciplina analítica que tenha por objeto o estudo do que denominava “povos primitivos”, porque isto se dissolveu ao longo do tempo – sendo muito frutífero que esta separação tenha se dissolvido e que haja uma interação muito próxima entre a abordagem antropológica e a abordagem sociológica - ela é uma perspectiva que se forjou, se desenvolveu muito fortemente atrelada a grupos sociais subalternos, tendendo a preservar esta particularidade.

Assim, um traço específico desta, característico de sua formação, lhe é peculiar, que é a valorização da diversidade cultural. Dessa forma, é muito comum que os antropólogos, mesmo quando se propõem a analisar as sociedades ditas modernas, i.e. as sociedades complexas, sejam particularmente sensíveis a grupos que se subordinam a relações de poder.

Neste sentido é que se pode dizer que a antropologia tem também um papel muito importante a desempenhar no que se refere a uma crítica à sociedade ocidental, na medida em que vai enfatizar muito fortemente relações de dominação entre grupos.

No campo jurídico, as contribuições da antropologia são muitas, desde fornecer uma visão não-etnocêntrica e intercultural, passando pelas diferenças entre direito e juridicidade, bem como das relações entre as visões de mundo (cristã,

animista, confuciana, muçulmana) e a visão do direito (Le Roy/Alliot) e o pluralismo jurídico.

Desta forma, pode-se dizer que a antropologia jurídica refere-se à temática da presente tese em três dimensões: a primeira por ter um potencial significativo para a discussão dos tópicos aqui trabalhados (como se viu tanto no capítulo segundo em que uma lei específica foi analisada à luz da disciplina, bem como nos itens anteriores deste presente capítulo); a segunda, se refere ao seu potencial de contribuir positivamente à análise de cenários futuros; a terceira dimensão se refere ao passado vez que contribuiu fundamentalmente para toda a pesquisa e reflexões realizados ao longo do desenvolvimento deste trabalho.

Nesse sentido, as contribuições de aportes da antropologia jurídica para a presente tese são extensas. Não podendo aqui elencar-se todas, destaca-se a principal ou mais ampla delas:

Estando o potencial crítico da antropologia jurídica no horizonte de uma diversidade cultural⁴⁸¹, permeado pela relativização da suposta universalidade das categorias e instituições ocidentais, que são naturalizadas mas que na realidade são fruto da experiência histórica do Ocidente, o presente trabalho traz os aportes que mais contribuem à discussão do direito ambiental internacional no que se refere à temática da tese. Utilizando-se, para isso, o projeto crítico da abordagem antropológica, seu potencial – pautado em seu descentramento em relação às categorias ocidentais - de repensar o direito ambiental internacional não raras vezes etnocêntrico, de enfatizar relações de dominação entre grupos.

A respeito desse potencial da abordagem antropológica, muito bem observou o Prof. Orlando Villas Bôas Filho:

Marcada pelo descentramento das categorias analíticas ocidentais, a abordagem antropológica pode propiciar uma importante contribuição para a compreensão da regulação jurídica. Em grande medida, isso se deve ao fato de que a técnica do *dépaysement* que caracteriza a análise antropológica a inclina naturalmente a apreender outros contextos que não apenas o ocidental tornando-a, assim, em princípio, mais propensa a descentrar-se das referências empíricas e das categorias ocidentais. Sua preocupação com alteridade a conduz a posicionar-se criticamente

⁴⁸¹ Como já mencionado no item anterior e também no segundo capítulo, ainda que a Antropologia não seja mais uma disciplina analítica que tenha por objeto a observação do outro, vez que isto se dissolveu ao longo do tempo, havendo uma interação muito próxima entre a abordagem antropológica e a abordagem sociológica, é fato que ela se desenvolveu muito fortemente atrelada a grupos sociais subalternos, por isso, tende a preservar esta particularidade. Assim, é claro que um traço específico da abordagem antropológica, peculiar à sua formação, é a valorização da diversidade cultural.

diante de perspectivas etnocêntricas, tanto no plano político como no epistemológico. (2015:184)

Assim, o próximo item mobilizará alguns autores da disciplina que mais trouxeram, trazem e podem trazer (harmonizando aqui com as três dimensões mencionadas no parágrafo precedente) aportes valiosos à discussão da temática da tese, buscando evidenciar aspectos jurídicos e políticos da crítica antropológica.

6.2.3 Aportes específicos da antropologia jurídica

Este item analisará de modo específico autores selecionados⁴⁸². Estes foram: Laura Nader e Ugo Mattei; Orlando Villas Bôas Filho; Étienne Le Roy; Robert Vachon; Christoph Eberhard; Boaventura de Sousa Santos, e Edward Said.

Os três primeiros - Laura Nader e Ugo Mattei; Orlando Villas Bôas Filho - já foram trabalhados em profundidade no capítulo segundo, razão pela qual remete-se o leitor àquela seção do trabalho. Destes, Villas Bôas Filho⁴⁸³ será trazido novamente nesta seção, no que se refere à complementaridade entre as abordagens sociológica e antropológica para uma governança intercultural.

Apenas a título de uma breve recapitulação sintetizadora do que foi no segundo capítulo trabalhado, com Laura Nader e Ugo Mattei viu-se como o *rule of law* pode ter também um lado negativo, tendo Nader analisado, em conjunto com Mattei, o fato de que *os direitos de propriedade intelectual ocidentais não são compostos de valores que representem a diversidade cultural do mundo* mas sim, são compostos por crenças que refletem os interesses da minoria ocidental dominadora dos mercados, depois então universalizados.

⁴⁸² A maioria especificamente da antropologia jurídica, mas também alguns que, não obstante não se dediquem atualmente especificamente à antropologia jurídica, contribuíram/influenciaram/impactaram o discurso antropológico. A seleção foi feita com base em estudos de diversos autores realizados ao longo do curso da disciplina de antropologia jurídica realizado na Faculdade de Direito da USP. Após análise dos autores trabalhados durante o curso, foi feita uma seleção daqueles que trazem as contribuições mais específicas à temática da tese.

⁴⁸³ Observação necessária se faz com relação às contribuições de Orlando Villas Bôas Filho, vez que estas, por terem contribuído de forma fundamental não apenas à construção da seção sobre antropologia jurídica, bem como ao capítulo, suas contribuições não estão apenas nesses dois itens mencionados. Isto se deve ao fato de ter sido o professor de antropologia jurídica da autora da tese, que como tal, foi quem, por intermédio de suas aulas na FDUSP, justamente apresentou (e possibilitou a reflexão filosófica, crítica e construtiva) todos os autores da antropologia jurídica aqui trabalhados. Pelo que, como dito, sua contribuição vai para além daquele item em específico do segundo capítulo, bem como do item que é trazido nesta seção.

Com Orlando Villas Boas Filho pôde-se evidenciar que a lei e o decreto analisados naquele capítulo constituem exemplo concreto do caráter ambivalente do processo de juridicização (2016). Isto porque o fenômeno pode, de um lado, proteger os interesses dos povos indígenas, e de outro, pode atender interesses contrários a esses, configurando a supremacia de uma ordem imposta sobre as demais. É o que o autor chama de “assimetria de forças entre os agentes que, mediante a juridicização, manejam o direito para a satisfação de interesses contrários aos dos povos indígenas”.(2016, p. 345) Esses problemas se agravam, sobretudo, ante o caráter de legitimidade criado pelo fenômeno de juridicização. Ou seja, ainda que as regras sociais transformadas em lei pelo processo de juridicização possuam um caráter ambivalente, elas parecem ser justas por estarem maquiadas pela “legitimidade” própria das leis. Para aprofundamento na discussão retornar ao capítulo desta tese em que isso foi trabalhado, qual seja, o segundo.

Os outros cinco autores⁴⁸⁴ – bem como novamente Villas Bôas Filho - serão trazidos nos próximos subitens da presente seção.

6.2.3.1 Edward Said

Faz-se aqui análise de partes selecionadas – apenas as mais relevantes ao objeto de pesquisa – da obra *Orientalismo* de Edward Said.⁴⁸⁵

Verificou-se a existência de uma relação de tipo dialética entre imagem positiva do Ocidente e imagem negativa do Oriente, a exemplo do que ocorria, na antropologia do Século XIX, com relação à imagem positiva europeia - e de um modo geral ocidental - que se sustentava em certa medida na descrição caricata do outro.

Assim, da mesma forma que a antropologia desse período– como visto no segundo capítulo da tese – construía uma imagem negativa do outro com desígnios de dominação e expansão, bem como de construção positiva da identidade ocidental, o *Orientalismo* também possui esta característica.

⁴⁸⁴ Étienne Le Roy; Robert Vachon; Cristoph Eberhard; Boaventura de Sousa Santos e Edward Said.

⁴⁸⁵ Convém trazer à colação aqui conclusão de estudo desenvolvido por Nicholas B. Dirks (2004: 38), para quem “Embora os escritos diretos de Said sobre a disciplina tenham sido limitados, o artigo conclui que a antropologia não apenas aprendeu muito com a crítica de Said, mas se tornou um dos locais mais importantes para a elaboração e exploração produtiva de suas ideias”. Para aprofundamento, ver: Dirks, Nicholas. *Journal of Palestine Studies*, Vol. 33, No. 3 (Spring 2004), pp. 38-54. Taylor & Francis, Ltd, 2004.

Constatou-se que o autor, buscando superar a suposição, não rara, de que a literatura e a cultura são politicamente inocentes, examina o orientalismo como obra humana induzida; como um discurso cultural ocidental forte, que constitui um instrumento de dominação e envolve uma rede de interesses – dentre as quais instituições sócio-econômicas e políticas - já que a orientalização do Oriente não poderia partir do nada, ser fruto apenas da imaginação.

Ou seja, o orientalismo seria um constructo de ideias que não estaria neutro em termos de valores, tampouco teria esta característica de neutralidade no aspecto político.

Notou-se que há um ponto de Said em comum com os autores decoloniais. Este se relaciona à condenação da concepção da cultura europeia como sendo superior a todas as demais culturas e povos, reconhecendo que o fato contribui a sua preponderância em todos os locais. Essa centralidade europeia é, também, questionada pelos autores latino-americanos, como visto no capítulo sobre as epistemologias do Sul, onde foram trazidas as afinidades (como se viu, são da mesma família por assim dizer) e diferenças quanto aos estudos decoloniais latino-americanos.

Tal centralidade foi um objetivo alcançado apenas mediante a desconstrução da oriental, desconstrução esta que historicamente serviu a interesses colonialistas e depois a tantos outros mais.

Outro ponto que se relaciona intimamente tanto aos autores decoloniais como aos autores das epistemologias do Sul é o fato de que, subjacente ao orientalismo estaria o objetivo de expansão imperial – sendo França e Inglaterra os mais atuantes no Oriente - através não apenas de conquistas territoriais, mas também ideológicas. Por exemplo, e também como já trazido naquele capítulo, da mesma forma que, para autores decoloniais como Quijano (2005), subjacente à dominação europeia em países da América Latina está o que denomina *matriz colonial do poder*.

De outro lado, observa-se que uma das consequências da posição exterior ao Oriente de determinado autor, em relação ao objeto cultural produzido – texto, pintura, peça de teatro, dentre outros – é a *representação* deste Oriente. Nesse sentido, Said (1990:32) muito bem observou:

Já na peça de Ésquilo *Os persas* o Oriente é transformado, de um distante e muitas vezes ameaçador Outro, em figuras que são relativamente familiares (...). A dramática imediaticidade da representação em *Os persas* obscurece o fato de que a

audiência está assistindo a uma demonstração altamente artificial daquilo que um não-oriental transformou em um símbolo de todo o Oriente.

A representação, a criação de estereótipos e a exterioridade são, assim, intrínsecas ao *Orientalismo*.

Pode-se dizer que a mesma representação é o que pode, muitas vezes (mas não sempre, como analisado no capítulo sobre as epistemologias do Sul), ocorrer quando algum artista de fora da América Latina elabora manifestação artística de qualquer gênero sobre ela ou seus povos.

Por isso é que culturas não ocidentais e povos não ocidentais devem, para Said, ser analisados, pesquisados ou estudados através de uma perspectiva libertária, bem como, no plano cultural, manifestações artísticas de todo gênero não devem ser representativas de tais culturas e povos, tampouco, autoritárias.

Mas para isso, como bem observa o autor, “teríamos de reestudar todo o complexo problema de conhecimento e poder”. (SAID, 1990:35)

Dialogando com o tema da presente tese, imediatamente se faz a relação de que a falta de uma influência plena e eficaz de certos paradigmas ambientais existentes na América Latina (concepções de Natureza não dualistas) no direito ambiental internacional estaria ligada ao supramencionado problema de conhecimento e poder.

Tecidas essas brevíssimas e parcas considerações sobre o *orientalismo*, fica a reflexão: existiria talvez, com origem nas potências coloniais (do passado) e hegemônicas (da atualidade), um *latino-americanismo* (à semelhança do *orientalismo*)?

Para somar e responder às supra expostas reflexões acerca da obra *Orientalismo*, realiza-se a seguir um breve diálogo com Stuart Hall e seu texto *The West and the Rest*.

O conceito de *Orientalismo* de Edward Said, analisado nos parágrafos precedentes constitui, para Stuart Hall, um exemplo concreto do que Foucault entende como *regime da verdade*, chamando a atenção ao fato de que algumas descrições falsas - caso seguidas de ações com consequências reais, de pessoas que acreditaram que aquelas descrições eram verdadeiras - podem ser transformadas em “verdadeiras”. Assim, se o poder circula de várias formas, o discurso, certamente, é uma delas, vez que os produtores do discurso podem aplicá-

lo na realidade e em seu benefício, seja o discurso verdadeiro ou falso, sendo que a eficácia que o discurso produz na prática produz o que Foucault chama de *regime da verdade*. (HALL, 2016:334)

Hall, noutro plano, foca sua análise não nas relações entre Ocidente e Oriente, mas no Ocidente e o Resto de modo geral. Entende que os exageros das representações⁴⁸⁶ dos viajantes, que na verdade nelas projetavam seu desejo de degradação, evidenciavam a falha na identificação da diferença e a tendência de imposições de categorias europeias, reduzindo, de modo unilateral, diferenças complexas a um simples recorte, de modo a produzir estereótipos. (HALL, 2016:348)

Constatou-se, assim, que, para o autor, tal regime da verdade, esse discurso, continua vivo até o tempo presente, a influenciar não apenas a própria linguagem e autoimagem do Ocidente, mas também as suas atitudes em relação ao “Resto”, chegando a influenciar, inclusive, atitudes ocidentais de superioridade racial e étnica. (HALL, 2016: 359)

Pelo que, é possível relacionar os conceitos de regime da verdade e orientalismo desenvolvidos (ou mencionados) pelos autores a atitudes de subalternização e desvalorização de conhecimentos não-ocidentais.

Isto traz contribuição ao objeto da tese especialmente porque tal poder do discurso, na esfera ambiental hegemônica para os direitos da sociobiodiversidade, poderá ser claramente visualizado quando o caso concreto de interculturalidade internacional da tese for mobilizado. Especialmente, poderá ser visualizado como discursos de valoração econômica da biodiversidade são observados e contestados naquela esfera. E como conceitos ali desenvolvidos depois migram a outras esferas do direito ambiental internacional e influenciam todo um entendimento e a elaboração de políticas, tratados, e estratégias para a conservação da biodiversidade sob uma ótica centrada essencialmente nessa concepção de valoração econômica da Natureza. Ou seja, [entendimento e elaboração] por indivíduos que consideram que os termos e discursos naquela esfera do caso concreto analisado são “verdadeiros”.

⁴⁸⁶ A respeito, interessante o trabalho de Yobenj Chicangana-Bayona, em seu artigo intitulado *Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos*, no qual analisa as gravuras que ilustraram as cartas de Vespúcio, evidenciando como as crônicas e relatos de viajantes medievais dos séculos XIII e XIV, bem como a tradição iconográfica da época, que incluía imagens dos “seres e raças fantásticas” foram a referência – dentre outras - aos europeus, nos séculos XV e XVI, para a representação dos habitantes que aqui encontraram. (CHICANGANA-BAYONA, Yobenj. *Visões de terras, canibais e gentios prodigiosos*. Art Cultura, Uberlândia, v. 12, n. 21, p. 3553, jul-dez 2010)

6.2.3.2 Étienne Le Roy

A partir de autores da antropologia jurídica com forte viés intercultural como Étienne Le Roy⁴⁸⁷, que se descentra das sociedades ocidentais de maneira muito forte, é possível enfatizar como é etnocêntrico, arbitrário, projetar a outras sociedades um determinado arranjo da juridicidade⁴⁸⁸, no caso, a ocidental, em que o fundamento principal são as normas gerais e impessoais, a outras sociedades que possuem arranjos distintos, com variações no que se refere aos fundamentos primário, secundário e terciário da juridicidade, conforme suas cosmovisões (a exemplo do que ocorre com as sociedades confucionistas e animistas, que apresentam as normas gerais e impessoais apenas como fundamento terciário da juridicidade).

A cosmogonia (ou visão de mundo) ocidental levaria a um culto à lei como característica própria da nossa tradição jurídica que não aparece nas demais, já que as cosmogonias que as orientam são distintas.

Partindo da teoria dos arquétipos de Michel Alliot⁴⁸⁹, autor francês que foi o fundador do Laboratório de Antropologia Jurídica de Paris (LAJP) e cuja teoria

⁴⁸⁷ O autor tem contribuições importantíssimas que podem ser apropriadas para o contexto latino-americano. Mesmo que Le Roy, em seus estudos, tenha focado a África, com algumas adaptações é possível transformar suas considerações em ferramentas para aplicação em outros países, como os da América Latina.

⁴⁸⁸ Le Roy faz uma distinção entre direito e juridicidade. Juridicidade para o fenômeno jurídico em sentido genérico é encontrável em qualquer sociedade, que se manifestaria na sociedade ocidental por intermédio de seu avatar que é o direito. Pode ser vista como geral, ao passo que o direito não. O direito é tipicamente ocidental. Portanto projetar o direito para o universal é etnocêntrico. Seria dar uma forma de concreção que ele não teria. Em singela síntese, uma sociedade pode não ter direito, mas isso não significa que não tenha juridicidade. O direito é uma forma específica de concreção da juridicidade. Para aprofundamento, o texto que melhor sistematiza essa questão é o livro intitulado *O Jogo das Leis (Le jeu des lois)*, de 1999. LE ROY, Étienne. *Le jeu des lois: une anthropologie dynamique du droit : avec des consignes et des conseils au jeune joueur juriste* Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

Observando que, conforme observado por Villas Bôas Filho, o termo juridicidade vem de Jean Carbonier e é proveniente da discussão sociológica.

⁴⁸⁹ O projeto de Alliot foi o de desenvolver uma teoria não-etnocêntrica do direito, uma teoria descentrada do Ocidente, a qual articula alguns arquétipos distintos do arquétipo ocidental, para mostrar a impossibilidade da projeção de nossa experiência como algo paradigmático em escala global. Fala de um arquétipo chinês, de um arquétipo egípcio/africano e de um arquétipo islâmico/ocidental. A teoria dos arquétipos consegue explicar, então, que a visão de mundo conforma a visão acerca do direito. Ou seja, a visão que se tem do direito é de acordo com a visão que se possui de mundo. Sendo essa visão de mundo diferente em diferentes culturas, isto influencia a visão que cada cultura tem sobre o direito. Eberhard é um autor que conseguiu explicar muito bem esse pensamento de Alliot: "Alliot destaca uma necessidade metodológica fundamental, a de que, para compreendermos a forma e o conteúdo das instituições de outra sociedade, é preciso não as relacionar às instituições de nossa própria sociedade, e sim ao universo da sociedade na qual elas estão sendo observadas (1953^a:91). Mais além, insiste no fato de que este universo não é apenas o universo visível; o direito não é apenas o resultado das relações econômicas de uma sociedade nem

influenciou também outros autores, Étienne Le Roy, seu orientando, com base nessa teoria, então, enfatiza que a cultura ocidental seria marcada por uma representação de mundo unitarista ou monológica, que ele em alguns trabalhos qualifica de monolatria. Esta teria levado a uma postura simplificadora em relação à complexidade dos fenômenos, ainda que tenha estimulado o desenvolvimento das ciências e das técnicas no Século XX. Por isso, realiza uma crítica à monolatria como obstáculo epistemológico.

Isso se relaciona também ao fato do que Étienne Le Roy chama de “lógica da subtração”, que se refere a essa atitude de tomar o Ocidente como modelo paradigmático para as outras sociedades, o que é a própria expressão do etnocentrismo.

Como observado por Orlando Villas Bôas Filho,

a proposta de Étienne Le Roy aprofunda e simultaneamente redireciona a crítica ao etnocentrismo, inicialmente delineada por Michel Alliot, a partir de um distanciamento do estruturalismo em direção a uma “antropologia dinâmica do Direito” em meio à qual ocorrerá uma progressiva superação da tendência de identificar o fenômeno jurídico em seu todo com uma forma concreta, histórica e culturalmente determinada de expressão: aquela que se exprime no Ocidente. Esse movimento se efetiva a partir da distinção entre direito e juridicidade. (2014: 290)

Le Roy pretende superar o próprio debate do pluralismo jurídico⁴⁹⁰, porque, de uma forma ou de outra a concepção pluralista é uma perspectiva que se centra na norma (estatalmente fixada, ou não estatalmente fixada, seria a norma aquilo que essencialmente expressaria o direito).

uma simples expressão da política mas, especialmente, o universo invisível dessa sociedade, pelo qual ela dá sentido à sua vida e constrói seu relacionamento ‘com o mundo’. E o segundo é o que dá coerência e sentido ao primeiro: o visível só poderá ser compreendido com referência no invisível (...). (EBERHARD, 2002: 501) Traz então Eberhard menção direta de Alliot: “Alliot (1983a:90) destaca que, se as sociedades têm alguma coisa em comum, é o fato de que ‘cada uma delas constrói seu próprio universo mental trazendo consigo modelos fundamentais que produzem sentido, e que são revelados pela visão do visível e do invisível (...) a visão que uma sociedade tem do mundo e de si mesma explica mais especificamente o comportamento jurídico e os limites do jurídico’”. (EBERHARD, 2002: 501-502) Continua então Eberhard “Alliot tenta elaborar diferentes arquétipos e lógicas legais que constituem formas fundamentalmente distintas de ver o mundo e, portanto, também, o ‘Direito. É o entendimento do relacionamento entre arquétipos e lógicas (podendo haver lógicas diferentes em funcionamento na mesma sociedade) que pode possibilitar a construção de ‘modelos’ de Direito das diferentes sociedades (Alliot, 1983a: 113-17)”. (EBERHARD, 2002:502) Para aprofundamento nos diferentes tipos de arquétipos identificados por Alliot, quais sejam, o arquétipo chinês, o arquétipo egípcio/africano e o arquétipo islâmico/ocidental, ver: Eberhard, Christoph. Para uma teoria jurídica intercultural. 2002, em especial páginas 502 a 504.

⁴⁹⁰ Como se vê, Le Roy é um teórico que radicaliza as discussões do pluralismo jurídico. O multijuridismo com ele se assemelha no entanto tem suas especificações. O conceito de multijuridismo é trazido no item não com o objetivo de se aprofundar na discussão, mas apenas pelo potencial intercultural que apresenta.

O autor vê então que a juridicidade, assim como o direito, se estrutura, além da norma, também nos sistemas de disposições duráveis e nos modelos de conduta e de comportamento, e fazendo isto Le Roy descentra a própria perspectiva do pluralismo da sua base normativa, radicalizando a discussão do pluralismo. Está, portanto, pluralizando o pluralismo.

Em breve síntese, Le Roy afirma que direito e juridicidade estariam fundadas ou partilhariam os mesmos elementos constitutivos. Apresenta então a teoria do tripé jurídico. Ambos teriam como elementos o que o autor chama de: a) normas gerais e impessoais (NGI); b) modelos de conduta e de comportamento (MCC) e c) sistemas de disposições duráveis (SDD)

Os três elementos seriam fundamentos da juridicidade e do direito. Mostra então o autor, com claro quadro ilustrativo, que no Ocidente, o que é central é a norma, sendo residual modelos de conduta e de comportamento e os sistemas de disposições duráveis.

Quer mostrar, dessa forma, o quanto é etnocêntrico projetar a outras sociedades um culto à norma que não se traduz na forma como essas outras sociedades se compreendem. Para mostrar tal distinção, propõe um quadro⁴⁹¹ comparando quatro grandes tradições jurídicas:

Tabela 2 – Tripé Jurídico – Étienne Le Roy (1999)

Tradições Jurídicas	Fundamento Primário	Fundamento Secundário	Fundamento Terciário
Ocidental Cristã	NGI	MCC	SDD
Africana Animista	MCC	SDD	NGI
Asiática Confuciana	SDD	MCC	NGI
Árabe Muçulmana	NGI	SDD	MCC

Fonte autoral da tabela: LE ROY, Étienne (1999)

⁴⁹¹ Apresentado e escrito na lousa da sala de aula pelo Prof. Orlando Villas Bôas Filho durante aula na FDUSP, e anotado ao momento pela aluna. A tabela consta no texto: LE ROY, Étienne. *Le jeu des lois: une anthropologie dynamique du droit : avec des consignes et des conseils au jeune joueur juriste*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence. 1999.

Da visualização do quadro resta ilustrado de forma clara que o primado que a sociedade ocidental atribui à norma (NGI) não se reproduz, não encontra respaldo na experiência de outras sociedades.

Na medida em que a teoria de Étienne Le Roy descentra o estudo do direito e da juridicidade da sua expressão normativa, admitindo que ambos se estruturam, além da norma, nos sistemas de disposições duráveis e nos modelos de conduta e de comportamento, ele descentra a própria perspectiva do pluralismo da sua base normativa.

Como adiantado, a teoria de Le Roy foi singelamente aqui trazida não com o objetivo de se aprofundar nesta temática específica, mas apenas pelo potencial intercultural que apresenta, em especial, pelo fato de que, estando profundamente ancorada na teoria dos arquétipos de Michel Alliot, ela também acaba sendo mais um exemplo a ilustrar que a visão de mundo conforma a visão do direito.

E é exatamente aí, por seu aporte intercultural, que se entende Le Roy traz contribuições relevantes ao presente trabalho. Como se viu no capítulo sobre o pluriverso, este se refere não apenas a outros modos de saber, mas a outros modos de ser. São, portanto, outras ontologias.

A teoria dos arquétipos tão utilizada por Le Roy estabelece um diálogo portanto tanto no que se refere ao fato de ser a monolatria e cosmogonia da sociedade ocidental que simplifica visões de mundo não ocidentais complexas tais como as apresentadas no Sumák Kawsay⁴⁹², como ao fato de que é etnocêntrico universalizar o arranjo ocidental da juridicidade a todas as sociedades, o que se verifica nas dificuldades e insuficiências apresentadas pela visão etnocêntrica⁴⁹³ e privatística dos direitos de propriedade intelectual para proteger conhecimentos que não se encaixam nesses dois conceitos, como os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, que possuem natureza coletiva e holística e estão associados à própria cosmovisão de determinadas sociedades de manter relações com a natureza.

⁴⁹² Como visto em capítulo próprio, o paradigma andino reconhece os direitos da Natureza e é totalmente embasado na interculturalidade (reconhecimento da existência de outras cosmovisões, não ocidentais).

⁴⁹³ Por buscar resolver a questão da proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade sem levar em conta o pluriverso de culturas e conhecimentos e em consequência o correspondente pluriverso do direito subjacente a elas.

6.2.3.3 Robert Vachon

6.2.3.3.1 Considerações gerais sobre o conteúdo trabalhado pelo autor

Robert Vachon⁴⁹⁴ (1990, 1995) é um autor que também possui forte acento intercultural. Está muito presente na perspectiva de Eberhad por isso sua análise neste momento. Entende-se que sua perspectiva pode enriquecer o debate na medida em que, além de criticar o monismo unitarista⁴⁹⁵ que entroniza o direito na sua forma estatal de expressão, vai agregar a isso a crítica ao totalitarismo do logos. A ideia de descentramento que é muito cara à Antropologia aparece então no âmbito jurídico, filtrada por Vachon, como um eco da discussão de Raimon Panikkar.

Em seu texto de 1990, que é o mais referenciado entre seus interlocutores, intitulado 'O estudo do pluralismo jurídico - uma abordagem diatópica e dialogal', Vachon enfoca o pluralismo jurídico a partir do diatopismo, influenciado então por Panikkar.

Pretende então Vachon criticar a abordagem tradicional do direito que toma como premissa a sua configuração no ocidente moderno⁴⁹⁶. Centrando-se na questão do pluralismo jurídico, critica o perfil ocidentalizante da discussão do pluralismo, o qual é visto dando de uma certa maneira primazia ao direito ocidental. Isto é, é partindo-se da própria visão do que é o direito é que se vai pensar as formas alternativas do que seja isso. Assim, critica o fato de que o pluralismo jurídico geralmente é focado de acordo com a cultura ocidental moderna, ou seja, seria possível notar uma tendência ocidental cêntrica na análise do pluralismo, e é isso que ele critica.

Chama atenção o autor (1990:163) ao fato de que, em sua opinião, a etnografia e a antropologia jurídicas não estariam tão conscientes acerca de um certo colonialismo cultural, realizando o autor, assim, uma crítica à própria área de

⁴⁹⁴ Maiores informações sobre o autor podem ser encontradas no site do Instituto Intercultural de Montreal: <https://iimarchives.org/?s=robert+vachon> Acesso em 25 abr. 2020

⁴⁹⁵ Isto é, uma construção mistificada do corpo jurídico que entroniza o direito em sua forma estatal de expressão.

⁴⁹⁶ Sendo possível inferir que Vachon expressaria aqui, talvez, ainda que com seus contornos próprios, uma certo reflexo das preocupações de Pierre Clastres (1979), ou seja, a crítica que toma como ponto de partida a própria cultura jurídica para pensar as outras. Em Clastres encontra-se a dimensão política de uma crítica ao poder hegemônico que tende a avaliar outras sociedades como incompletas quando nelas não se encontra a configuração que entendemos como sendo a configuração por excelência de expressão do poder. Trata-se de uma crítica ao etnocentrismo

conhecimento em que ele mesmo está inserido. Entende Vachon que isto - ao que chama monoculturalismo e totalitarismo jurídico - seria uma armadilha, sendo, portanto, importante se atentar a isso “ainda que se apresente sob uma aparência de certo pluralismo jurídico” (1990: 163).

É justamente por essas suas premissas negativas (ou seja, tendência ocidentalizante diante do homeomorfismo cultural) que seu objetivo é contribuir ao estudo de um pluralismo jurídico que conseguisse ser, em seu entender, libertado, de modo que ele seja mais livre delas. Em virtude disso, sua preocupação é com a interculturalidade, e com o problema que a interculturalidade experimenta especialmente diante do homeomorfismo cultural, ou seja, nas diferenças substanciais entre culturas jurídicas. Mas o autor considera essas diferenças substanciais quanto à sua natureza mais profunda (ainda que reconheça a possibilidade de existência de uma certa equivalência funcional entre elas). É justamente neste ponto das diferenças quanto à natureza mais profunda que a interculturalidade assumiu, para Vachon, um caráter fundamental em relação às culturas jurídicas homeomórficas. Estas, segundo Vachon e Coll, são

culturas jurídicas cujas diferenças não são apenas procedimentais, mas essencialmente substanciais, ou seja, em seus respectivos pressupostos. As diferenças podem ser tão radicais que podemos dizer que não há analogia possível entre elas. Em última análise, são culturas jurídicas homeomórficas (PANIKKAR 1978: XXII-XXIII, 33; PANIKKAR 1971), pois são substancialmente diferentes em termos de suas naturezas profundas. **Só se pode falar de equivalências funcionais entre elas, em relação às respectivas sociedades que os geraram.** (VACHON, COLL, 1995: 5, grifou-se, tradução nossa)⁴⁹⁷

Surge por exemplo o problema de se utilizar as categorias e termos jurídicos ocidentais⁴⁹⁸ - utilizando-se de termos conhecidos da pessoa que traduz para traduzir algo de outra cultura distante, mais afastada - para a análise dos sistemas jurídicos das sociedades tradicionais. Mas para além disso, Vachon (1990) critica muito intensamente alguns dos mitos que considera característicos do pensamento

⁴⁹⁷ No original: “culturas jurídicas cuyas diferencias no son tan solo procedurales, sino esencialmente sustanciales, es decir en sus respectivos presupuestos. Las diferencias pueden ser tan radicales, que podemos llegar a afirmar que no existe ninguna analogía posible entre ellas. Se trata, en última instancia, de culturas jurídicas *homeomórficas* (PANIKKAR 1978: XXII-XXIII, 33; PANIKKAR 1971), puesto que sustancialmente diferentes en lo que se refiere a sus naturalezas profundas. Solo se puede hablar de equivalencias funcionales entre ellas, en relación a las sociedades respectivas que las han generado”. (VACHON, COLL, 1995: 5)

⁴⁹⁸ Para aprofundamento sobre a questão, ver: VILLAS BOAS FILHO, Orlando. **A questão da universalidade das categorias jurídicas ocidentais a partir da abordagem antropológica: nota sobre a discussão entre Max Gluckman e Paul Bohannan** In: Revista Fac. Dir. Univ. São Paulo, v. 110, [p. 277-318] jan. dez 2015

ocidental em relação ao direito, e que na visão do autor se projetariam sobre a antropologia e a própria etnologia. Assim, esses mitos aparecem de uma certa maneira no próprio discurso antropológico. Dentre esses mitos, o autor menciona a questão do monismo unitarista e o totalitarismo do logos. E ele critica ambos. Enfatiza-se aqui, todavia, o segundo, vez que se julga como sendo a crítica de Vachon que merece maiores considerações.

Para reportar essas tendências que ele julga problemáticas em razão de seu claro teor ocidentalizante – e é esse teor ocidentalizante que ele quer colocar no crivo da crítica – Vachon propõe, ancorado em Panikkar, o que ele chama de “uma abordagem intercultural e diatópica”.

Pelo que, nota-se que aparece já da perspectiva de Vachon (1990) a ideia do desenvolvimento não de uma teoria, mas de uma abordagem⁴⁹⁹, ideia esta que, como se verá no próximo autor a ser trazido ao debate, ganha radicalidade com Christoph Eberhard.

A abordagem intercultural de Vachon tem por finalidade retirar a discussão do pluralismo jurídico de seu âmbito ocidental, objetivando então um descentramento analítico. Para isso, vale-se do diatopismo de Panikkar para implementar um descentramento mais efetivo que leve à retirada da discussão do pluralismo jurídico do quadro ocidental.

Assim, como o autor alerta para a existência de diferenças fundamentais, substanciais quanto à natureza e postulados das culturas jurídicas, o que é possível encontrar frente a essas diferenças essenciais são apenas equivalências funcionais, e não correlatos mais diretos entre elas. Fornece aqui o exemplo da palavra ‘direito’ que encontraria apenas um equivalente funcional entre as culturas jurídicas não ocidentais, e não, um equivalente substancial, em um sentido mais direto, em comparação ao que ocorre no ocidente. Aponta então, da mesma forma que fez Panikkar, a noção de darma para exemplificar o equivalente funcional no contexto indiano ao que se considera como direito no ocidente, não sendo, portanto, um equivalente substancial mas apenas funcional. Neste momento menciona então um “pluralismo darmico” no objetivo de um descentramento ocidentalizante. Sendo assim, em contextos culturais substancialmente distintos também a inteligibilidade

⁴⁹⁹ Uma abordagem seria algo, para esses autores, algo mais flexível, mais descentrado do Ocidente, no entanto há que se perquirir se fato tal descentamento é alcançado ou não, como se verá no decorrer dos próximos parágrafos e itens, inclusive, quando se analisar o próximo autor (Eberhard).

entre esses contextos culturais homeomórficos também o seria. E é justamente face à essa diferença de inteligibilidade entre culturas jurídicas substancialmente distintas que ele propõe implementar um descentramento supostamente mais efetivo.

Esta diferença de inteligibilidade residiria no fato de que não se poderia compreender outras culturas ou lidar com o homeomorfismo cultural a partir da sobreposição a elas de algo que é muito próprio da concepção ocidental que é a racionalização, mas que não é o modo pelo qual estas outras culturas se autocompreendem. Assim, haveria uma diferença de inteligibilidade entre as culturas já que no Ocidente:

- há o primado do logos em que há o princípio da não-contradição que estrutura o logocentrismo ocidental, que não tem a mesma relevância em culturas não ocidentais;
- há a ideia de dualidade, ou seja, a distinção que os ocidentais fazem entre a pessoa, o ser humano, e o resto, que é o não humano; em outras culturas esse primado do homem sobre outras identidades não aparece, pois há a identidade do homem com o resto da criação, especialmente quando se vai a outras cosmologias que não a ocidental.

Então a projeção da racionalidade ocidental para outros contextos poderia gerar o totalitarismo do logos (racionalização da abordagem do direito, centrada na visão ocidental do direito), que teria uma conotação imperialista já que o Ocidente não seria o único lugar de enunciação daquilo que é o direito, daquilo que é a regulação jurídica.

Menciona que culturas jurídicas autóctones repousariam sobre princípios que não seriam os mesmos do Ocidente. Isto leva à necessidade de uma construção de sentido comum e não, meramente, impositiva do Ocidente em relação a outras sociedades. Ou seja, existe a impossibilidade de se projetar uma cultura sobre todas as demais, mas a possibilidade de se considerar todas as culturas numa interpretação que permitiria uma fusão de horizontes .de caráter não etnocêntrico.

É aqui que Vachon vai falar, então, com base em Panikkar⁵⁰⁰, que se deve incorporar na discussão outros *toppoi* culturais para que se descentre do Ocidente. E é neste ponto que autor vai defender o que chama de passagem do logos para o

⁵⁰⁰ Este autor será trabalhado em específico em item próprio.

mithos, no objetivo de descentramento que deseja implementar. Esta interpretação diatópica não seria, pois, apenas dialética, mas também dialógica.

Assim, segundo Vachon (1990, 1995), este tipo de interpretação procuraria descobrir as culturas jurídicas radicalmente diferentes e as reunir em um diálogo que permita a emergência do *mythos*, no sentido de um substrato comum, não necessariamente estruturado em termos racionais, mas estruturado em termos de uma experiência de mundo, que figura em termos de uma inteligibilidade de tais culturas. Pelo que, a presença do logos, de racionalização que é típica do ocidente, para Vachon tem limites, porque a interpretação diatópica efetiva implicaria a emergência do *mythos*, que se refere a um horizonte último de inteligibilidade que transcende aquilo que é racionalizável.

O autor propõe, então, um descentramento da dimensão logocêntrica que ocorre no ocidente, para a dimensão da experiência, do horizonte comum de sentido, vez que há dimensões da experiência que por vezes não se traduzem, que não são tematizáveis por intermédio da fala, mas que podem ser tematizáveis no horizonte da experiência, aparecendo como substrato para essa interação entre culturas radicalmente dispares. Para isso, portanto, haveria para ele a necessidade de se transcender o plano do logos, em direção ao do *mythos*, para poder implementar uma verdadeira hermenêutica diatópica.

Para Vachon (1990), falar de pluralismo jurídico em termos mais consequentes é remeter à ordem do *mithos*. Razão pela qual aponta a abordagem apenas dialética como insuficiente para se conhecer outras culturas, vez que centrada no logos, e portanto muitas vezes não apreende a dimensão muitas vezes existencial que foge a essa conceitualização. Para Vachon (1990), portanto, as culturas jurídicas escapam a uma análise meramente logocêntrica, a uma análise meramente teórica. Pelo que, como observado por Villas Bôas Filho (2014) – ponto que será retomado no item sobre Eberhard - a refutação de uma teoria tem o objetivo de distanciar-se da abordagem dialética em direção a uma abordagem dialógica, tendo isto se refletido, como se verá, de forma radical na tentativa de Eberhard de criar uma abordagem.

Em suma, dada a existência de culturas jurídicas homeomórficas, e, em consequência, da necessidade de se notar que visões acerca do direito são enunciadas de uma forma condicionada pelos topoi dos lugares de onde são provenientes, é que decorre a necessidade de uma análise intercultural do direito.

Propõe então o autor não apenas uma hermenêutica que considere a existência de diferente topoi, mas também que o diálogo entre essas culturas não seja meramente dialético, mas sim dialógico. Essa dimensão dialógica vai encontrar seu ponto de ancoragem no *mythos*, pois para Vachon as culturas jurídicas não são simples objeto de conhecimento, elas são antes realidades existenciais, e por isso, elas não são só pensadas, elas são vividas, e o que elas têm de vivido (por exemplo míticas, sagradas) extrapola o âmbito do *logos*, e é por este motivo que para ele é fundamental remeter ao âmbito do que ele chama de *mythos*.

Para Vachon (1990), toda cultura jurídica tem uma dimensão mítica. O *mythos*, para ele, se referiria portanto, àquilo que não pode ser dito, conceitualizado, que está latente na experiência e que é passível de ser visto como um substrato comum, um horizonte de inteligibilidade que passa pelo vivido, pelo existencial, e não necessariamente por uma estruturação racional. Por isso, seria no âmbito das realidades existenciais que poderíamos encontrar o substrato comum para a compreensão das culturas. Nesse sentido, Vachon:

Uma cultura jurídica homóloga não pode ser adequadamente compreendida usando apenas as ferramentas conceituais da cultura jurídica ocidental, dizemos. Também precisamos conhecê-la de acordo com seu próprio sistema, estrutura, modelo, lógica, modo de inteligibilidade. É certo que podemos considerar essas culturas jurídicas como meros objetos de conhecimento, fatos históricos, quantificáveis, objetiváveis, analisáveis, conceituáveis e até inteligíveis (o *logos* inclui tudo isso!). Mas são muito mais que isso: são realidades existenciais, pessoais (não apenas subjetivas), sagradas, míticas. Infinitas para quem as vive. Elas não são apenas da ordem do *logos*, mas da ordem do *mythos*, ou seja, da ordem das diferenças últimas, fundamentais. Mas as diferenças últimas não são dialéticas (o que não significa que sejam não dialéticas ou antidialéticas) (...) É que uma cultura jurídica é mais que um sistema, uma estrutura, uma lógica, um *logos*. É um todo, um universo, uma visão, uma *Weltanschauung* animada por um coração, uma alma. Um *mythos*! Toda cultura jurídica tem uma dimensão mítica.⁵⁰¹ (1990: 169, tradução nossa)

⁵⁰¹ No original: "On ne saurait comprendre adéquatement une culture juridique homologue au moyen des seuls outils conceptuels de la seule culture juridique occidentale, disions-nous. Il nous faut aussi la connaître selon son système, sa structure, son modèle, sa logique, son mode d'intelligibilité propres. Certes, on peut regarder ces cultures juridiques comme de simples objets de connaissance, des faits historiques, quantifiables, objectifiables, analysables, conceptualisables, et même intelligibles (*logos* comprend tout cela!). Mais elles sont beaucoup plus que cela: ce sont des réalités existentielles, personnelles (pas seulement subjectives), sacrées, mythiques. Quelque chose d'infini pour ceux qui en vivent. Elles ne sont pas seulement de l'ordre du *logos* mais de l'ordre du *mythos* c'est-à-dire de l'ordre des différences ultimes. . Or les différences ultimes ne sont pas dialectiques (ce qui ne veut pas dire qu'elles sont non-dialectiques ou anti-dialectiques (...)) C'est qu'une culture juridique, c'est plus qu'un système, une structure, une logique, un *logos*. C'est un tout, un univers, une vision, une *Weltanschauung* animés d'un coeur d'une âme. Un *mythos*! Toute culture juridique a une dimension mythique". (VACHON, 1990: 169)

Tendo isso em conta, para Vachon, falar do pluralismo jurídico em termos mais consequentes seria remeter à ordem do *mythos* e não à ordem do *logos*, ou seja, um descentramento mais apropriado ocorreria quando se descentra da razão, quando se considera também o vivido, aqueles aspectos da cultura jurídica não ocidental que fazem parte do existencial, que nem sempre é traduzido em termos racionais e discursivos.

Assim, para Vachon, para que experiências diferentes de regulação (distintas da ocidental) possam ser compreendidas, faz-se necessário considerar esses aspectos. Trazendo a diferença existente entre o *mythos* e o *logos*, enfatiza a importância de que o registro dessas experiências jurídicas de outras culturas sejam ressignificados não pelo ângulo racionalizador das experiências da ciência, mas por outros registros que são mais significativos nas tradições concernidas. Pelo que, vai recuperar a tese de se reproduzir a ótica do participante da cultura que é analisada, ou seja, a necessidade de uma inserção no ponto de vista do outro para que não se descaracterize a cultura que vai interagir com a nossa, especialmente num contexto marcado por assimetria de forças e de culturas hegemônicas e culturas subalternas.

Nesse sentido, chama atenção o autor para a questão de que se faz necessário todo um cuidado, portanto, no momento de se colocar no papel, em termos lógicos, questões que se passam em algumas sociedades não ocidentais, vez que algumas de suas realidades não são passíveis de racionalização. Isso se relacionaria à pesquisa no que se refere à impossibilidade de uma tradução plena, para o plano lógico-conceitual, da cosmovisão indígena. Neste trabalho, entende-se que o reconhecimento desta impossibilidade pode ter alguma importância também como instrumento de defesa de grupos subalternos face à alguns estudos (como por exemplo, desenvolvidos por Witter et al., 2015) que já estão sendo propostos que sejam realizados por parte do paradigma ambiental hegemônico, durante a realização de reuniões multilaterais com múltiplos atores em esferas ambientais internacionais. Tais estudos propõem a utilização da etnografia como instrumento de análise e estudo de atuações desses grupos subalternos em tais esferas hegemônicas, para que, com base nos métodos propostos, “se possa analisar se as contribuições durante a participação desses grupos têm fundamento válido ou se se tratam apenas de tentativas de prolongar as discussões e envergonhar os representantes dos Estados”. Nesta tese, quanto a tal fenômeno em processo, entende-se que há que se lutar por condições favoráveis de diálogo em especial

para o campo subalterno, evitando que os situados na zona de sociabilidade colonial da linha abissal sejam simplesmente “estudados” de fora. Este tópico será trazido em um momento mais adiante, em item constante da seção sobre os caminhos sinuosos para o diálogo intercultural.

Retornando à Vachon, noutra plano, na abordagem diatópica e dialógica que propõe, que se descentra do logos e considera o mythos é necessária observação com relação à forma pela qual o autor (1990) considera o mythos aqui. Ainda que uma explicação do mythos desse modo considerado seja impossível, apenas à guisa de uma aproximação didática, o sentido em que ele é invocado pelo autor seria aproximadamente o seguinte:

Por meio da interpretação diatópica é necessário entender os topoi de cada uma das duas ou mais culturas consideradas, e nisso o mythos seria uma zona de entendimento comum, que não necessariamente tem premissas de uma cultura nem de outra, mas que proporciona um sentimento entre as duas culturas que possa traduzi-las para si mesmas. Por ter um enfoque dialogal, essa interpretação diatópica deve superar os limites da forma moderna de compreensão da realidade, baseado essencialmente na conceituação, pois um conceito é válido somente no contexto, na época em que foi formulado, em que está inserido. Superando portanto o topoi e buscando esse enfoque dialógico, chegaria-se nesse terreno comum de entendimento, de sensibilidade, que é chamado de mythos. Observando que, o mythos não seria uma síntese, entre uma coisa e outra (não seria buscar um transformar o outro) mas um terreno comum em que as duas culturas se sintam não desconstruídas, mas que tentem construir um entendimento comum que faça sentido para as duas (ou mais) culturas.

Diante da dificuldade em se alcançar isso é que tecemos considerações nossas no próximo item.

6.2.3.3.2 Considerações nossas quanto a forma pela qual nos utilizamos dos aportes do autor

Por fim, ressalta-se que este autor, assim como no caso de Eberhard (analisado a seguir), são utilizados no presente trabalho de uma forma não

essencialista, ou seja, como trazem elementos muito importantes à pesquisa, são utilizados na medida em que contribuem à tese.

Assim, não se utiliza de suas propostas de forma total, especialmente quando elas ganham, como se verá na análise do próximo autor (bem como das nossas observações feitas também em item específico sobre a forma pela qual nos apropriamos do autor na tese) radicalidade com Eberhard, e portanto não se apropria a tese da suposta necessidade, que se depreende do último, de se renunciar ao *locus* de enunciação ocidental (parte em que Eberhard alega ou, por assim dizer, dá a entender – com a crítica que faz à Le Roy no objetivo de se demarcar em relação à ele - que teria ele [Eberhard] desenvolvido uma abordagem em vez de uma teoria intercultural), visto que isto, reconhecidamente, é muito difícil de ser feito e fugiria ao escopo da presente tese. Esta, inclusive, e evidentemente, reconhece seus limites e portanto, não tem como renunciar ao seu próprio locus de enunciação.

Relembrando, como observado por Orlando Villas Boas Filho, também o que Étienne Le Roy pretende é desenvolver uma teoria que seja vocacionada à discussão intercultural, mas como teoria, evidentemente sem renunciar ao seu *locus* próprio de enunciação, que é o Ocidente. E é importante notar que ele mesmo [Le Roy] não nega isto.

Da mesma forma, estamos com Le Roy e Villas Bôas Filho (2014) quanto a este ponto, portanto este desafio não nos leva, evidentemente, a querer elaborar ou apresentar uma abordagem que renuncie totalmente ao *locus* próprio de enunciação ocidental, e não se nega isto.

Estamos nos deparando, como se vê, com a noção de incompletude, com saberes incompletos (como todos os outros), como bem analisado em capítulos específicos desta tese como o das epistemologias do Sul e da tradução intercultural. E faz-se necessária uma humildade para reconhecer tal incompletude, a qual não é ultrapassada pela arrogância ignorante (SOUSA SANTOS). Assim, ainda que incompletos, optamos por utilizá-los, pois esta é a natureza de todos os conhecimentos que, em uma ecologia de saberes, podem sempre se beneficiar da complementaridade com outros e, ainda que não possam dar respostas mais concretas no presente, podem vir a dar no futuro. São aportes da antropologia jurídica que contribuem à discussão de um dado problema, os quais, mesmo que em alguns pontos apresentem momentos desafiadores, não anulam o potencial

extremamente rico que esses mesmos aportes trazem à discussão intercultural. Estamos diante dos potenciais e limites da antropologia jurídica.

E se retorna, justamente, ao ponto da “incompletude” dos conhecimentos, já exposta no capítulo da tradução intercultural, mas que merece ser lembrada neste ponto justamente por se referir ao ponto discutido neste momento: o reconhecimento da incompletude de todo conhecimento.

Como se viu ao longo da literatura utilizada neste trabalho, existem muitos intelectuais indígenas que trabalham o conceito de sumakkawsay e suma qamaña. Estes muitas vezes tentam mostrar que os autores eurocêntricos que trabalham os mesmos temas não os entendem; uma espécie de hermenêutica de suspeita. A questão do totalitarismo do logos se enquadra bem aqui. Isto é, a observação dos intelectuais indígenas de que os eurocentrados não os entendem, como visto no capítulo anterior, teria relação basicamente com o fato de que os últimos trabalham apenas na ordem do logos.

Pelo que, quando esses autores como Panikkar, Vachon, e como se verá no próximo item, também Eberhard, falam de uma dimensão dialógica – e não apenas dialética – que perpassa também o mythos e portanto se descentre do totalitarismo do logos, nesta tese se utiliza da contribuição desses autores de maneira não essencialista, ou seja, se utilizam na medida em que contribuem à temática intercultural; assim, essas contribuições são contrabalançadas pelo conceito de reconhecimento das incompletudes e douta ignorância de que Sousa Santos fala, em dois sentidos:

O primeiro se refere à necessidade de se reconhecer que não se entende completamente o mythos da outra cultura, ou seja, de se reconhecer a incompletude do próprio conhecimento ocidental, mas todavia, e ao mesmo tempo, não tentar realizar a tradução a partir do totalitarismo do logos, ou seja, as contribuições desses autores são muito bem vindas no que se refere à crítica a esse totalitarismo do logos e à necessidade de uma aproximação a um diálogo não apenas dialético, mas também dialógico.

O que neste trabalho entendemos é que o resultado desta tentativa de diálogo dialógico não será perfeito, vez que incompleto, e estamos cientes desta incompletude, reconhecendo-a. Lembrando a frase de Viveiros de Castro já citada, traduzir é situar-se no espaço do equívoco. Isto posto, estamos com Sousa Santos

quando diz que, mesmo que a tradução seja algo imperfeito, e incompleto, optamos por defender a sua realização vez que, sem ela, não há condições de avanço.

Sendo as epistemologias do Sul a teoria adotada na presente tese, tem-se que a hermenêutica diatópica, cuja ferramenta principal reside na tradução intercultural, mesmo sendo esta um fenômeno antigo, nas epistemologias do Sul adquire uma conotação/direcionamento mais específico que é, segundo Boaventura de Sousa Santos, “a tradução intercultural e interpolítica como instrumento de articulação de lutas contra a dominação” (2018: 342). Este ponto, dada sua importância, será trabalhado no item específico sobre o autor. Menciona-o aqui apenas para guiar o leitor a fim de que acompanhe a linha argumentativa e possa ter uma pequena ideia, desde já, sobre a importância que a interculturalidade assume nas epistemologias do Sul. Eis fragmento sintetizador do autor:

Compreender determinada cultura a partir dos topoi de outra cultura pode revelar-se muito difícil, senão mesmo impossível. Partindo do pressuposto de que tal não é impossível, proponho a seguir uma hermenêutica diatópica, um procedimento hermenêutico que julgo adequado para nos guiar nas dificuldades a enfrentar, ainda que não necessariamente para as superar. (...) **a mobilização de apoio social para as possibilidades e exigências emancipatórias (...) só será concretizável na medida em que tais possibilidades e exigências tiverem sido apropriadas e absorvidas pelo contexto cultural local. Apropriação e absorção, neste sentido, não podem ser obtidas através da canibalização cultural. Requerem um diálogo intercultural e uma hermenêutica diatópica.** A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os topoi de uma dada cultura (...) são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, (...). **O objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objectivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua.** (2003: 115-116 grifou-se)

E é por isso que, em razão do avanço almejado que é justamente esta articulação e possibilidade de interconhecimento entre as lutas, para que se fortaleçam de baixo para cima contra os poderes opressores a globalização hegemônica, aceita-se uma solução imperfeita com base no reconhecimento da incompletude, em busca de possibilidades de avanço, sem a qual, não haveria condições de buscá-lo.

Portanto, como esta tese adota as epistemologias do Sul e se trabalha a hermenêutica diatópica e tradução intercultural em razão de seu potencial de fortalecimentos dos diversos mundos de luta que compõem o pluriverso, não é objetivo da tese centrar-se em digressões mais profundas a respeito dos objetivos

últimos desses autores (incluindo aqui Vachon, Eberhard e Panikkar), vez que a hermenêutica diatópica será trabalhada mais em linha , e como se verá mais adiante, com a forma pela qual é proposta por Boaventura de Sousa Santos, ou seja, sempre atrelada à noção de incompletude.

O segundo sentido, se refere ao que já foi mencionado anteriormente: não obstante se reconheça que um diálogo dialógico e não apenas dialético possa ser benéfico à ecologia de saberes, e aqui não se nega isso principalmente por estarmos tratando de visões de mundo que são homeomórficas, radicalmente distintas, e não desejamos a incomensurabilidade e incomunicabilidade entre elas, evidentemente não estamos renunciando ao nosso locus de enunciação ocidental já que esta é uma tese acadêmica. Ou seja, não afirmamos que chegamos a uma abordagem renunciadora do lócus ocidental de origem – aliás isto em momento algum é proposto -, em que pese reconheçamos que a consideração do mythos em diálogos interculturais, na ecologia de saberes, tenha sua importância.

No entanto, entendemos que a contribuição do mythos encontra dois locais nos quais sua discussão é mais proveitosa. Não obstante um deles tenha sido já analisado no capítulo das epistemologias do Sul – na parte das ecologias de saberes, quando falou-se sobre ação-com-clinamen – o segundo local será também indicado mais adiante, especialmente no item sobre Boaventura de Sousa Santos. Assim, o campo para futuras abordagens dialógicas centradas no mythos no campo jurídico ainda permanece aberto para o futuro.

Observa-se que, como Vachon e Eberhard se inter-relacionam profundamente, a continuação de nossas considerações sobre a forma pela qual nos valem de seus aportes será continuada no item que trará nossas considerações sobre Eberhard, autor analisado a seguir.

6.2.3.4 Christoph Eberhard

6.2.3.4.1 Considerações gerais e primeiro momento de contribuições à temática da tese

Eberhard é um autor austríaco que desenvolveu sua carreira acadêmica na França, sob orientação de Etienne Le Roy, sendo seu pensamento muito tributário dele.

Com forte acento intercultural, muito influenciado também por Panikkar e Vachon, tem o mérito de tentar difundir o potencial heurístico da abordagem antropológica, a vocacionando para o debate intercultural. Assim, é um autor que sistematiza muito bem discussões significativas, e em fazendo isso traz contribuições muito importantes.

Com Eberhard, a importância da interculturalidade no campo do direito é nítida e por isso agrega muito positivamente ao trabalho, não obstante o fato de que, no mesmo sentido exposto quando o autor Vachon foi analisado, também no caso de Eberhard não se adota totalmente sua tese, mas apenas aspectos de alguns de seus textos que se revelam muito úteis ao presente trabalho.

Para ele, a interculturalidade no campo do direito “implica uma abertura ao diálogo intercultural genuíno, que nos permita entender e articular as diversas experiências legais dos povos do mundo”. (2002: 491)

Este é um autor que enfoca o fato de que, como a perspectiva intercultural é uma perspectiva contra-etnocêntrica, ela deve ser voltada a este genuíno diálogo intercultural, ou seja, um diálogo descentrado das categorias preponderantemente ocidentais. Contudo, reconhece o próprio autor, e então enfoca, o quão isto é difícil de ser feito, ou seja, o quanto é difícil se descentrar da noção de direito conforme ela se forja no Ocidente, e do próprio modo de enfocá-lo.

Atento às especificidades culturais, atento à questão de não se projetar a outras sociedades as categorias do Ocidente, entende-se que a presente tese se beneficia de suas considerações acerca do desafio da construção de uma teoria jurídica intercultural, a qual chama a atenção à urgência de enriquecer o mundo legal moderno com outras cosmovisões, menos antropocêntricas e talvez mais cosmocêntricas.

Neste trabalho, se recorrerá a Eberhard da mesma forma que foi feito no exercício de tradução intercultural realizado por Gandhi: também serão absorvidos tudo que de Eberhard puder ser importante ao trabalho, não entrando portanto, em aspectos de sua teoria aos quais se entende que este trabalho não se beneficiaria.

Assim, o presente trabalho não entrará de forma tão profunda na temática da “necessidade de uma abordagem⁵⁰² intercultural [do direito] em lugar de uma teoria

⁵⁰² Em que pese a teoria do Multijuridismo de Le Roy esteja presente e seja fundamental à proposta de Eberhard, é possível verificar da leitura de seu texto (2002) que Eberhard tenta de algum modo ultrapassá-la, utilizando-se do pressuposto de que Le Roy produz uma Teoria, enquanto Eberhard

intercultural” que é por ele proposta (2002) em uma tentativa de distanciamento/superação de seu mestre Le Roy, em razão de nosso entendimento acerca da dificuldade de estabelecer a exequibilidade ou como fazer isto, fugindo então ao escopo da pesquisa.

Nada obstante, em sua proposta de uma abordagem intercultural do direito, Eberhard não deixa de trazer discussões importantíssimas para a própria teoria intercultural do direito, e é exatamente por tal razão que é considerado como muito importante ao presente trabalho, o qual utilizará de Eberhard (assim como de Vachon) tudo o que for importante ao seu objetivo, reconhecendo, todavia, a dificuldade da renúncia do topos de enunciação ocidental.

Por tal razão, tudo o que for trazido de Eberhard na sequência é trazido por serem positivos uma teoria intercultural do direito, não se apropriando o presente trabalho dos argumentos que vão além disso (como os que de certa forma se direcionariam, entende-se aqui, a uma pretensa renúncia ao lócus de enunciação ocidental ao se objetivar a criação de uma abordagem e não de uma teoria intercultural).

Antes de uma discussão mais profunda sobre o autor, cabe trazer alguns exemplos por ele trazidos que ilustram como o seu pensamento – no que se refere à interculturalidade – se relaciona à temática da presente tese.

Para ilustrar a importância do diálogo intercultural no direito Eberhard traz alguns exemplos (2002), decorrentes de pesquisas do Laboratório de Antropologia Jurídica de Paris (LAJP), os quais, em seu entender, constituem aplicações da abordagem multijurídica e intercultural. São exemplos que evidenciam a necessidade de se levar em consideração tradições locais.

Todos os exemplos são muito importantes e neste trabalho entende-se que tais exemplos contribuem, sim, à construção de uma teoria jurídica intercultural.

tenta produzir uma Abordagem intercultural do direito, esta última sendo, no entendimento de Eberhard, diferente. Le Roy pluraliza o pluralismo, isto é, radicaliza a discussão do pluralismo sem renunciar ao topos enunciativo do Ocidente. Ao verificar isso, e entender (Eberhard) que uma teoria (que é o que propõe Le Roy) é algo muito enraizado ao contexto de produção ocidental, pois se elabora a teoria no império do logos, no império da racionalidade, Eberhard quer desconstruir este discurso e produzir uma abordagem, mais flexível, e que ele considera ser mais apropriada para o debate intercultural. Eberhard, assim como Vachon, querem levar às últimas consequências o projeto de uma interculturalidade forte através do descentramento do quadro de referência do logos Ocidental, renunciando ao primado do logos e se colocando no domínio do mythos. No entanto, é necessário verificar nesta proposta de Eberhard, segundo o entendimento de Villas Boas Filho (2014), a exequibilidade disto. Para Villas Boas Filho, como se verá ao longo do presente item, ainda que Eberhard tenha proposto uma abordagem, cabe indagar se isto de fato ocorreu, vez que o que propõe também fica no âmbito de uma teoria.

Apenas não se considera, como já anteriormente adiantado, que Eberhard criou uma abordagem que renunciou ao seu lócus de enunciação ocidental, e tal aspecto será retomado mais adiante. Devido à importância que tais exemplos representam à construção de uma teoria jurídica intercultural, dois deles – que em nosso entender mais podem dialogar positivamente com a temática da presente tese - serão trazidos brevemente a seguir.

O primeiro exemplo (de pesquisa do LAJP e apontado por Eberhard) que aqui trazemos refere-se ao direito fundiário em ex-colônias francesas na África. Inicialmente, relembra a difusão que o modelo europeu de direito teve e a continuidade da cooperação legal francesa em suas ex-colônias, destacando o papel do FMI e do Banco Mundial na continuidade disso, através da imposição, a diversos países, de planos de ajuste estrutural que trazem no pacote uma dada cosmovisão de sociedade e de direito.

Aponta que diversos estudos foram desenvolvidos no LAJP a respeito da inadequação dessa transferência do modelo de estado francês para as ex-colônias africanas, compartilhando sua conclusão sobre uma pesquisa do laboratório, desenvolvida por Le Roy e Kuyu em 1997:

A diversidade de situações e modelos de resolução de conflitos é quase que totalmente ignorada pela cooperação legal francesa. **O desafio para o futuro será abrir espaço para uma articulação, uma mestiçagem cultural ou uma complementaridade entre** dois requisitos que funcionam necessariamente em um relacionamento dialético: a inevitável **globalização que abre a África para a economia internacional** e para o mundo, e a **consideração das especificidades culturais**. (EBERHARD, 2002: 521, grifou-se)

Após este embasamento, e chamando a atenção à falta de articulação com a lógica africana da cooperação legal francesa, cita o exemplo dos estudos inovadores sobre direito fundiário africano desenvolvidos por muitos anos pelo LAJP, em que tal articulação ocorreu, exemplo o qual o autor considera como sendo uma abordagem intercultural:

Ao misturar abordagens legais nativas com as instituições francesas importadas, os pesquisadores do LAJP avançaram recentemente, de uma abordagem mais estática para uma mais dinâmica (Le Roy, 1999; Le Roy et al, 1996). (...) A abordagem como um todo se baseia na articulação das categorias importadas do código civil francês com as contribuições locais. (...) Toda uma série de categorias baseadas nas práticas locais foi introduzida entre o público e o privado, fazendo justiça aos diferentes tipos de grupos que podem ter direito à terra. (...) Toda a abordagem se baseia em **uma fertilização intercultural entre as instituições legais francesas e as contribuições africanas**. (2002: 522, grifou-se)

Noutro plano, o outro exemplo trazido por Eberhard - também decorrente de pesquisas realizadas pelo LAJP - e aqui selecionado para análise e diálogo com a tese, refere-se aos direitos humanos e o diálogo intercultural. Segundo Eberhard, as pesquisas do LAJP sobre isso avançam em direção a uma teoria intercultural do direito e, especificamente, também a uma abordagem intercultural do direito, nas palavras do autor, “tal como é apresentada neste artigo” (2002: 523). Seja a palavra que Eberhard queira usar para denominar o que ele propõe em seu artigo (se é uma teoria ou uma abordagem), fato é que o exemplo que ele traz é relevante à temática da tese, razão pela qual, em um exercício de tradução intercultural e de seleção do que pode contribuir à luta, oportuno reproduzi-lo abaixo:

tomemos o exemplo do direito internacional em relação aos crimes contra a humanidade para ilustrar as insuficiências e, até mesmo, os efeitos perversos de nossa abordagem atual. Em um relatório (...) sobre a impunidade (...) especialmente com relação ao genocídio em Ruanda, Étienne Le Roy (1996: 3) levantou a questão fundamental: “a impunidade dos crimes contra a humanidade (...) se deve (...) também à concepção de direito que é invocada [...]”. (...) Observar o problema apenas pelo prisma da punição dos responsáveis pelo genocídio e, principalmente, do ponto de vista internacional, não faz justiça às aspirações do povo e desconhece a importância dos processos de luto e catarse necessários para estimular a paz na sociedade (...) No contexto de Ruanda, parece fundamental levar em conta as visões tradicionais de Direito para avançar rumo à reconciliação. Le Roy (1996: 20-2) propôs, desta forma, levar em conta seis princípios para a ação: (1) (...) oralização da realidade do genocídio; (2) valorizar os relacionamentos sócio-legais fundamentados nos valores de compartilhamento, que estão no núcleo do grupo que assistiu ao surgimento do conflito; (3) tentar recolocar em prática o princípio tradicional da complementaridade de diferenças para permitir repensar tal complementaridade entre Hutus e Tutsis; (4) reabrir espaços para o pluralismo (...) reintroduzindo o pluralismo no poder; (5) devolver o direito aos grupos implicados, de forma que seus membros possam cristalizar os modelos de conduta e comportamento que lhes são relevantes; e (6) encontrar soluções que surjam dos confrontos em negociações internas, considerando-as preferenciais em relação a soluções importadas. (...) Também temos muito a aprender com as concepções legais africanas (negociação, complementaridade de diferenças, pluralismo). (...) Em termos gerais, essas reflexões nos remetem à questão do *lien social*, ou seja, o “vínculo social” que mantém uma sociedade unida. **O mundo legal moderno, com sua resposta de ordem legal, é apenas uma possibilidade, e a urgência de enriquecê-la com outras cosmovisões se faz sentir cada vez mais. O desafio que enfrentamos é o da constituição de uma teoria jurídica intercultural e, mais ainda, de abordagens interculturais do direito. De fato, nossa capacidade de viver juntos, em paz, vai além da questão do Direito ou do mero logos. É preciso abrir novos horizontes ao nosso pensamento, nos quais os direitos humanos sejam vistos, por exemplo, como uma tradição de paz que pode enriquecer e ser enriquecida por outras culturas de paz** (Eberhard, 2000 a), talvez menos antropocêntricas

do que a tradição ocidental, e mais cosmocêntricas ou teocêntricas. (...) Como escreveu Panikkar, “Talvez possamos agora estar preparados para uma visão cosmoteândrica da realidade, na qual o Divino, o Humano e Cósmico estejam integrados em um todo mais ou menos harmônico” (...) (EBERHARD, 2002: 523, grifou-se)

Como se viu do fragmento acima, a visão *cosmoteândrica* da realidade sublinhada por Eberhard a partir da transcrição da frase de Panikkar⁵⁰³ seria uma conjunção de culturas cosmocêntricas, teocêntricas e antropocêntricas, na qual o cósmico, o divino e o humano estejam relacionados de modo relativamente harmônico.

Entende-se que tal visão *cosmoteândrica* proposta por Panikkar - em que pese a impossibilidade de sua tradução exata, eminentemente no plano do *logos* - tem potencial de agregar positivamente à temática da presente tese, especialmente por sua aplicação à tradução intercultural e seus resultados, discutida em profundidade em capítulos específicos sobre o tema.

Por exemplo, como se viu tanto no capítulo sobre o paradigma andino no pluriverso, bem como no capítulo sobre a tradução intercultural, para localizar contribuições positivas à questão socioambiental, incluindo a sociobiodiversidade, em outras culturas, muitas vezes para localizar essas contribuições talvez seja necessário um certo descentramento do *logos* e uma certa aproximação ao *mythos* (já que tais contribuições, em que pese busquem objetivos semelhantes podem ser encontradas em locais muito diversos como por exemplo na ecoteologia cristã, na ecologia jainista, nos textos védicos, no kawsak sachá ou no sumak kawsay).

Ao se projetar, incluir e traduzir interculturalmente tais concepções em outras esferas, tais como as internacionais dominadas pelo *logos* e por concepções ocidentais antropocêntricas, eis um exemplo onde o cósmico, o humano e o divino se interconectam, e tal interconexão pode ser encontrada de forma mais - ou menos - harmônica (como bem demonstrou o caso concreto do IPBES analisado neste capítulo, trazido mais adiante). Um dos objetivos da presente tese é tentar, ainda que de modo singelo, sublinhar as formas pelas quais essa interconexão entre tais elementos possa se dar da forma mais harmônica possível.

Exemplificada a pertinência temática entre o autor e o tópico da interculturalidade da presente tese, passa-se a tecer considerações mais profundas sobre Eberhard.

⁵⁰³Panikkar será trabalhado em item próprio mais adiante.

Panikkar está presente tanto em Christoph Eberhard como em Vachon ao tratarem sobre o método dialógico e dialogal. Isto porque vem de Panikkar o conceito de hermenêutica diatópica, que influenciou muito também Boaventura de Sousa Santos. A partir da metodologia de Panikkar, Eberhard (2002) tenta ir além do que foi desenvolvido até então por Le Roy e Alliot⁵⁰⁴, objetivando contribuir para a construção não etnocêntrica do direito através de uma abordagem intercultural e dialógica mais forte:

Isto nos leva a **propor uma distinção entre uma ciência do Direito (ou teoria jurídica) intercultural** e não-etnocêntrica, como a defendida por Alliot (que é uma abertura da ciência jurídica ocidental à interculturalidade) **e uma abordagem intercultural do ‘Direito’**”. (EBERHARD, 2002: 500)

Em seu artigo de 2002, Eberhard relembra, com base em um texto de 1998 de Le Roy, que este defende uma concepção intercultural do Direito através de uma lógica de adição, por meio de um cruzamento de diversas perspectivas culturais, como já trabalhado no item anterior, específico sobre o autor Le Roy. No entanto, Eberhard sustenta que é muito difícil se fazer isso sem recair no etnocentrismo pois quando Le Roy propõe tal lógica da adição, ele está fazendo isso através de seu próprio lócus de enunciação, que é ocidental e onde há o primado do logos. Segundo Eberhard, toda a busca por uma teoria intercultural do direito estaria marcada pelas suas raízes ocidentais e, por tal razão, tenta superar isso propondo uma abordagem em vez de uma teoria. A abordagem⁵⁰⁵, segundo o autor, significaria uma ruptura epistemológica muito maior do que no caso da teoria.

Ao fazer isso, o autor (2002) procura nesse sentido levar às últimas consequências o que foi proposto por seu orientador Le Roy, radicalizando-a, portanto; e faz isto se aproximando fortemente de autores como Vachon, razão pela qual, Vachon foi analisado no item anterior.

⁵⁰⁴ Eberhard relaciona à metodologia de Alliot à Panikkar da seguinte forma; “Para Alliot, o requisito metodológico fundamental para uma ciência não-etnocêntrica do Direito não é relacionar as instituições observadas em outra sociedade às de nossa própria sociedade, e sim, aos universos visível e, especialmente, invisível, daquela outra sociedade. Esta instituição pode ser relacionada à hermenêutica diatópica de Panikkar, cuja questão fundamental é a de como entender os construtos de uma cultura a partir do topos de outra”. (EBERHARD, 2002: 500)

⁵⁰⁵ Ou seja, basicamente, se seu orientador Le Roy desenvolve uma teoria, Eberhard (2002) inspirado por Vachon que por sua vez se inspira no Panikkar procura desenvolver o que ele, Eberhard, chama de abordagem. Segundo Eberhard, esta seria menos ocidental do que uma teoria, por expressar um maior descentramento do logos. E este processo ocorreria de uma forma melhor através de uma abordagem, que seria algo mais tênue, mais flexível do que uma teoria.

Para Eberhard (2002), a perspectiva intercultural é voltada a um genuíno diálogo intercultural, ou seja, deve ser descentrado de categorias preponderantemente ocidentais, e isto é muito difícil de ser feito, segundo o próprio autor.

Eberhard traz então uma tentativa de radicalizar a tese de Raimon Panikkar e de Robert Vachon acerca da abordagem diatópica do Direito. Traz de Vachon e de Panikkar a ideia da insuficiência do diálogo meramente dialético (que seria uma abordagem racionalizadora). Lembra que “tanto o direito moderno como a ciência moderna parecem estar vinculados a uma visão dialética da realidade que postula que a realidade segue as leis da razão e que pode ser completamente conhecida por elas” (2002: 494)

Entende, portanto, citando Panikkar, pela necessidade de “avançar do puro domínio da dialética para um método que também leve em conta nossos mitos”. (2002: 507) Para isso, recorre especificamente ao que Panikkar chama de diálogo dialógico.

Para Eberhard, “parece que enfrentamos um desafio dialógico para abrir nossas teorias do Direito à interculturalidade”. (2002: 493) Reconhecendo então que muito ainda há de se fazer para incentivar a pesquisa jurídica nesse sentido, intercultural.

Para ele, um diálogo meramente dialético permitiria conhecer de maneira apenas fragmentária as culturas, e não possibilitaria uma interação estruturada entre elas. Não seria, portanto, uma abordagem verdadeiramente intercultural. Esta deveria envolver o *mythos*, que estaria no domínio daquilo que expressa a experiência jurídica. Panikkar e Vachon – presentes no pensamento de Eberhard - partem da premissa de que o direito, por fazer parte de nossa experiência, tem, também, uma parte que não pode ser enunciada, ou enunciável. Esta parte que não pode ser enunciada estaria naquilo que está latente, subjacente. *Mythos*, portanto, seria como um modo de “falar” - entre aspas porque o que está no âmbito do *mythos* é indizível - e de se referir ao impensado, de se aproximar do impensável.

Busca, assim, em Vachon, exemplos e fundamentos para embasar isso, ou seja, para embasar a necessidade de um diálogo dialógico além de dialético, sendo ambos os tipos de diálogos necessários tanto a uma teoria intercultural do direito quanto a uma abordagem intercultural do direito:

Robert Vachon (1995a, 1995b, 1995c) ilustrou maravilhosamente, em nossa opinião, a “abordagem intercultural do direito” em um estudo sobre os fundamentos interculturais para a paz entre a nação Mohawk e os estados-nação norte-americanos. Ao reconhecer a importância do *mythos* e, assim, emancipar o diálogo apenas do domínio da dialética, ele abre um horizonte pluralista compartilhado entre os parceiros do diálogo. Por meio da metodologia dialógica que propõe, ele lança uma luz completamente nova sobre o que geralmente é visto apenas como uma questão de “reconhecimento dos direitos dos povos indígenas”. Na verdade, ele emancipa completamente todo o esforço para a paz entre a Nação Mohawk e os Estados-nação norte-americanos de sua estrutura moderna, onde o Estado e a Lei são dados como garantidos. Ele mostra que as apostas de um diálogo entre a Nação Mohawk e os Estados-nação norte-americanos vão muito além da questão dos direitos das minorias. O que está em jogo é um encontro de cosmovisões que, em última análise, deve mudar e enriquecer ambos e deve permitir a emergência de um novo mito pluralista e intercultural compartilhado. Não poderemos nos alongar aqui(...) Notemos apenas que nos dá algumas pistas para a elaboração de uma teoria jurídica intercultural (ocidental). (EBERHARD, 2002: 512-513)

Eberhard (2002) destaca dois aspectos positivos da abordagem dialógica: o primeiro residiria no fato de que ela chama a atenção para a necessidade de jamais se absolutizar determinada teoria, bem como para que não se submeta ao totalitarismo da razão. O segundo aspecto positivo da abordagem dialógica estaria no fato de que ela propiciaria pistas para tornar mais amplo nossos horizontes, abrir nossa cosmovisão ocidental, bem como nossas teorias jurídicas a um enriquecimento proveniente de outras culturas, outras cosmovisões.

Como já afirmado, Eberhard é muito tributário de Vachon, para quem pluralismo não é um simples estudo da pluralidade jurídica. Pluralismo jurídico é algo que extrapola a ordem do *logos* e se coloca na dimensão das experiências jurídicas, especialmente das culturas homeomorfas. Ou seja, algo a se construir na práxis social. Sublinha a necessidade de aplicação da interculturalidade em termos concretos; seria nos problemas concretos que a questão surge e ali deve ser discutida

É aqui que Eberhard entende que, para que consigamos compreender construções teóricas, e não apenas teóricas, mas construções de experiências jurídicas distintas da experiência ocidental, é necessário que renunciemos, com base em Vachon, ao totalitarismo do *logos*, à prevalência da racionalidade que é própria do Ocidente, mas não é própria de outros contextos. Propõe que nos coloquemos no domínio do *mythos*. Observa então o autor:

Uma teoria jurídica intercultural está necessariamente ancorada na tradição ocidental e, como pretende ser intercultural, é fundamental que reconheça a especificidade de seu *topos* e aprofunde sua compreensão para permitir seu enriquecimento por meio

de um cruzamento com discursos originados dos outros topoi culturais. O objetivo de uma teoria intercultural do Direito é reproduzir as experiências de outras culturas em conceitos que possam ser compreendidos e tratados em nossa própria, enriquecendo assim nossa percepção do fenômeno jurídico. (EBERHARD, 2002: 513)

Isto tudo já é possível observar que já existe na teoria do multijuridismo de Le Roy, que era seu orientador, a qual Eberhard pretende se demarcar inferindo no texto que teria chegado também em uma abordagem intercultural do direito, a qual seria algo distinto da teoria (em que pese não negar a existência de uma inter-relação entre elas, ou seja, de que uma abordagem é essencial para a teoria)

Assim, quanto à essa tentativa de abordagem proposta por Eberhard, todavia, merece importância, neste momento, observação feita por Villas Bôas Filho:

É claro que os antropólogos podem facilmente problematizar essas classificações relativas ao perfil de sua abordagem afirmando que elas expressam uma taxinomia presa ao quadro de referência do saber ocidental e a uma configuração particular do direito que, enquanto tal, não se confunde com o “fenômeno jurídico” em sentido mais amplo. Contudo, é no quadro do saber ocidental que se situa a antropologia. Embora não sejam desconsiderados aqui os esforços empreendidos por alguns antropólogos, tais como Robert Vachon, Raimon Panikkar e Christoph Eberhard, no sentido desenvolver uma “abordagem intercultural do Direito” que pretende se descentrar do quadro de referência do *logos* ocidental, situando-se no nível do *mythos*, para entrar em um “diálogo dialogal”, ou seja, substituir a “universalidade” pela “pluriversalidade”, parece-me que ainda remanesce válida a observação feita, em 1999, por Étienne Le Roy: *Comment y arriver?* (2014:284)

No fragmento, Villas Bôas Filho (2014) está se referindo a uma resposta que Le Roy dá à Eberhard – o que por intermédio disso é uma resposta também inclusive à Vachon -, e que, Villas Bôas Filho corrobora. Isto porque, em sua opinião, a desconstrução que esses dois autores tentam desenvolver, passa pela desconstrução do lócus da antropologia relativamente ao saber ocidental, o que seria fortemente tendencioso, uma vez que o horizonte da antropologia é o quadro do saber ocidental. Para Villas Bôas Filho, nesta tentativa de uma análise descentrada que parta do *logos* para o *mythos* e proposta de abordagem em vez de teoria estaria também tomada por uma certa contradição performativa, vez que sub-repticiamente estes dois autores mobilizam o lócus para criticar o lócus.

Como observado por Villas Bôas Filho tanto no artigo como em suas aulas, Panikkar, Vachon e Eberhard querem levar às últimas consequências o projeto de uma interculturalidade forte através do descentramento do quadro de referência do *logos* Ocidental, renunciando ao primado do *logos* e se colocando no domínio do

mythos. Como se viu, Eberhard radicaliza de forma nítida e clara isso, no entanto, é necessário verificar nesta proposta de Eberhard, segundo o entendimento de Villas Bôas Filho, a exequibilidade disto.

Para Villas Bôas Filho, ainda que Eberhard tenha proposto uma abordagem, cabe indagar se isto de fato ocorreu, vez que o que propõe também fica no âmbito de uma teoria, apresentada com notas de rodapé, estruturada logicamente, ou seja, Eberhard não saiu do âmbito do logos (da racionalidade) ao propor a abordagem. Para isso, segundo Villas Bôas Filho, ele deveria criar a abordagem a partir de outra forma e a questão que caberia seria exatamente “como chegar à desconstrução dos topos de enunciação ocidental?”, pergunta feita pelo próprio Le Roy à Eberhard. Em nosso entendimento, compactua-se da visão de Villas Bôas Filho.

6.2.3.4.2 Como e onde o mythos é considerado nas Epistemologias do Sul e em consequência no presente trabalho

Como já adiantado, a presente tese utiliza-se dos aportes de Eberhard (e em consequência de Vachon vez que Eberhard é muito tributário deste) de forma seletiva, ou seja, apenas no que se revela importante, o que significa que não se adota as mencionadas teorias integralmente.

Pode-se dizer, portanto, que se compactua até certo ponto e até este ponto as contribuições são realmente valiosas.

Como se viu no capítulo sobre as epistemologias do Sul, um dos conceitos que a compõe é o de ecologia de saberes.

E a **ecologia de saberes**, tão proposta no presente trabalho, e como também se viu naquele capítulo, ocorre *também* no domínio do mythos, e não apenas no domínio do logos. Bem como, muito da ecologia de saberes ocorre justamente no âmbito das experiências, da práxis. Até aqui, sem sombra de dúvidas, se concorda e mais que isso, sublinha-se sua importância.

Mas nas epistemologias do sul, a questão da recusa ao totalitarismo do logos e aproximação ao plano do mythos ganha maior importância principalmente na ecologia de saberes operada por a) ações com clinamen (analisada no capítulo sobre as epistemologias do Sul), através da capacidade que ações não centradas eminentemente no plano logocêntrico têm de criar subjetividades e sociabilidades desestabilizadoras e b) retórica dialógica (SOUSA SANTOS, 2002: 94-105). Ou seja,

não se está aqui no campo jurídico. Mesmo quando da legalidade cosmopolita subalterna – tópico que será trabalhado em item próprio – não há uma pretensão dos autores, como feito por Eberhard, de renúncia ao lócus de enunciação naqueles moldes.

Como se viu em profundidade no capítulo sobre as epistemologias do sul, portanto apenas à guisa de síntese neste momento, naquele item foi visto que em todo conhecimento há um elemento de logos e outro de mythos, este último se referindo à crença, a fé que temos naquele conhecimento, bem como à emoção que ele nos provoca.

A partir da explicação do conceito de subjetividades e sociabilidades desestabilizadoras, viu-se naquele capítulo como ações com clinamen têm influência na criação destas e, assim, potencial de transformar ações conformistas em ações rebeldes, conscientes de que, além do nada, e do não, existe também o “ainda não” de que Ernst Bloch⁵⁰⁶ fala.

Tal ecologia de saberes, operada não apenas em termos racionais (logos) mas envolvendo o plano do mythos, cuja exemplificação naquele capítulo ocorreu através do plano artístico, pode ter aplicação positiva não apenas pelos e entre os movimentos de resistência mas também pela própria sociedade em geral, no sentido da criação de subjetividades e sociabilidades desestabilizadoras, através de ações com clinamen no plano artístico que não se esgotem em apenas criar tal subjetividade por intermédio da informação, conscientização e comunicação (baseadas na sociologia das ausências e na sociologia das emergências), mas também que perpassem a transformação de subjetividades e sociabilidades conformistas em subjetividades e sociabilidades rebeldes, com vontade de agir com clinamen.

São, portanto, dois momentos em que a ação com clinamen opera. Na criação das subjetividades e sociabilidades desestabilizadoras através de ações que ultrapassam a dimensão logocêntrica da argumentação, bem como nas possíveis reações (ou seja, que podem ocorrer ou não) advindas da recepção, pela realidade (sociedade, movimentos de resistência, estado), dessas subjetividades desestabilizadoras.

⁵⁰⁶ Como visto no capítulo em menção no parágrafo.

Já no que se refere ao outro momento em que a dimensão dialógica é levada em conta, qual seja, a retórica dialógica, recorre-se neste momento ao autor que a propõe.

Boaventura de Sousa Santos, em obra intitulada *A crítica da razão indolente – contra o desperdício da experiência* (2002), abre o item nominado *argumentação, relativismo e etnocentrismo*. Nele, reconhecendo na tradição ocidental a existência da retórica como arte de persuasão pela argumentação, destaca que o conhecimento emancipatório pós-moderno⁵⁰⁷ também é retórico, estando aí sua proximidade com a racionalidade estético-expressiva: “para esta forma de conhecimento, a verdade é retórica, uma pausa mítica numa batalha argumentativa contínua e interminável travada entre vários discursos de verdade; é o resultado sempre provisório de uma negociação de sentido realizada num auditório relevante” (2002: 96)

A importância da retórica, portanto, sob seu ponto de vista emancipatório, estaria muito ligada ao fato de a ciência moderna ser um conhecimento retórico em que pese sua pretensão de ser um conhecimento apolítico. Nesse sentido, afirma o autor: “Em geral, a retórica científica visa utilizar apenas a prova lógica e, por isso, a sua principal característica é negar que é retórica”. (2002: 101)

Sousa Santos (2002) traz o conceito no seguinte sentido: A retórica moderna é caracterizada por uma maneira de argumentação operada no plano do logos, que objetiva ou a explicação de resultados já obtidos ou a adesão à elaboração de futuros resultados, e, assim sendo, quando se coloca esse peso nos resultados, a argumentação se inclinaria a uma busca de adesão pela persuasão.

Em sentido oposto, quando o peso é dado ao objetivo de possíveis resultados, a argumentação tenderia à obtenção da adesão pelo convencimento. Sendo assim, traz o que chama de novíssima retórica, a qual seria justamente esta retórica dialógica que busca o convencimento, e não a persuasão.

Trazendo o termo auditório⁵⁰⁸ para ilustrar a comunidade concebida na perspectiva do conhecimento argumentativo, observa que uma diferença

⁵⁰⁷ Observando que, naquela época da escrita da obra citada (2002), o autor utilizava o termo pós-moderno. No entanto, posteriormente preferiu o termo pós-abissal.

⁵⁰⁸ Em outra obra, (2020), diz também o autor: “Aristóteles faz a distinção entre topoi que pertencem a um domínio particular do conhecimento – como o topos do justo e do injusto, que pode ser usado em política, ética e direito, mas não em física – e topoi que pode ser usado indiscriminadamente em qualquer domínio do conhecimento – como os topoi da quantidade, que podem ser usados na política, na física. Embora essa distinção tenha sido abandonada em tratados posteriores de retórica,

fundamental entre a retórica moderna e a retórica dialógica residiria no fato de que esta última considera o auditório como em constante e eterna formação, como fonte de movimento. Diferente portanto do que ocorre com a retórica moderna, que considera o auditório como um dado, inserido no binômio orador/auditório, um estado inalterável.

Segundo o autor, a retórica dialógica não estaria assentada em caráter rígido, em uma polaridade entre orador e auditório e no protagonismo do orador, mas sim, em um diálogo entre ambos pautado por um caráter dinâmico de “posições de orador e de posições de auditório intermutáveis e recíprocas, que torne o resultado do intercâmbio argumentativo verdadeiramente inacabado” (2002: 105).

A dimensão dialógica está presente sempre na retórica, pois, comparando a comunidade a um auditório composto pelo conjunto dos que se pretende recebam a influência da retórica, para que tal influência seja levada a efeito, os ‘oradores’ ‘têm de proceder a uma certa adaptação a esse auditório. Assim, recorrendo à Perelman (1969 apud Sousa Santos 2002: 100), Sousa Santos sublinha que “para que possa haver argumentação, tem de ser realizada num dado momento, uma efetiva comunidade de espíritos, tem de haver um ‘encontro de espíritos’, por outras palavras, um auditório”. Pelo que, para que se obtenha êxito nessa influência do auditório, observa que os oradores têm que realizar essa adaptação a ele.

Neste ponto é que a retórica dialógica de que Sousa Santos (2002) fala diferencia-se da retórica moderna. A última, segundo Santos, deve ser radicalmente reconstruída. Aponta a retórica de Perelman como sendo demasiado técnica por: a) não abranger as duas formas de influenciar (orador-auditório e auditório-orador); b) por não atentar para a diferença entre persuasão e convencimento e c) pelo fato de que na retórica moderna, “a dimensão dialógica é reduzida ao mínimo indispensável e só se admite por ser necessária para influenciar o auditório” (2002: 105).

Por esta razão, sublinhando a importância não apenas de persuasão do auditório mas de convencimento, entende o autor que faz-se necessário intensificar

Perelman a recupera e articula com a outra condição necessária da argumentação: o público relevante. **Para que uma argumentação ocorra, ‘uma comunidade efetiva de mentes deve ser realizada em um dado momento’, deve haver um ‘contato de mentes’** – em outras palavras, uma audiência, que Perelman define como ‘o conjunto daqueles a quem o orador deseja influenciar por sua argumentação’. Em termos retóricos, a comunidade em um dado momento é o público relevante daqueles engajados na argumentação, ou seja, o conjunto daqueles que eles querem influenciar por meio da persuasão ou convicção. Para ter sucesso em influenciar a audiência, os ‘falantes’ devem se adaptar à audiência; e para ter sucesso em sua adaptação, eles devem conhecer o público. (2020: 126)

a dimensão dialógica da retórica moderna, ganhando tal dimensão uma importância fundamental na argumentação.

O resultado do intercâmbio argumentativo é tido então, nessa retórica dialógica, como inacabado “por um lado, porque o orador inicial pode acabar por transformar-se em auditório e, vice-versa, o auditório em orador e, por outro lado, porque a direção do convencimento é intrinsecamente contingente e reversível”. (2002: 105) Ainda, o autor sublinha também que o ‘conhecimento do auditório’, que já existe na retórica moderna, na retórica dialógica tal conhecimento “deve ser multidireccional e acabar por ser a soma total do conhecimento de cada um dos oradores” (id), sendo que o conhecimento avançaria conforme avança o autoconhecimento.

Dessa forma, o autor observa que, ao contrário da retórica moderna em que as premissas têm uma certa estabilidade, uma certa duração, na retórica dialógica os pontos de partida (premissas), sejam eles topoi, verdades ou fatos, entram no debate com muito mais profundidade. Observa então o autor que

o auditório é um processo social, e o mesmo acontece com as relações e as ligações entre auditórios. (...) os auditórios e as comunidades possuem uma dimensão trans local que permite a interpenetração de conflitos e consensos mundiais com conflitos e consensos locais. O potencial emancipatório da retórica assenta na criação de processos analíticos que permitam descobrir por que é que, em determinadas circunstâncias, certos motivos parecem ser melhores e certos argumentos mais poderosos do que outros. (2002: 106, grifou-se)

Portanto, entende-se neste trabalho que quando nas epistemologias do Sul se fala que a ecologia de saberes ocorre não apenas no plano do logos, mas também no do mythos, se está se referindo à aplicação disso nesse sentido tanto das ações com clinamen, em profundidade trabalhadas naquele capítulo, como também no que se refere à retórica dialógica. Não se mergulha, portanto, na discussão do mythos no plano jurídico no grau em que fazem Vachon e Eberhard, que propõem uma abordagem intercultural do direito que ganha radicalidade em Eberhard quanto à questão já analisada da renúncia ao locus de enunciação ocidental.

E bem por isso que, como se verá no item da presente seção dos aportes da antropologia jurídica que falará sobre uma das contribuições do autor Boaventura de Sousa Santos, que as epistemologias do sul apresentam um carácter propositivo, emancipatório, podendo ser encontrado aqui um aspecto que as diferenciam da proposta de Eberhard e de Vachon.

Outro aspecto com relação principalmente à Eberhard aos quais esta tese, por adotar as epistemologias do Sul, se diferencia do pensamento do autor, se refere à sua tentativa de construção de uma abordagem intercultural do direito.

Nas epistemologias do sul, não se encontra uma tentativa de criação de uma “abordagem intercultural do direito renunciadora de seu locus de enunciação” como feito por Eberhard, embora Sousa Santos seja muito atento no campo jurídico à questão da importância da hermenêutica diatópica, do pluralismo e da interculturalidade, bem como propondo, inclusive, o conceito de legalidade cosmopolita subalterna.

Mas esses elementos são trabalhados não no sentido de criação de uma abordagem intercultural do direito nos moldes de renúncia ao locus como proposto por Eberhard, embora a ferramenta principal da ecologia de saberes, que é a tradução intercultural, seja utilizada para localizar em diferentes culturas e movimentos preocupações comuns, de modo a contribuir à articulação dos movimentos entre si, criando assim um cosmopolitismo subalterno fortalecedor da globalização contra-hegemônica, com maiores e melhores condições, portanto, de atuação face à globalização hegemônica. Assim, as epistemologias do Sul possuem um caráter propositivo, emancipatório, mais amplo, diferenciando-se, portanto, da proposta de Eberhard que está mais limitada ao direito. Isto posto, ainda que na *legalidade cosmopolita subalterna* o elemento jurídico fique explícito, em nenhum momento os autores das epistemologias do Sul alegam que estão a pretender renunciar ao seu locus de enunciação ocidental, como se infere da proposta de Eberhard.

A tradução intercultural, uma das grandes ferramentas das epistemologias do Sul, vai possibilitar também, como se verá nos últimos itens do presente capítulo, além do fortalecimento da articulação entre os movimentos, também um descentramento (no sentido de uma abertura, não de renúncia total ao locus) quando se analisar o direito, vez que a partir por exemplo de conceitos diferentes de dignidade humana encontrados no topos do Dharma e da Umma, Sousa Santos, consegue fazer, como será analisado no último item da seção, uma análise mais intercultural dele, tendo condições de visualizar de forma mais clara por exemplo como a Declaração Universal dos Direitos Humanos apresenta pontos de etnocentrismo ao centrar-se nos direitos do homem e não também nos da Natureza.

Verifica-se portanto que a interculturalidade e a tradução intercultural estão profundamente presentes na análise do direito de Sousa Santos, ainda que este não radicalize de modo relativista a importância do *mythos* no plano jurídico no grau extremo em que fazem, como se viu nos itens anteriores, Vachon e Eberhard, este último pretendendo uma suposta renúncia ao *lócus* de enunciação ocidental.

O que se poderia, como já mencionado, verificar, é que o caráter dialógico seria encontrado nas propostas levadas à cabo com base nas epistemologias do Sul e em consonância com a artesanaria das práticas, como por exemplo as atividades desenvolvidas fora da academia, como as que ocorrem no Fórum Social Mundial onde movimentos de origens e culturas diversas podem lançar mão na prática da ecologia de saberes e da tradução intercultural. Outro exemplo se refere às ações com *clinamen* que bem foram exemplificadas naquele capítulo⁵⁰⁹ através do caso do *ethos* barroco latino-americano e para além dele (entre os movimentos de resistência), sempre em consonância com a artesanaria das práticas; bem como, no caso da retórica dialógica.

Assim, nota-se que o descentramento do *logos* ao *mythos*, nas epistemologias do sul, não adquire essa radicalidade extrema no campo jurídico como ocorre por exemplo com a proposta de uma abordagem intercultural do direito feita por Eberhard (muito a partir de Vachon) que vise a um descentramento do *lócus* de enunciação ocidental, ainda que nas epistemologias do Sul a crítica ao totalitarismo do *logos* e a importância do *mythos* seja algo realmente muito trabalhado em outros planos, como já afirmado, no da ecologia de saberes quando fala de ações-com-*clinamen* e retórica dialógica.

Em suma, compactua-se da tese de Eberhard até um momento específico, que não atinge aquele em que o autor entende que teria proposto uma abordagem intercultural do direito em lugar de uma teoria, renunciadora do *locus*. Isto porque, além de não se ter localizado o ponto em que o autor teria renunciado ao *lócus* de enunciação ocidental, igualmente julga-se imprescindível reconhecer a impossibilidade do presente trabalho quanto a isso porque ele não tem a pretensão de se intitular como sendo uma abordagem que renuncia ao seu evidente *lócus* de enunciação ocidental, que é uma tese de doutorado. De todo modo o presente trabalho reconhece a fundamentalidade da interculturalidade no direito, bem como

⁵⁰⁹ No capítulo das epistemologias do Sul.

das ecologias de saberes que são consideradas evidentemente para além do domínio jurídico e que, como se viu, podem acontecer não apenas no plano do logos, mas do mythos, sendo um exemplo as epistemologias do Sul que o fazem principalmente fora do âmbito jurídico. A legalidade cosmopolita subalterna pode até envolver o mythos no que se refere à pretensões de interculturalidade, no entanto não⁵¹⁰ se encontra nos autores das epistemologias do Sul a alegação radical de que pretenderam com isso a proposta de uma abordagem renunciadora ao lócus de enunciação ocidental, pretensão esta que fica explícita em Eberhard.

Assim, a ecologia de saberes adotada na presente tese enriquece-se do pensamento de Eberhard pelo fato de que essas ecologias além de atentas à interculturalidade podem acontecer também, como se viu, no domínio do mythos e ele tem sido um autor a empenhar grandes e importantes esforços que podem ser úteis a ambos os aspectos. Tecidas essas considerações, a contribuição de Eberhard não se encerra neste momento. Sendo a próxima direcionada a pontos mais específicos, que se diferenciam de alguma forma aos tratados até então, justificada está a opção de expô-la em item apartado.

6.2.3.4.3 Segundo momento das contribuições dos autores Christoph Eberhard e Orlando Villas Bôas Filho à temática da tese: a interculturalidade como aspecto fundamental da governança

6.2.3.4.3.1 Eberhard e a governança intercultural

A teoria dos arquétipos de Alliot, que tanto influenciou Le Roy e em consequência Eberhard, também marcou uma contribuição deste último autor em um outro plano: o da governança.

Retomando a constatação da teoria de Alliot de que “o lugar do ser humano no mundo está relacionado com o jeito que esses indivíduos organizam a sua convivência em comunidade” (EBERHARD, 2008: 14), faz análise muito importante – e que se revela muito útil à presente tese – acerca de como a governança, especificamente as formas pelas quais ela é encontrada em diversas partes ou

⁵¹⁰ Entendimento consoante obras do autor até o momento do depósito da tese (outubro 2022) publicadas. Nada obsta, todavia, que os autores das epistemologias do Sul, com o desenvolvimento contínuo de suas pesquisas e publicações, possam vir a se direcionar ou posicionar a futuras abordagens interculturais. Por exemplo, há obras ainda não publicadas, como a intitulada *The pluriverse of law*, com relação à qual, eventualmente, alguma tendência neste sentido poderá ser verificada, porém impossível de ser antecipada.

culturas do mundo, pode adquirir conotações diversas também de acordo com os contextos ou culturas onde é observada.

Um exemplo dado pelo autor (2008) é elucidativo. Ao colocar a questão acerca de qual seria o sentido do termo *governança alternativa*, constata – com base em pesquisa que coordenou na *Facultes Universitaires Saint Louis* em Bruxelas - que ele tem conotações diversas nas visões indiana e brasileira.

Enquanto na versão indiana de governança alternativa ela aparece para além da concepção ocidental, estando relacionada de modo mais próximo à própria concepção indiana, sua visão de boa sociedade gandhiana, a versão brasileira de governança alternativa apareceu de uma forma bem “menos alternativa”, isto é, estaria ainda localizada dentro do paradigma ocidental.

Para elaborar sua argumentação Eberhard inicia expondo seu entendimento sobre a existência de certa vagueza no conceito “boa governança”, já que o termo poderia ser percebido como uma “faca de dois gumes”. Destaca que, antes de se tornar uma “palavra global barulhenta”, o termo teria sua provável origem na França, posterior exportação à Grã-Bretanha e na sequência aos Estados Unidos.

Sublinha, então, a importância de se considerar a governança não apenas através de seu sentido gerencial, mas também em seu sentido mais amplo:

Pode ser entendida como “governo” a “governança” que migrou de uma visão do Direito de “pirâmide” para “rede” (...) A governança e o paradigma das redes apresentam-se de forma mais complexa do que o paradigma piramidal unidirecional clássico, centrado no governo do Estado, pois levam em consideração os diferentes atores e focam na interação e retroação mútuas, nos dando assim um panorama mais completo do que está ocorrendo. Além disso, **parecem enfatizar a “participação” por todos os atores, pois as normas não são vistas como sendo impostas por uma estrutura rígida de cima para baixo, mas são percebidas como uma negociação perpétua entre os titulares de direitos para uma “otimização da gerência” de todas as questões que precisam ser enfrentadas.** (EBERHARD, 2008: 10, grifou-se)

O que o autor quer sublinhar é que a ideia de governança também pode ser associada à perda de centralidade da lei estatal e a conseqüente aproximação a uma visão mais pluralista do direito, que faz emergir a parte escondida do complexo normativo das sociedades. A título exemplificativo traz o crescente impacto jurídico que os códigos de conduta de corporações passaram a ter, não de modo *top down* (a partir do Estado ou do direito internacional), mas sim a partir da própria governança, do ativismo da sociedade. Exemplifica Eberhard (2008: 12) que “O Global Compact proposto por Koffi Annan também demonstra o assunto: em um

mundo globalizado (...) a única forma de regular é apelando para a participação voluntária do setor corporativo”.

Os diferentes tipos de normativismos não-estatais passam a ficar, assim, mais nítidos, e segundo Eberhard, constituem eles, também, uma forma de governança.

Assim, para superar o caráter plástico do termo governança, diferencia os tipos de governança que podem ser encontrados. Se de um lado existe uma visão de governança centralizada no Estado e no “setor formal”, de outro existe a desejada *boa governança* compreendida aqui como aquela que verdadeiramente possibilita a participação de todos os indivíduos em uma dada organização de uma comunidade.

Todavia, como bem destacado por Eberhard (2008: 11), “a ideia de apenas *uma* boa governança é uma ilusão”.

Nesse sentido, para alcançar níveis cada vez melhores de boa governança, Eberhard sublinha a importância da interculturalidade: “Nenhuma perspectiva é global e a nossa condição humana está sempre no meio de um mundo assolado por pontos de vista diferentes que também fazem parte desse mundo fundamentalmente pluralista”. (EBERHARD, 2008: 13)

Esta interculturalidade, na questão da governança operaria na investigação das maneiras pelas quais o termo é traduzido em outras linguagens, bem como a que se refere em outros contextos culturais e que realidades evocam. Além disso, aponta ser pertinente também verificar nesses outros contextos culturais quais seriam os conceitos equivalentes ao termo governança – mencionando como exemplo o conceito chinês de *sociedade harmônica* -, assim como quais seriam suas implicações e consequências.

Se essa interculturalidade não é observada, por exemplo, se alguma perspectiva cultural diferente da nossa é traduzida por intermédio de nossa própria cultura, não conseguimos entender que o processo analisado não é igual na visão dessa outra cultura; para exemplificar isso traz a questão do reconhecimento dos direitos dos povos indígenas: a visão ocidental cêntrica faz com que a demanda seja percebida simplesmente em termos de uma demanda antropocêntrica de direitos coletivos, ou seja, de maneira cartesiana, sem conseguir alcançar uma compreensão mais holística da demanda que albergue “o aspecto cósmico dessas visões de vida e de 'Direito'”. (EBERHARD, 2008:13)

A análise de como o autor traz contribuições também à questão da governança é mais um exemplo, portanto, de como aportes da antropologia jurídica beneficiam o presente trabalho, sendo que uma análise pragmática de como ela se aplica aqui poderá ser observada quando se retomar esta temática da governança no caso concreto do IPBES, que é trazido mais adiante.

Como bem observado pelo autor, “o reconhecimento da variedade de situações e caminhos existentes para organizar a convivência em comunidade e a resolução dos conflitos que surgem é o centro nevrálgico de análise do antropólogo do Direito”. (EBERHARD, 2008: 12)

É possível verificar, de tudo isso, que o fenômeno do pluralismo jurídico também é observado na governança, e por isto, ambos devem ser interculturais para serem positivos na busca de soluções para os problemas ambientais e socioambientais enfrentados na presente tese. O próximo item tratará exatamente disso.

6.2.3.4.3.2 Orlando Villas Bôas Filho e a complementaridade entre as abordagens sociológica e antropológica para enfrentar a complexidade de uma governança intercultural

A presente tese ganha sobremaneira dos aportes de Villas Bôas Filho neste tópico vez que este, ao focar o caráter complementar entre as abordagens sociológica e antropológica (2021) da governança⁵¹¹, permite a colocação da temática do presente trabalho em um quadro mais amplo que permite guiar a análise de um modo mais efetivo. A aplicação disso poderá ser vista de uma forma pragmática no último item da tese.

Neste momento, todavia, dada sua importância, foca-se nos fundamentais aportes do autor que nos iluminaram à chegada de tal derradeira senda conclusiva. O presente item localiza-se na mesma seção das contribuições de Eberhard em

⁵¹¹ “Como observam Wanda Capeller e Vincent Simoulin, diversos autores imputam vagueza e imprecisão ao conceito de governança. Assim, seria possível afirmar que, na perspectiva de tais autores, o termo constituiria uma espécie de Palavra Plástica, no sentido de Uwe Porsken (...) termos sem acepção precisa. Diante disso, corroborando a perspectiva de Catherine Baron, Wanda Capeller e Vincent Simoulin enfatizam que o caráter polissêmico do conceito não constituiria propriamente uma mácula capaz de comprometê-lo. Conforme bem o notam, seria justamente a polissemia do conceito que o permitiria figurar como matriz conceitual para o diálogo transdisciplinar. Assim, dado o enraizamento do conceito em diversos domínios de análise, não seria possível defini-lo peremptoriamente. (...)” (VILLAS BÔAS FILHO, 2016: 166)

razão do diálogo que ambos tecem sobre a questão da interculturalidade na governança.

Para chegar ao seu argumento conclusivo, Villas Bôas Filho (2021) inicialmente traça elucidador panorama acerca da forma pela qual a governança é tratada no âmbito da sociologia jurídica. Nela enfocou, sobretudo, a chamada abordagem multi-nível (*multi-level approach*), caracterizada pela tendência dos autores da sociologia de enfocarem-na sob as distintas perspectivas e níveis (locais, nacionais, regionais e internacional), segundo os quais a ação coletiva se expressa.

O artigo de Villas Bôas Filho é dedicado à memória do autor André-Jean Arnaud e por tal razão a forma pela qual esse autor trabalhou a questão da governança no âmbito da sociologia jurídica é, naturalmente, enfatizada.⁵¹²

Interessante observação de Villas Bôas Filho (2021: 199) de que, para André-Jean Arnaud, a utilização do termo governança no singular seria problemática, justamente em razão da pluralidade de facetas que o fenômeno apresenta.

Dentre as formas de expressão do fenômeno da governança trabalhados por Arnaud e que são citadas no artigo de Villas Bôas Filho (2021), traz-se aqui a mencionada ocorrência do fenômeno na questão ecológica. Ao trazer o fenômeno no contexto da passagem da “pirâmide” (*top-down*, autoritária, produção normativa ordenada, instâncias centrais, imposição de atos) para a “rede” (*bottom-up*, não-impositivo, descentralizado, não ordenado), sublinha Villas Bôas Filho o destaque dado por Arnaud à atuação cada vez mais decisiva desta última para se estabelecer pautas de interesses convergentes da sociedade, de agências multilaterais e de ONGs. (2021: 202)

Para além disso, convém ressaltar a característica – que Villas Bôas Filho (2021) constata na abordagem de Arnaud - de fundamentalidade que assume a governança no que se refere ao rompimento com o modo *top down* de tomada de decisões comuns, que possibilita um novo tipo de gestão a partir da ampliação de atores (participação democrática) da sociedade no processo decisório, aspecto chamado de ‘reabilitação da sociedade civil’.

Ao final desse percurso sociológico sobre a questão da governança, Villas Bôas Filho verifica que, dada a complexidade desse fenômeno onde “nada está

⁵¹² Importante mencionar que Villas Bôas Filho traz importante contribuição à discussão jurídica brasileira ao trabalhar autores que muitas vezes estão disponíveis para leitura apenas em língua francesa.

previamente determinado”⁵¹³ (2021: 208) tal carácter complexo não pode ser desconsiderado. Como observado pelo autor, “**para ser consequente, o traçado desse caminho** não pode ficar adstrito às balizas da cultura ocidental, devendo, portanto, **enveredar pelas sendas da interculturalidade**”. (VILLAS BOAS FILHO, 2021: 208, grifo nosso).

E é justamente por tal razão que alia à abordagem sociológica a contribuição da perspectiva antropológica, demonstrando de maneira clara que a correlação entre governança e interculturalidade se revela muito positiva à compreensão da complexidade do fenômeno. Tal correlação entre ambos os fenômenos apresenta, para o autor, um “grande potencial heurístico para a compreensão do que nela está implicado, especialmente sua inequívoca relação com novas dinâmicas regulatórias descentradas do Estado” (2021: 216).

É neste momento que a análise de Villas Bôas Filho (2021) quanto à contribuição de alguns autores da antropologia jurídica mostra-se interessante à presente tese, destacando-se aqui o diálogo do autor com Eberhard. Quanto a este, verificou⁵¹⁴ Villas Bôas Filho que o autor aborda o fenômeno da governança sob enfoques diversos, sempre fazendo uma correlação com a interculturalidade e com o carácter ambivalente que o termo *governança* pode assumir. Ambivalente no sentido de que, a expressão pode se referir tanto a um aspecto positivo da governança (incremento da participação social), como também a um aspecto negativo (uso do termo de forma desvirtuada, instrumental, hegemônica), no âmbito da globalização neoliberal ou “de cima para baixo”.

Assim, ao verificar que Eberhard problematiza e inscreve a governança no horizonte do diálogo intercultural⁵¹⁵, Villas Bôas Filho observa que isto auxilia no desvelamento de “questões que são escassamente tematizadas no âmbito das abordagens sociológicas que a enfocam”. (VILLAS BÔAS FILHO, 2021: 210)

De todo modo, observa que Eberhard, ao estabelecer tal diferenciação, não ignora – mas sim reconhece - a contribuição do fenômeno da governança

⁵¹³ No sentido, por exemplo, de que justamente incentiva-se esse aumento do rol de atores, incluindo mecanismos informais de carácter não governamental, na tomada de decisões que afetam a todos. O que o autor quer demonstrar, de todo modo, é o carácter complexo, sistêmico que assume a governança. (VILLAS BÔAS FILHO, 2021)

⁵¹⁴ Após análise de seis de suas obras que se referem de modo direto ao artigo produzido e dezoito de modo geral, todas em língua francesa com exceção de uma, a qual trouxemos no item anterior.

⁵¹⁵ Para retomar como Eberhard problematiza e inscreve a governança no horizonte do diálogo intercultural, basta retornar ao item precedente desta seção, que enfocou exatamente como Eberhard faz isto.

para 'endogeneizar' a regulação jurídica (*endogénéiserle Droit*), mediante seu descentramento da forma estatal, o que, por sua vez, traduzir-se-ia em novas dinâmicas regulatórias que, conforme sublinha Arnaud (2014), poderiam promover a substituição do modelo *top down* pelo *bottom up*". (VILLAS BÔAS FILHO, 2021: 213)

Assim, verifica que Eberhard reconhece esse caráter positivo da governança marcado pela possibilidade de ampliação da participação da sociedade nos processos decisórios.

E, além disso, Villas Bôas Filho verifica que o autor também enfatiza a importância de que tal participação de fato ocorra de maneira contra-hegemônica, e não somente através de uma roupagem em que países centrais pré-estabeleçam a agenda e os modos de participação dos periféricos. Haveria, pois, para Eberhard, uma necessidade de uma equalização – no sentido de levar em consideração o caráter assimétrico de poder - entre os envolvidos "para que a participação não se transforme em mero simulacro". (VILLAS BOAS FILHO, 2021: 213)

A importância da abordagem antropológica (e da fundamentalidade por ela dada à interculturalidade) residiria justamente no fato de que ela evita a instrumentalização da governança nesses contextos assimétricos de poder (contextos estes muitas vezes envolvendo culturas homeomórficas), em que **"essa assimetria se faz sentir** não apenas na inquestionável preponderância da dimensão mercantil que marca o processo de globalização, como também **nas representações de mundo que lhe subjazem e sustentam"** (VILLAS BOAS FILHO, 2021: 213-214, grifo nosso).

Pelo que, o autor verifica que a análise de Eberhard do fenômeno da governança mostra-se como sendo muito positiva para a compreensão de seu caráter complexo quando ela se apresenta no horizonte da interculturalidade. Em fazendo isso, Villas Bôas Filho põe em evidência

o quanto a perspectiva antropológica pode, no dizer de Viveiros de Castro (2002), figurar como uma espécie de crítica político-epistemológica da 'razão sociológica ocidental', desvelando dimensões que, por vezes, não são devidamente abordadas por esta última. (2021: 216)

É por tudo isso que conclui o autor que existe uma complementaridade entre as abordagens sociológica e antropológica para a apreensão do caráter complexo assumido pela governança. Este potencial da abordagem antropológica de complementar a abordagem sociológica residiria, de acordo com o autor (2021: 216),

justamente na capacidade da primeira de se preocupar com “a alteridade e com o descentramento da experiência jurídico-institucional e das categorias ocidentais, [o que] permite a consideração de aspectos que não são priorizados por análises que tendem a se manter adstritas a esse contexto”.

Como já adiantado no início deste item, será ao final do capítulo a ocasião na qual o leitor poderá verificar de uma forma clara como essas considerações de Villas Bôas Filho contribuíram ao presente trabalho.

Como a teoria basilar da presente tese reside nas epistemologias do Sul, a governança tida como adequada aos objetivos do trabalho será a governança contra-hegemônica e intercultural.

6.2.3.5 Boaventura de Sousa Santos – contribuições ao debate antropológico

[Há] dois possíveis resultados alternativos ao diálogo intercultural, ambos bastante perturbadores: o fechamento cultural ou a conquista cultural. (...) a verdadeira questão é saber se a conquista cultural em curso pode ser substituída por diálogos interculturais. (...) Tendo em mente que o fechamento cultural é uma estratégia autodestrutiva, não vejo outra saída senão elevar as exigências do diálogo intercultural até um nível suficientemente alto para minimizar a possibilidade de conquista cultural, mas não tão alto que destrua a própria possibilidade do diálogo (caso em que se reverteria ao fechamento cultural e, a partir dele, à conquista cultural).
(Boaventura de Sousa Santos)

Sendo autor integrante das epistemologias do Sul, adotada pela presente tese, claro que suas contribuições para a temática do trabalho, de forma geral, podem ser vistas para além deste item. Este traz o autor novamente por três razões fundamentais. A primeira é porque trabalhou também, de modo profundo, a mesma temática analisada por dois autores trabalhados anteriormente nesta seção (Vachon e Eberhard - hermenêutica diatópica e interculturalidade, porém não com base neles mas sim em Panikkar, sendo este último um referencial a todos), e sua proposta [de Sousa Santos] é a que se apresenta mais positiva à tese dentre esses autores, no que se refere a esse aspecto.

A segunda razão reside no fato de que se trata de um autor que se abre a diversas perspectivas de análise, se abre ao diálogo com os antropólogos, contribuindo, portanto, à antropologia jurídica. Tanto é que foi um dos autores trabalhados na disciplina de antropologia jurídica da FDUSP.

A terceira razão refere-se ao fato de que, com o autor, algumas das principais contribuições que a antropologia jurídica fornece à discussão do direito ficam muito facilmente visualizáveis, por exemplo, o quanto o discurso antropológico traz a preocupação de descentramento⁵¹⁶, com a interculturalidade, que ganha especial relevância diante de configurações homeomórficas. Como essas questões se apresentam em um mundo plural culturalmente, bem como, em um mundo em que articulações assimétricas de forças se colocam, Boaventura de Sousa Santos tem uma preocupação muito clara e bem fundamentada em traçar uma concepção contra-hegemônica a tendências de sobreposições de formas culturais de sociedades hegemônicas a sociedades subalternas.

E a antropologia, neste ponto, tradicionalmente se preocupou com isso, ou seja, o discurso antropológico é um discurso contra-hegemônico, de caráter tanto epistemológico como político.

É um discurso contra-hegemônico no plano epistemológico porque é um discurso de descentramento⁵¹⁷, um discurso de problematização da pretensa universalidade das categorias, dos conceitos, dos valores e experiências ocidentais, o que permite à antropologia ser uma eficaz ferramenta de vigilância epistemológica. Assim, seria possível afirmar que a antropologia figura como uma contra hegemonia e como uma ferramenta de descentramento crítico.

É um discurso contra-hegemônico também no plano político porque quando se coloca a descoberto essa dominação epistemológica - e como se verá, isso é feito pelo autor trazido neste item -, é possível visualizar que não são só padrões políticos, econômicos e culturais que se projetam do campo hegemônico para o campo subalterno, não são apenas localismos culturais e políticos que são globalizados; isso é feito também com localismos epistemológicos. E quando se desvela isso, se está também assumindo uma postura política.

Em *Por uma concepção multicultural de direitos humanos* (2003 b), o autor evidencia essas contribuições ao discurso antropológico de maneira cristalina, e não só por isso é trazido neste momento. Isto é feito porque traz aportes fundamentais à presente tese. Para clarificar isto, neste momento serão trazidas as contribuições do

⁵¹⁶ E aqui a concepção de descentramento de Sousa Santos é considerada como mais consequente do que a de Eberhard, vez que é tida mais como uma abertura, mas não como um descentramento no grau de autores como Eberhard, que podem ser criticada pela renúncia ao locus de enunciação.

⁵¹⁷ Esta preocupação também é nítida nos outros autores analisados, quais sejam, Vachon e Eberhard.

autor especificamente quanto a este ponto (como ele contribui ao discurso antropológico), e em outro item mais ao final do capítulo será exposta a forma pela qual elas contribuem à presente tese.

Chamando atenção à complexidade dos direitos humanos por apresentarem-se ou como opressores do multiculturalismo, ou como algo que pode ser utilizado como uma estratégia contra-hegemônica ao monoculturalismo ocidental, se propõe a investigar se eles podem ser colocados a serviço de uma política progressista e emancipatória.

Objetivando enfatizar o potencial emancipatório dos direitos humanos no contexto da globalização e da fragmentação cultural, analisa como eles poderiam ser ao mesmo tempo globais e locais, “concebidos como a energia e a linguagem de esferas (...) locais, nacionais e transnacionais atuando em rede para garantir novas e mais intensas formas de inclusão social”. (2003 b: 432)

Dentre as diversas tensões que marcam tal complexidade, dedica-se em especial à análise de como a tensão entre Estado nação e globalização figura como uma das mais responsáveis pela dificuldade na busca de uma concepção mais multicultural de direitos humanos. Aliás destaca a necessidade de se falar em globalizações, no plural, pois não seria apenas a econômica a existir, mas também a cultural, a social, a política. Traz de todo modo uma definição de globalização: “é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo, e ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de considerar como sendo local outra condição social ou entidade rival”. (2003 b:433) A partir dessa definição, algumas implicações decorrem.

A primeira, “aquilo a que chamamos globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo. (...) não existe condição global para a qual não consigamos encontrar uma (...) imersão cultural específica”. (2003 b: 433). Ou seja, pode-se dizer que existe sempre uma correlação entre o global e o local, vez que é possível encontrar em qualquer aspecto que possua uma dimensão global, uma raiz local, algo que se inscreve originalmente em uma configuração (cultural, política, jurídica⁵¹⁸) dada.

Além de considerá-la no plural, identifica o autor quatro formas de produção da globalização (2003 b: 435):

⁵¹⁸ Por exemplo o caso da exportação do rule of law de que falam Laura Nader e Ugo Mattei, ponto trabalhado no segundo capítulo.

- Localismo globalizado: quando um fenômeno local é globalizado com êxito. Como a adoção mundial das leis de propriedade intelectual;
- Globalismo localizado: impacto de práticas e imperativos transnacionais em condições locais que são desestruturadas e depois reestruturadas, para que respondam aos imperativos transnacionais, comum de ser aplicado em sociedades do Sul Global. Alguns exemplos citados pelo autor: desmatamento e destruição maciça dos recursos naturais para pagamento da dívida externa; “conversão da agricultura de subsistência em agricultura para exportação como parte do ‘ajuste estrutural’; (...) alterações legislativas e políticas impostas pelos países centrais ou pelas agências multilaterais que elas controlam” (2003 b: 435), dentre outros.

Tanto o localismo globalizado, como o globalismo localizado caracterizam a globalização hegemônica, também chamada de globalização *top-down*; globalização de-cima-para-baixo ou globalização neoliberal. Então observa que

[...] a divisão internacional da produção da globalização assume o seguinte padrão: os países centrais especializam-se em localismos globalizados, enquanto aos países periféricos cabe tão-só a escolha entre várias alternativas de globalismos localizados. O sistema mundo é uma trama de localismos globalizados e globalismos localizados. (2003: 435-436)

Haveria, portanto, uma lógica de hegemonia em que padrões locais, após globalizados, nessa assimetria de forças que caracteriza a globalização, faz com que uma vez globalizados tais padrões, eles sejam projetados às sociedades subalternas que depois irão localizá-los mediante suas próprias reestruturações. Segundo o autor, como a globalização pressupõe a localização, eles seriam fenômenos correlatos que remetem um ao outro.

E é justamente para dar conta dessa pluralidade decorrente tanto da própria palavra globalização (que pode ser cultural, jurídica, política, econômica, epistemológica), como também da pluralidade das formas de produção da globalização – bem como considerando as assimetrias decorrentes disso - entende que essa hegemonia pluralmente, globalmente e localmente manifestada deveria encontrar uma resposta contra-hegemônica tão bem elaborada quanto a hegemônica.

Nesse sentido, apresenta o potencial da globalização contra-hegemônica, também chamada de globalização de-baixo-para-cima, *bottom-up* ou de globalização solidária. São exemplificadas pelos outros dois tipos de globalização apontados pelo autor, aos quais denomina cosmopolitismo⁵¹⁹ e patrimônio comum da humanidade. O primeiro – cosmopolitismo⁵²⁰ - é definido pelo autor no seguinte sentido:

Trata-se de um conjunto muito vasto e heterogêneo de iniciativas, **movimentos e organizações que partilham a luta contra a exclusão e a discriminação sociais e a destruição ambiental** produzidas pelos localismos globalizados e pelos globalismos localizados, **recorrendo a articulações transnacionais tornadas possíveis pela revolução das tecnologias de informação e de comunicação**. As atividades cosmopolitas incluem, entre outras, **diálogos e articulações Sul-Sul**; novas formas de intercâmbio operário; **redes transnacionais de lutas ecológicas**, pelos direitos da mulher, pelos **direitos dos povos indígenas**, pelos direitos humanos em geral; serviços jurídicos alternativos de caráter transnacional; solidariedade anticapitalista entre o Norte e o Sul; **organizações de desenvolvimento alternativo e em luta contra o regime hegemônico de propriedade intelectual que desqualifica os saberes tradicionais e destrói a biodiversidade**. O Fórum Social Mundial que se reuniu em Porto Alegre em 2001 e 2002 é hoje a mais pujante afirmação de cosmopolitismo no sentido aqui adotado. (2003 b: 436 grifo nosso)

Assim, esse cosmopolitismo é uma forma contra-hegemônica de globalização. Portanto, o autor não está utilizando o termo cosmopolitismo em sua terminologia original, mas sim, conforme trazido o conceito pelo autor, no sentido de uma solidariedade transnacional entre esses grupos oprimidos, excluídos pela globalização hegemônica.

Exemplo específico desse cosmopolitismo é trazido pelo autor em outra obra: “essas ligações entre o local e o global, e entre a causa indígena e a de outros grupos subalternos, distinguem os movimentos indígenas bem-sucedidos dos menos bem-sucedidos”. (2020: 300, tradução nossa)⁵²¹

⁵¹⁹Observa o autor: “Não uso cosmopolitismo no sentido moderno do termo. (...) Para mim, cosmopolitismo é a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica. Quer se trate de populações hiperlocalizadas (eg, os povos indígenas da cordilheira dos Andes) ou hipertransnacionalizadas (eg, populações deslocadas pela guerra ou por grandes projetos hidrelétricos, imigrantes ilegais na Europa ou na América do Norte) (...)” (2003 b : 437). Observando que, em outros textos, o autor adiciona a palavra subalterno ao termo cosmopolitismo: *cosmopolitismo subalterno*. É neste sentido, pois, de um cosmopolitismo contra-hegemônico, que se utiliza o termo quando a palavra aparece nesta tese.

⁵²⁰Considerar nota explicativa precedente.

⁵²¹No original: “such linkages between the local and the global, and between the indigenous cause and that of other subaltern groups, distinguishes successful from less successful indigenous movements”. (SOUSA SANTOS, 2020: 300)

Isto agrega sobremaneira à temática trabalhada na tese vez que se refere justamente à necessidade de que os grupos não hegemônicos dialoguem entre si para se fortalecer face à globalização hegemônica, ainda que esses grupos estejam em universos culturais distintos, como se viu em profundidade no capítulo sobre o Pluriverso e será retomado no outro item deste capítulo em que se recorrerá novamente ao autor.

O segundo tipo de globalização contra-hegemônica identificado pelo autor é o que denomina patrimônio comum da humanidade⁵²²:

Trata-se de temas que só fazem sentido em relação ao globo na sua totalidade: a sustentabilidade da vida humana na Terra, por exemplo, ou temas ambientais como a proteção da camada de ozônio, a preservação da Antártida, da biodiversidade ou do fundo do mar. Incluo ainda nesta categoria a exploração do espaço, a lua e outros planetas, dadas as interações globais físicas e simbólicas entre eles e o planeta Terra. Todos estes temas referem-se a recursos que, pela sua natureza, deveriam ser geridos por fideicomissos da comunidade internacional em nome das gerações presentes e futuras. A preocupação com o cosmopolitismo e com o patrimônio comum da humanidade conheceu grande desenvolvimento nas últimas décadas, mas também fez surgir poderosas resistências. O patrimônio comum da humanidade, em especial, tem estado sob constante ataque por parte de países hegemônicos, sobretudo dos EUA. (2003 b: 437)

De acordo com o texto constituem, portanto, exemplos de globalização contra-hegemônica tanto o cosmopolitismo como o patrimônio comum da humanidade. Formas de globalização na forma inversa, portanto. Que têm potencial de afrontar, *from the bottom-up*, a globalização hegemônica. Sendo necessária a observação de que, em 2016, o mesmo autor (SOUSA SANTOS, 2016 b) apontou como problemática para o Sul global a ideia de patrimônio comum da humanidade, mesma crítica que fez com relação a teoria do decrescimento (degrowth) que tem vindo a ser proposta por alguns autores, mas que apresenta problemas quando pensada para todos os países. Permanecendo inalterado o entendimento com relação ao cosmopolitismo.

Em sua análise, Sousa Santos (2003 b) relaciona, portanto, essa temática desses dois tipos de globalizações – hegemônica ou contra-hegemônica - aos

⁵²²Esta temática em si poderia levar à elaboração de uma tese apenas sobre ela, razão pela qual, não é objetivo aqui maior aprofundamento mas apenas a utilização do conceito na exata medida em que ele contribui aos objetivos da tese. Em caso de desejo de aprofundamento remete-se o leitor a: Pureza, José Manuel. **O patrimônio comum da humanidade: rumo a um direito internacional da solidariedade?** Porto: Afrontamento, 1998. Para uma compreensão sintetizadora recorrer a: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/80224/1/Patrimonio%20comum%20da%20humanidad e.pdf>

direitos humanos, verificando que a complexidade destes residiria no fato de que eles podem ser concebidos tanto como as duas primeiras formas de globalização apresentadas - localismo globalizado e globalismo localizado -, bem como, serem apresentados como cosmopolitismo.

Tendencialmente, observa, foram construídos como localismo globalizado, como uma imposição ocidental ao restante do globo, carregado de pressupostos ocidentais. A concepção tradicional de direitos humanos expressa tanto um localismo globalizado como um globalismo localizado. Ou seja, a origem dos direitos humanos aos quais atribuímos universalidade é o Ocidente, mais especificamente no Ocidente as sociedades hegemônicas, que assim como ocorre com a globalização, exportam um padrão que depois é localizado por sociedades subalternas. Em suma, a ideia de que diante da concepção tradicional de direitos humanos estamos diante de um localismo que se globaliza.

E o seu potencial emancipatório, base para uma concepção multicultural dos direitos humanos, residiria justamente na capacidade de seguir uma globalização contra-hegemônica via cosmopolitismo, ou seja, na capacidade de os grupos subordinados se organizarem na defesa de seus direitos, de forma contra-hegemônica. Este cosmopolitismo estaria fundado no diálogo intercultural e partiria de algumas premissas, elencando-se aqui algumas delas:

Superação do debate sobre universalismo e relativismo cultural⁵²³, que como observa é um debate desprovido de sentido, polarizado, e que em nada ajuda para uma visão emancipatória dos direitos humanos. O fragmento abaixo é elucidativo:

Todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, como posição filosófica, é incorreto. Todas as culturas aspiram a preocupações e valores válidos independentemente do contexto da sua enunciação, mas o universalismo cultural, como posição filosófica, é incorreto. **Contra o universalismo, há que propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas**, isto é, sobre preocupações **convergentes ainda que expressas em línguas distintas e a partir de universos culturais diferentes**. (...) Na medida em que o debate desencadeado pelos direitos humanos pode evoluir para um diálogo competitivo entre culturas

⁵²³ Não caberia aqui digressões mais profundas sobre este debate filosófico no campo dos direitos humanos, cuja literatura está cheia de trabalhos específicos que podem ser consultados nessa área. Por exemplo, ver: FACHIN, Melina Girardi. UNIVERSALISMO VERSUS RELATIVISMO: superação do debate maniqueísta acerca dos fundamentos dos direitos humanos. Disponível em: <https://revistas.direitosbc.br/index.php/fdsbc/article/view/164>; Ou, UBA, Vanessa e FERENCZY, Marina Andrea von Harbach. **A universalidade dos direitos humanos e o relativismo cultural: desafios e perspectivas de efetivação desses direitos nos países árabes**. Disponível em: <https://egov.ufsc.br/portal/categoria/tags/desafios-e-perspectivas-de-efetiva%C3%A7%C3%A3o-dos-direitos-humanos>

diferentes sobre os princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição **induz a as coligações transnacionais** a lutar por valores ou exigências máximos, e não por valores ou exigências mínimos. (...) (2003 b: 441, grifo nosso)

Assim, considerando a insuficiência do debate polarizado universalismo versus relativismo já que em alguma medida todas as culturas são relativas, tem alguma incompletude, ao se aumentar a consciência da incompletude cultural para todos, seria possível pensar em uma concepção multicultural dos direitos humanos;

A segunda premissa é chamada pelo autor de transformação cosmopolita de direitos humanos, uma vez que, em sua visão, baseada em Panikkar, todas as culturas apresentam concepções da dignidade humana, ainda que essas concepções, nas respectivas culturas, possam não estar concebidas em termos de direitos humanos. Ou seja, podem não ter o correlato exato que os ocidentais consideram direitos humanos, e por isso é importante encontrar e considerar as preocupações isomórficas entre culturas.

A terceira premissa, é a de que todas as culturas são incompletas e problemáticas em suas concepções de dignidade humana. Querendo afrontar, com isso, a tendência de hegemonia das culturas ocidentais, como se elas fossem mais completas do que as demais, subalternas, podendo-se verificar que tal observação é no sentido de que Clastres (1975) já alertava. A incompletude (trabalhada no capítulo anterior) como observa Sousa Santos, advém da existência de uma variedade de culturas, porque se fossem completas só haveria uma. Nesse sentido é que faz-se necessário aumentar a consciência da incompletude cultural para que se possa alcançar uma concepção multicultural de direitos humanos.

Essas premissas já indicam a perspectiva segundo a qual o autor pretende trabalhar os direitos humanos: uma perspectiva multicultural. Partindo delas, então, e baseando-se neste momento em Panikkar - que como se viu é uma referência comum com o Vachon e ao Eberhard -, é que Sousa Santos propõe a hermenêutica diatópica (conceito trabalhado no capítulo anterior, que seria diatópico na medida em que consegue colocar em diálogo estas concepções distintas de dignidade, presentes em distintas culturas). Esta forma de interpretação, baseada nesse diálogo intercultural, permitiria que constelações de sentido díspares pudessem interagir.

Observa o autor: “no diálogo intercultural a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diversas culturas, ou seja, entre universos de

sentidos diferentes e em grande medida incomensuráveis”. (2003 b: 443). É o mesmo entendimento, portanto, neste ponto, que o apresentado por Vachon e Eberhard, como analisado nos itens anteriores.

Sousa Santos (2003 b: 443) explica que esses universos de sentido seriam “constelações de topoi fortes. Os topoi são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinadas culturas. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a produção e troca de argumentos”. Os topoi são, portanto, premissas de argumentação que não se discutem. Ora, a hermenêutica diatópica é justamente uma construção de sentido que leva em consideração distintos topoi, distintos lugares comuns, que não projeta um topoi sobre outros (não atribui predominância de um em relação aos outros). Pelo que, o objetivo da hermenêutica diatópica é situar a consciência da incompletude de todas as culturas, ou seja, uma não pode prevalecer sobre outra porque todas são incompletas.

Traz então, com base em Panikkar, indicando expressamente a importância do impulso do autor indiano para tanto, a noção de equivalência funcional que a noção de darma tem enquanto topoi em uma sociedade não ocidental. Neste ponto, entende que, o encontro de culturas (perspectiva multicultural) deixa de ser uma projeção ocidentalizante da noção ocidental de direitos humanos a outras culturas, sendo neste sentido em que se poderia falar de uma superação, do localismo globalizado dos direitos humanos em sua concepção tradicional. Ou, por outras palavras, uma superação da projeção ocidentalizante da noção ocidental de direitos humanos.

Por fim, no que se refere ao diálogo intercultural levado à cabo pela hermenêutica diatópica de forma contra-hegemônica em um multiculturalismo progressista, Sousa Santos (2003 b) destaca que, quando as culturas em questão possuem um passado de trocas assimétricas, faz-se necessário “uma simultaneidade temporária de contemporaneidades diferentes” para que haja possibilidades de diálogo em casos em que uma das culturas sofreu no passado agressões à dignidade humana em nome da outra cultura. Nesse sentido, sugere:

Quando as culturas partilham tal passado (...) , o dilema cultural levantado é o seguinte: dado que, no passado, a cultura dominante tornou impronunciáveis algumas das aspirações à dignidade humana por parte da cultura subordinada, será agora possível pronunciá-las no diálogo intercultural sem, ao fazê-lo, justificar e mesmo reforçar a subordinação? **Imperialismo cultural e epistemicídio são parte**

da trajetória histórica da modernidade ocidental. Após séculos de trocas culturais desiguais, será justo tratar todas as culturas de forma igual? Será necessário tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas? Paradoxalmente – e contrariando o discurso hegemônico – é precisamente no campo dos direitos humanos que a cultura ocidental tem de aprender com o Sul para que a falsa universalidade atribuída aos direitos humanos no contexto imperial seja convertida em uma nova universalidade, construída a partir de baixo, o cosmopolitismo. (2003 b: 452, grifou-se)

Pelo que, quando o diálogo envolve situações em que uma das culturas, no passado, dominou a outra, o autor se pergunta sobre a possibilidade de se “tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas”. (2003 b: 452). Nesse sentido, há que se perquirir se poderia haver uma diferença de tratamento entre elas, fazendo uma espécie de discriminação positiva em favor da cultura que foi no passado assaltada. É aí que as epistemologias do Sul e seu objetivo de um “aprender com o Sul” poderiam equilibrar a questão.

É então com um caráter intercultural, propositivo e emancipatório, que ocorreria a hermenêutica diatópica, um procedimento hermenêutico não para superar, mas para iluminar e auxiliar nas dificuldades. Conclui então o autor que

Na forma com que têm sido predominantemente concebidos, os direitos humanos são um localismo globalizado. Uma espécie de esperanto que dificilmente poderá se tornar na linguagem quotidiana da dignidade humana nas diferentes regiões culturais do globo. Compete à hermenêutica diatópica proposta neste artigo transformá-los em uma **política cosmopolita que ligue em rede línguas diferentes de emancipação pessoal e social e as torne, mutuamente inteligíveis e traduzíveis**. É este o projeto de uma concepção multicultural dos direitos humanos. Nos tempos que correm, este projeto pode parecer mais do que nunca utópico. Certamente é tão utópico quanto o respeito universal pela dignidade humana. E nem por isso este último deixa de ser uma exigência ética” (2003 b: 458, grifo nosso)

Ou seja, entende o autor que, da mesma forma em que o Ocidente postula o caráter utópico do respeito universal da dignidade humana, há que se defender também, por mais que assuma, em cenários marcados pelo “possibilismo”, um caráter utópico, esta hermenêutica diatópica que leva a uma concepção multicultural de direitos humanos. O binômio globalização hegemônica e globalização contra-hegemônica pode ser notado também como pano de fundo neste ponto.

Visto como a hermenêutica diatópica e o diálogo intercultural são propostos por Boaventura de Sousa Santos, e comparando sua visão com relação aos autores anteriormente trabalhados nesta seção – Vachon e Eberhard – é possível trazer

algumas diferenças, como já se adiantou, a título didático-compreensivo, naquelas seções dos dois autores mencionados. Estas residem no fato de que, quando nas epistemologias do Sul – adotadas por Boaventura de Sousa Santos - se fala que a ecologia de saberes ocorre não apenas no plano do logos, mas também no do mythos, se está se referindo à aplicação disso mais nas ações com clinamen - em profundidade trabalhadas no capítulo sobre as epistemologias do Sul -, como também no que se refere à retórica dialógica, igualmente já trabalhada.

Embora ela exista, não⁵²⁴ se mergulha, portanto, na discussão do mythos no plano jurídico no grau em que fazem Vachon e Eberhard, os quais, como se viu, propõem uma abordagem intercultural do direito que ganha radicalidade em Eberhard quanto à questão já analisada de uma suposta necessidade de renúncia ao locus de enunciação ocidental.

Pelo que, os aportes da antropologia jurídica trazidos por Boaventura de Sousa Santos, consubstanciados nas epistemologias do Sul, e evidenciados neste item sobretudo quando contextualizados no binômio globalização hegemônica (localismo globalizado e globalismo localizado) e globalização contra-hegemônica, apresentam um caráter propositivo, emancipatório, aportes estes que o diferenciam da proposta de Eberhard e de Vachon.

Feitos esses apontamentos essenciais, nossas reflexões acerca de como os aportes do autor português contribuem especificamente ao objeto da tese serão trazidas, dada sua importância, em item apartado, ao final.

6.3 OS SINUOSOS CAMINHOS DO DIÁLOGO INTERCULTURAL EM BUSCA DE UMA ECOLOGIA DE SABERES

6.3.1 As razões – a justificar não apenas um diálogo, mas uma ecologia de saberes: propostas não hegemônicas existentes e a legalidade cosmopolita subalterna

Um dos fatos significativos nesta procura de normas protetoras foi a utilização dos espaços institucionais internacionais que as comunidades tradicionais têm utilizado e dos espaços não formais partilhados com organizações não governamentais e redes internacionais de outros movimentos sociais.

(Margarita Flórez Alonso)

⁵²⁴ Pelo menos até o presente momento, como já sinalizado em nota de rodapé explicativa anteriormente, sobre esta questão, nesta seção da antropologia jurídica.

O objetivo deste item não poderia ser sintetizar todas as razões pelas quais o diálogo intercultural entre esferas hegemônicas e não hegemônicas é importante, vez que estas já foram expostas, sob diferentes aspectos, ao longo de todos os capítulos desenvolvidos até o momento⁵²⁵. Isto posto, o objetivo do presente item reside em focar um fragmento do caleidoscópio de razões mais específico: A partir de propostas não hegemônicas existentes, bem como da mobilização do conceito de legalidade cosmopolita subalterna, pincelar exemplificativamente as principais nuances diferenciadoras entre diálogo e ecologia de saberes.

Como se viu no capítulo do paradigma andino, as alterações constitucionais levadas a cabo por meio de uma refundação do estado que o alterou para sua concepção plurinacional, fizeram materializar nessas constituições o pluralismo jurídico, que se apresenta, portanto, como uma forma de pluralismo jurídico constitucionalizado.

Para Sousa Santos⁵²⁶, “o Estado plurinacional representa assim a forma mais avançada de reconhecimento do pluralismo jurídico” (2020: 116-117) e, portanto,

⁵²⁵ Tendo neste momento o leitor já se deparado com o exemplo político-jurídico que significaram as constituições dos Estados Plurinacionais do Equador e da Bolívia exposto no capítulo do paradigma andino; com os aspectos negativos do paradigma ambiental hegemônico trabalhados no capítulo segundo, bem como com os aportes da antropologia jurídica para a discussão do direito trazido tanto no presente como no segundo capítulo, entende-se que o presente momento mostra-se como o mais adequado para o debate de alguns aspectos – dentre as razões para o diálogo intercultural - mais pontuais.

⁵²⁶ No que se refere ao seu entendimento sobre formas mais diversas de organização do Estado, bem como sobre o pluralismo jurídico, Sousa Santos afirmou: “a maioria de nós não sabe que antes da intrusão ocidental muitas sociedades eram governadas por um rule of law muito diferente, o que hoje é chamado de pluralismo jurídico. Com base em pesquisas recentes realizadas no Equador e na Bolívia, afirmo que deveria haver formas mais diversas de organização do Estado. **Os exemplos equatoriano e boliviano podem ser vistos** como alternativas qualitativas ao Estado-nação e, portanto, **como pluralismo jurídico constitucionalizado. O Estado plurinacional representa assim a forma mais avançada de reconhecimento do pluralismo jurídico.** Bolívia e Equador foram os dois países latino-americanos que sofreram as maiores transformações constitucionais no decorrer das mobilizações políticas lideradas pelos movimentos indígenas e outros movimentos e organizações sociais e populares. As assembleias constitucionais da Bolívia e do Equador aceitaram uma demanda fundamental das organizações indígenas: transformar seus estados de modelos assimilativos de estado-nação em modelos de estados plurinacionais. Assim, não surpreende que **as constituições de ambos os países** (Bolívia em 2009 e Equador em 2008) **possam ser vistas como contendo os embriões de uma transformação paradigmática do Estado, por um lado, e do direito moderno, por outro**, a ponto de ser legítimo falar de um processo de refundação política, social, econômica e cultural. O reconhecimento da existência e legitimidade da justiça indígena, que remonta ao período pós-independência, adquire um novo significado político. O Estado plurinacional é conceituado como uma entidade policêntrica que concede a todos os grupos um espaço adequado de autonomia dentro do qual eles podem decidir livremente o curso de seu desenvolvimento, com base em seus próprios valores, normas e identidades. Esse reconhecimento de diferentes concepções de nação e sua coexistência dentro de um mesmo Estado é o quid do projeto estatal plurinacional”. (2020: 116-117, grifou-se)

“não surpreende que as constituições de ambos os países (...) possam ser vistas como contendo os embriões de uma transformação paradigmática do Estado, por um lado, e do direito moderno, por outro” (id).

Quando se afirmou, ao longo da tese, que o paradigma andino é concebido neste trabalho como ruína-semente, tal concepção também se referiu, como se pôde analisar, ao aspecto jurídico. Aqui, considerou-se não apenas o fato de que as transformações jurídico-políticas levaram o pluralismo jurídico ao patamar constitucionalizado, mas também todo o exemplo de interculturalidade jurídica que as duas constituições significaram.

Segundo Catherine Walsh (2009) o conceito de *interculturalidade jurídica*, para além do conceito de pluralismo jurídico – a coexistência de diversas ordens normativas –, não o rejeita, mas sim aprofunda sua prática e compreensão, não se limitando ao mero reconhecimento de uma pluralidade jurídica em um paradigma de oposição – i.e. um sistema jurídico sendo superior ao outro –, mas sim, possibilitando uma convivência harmônica e equilibrada de tal pluralidade. Esta não ocorreria, portanto, de modo separado e subordinado, ou seja, como algo à parte – o que chama de pluralismo jurídico subordinado –, mas sim sob a ideia de *coexistência em sintonia*, possibilitando, também, o próprio repensar do direito estatal, articulando os direitos indígenas com o direito nacional, reconstituindo este plurinacionalmente. Por esta razão, a autora entende que a interculturalidade jurídica tem o potencial de combater a colonialidade.

Walsh (2008; 2009) analisa a decolonialidade também sob outras perspectivas, das quais duas referem-se mais especificamente à temática ora em debate: a) a que reconhece a necessidade de se investigar como os processos de refundação do Estado nos moldes plurinacionais, verificados no Equador e na Bolívia, contribuem para o enfrentamento da matriz colonial de poder; e b) uma que tem sido objeto de menor reflexão, a colonialidade da *mãe natureza* e da vida, que tem origem na divisão polar natureza/sociedade, que desconsidera o que denomina “mágico-espiritual-social”, a milenar interação – incluída aqui a desenvolvida pelos povos ancestrais - que existe entre as esferas humana, biofísica e espiritual. (WALSH, 2008:138)

Para a autora, tanto a modernidade como a colonialidade são cúmplices do caráter uninacional, monocultural e profundamente excludente de Estado e suas estruturas e instituições sociais e políticas.

Neste sentido, observa que o plurinacional e o intercultural como propostas decoloniais, se dirigem ao fato de que dificilmente a colonialidade do poder será combatida sem a transformação de algumas estruturas - fundacionais e organizadoras do Estado e da sociedade - responsáveis pelo fato de que o “nacional” vem representando, refletindo e privilegiando os grupos e a cultura dominantes, e não, o conjunto dos habitantes de um dado Estado.

Vistos esses avanços e contribuições no que se refere à interculturalidade em um nível de análise mais local, não se poderia desconsiderar, neste momento em que já foram analisados os aspectos negativos do paradigma ambiental hegemônico, que a temática da presente tese se depara também com o pluralismo jurídico internacional hegemônico (o qual está presente inclusive no direito ambiental internacional), o qual, originado da pluralidade de globalizações e da pluralidade de formas pelas quais se apresenta⁵²⁷, bem como verificado inclusive na forma hegemônica de governança⁵²⁸, faz a questão dos direitos da sociobiodiversidade adquirirem uma faceta ainda mais complexa.

Como se viu no capítulo segundo, este paradigma ambiental hegemônico acaba por deixar esses direitos desprotegidos e alvos fáceis de biopirataria, em razão do bioimperialismo.

Os direitos da sociobiodiversidade, portanto, neste cenário, adquirem uma faceta transescalar para cuja proteção não se torna suficiente pensar apenas o plano local, nacional ou regional, mas deve, além disso, perpassar também a esfera internacional. E para este ponto é que foi de especial valia o capítulo inicial sobre a importância da inter-relação entre os níveis de análise quando se pensa questões que envolvem relações internacionais.

Se, portanto, aspectos debatidos em esferas hegemônicas multilaterais dizem respeito aos direitos da sociobiodiversidade, e tais aspectos assumem características específicas porque inseridos no plano de uma governança hegemônica e no pluralismo jurídico internacional, o objetivo de proteção a esses direitos não poderia se limitar – não desconsiderando aqui sua importância - aos avanços desempenhados pelo reconhecimento do pluralismo jurídico constitucionalizado nos próprios estados plurinacionais (até porque os direitos da sociobiodiversidade ultrapassam fronteiras) ou a outras ações transformadoras

⁵²⁷ Facetas da globalização estas que serão trabalhadas em item específico, mais ao final do capítulo.

⁵²⁸ Como visto na seção sobre aportes da antropologia jurídica.

apenas no nível estatal. Também deverá perpassar uma atuação ou modo de pensar que envolva igualmente aqueles locais hegemônicos em que a realização de debates e a criação de tratados que afetem esses direitos são operados.

Pensando nisso, não apenas o pluralismo jurídico dos povos e comunidades deve ser objeto de consideração a partir de um nível de análise local, mas também, se se quiser enfrentar a questão a partir do reconhecimento da necessidade de uma inter-relação entre os níveis de análise, a interculturalidade jurídica deve ser pensada também no plano internacional. Tal interculturalidade, estando concebida em uma teoria intercultural do direito que objetive tanto a possibilitação de influência de outros topoi culturais para a sua construção (através de contribuições das diversas culturas do pluriverso), como também um sentido de introjeção e entendimento, por parte da esfera ambiental hegemônica, da necessidade de se levar em conta o pluriverso do direito subjacente ao pluriverso de culturas. Isto ganha importância, por exemplo, quando da discussão de questões⁵²⁹ que afetem direitos que não podem ser concebidos apenas pela lente privatística do direito moderno.

Tendo estes aspectos em conta, entendemos com Carol Proner que

A inclusão do tema da biodiversidade nos fóruns internacionais conduz à problemática da propriedade e de sua função social para além do Estado-nação, possibilitando o desenvolvimento da argumentativa no contexto do direito internacional, de suas normas e de possibilidades. (2007: 73)

Clara fica, neste sentido, a questão de que a maioria dos complexos problemas da sustentabilidade socioambiental ultrapassa fronteiras e, por isso, demanda também reflexões de natureza transescalar, que, portanto, ultrapassam

⁵²⁹ Como exemplos dessas questões podem aqui serem mencionados, como já analisado no segundo capítulo (os pontos que se referem ao paradigma hegemônico) e será aprofundado na presente seção (os pontos que se referem a propostas não hegemônicas): a) a questão de que, como visto no segundo capítulo, a questão não poderá se resumir na mera partilha de benefícios (repartição de benefícios), solução típica de uma concepção etnocêntrica e cartesiana, sob pena de se simplificar uma questão complexa e de se incorrer na monetarização da Natureza; b) a forma coletiva e não privatística pela qual os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade são transmitidos de geração em geração; c) a incapacidade de um modelo privatístico e monopolístico como o TRIPs proteger os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade; d) o fato de que os conhecimentos tradicionais demandam, para sua proteção, considerações que vão muito para além do que uma mera compensação financeira, e que perpassa, portanto, todo o caráter holístico, sistêmico que os detentores de conhecimentos tradicionais possuem de manter relações com os seus territórios, considerações estas que, para além do pluriverso de ontologias em causa, perpassa também a ideia do pluriverso do direito (SOUSA SANTOS) subjacente a elas. Entrando aqui então como alternativa ou terceira via, por exemplo, as propostas não hegemônicas, por exemplo, de Margarita Flórez Alonso, de Juliana Santilli, de Arturo Escobar e Mauricio Pardo, dentre outras, a serem analisadas na presente seção.

esferas nacionais⁵³⁰ e envolvem assim, como neste trabalho se enfoca, o direito ambiental internacional.

Esta necessidade é sentida tanto mais quando se relembra que existem quatro posicionamentos acerca da forma de fazer frente à questão da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais a ela associados. Estes foram sintetizados de forma clara por Sousa Santos, Meneses e Nunes (2004) que, com base em Arturo Escobar (quem identifica esses quatro posicionamentos e que também consultamos), bem os resumiram e observaram que em *tal decomposição da rede da biodiversidade em diferentes orientações ou correntes, estas se confrontam, sobrepõem e articulam-se parcialmente*:

A primeira⁵³¹ corrente ou posicionamento é chamada de globalocêntrica e é exatamente a que foi exposta no capítulo segundo da tese, sobre o paradigma ambiental hegemônico. Apenas a título de recordação ao leitor, esta corrente, como sintetizam Arturo Escobar e Maurício Pardo,

Oferece prescrições para a conservação e uso sustentável dos recursos nos níveis internacional, nacional e local, e sugere mecanismos apropriados para a sua utilização, incluindo investigação científica, conservação *in situ* e *ex situ*, planeamento nacional da biodiversidade e estabelecimento de mecanismos apropriados para a **compensação e utilização econômica dos recursos da biodiversidade, principalmente mediante direitos de propriedade intelectual.**

⁵³⁰ Por exemplo, Arturo Escobar e Mauricio Pardo, no caso em que descreveram a atuação de movimentos indígenas e negros no Pacífico Colombiano, explicam que estes movimentos não se limitam a uma esfera de atuação local, mas objetivam alcançar também esferas internacionais. Neste sentido, observaram: “Líderes indígenas e negros vão progressivamente tomando parte nas discussões internacionais sobre a biodiversidade. Por exemplo, à Conferência das Partes da CDB em Buenos Aires, em 1996, assistiram delegados indígenas e negros da Colômbia”. (2005: 370)

⁵³¹ Segundo os autores, esta primeira corrente consiste em “1 – Uma visão “globalocêntrica”, centrada na gestão dos recursos da biodiversidade. Esta posição é defendida principalmente por instituições globais, incluindo o Banco Mundial, o G8 e várias ONGS sediadas no Norte, como a World Conservation Union, o World Resources Institute ou o World Wildlife Fund. O foco desta visão é a resposta ao que define como as ameaças à biodiversidade, incluindo a perda de habitats, a introdução de espécies em ambientes que lhe são estranhos, a fragmentação de habitats devido à sua redução, etc. A resposta a essas ameaças consiste num conjunto de medidas articuladas a vários níveis (local, regional, global), que passam pela investigação científica e inventários, a conservação *in situ*, o planeamento nacional da gestão da biodiversidade e a criação de mecanismos econômicos para promover a conservação dos recursos, tais como direitos de propriedade intelectual e outros. A própria convenção sobre a Diversidade Biológica, das NAÇÕES Unidas, assenta nesta concepção, tributária de visões dominantes da ciência, do capital e das práticas de gestão, e está na origem do que é, hoje, o discurso dominante – embora, como já foi sublinhado, não único – sobre a biodiversidade. Ainda que seja reconhecido, nesta perspectiva, um papel aos conhecimentos alternativos, geralmente designados por “tradicionais”, a posição dominante é conferida à ciência e ao seu papel no delinear de estratégias que incluem a conservação, a inserção em programas de desenvolvimento sustentável ou a criação de diferentes esquemas de partilhas de benefícios entre governos nacionais, empresas, instituições de investigação e comunidades. É, sobretudo, no domínio da chamada bioprospeção que esses esquemas têm sido propostos ao longo das duas últimas décadas. (SOUSA SANTOS; MENESES; NUNES, 2004: 52)

(...) A Convenção sobre Biodiversidade (CDB) ocupa um lugar fundamental na divulgação desta perspectiva. (ESCOBAR; PARDO, 2005: 348-349, grifo nosso)

Os direitos de propriedade intelectual, contudo, como visto no capítulo sobre o paradigma hegemônico, são contraproducentes a objetivos de interculturalidade, de justiça cognitiva e de justiça global. Como bem observaram Arturo Escobar e Mauricio Pardo,

É necessário considerar a forma como o conhecimento global pode ser vinculado positivamente às práticas locais. Esta consideração não só se opõe diretamente às propostas dominantes baseadas nos direitos de propriedade intelectual, como também encontra uma articulação com a ecologia política configurada pelos movimentos sociais. Como sugere Martínez Alier (1996), o conflito inerente aos debates sobre a biodiversidade entre o raciocínio econômico e o ecológico precisa ser solucionado politicamente, porque, de outra maneira, as estratégias de conservação resultarão na mercantilização da biodiversidade. (2005: 368-369)

Já a segunda corrente da rede da biodiversidade, mais centrada em uma atuação de cada Estado, se refere a

Uma perspectiva nacional, em países do Terceiro Mundo, que, **sem pôr em causa, no fundamental, a posição anterior e o discurso “globalocêntrico”**, procura negociar os termos dos tratados e estratégias para a biodiversidade em função do que define como o interesse nacional. Segundo Escobar, o tema dos recursos genéticos veio trazer novo alento ao interesse dos governos por essas negociações (Escobar, 1999: 59). Entre os temas mais discutidos nessas negociações incluem-se a conservação in situ e o acesso a coleções ex situ, a soberania sobre os recursos genéticos, a dívida ecológica, as transferências de tecnologia e outros. (SOUSA SANTOS; MENESES, NUNES, 2004: 52, grifou-se)

Esta corrente corresponde exatamente à seção da tese dedicada à análise da lei brasileira da biodiversidade, em que tal perspectiva nacional restou explícita.

Já a terceira e a quarta correntes consistem, respectivamente (e não desconsiderando que tal decomposição em diferentes correntes em muitos momentos se sobrepõem e articulam-se parcialmente) em:

Uma concepção defendida pelas ONGS progressistas do Sul que pode ser designada por biodemocracia: através da reinterpretação das “ameaças à biodiversidade” – enfatizando, antes, a destruição de habitats através de megaprojectos de desenvolvimento, das monoculturas do espírito, da agricultura promovida pelo capital e pela ciência reducionista e dos hábitos de consumo do Norte promovidos por modelos economicistas –, a biodemocracia **advoga a deslocação da atenção do Sul para o Norte enquanto origem da crise da biodiversidade. Ao mesmo tempo, é sugerida uma redefinição radical da produção e da produtividade**, afastando-se da lógica da uniformidade, no sentido de uma lógica da diversidade (Escobar, 1999:59). **Esta proposta pressupõe o controlo local dos recursos naturais**, a suspensão dos macroprojectos de

desenvolvimento, o **apoio a projectos que promovam a lógica da diversidade e o reconhecimento de uma base cultural associada à diversidade biológica. Os proponentes desta orientação opõem-se ao uso da biotecnologia como meio de manutenção da diversidade e ao recurso aos direitos de propriedade intelectual (DPI) como instrumento de protecção dos saberes e recursos locais**, propondo, em alternativa, a defesa de direitos colectivos. **A articulação de formas de activismo local ligadas em rede à escala transnacional e global surge, para esta corrente, como um meio eficaz de defesa dos saberes locais.**

e:

Finalmente, a perspectiva da autonomia cultural procura, a partir da crítica ao conceito de “biodiversidade” enquanto construção hegemônica, abrir espaços no interior da rede da biodiversidade de maneira a permitir a construção de formas de desenvolvimento baseadas na cultura e em projectos de vida associados a lugares, de modo a contrariar orientações etnocêntricas ou, como lhe chama Escobar, “extractivistas” da diversidade biológica. Esta é a posição que é protagonizada pelos movimentos da costa colombiana do pacífico estudados por Escobar e Pardo, neste volume. (SOUSA SANTOS; MENESES; NUNES, 2004: 52-53)

Quanto à terceira corrente (biodemocracia), observam Arturo Escobar e Maurício Pardo que

Para um número crescente de ONGs do Sul, a perspectiva dominante e “globalocêntrica” equivale a uma forma de bioimperialismo. Os simpatizantes da biodemocracia enfatizam (...) o apoio às práticas baseadas na lógica da diversidade, a redefinição de produtividade e eficiência e o reconhecimento da base cultural da diversidade biológica. (2005: 349)

Neste trabalho, e conforme será dado o devido aprofundamento em outros itens, entende-se que as correntes mais promissoras são as de número 3 e 4 ⁵³². Por isso é que se enfatizou a observação dos autores⁵³³ de que, não se desconsidera que tal decomposição em diferentes “correntes da biodiversidade” em muitos momentos o que se verifica é que tais correntes se sobrepõem e articulam-se parcialmente. No presente trabalho, portanto, as correntes 3 e 4 podem relacionar-

⁵³² Por exemplo, quando for observado, conforme a artesanias das práticas, que determinado movimento deseja construir, para uma localidade geográfica específica, “uma estratégia política para a defesa do território, da cultura e da identidade ligada a determinados lugares e territórios” (ESCOBAR; PARDO, 2005: 349), ou seja, quando o objetivo do movimento for a defesa de todo um projeto de vida ligado a determinado território específico. Segundo os autores, essa estratégia é essencial nos casos de necessidade de fortalecimento de territórios específicos. (2005: 368) Mesmo nesses casos, conforme advertem Arturo Escobar e Mauricio Pardo, “Existem fundamentos teóricos para prever alianças entre comunidades locais e tecnociência, cuja conveniência política não deve ser descartada de antemão”. (2005: 365) Ou seja, a decisão quanto à eventuais entradas na esfera capitalista e envolvimento com a tecnociência, projetos de repartição de benefícios, bioeconomia, etc., deverá ser uma decisão interna de cada comunidade, não sendo possível descartar de antemão qualquer relação com a tecnociência sob pena de se violar o princípio da autonomia. Nota-se, pois, a importância da artesanias das práticas e da necessidade de um olhar cuidadoso caso a caso. Ainda que, se entenda que a questão da repartição de benefícios não deve ser a questão central da temática sob pena de se adotar a partida uma posição que gere a monetarização da Natureza.

⁵³³ Sousa Santos, Maria Paula Meneses e João Arriscado Nunes (2004)

se, articular-se entre si. Propostas não hegemônicas baseadas nestas correntes serão analisadas no item a seguir.

6.3.1.1 Propostas não-hegemônicas

Conforme analisado em profundidade no capítulo sobre o paradigma hegemônico, a corrente globalocêntrica é incapaz de fornecer respostas que propiciem uma devida proteção aos direitos da sociobiodiversidade. Justamente, por estar profundamente ancorada e influenciada por modos de pensar preponderantes e ínsitos à globalização hegemônica, marcada por uma tentativa monopolística e privatística⁵³⁴ de proteção.

Por isso, têm-se observado um afastamento cada vez maior entre o entendimento da perspectiva globalocêntrica e o entendimento que vem sendo observado e apresentado pela ecologia política dos movimentos sociais.

A forma ocidentalocêntrica, portanto, não é a única, e justamente por haver outras visões de mundo e em consequência outras formas de pensar (a biodiversidade e o seu conhecimento) relacionadas a regimes diferenciados de posse e de propriedade, isso tem levado ao surgimento de muitos posicionamentos críticos à visão globalocêntrica.

Aqui que uma ampla gama de movimentos sociais e ONGs, bem como seus ativistas, vêm se preocupando e apresentando novas formas de compreensão da questão, que mesclam as correntes 3 e 4, propondo formas de proteção coletivas, que perpassam os postulados da autonomia e da identidade, considerando o elemento cultural e a relação das comunidades e povos com seu território (Natureza indissociável das práticas humanas) como elementos fundantes de qualquer regime de proteção.

Conveniente aqui exposição de entendimento de Arturo Escobar e de Mauricio Pardo:

As lutas dos grupos étnicos para exercer o controle sobre os usos da biodiversidade contida nos seus territórios e sobre as aplicações do conhecimento tradicional

⁵³⁴ A questão foi profundamente analisada no capítulo sobre o paradigma hegemônico. No parágrafo, se está fazendo referência ao fato de que, como bem sintetizam Arturo Escobar e Mauricio Pardo, “Segundo padrões ocidentais, os ganhos surgem de inovações que devem estar protegidas pelos direitos de propriedade intelectual. Contudo, em muitas comunidades camponesas a inovação emerge do interior da tradição. Impondo uma linguagem de direitos de propriedade intelectual nos sistemas camponeses, os benefícios das inovações da comunidade acabam por enriquecer o capital externo.” (2005: 351-352)

associado a essa biodiversidade constituem um fator imprescindível para a sua sobrevivência cultural e política. (2005: 368)

Tais posições levam em conta o menor impacto dos sistemas tradicionais na biodiversidade, que se traduz no fato de que as comunidades locais e povos indígenas foram sempre os guardiães da biodiversidade. Bem como, o fato de que este modo de manter relações com a Natureza traz, exatamente por estas razões, contribuições à luta contra as mudanças climáticas e à perda da biodiversidade. Na literatura, existe uma infinidade de estudos indicando tal relação.

Estas posições, que vêm propondo novos caminhos e alternativas na busca da obtenção de respostas aptas a fazer frente aos desafios da defesa dos direitos da sociobiodiversidade, podem ser encontradas em autores como por exemplo Juliana Santilli, Margarita Flórez Alonso, Gurdial Nijar, Tewolde Egizihaber, Vandana Shiva, dentre outros. Bem como, por movimentos, ONGs e muitos ativistas.

Nesta tese, entende-se que este caminho - que possibilita a inclusão de práticas e discursos ecológicos localizados em diversos mundos do pluriverso, aliada a uma forma de globalização contra-hegemônica que será trazida em item específico -, pode iluminar a senda de busca a uma alteração no discurso ambiental hegemônico. Alteração esta que, pautada na ecologia de saberes e na interculturalidade, permita que essas diferentes práticas e discursos contribuam a uma reconstrução do paradigma ambiental hegemônico.

Neste sentido, entendemos com Arturo Escobar e Mauricio Pardo que

O futuro dos direitos das minorias étnicas a controlar os seus recursos biológicos e o seu conhecimento tradicional **dependerá em boa medida da capacidade mobilizadora das organizações étnicas e de outros setores da sociedade civil, tais como as ONGs no plano internacional e nacional**, uma vez que no quadro institucional são os posicionamentos a favor do mercado que predominam e contam com melhores recursos para impor os seus pontos de vista. Poucos governos, especialmente na América Latina, estão dispostos a pôr em questão a OMC (...) para favorecer os direitos das comunidades locais a controlar o seu conhecimento tradicional e a serem reconhecidas como autores das realidades genéticas das espécies por elas domesticadas. (ESCOBAR; PARDO, 2005: 351)

Para exemplificar, Escobar e Pardo trazem um caso de mobilização de comunidades negras e indígenas, iniciado nos anos oitenta, de uma das regiões mais biodiversas do mundo, localizada no Pacífico Colombiano, que alcançou feitos

importantes⁵³⁵ na defesa de seus territórios contra a ação de forças hegemônicas não apenas tradicionais (desmatamento, abertura de estradas, agronegócio), mas também relacionadas à exploração da biodiversidade e dos recursos genéticos, através da articulação fortalecedora entre esses grupos:

Na agenda de mobilização, tanto das organizações indígenas como das organizações negras do Pacífico, as considerações sobre a biodiversidade e os direitos das populações locais sobre os recursos biológicos e genéticos da região ocupam um lugar proeminente. (...) Os movimentos étnico-territoriais no Pacífico, quer ameríndios quer das populações negras, conseguiram subtrair do regime de propriedade privada individual e mercantil da terra extensos territórios e submetê-los à abordagem do uso sustentável sob o controle das populações locais. **A luta destes grupos pelo controle do território e dos recursos naturais desenvolve-se em diversas frentes contra (...) o abate florestal, contra obras de infra-estrutura (...), contra formas capitalistas de exploração agroindustrial que põem em perigo a viabilidade ecológica ou acesso à terra (...), contra as tentativas de exploração dos recursos genéticos por parte de multinacionais ou contra as regulamentações estatais (...).** Os movimentos têm estado, pois, a lutar contra diversas formas de exclusão, de dominação e de exploração. (...) Os **movimentos conseguiram resultados criativos (...) na ação reivindicativa e desta forma foram desenvolvendo relações emancipatórias** no confronto com o poder estabelecido nas suas diversas expressões. Para os ativistas, a defesa de determinadas **práticas culturais das populações ribeirinhas** é uma decisão estratégica na medida em que são reconhecidas (...) como **elementos de racionalidades ecológicas alternativas**. Deste modo, o movimento constrói-se sobre a base de redes de práticas e significados culturais submersos dentro das comunidades ribeirinhas e da sua construção ativa de mundos (Melucci, 1989) e, portanto, **essas redes são concebidas como base para uma configuração política da identidade mais relacionada com o encontro com a modernidade – Estado, capital, ciência, biodiversidade – do que com identidades essenciais e atemporais.** (...) **O movimento indígena e o movimento negro estão, pois, imersos em complexas redes de relações nacionais e internacionais** que lhes permitem deixar o isolamento e a anomia aos quais o sistema hegemônico os remeteu, **inscrevendo-se deste modo em redes de globalização anti-hegemônica**. Foram criadas alianças entre organizações negras e indígenas. Os indígenas tinham começado a luta sete anos antes e puderam, com a sua experiência prévia, apoiar organizações negras (...) (2005: 358-359, grifou-se)

Partindo-se do entendimento exposto, verifica-se que se faz necessária uma reflexão acerca de possibilidades emancipatórias e não impositivas de construção da proteção dos direitos da sociobiodiversidade, vez que, nem as tentativas da CDB nem as propostas de adaptação do TRIPs têm sido adequadas a protegê-los de fato.

Dentre as tentativas não hegemônicas – porém não podendo afirmar que se inscreveriam em uma dimensão propriamente emancipatória - histórica e teoricamente é importante fazer menção a uma tentativa levada a cabo em 1994.

⁵³⁵ Não desconsiderando as vicissitudes que tais feitos sofreram posteriormente com a guerra na Colômbia. Para aprofundamento, ver: Escobar e Pardo, 2005: 361-364.

Embora se traduza em mais um exemplo em que, a despeito de sua importância, suas repercussões práticas a inscrevam em mais um exemplo da discrepância entre tentativas bem-intencionadas e as dificuldades de implementação prática face às circunstâncias do terreno. Dentre elas, no caso, a permeabilidade do Estado à força dos interesses da globalização hegemônica, em específico, interesses de grandes multinacionais do setor biotecnológico.

Por isso, adianta-se desde já que a referida tentativa de proteção dos direitos da sociobiodiversidade em questão não logrou êxito exatamente por essa razão, fato que exige pensar a questão de uma forma que faça ainda mais frente a tal empecilho, qual seja, interesses *top-down* da globalização neoliberal.

Apenas a título de menção a essa tentativa, face à sua relevância histórica e teórica, trata-se de uma proposta de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade apresentada pela organização Third World Network, em uma conferência⁵³⁶ por ela organizada denominada *International Conference on Redefining the Life Sciences*, que foi realizada na cidade de Penang, na Malásia em julho de 1994.

Naquela ocasião, alguns ilustres participantes da conferência, destacando-se Vandana Shiva, da Índia, Tewolde Egziabher, da Etiópia, e Gurdial Singh Nijar, da Malásia, por intermédio do advogado da organização Third World Network, Gurdial Nijar, apresentaram uma proposta que desejavam debater com os participantes de países biodiversos, totalmente distinta da concepção privatística inerente ao sistema patentário, a qual denominaram sistema de proteção dos direitos intelectuais coletivos. O objetivo era que esse sistema fosse adotado pelos Estados Nacionais, no entanto, como bem descreveu Laymert Garcia dos Santos (2004), em análise do impacto da tecno-ciência na cultura e na Natureza, isto não foi o que ocorreu na

⁵³⁶ Como explicado por Laymert Garcia dos Santos, “A conferência convidava os participantes a deslocarem o eixo da discussão sobre a perda da biodiversidade, a mover o foco do Sul para o Norte, isto é da relação entre erosão genética e subdesenvolvimento para erosão e desenvolvimento; mais ainda: trocava a discussão das velhas causas da exploração insustentável dos recursos naturais (ação das madeireiras, garimpagem, agro-pecuária extensiva) pela consideração da nova força predatória. A mudança de enfoque permitia perceber que a nova predação era *high tech*, pois manifestava-se através da ciência, cujo desenvolvimento favorecia uma sistematização extremamente operativa do conhecimento sobre a vida; através da biotecnologia, cuja performance implica no projeto de transformar os seres vivos em matéria-prima; e através dos direitos de propriedade intelectual, cujos sistema legal procura conferir legitimidade à apropriação econômica dos princípios ativos dos seres vivos. Assim, a mudança de enfoque implicava em admitir que era mais importante preparar-se para combater a violência *high tech* do que limitar-se a lutar contra as velhas práticas extrativas, na medida em que a força predatória parecia agora nutrir-se diretamente da diversidade das formas de vida para poder continuar se expandindo e se revolucionando. (Santos, 1994)” (2004:119)

prática, justamente face à permeabilidade estatal aos interesses hegemônicos do Norte.

De todo modo, como observado por Laymert Garcia dos Santos (2004), a proposta apresentada pelo advogado da organização Third World Network partia da necessidade de uma consideração conjunta, na legislação, da preservação da biodiversidade e dos conhecimentos dos povos e comunidades, face ao vínculo existente entre ambos. Se embasava no fato de que, ainda que exista um reconhecimento quanto aos sistemas de conhecimento dessas comunidades e povos na esfera internacional, os mecanismos internacionais não estariam apoiando de fato este entendimento. Sublinhando então, a existência de uma incapacidade, na era da biotecnologia, dos sistemas existentes de proteger ideias, criações, invenções, de inventores informais. Tal incapacidade levava à usurpação dos direitos comunitários e dos conhecimentos do Sul. E que era isso que justificava a necessidade de avanços.

Em busca deles, como bem explica Laymert Garcia dos Santos (2004), o advogado da organização propôs o que denominou *regime sui generis de proteção de direitos intelectuais comunitários*. Tal sistema deveria: a) propiciar o reconhecimento de sistemas informais, coletivos e cumulativos de inovação das comunidades tradicionais e povos indígenas; b) adotar uma definição de inovação que abarcasse não apenas o produto acabado desenvolvido a partir do acesso, mas igualmente o conhecimento relativo ao uso de propriedades⁵³⁷; c) a transformação das comunidades tradicionais e dos povos indígenas em guardiães das inovações⁵³⁸, o que incluiria a definição de seus direitos com base nos critérios da

⁵³⁷ Como explica propriamente quem apresentou a proposta, Gurdial Nijar, isto significaria, em seu entendimento, a necessidade de uma definição de inovação “de tal modo que esta incluísse não só o produto final melhorado tecnologicamente mas também o conhecimento relativo ao uso de propriedades, valores e processos de qualquer recurso biológico, bem como qualquer variedade de planta ou qualquer planta (ou parte dela). Tal definição também deveria ser suficientemente ampla para incluir qualquer alteração, modificação, melhoramento ou obtenção de derivados que utilizam o conhecimento de grupos indígenas ou comunidades na comercialização de qualquer produto, bem como incluir qualquer processo mais sofisticado para extração, isolamento e sintetização de agentes químicos nos extratos biológicos e nos compostos usados pelos povos indígenas” (Nijar, 1994: 16, Apud Garcia dos Santos 2004: 122)

⁵³⁸ Como explica o apresentador da proposta, Gurdial Nijar, nela “o termo ‘inovação’ é definido compreensivamente e reconhece o direito coletivo no conhecimento tradicional dos povos indígenas. Para o mundo exterior tal conhecimento é realmente novo e os povos indígenas são considerados como tendo inovado coletivamente. Embora os indivíduos que originalmente descobriram e usaram o conhecimento tenham vivido há muito tempo, o grupo indígena que manteve o conhecimento descoberto em seu meio deve ser considerado como inovador. (...) Em todo caso o conhecimento é contínuo na medida em que ele se modifica, se adapta e se constrói sobre o conhecimento existente.”(Nijar, 1994: 17 Apud Garcia dos Santos, 2004: 122-123)

não-exclusividade e não-monopólio, de modo a favorecer a utilização e o intercâmbio livres e de caráter não comercial; d) a permissão de que esses direitos fossem garantidos coletivamente a todos os povos indígenas e comunidades tradicionais; e) exclusão da possibilidade de o CTA ser apropriado de forma exclusiva.

Como já adiantado, a proposta do advogado da organização Third World Network deixava uma crucial parcela de responsabilidade para sua implementação aos Estados nacionais. Laymert Garcia dos Santos observou, quanto a este ponto, que Gurdial Nijar

propunha argumentos e uma agenda positiva que se contrapunham aos interesses e às armadilhas jurídicas formulados pelos funcionários dos Estados e pelos advogados das corporações para regulamentar nas legislações nacionais a questão do acesso aos recursos genéticos. Além disso, sua concepção de um regime *sui generis*, ao vincular proteção e acesso, conferia um conteúdo preciso ao exercício da soberania nacional sobre os recursos biológicos. A soberania deixava de ser uma aspiração meramente retórica, na medida em que o Estado nacional se colocaria como a instância que garante as condições de conservação e uso sustentável dos recursos, uma distribuição equitativa dos benefícios provenientes de sua utilização industrial e, acima de tudo, a impossibilidade de sua apropriação exclusiva e monopolística, que lesaria as comunidades e o país. Protegendo as comunidades contra a biopirataria e regulando o acesso aos recursos biológicos, o Estado imporá limites à tentativa de apropriação da vida que, como já foi dito, deve acelerar a erosão da biodiversidade. Por isso mesmo, a proposta da Third World Network como um todo foi acolhida com tanto interesse em várias regiões do Terceiro Mundo, passando a ser discutida em todos os países latino-americanos de grande biodiversidade: Colômbia, Equador, Venezuela, Perú, Bolívia, e *last but not least*, Brasil. (2004: 123)

Pelo que, Laymert Garcia dos Santos (2004), não obstante enaltecer a proposta de Nijar, verifica também, a partir de uma profunda análise do caso brasileiro, que ela não teve um fim nos moldes como idealizado pelo advogado da organização. Isto porque, a permeabilidade do Estado mostrou-se nítida aos interesses hegemônicos do setor biotecnológico, cada vez mais vorazes à expansão de seus domínios. Neste sentido, analisou Laymert todo o processo que ocorreu em anos posteriores à aludida apresentação da proposta, analisando medidas provisórias e acordos de cooperação⁵³⁹ no Brasil, a partir dos quais, visualiza um claro exemplo de predação *high-tech* operada pela biotecnologia.

⁵³⁹Laymert analisou o que ficou conhecido no Brasil como a “medida provisória da Novartis”, a qual afirma atropelou o legislativo e a sociedade civil. Apenas a título de trazer este antigo debate à tona de forma simplificada, lembrando que um debate mais atualizado encontra-se no capítulo sobre o paradigma hegemônico desta tese, traz-se algumas palavras de Laymert Santos a seguir, sobre alguns fatos ocorridos durante esse processo legislativo ocorrido à época: “No final de maio de 2000 estourou o escândalo do acordo de bioprospecção firmado entre a multinacional suíça Novartis e a

O referido processo legislativo não caberia reproduzir aqui vez que, como mais antigo (iniciado em 1998) e atualmente desatualizado⁵⁴⁰ em virtude da entrada em vigor da lei da biodiversidade, optou-se por trazer o exemplo mais atual no item do capítulo sobre o paradigma ambiental hegemônico que analisou em detalhes o caso da lei brasileira da biodiversidade, qual seja, a de n. 13.123 de maio de 2015. Optou-se por assim proceder porque, de maneira análoga ao que foi descrito por Laymert quanto às medidas provisórias e projetos de lei do ano 2.000 por ele analisados⁵⁴¹, também a Lei 13.123 de 2015 pode ser considerada como um exemplo da permeabilidade dos Estados nacionais face aos interesses hegemônicos da globalização neoliberal, ou seja, à predação *high-tech*.

Assim, o que foi notado por Laymert é que, naquela altura da conferência da Third World Network (1994), alguns de seus participantes haviam pensado que

os países ricos em biodiversidade não deveriam esperar que uma moldura legal internacional fosse feita para depois se enquadrarem nela; muito ao contrário, pensavam eles que cabia aos países do Sul a iniciativa de formular soluções novas em suas legislações nacionais, para defenderem sua riqueza biológica e cultural. (2004: 124)

organização social Bio Amazônia, criada pelo Estado brasileiro para implementar o Programa de Ecologia Molecular para o Uso Sustentável da Biodiversidade da Amazônia (Probem), isto é para fomentar o desenvolvimento da bioindústria. (...) Esse acordo de cooperação (...) se resume à venda barata do acesso à matéria-prima genética para a indústria biotecnológica. (...) A oposição ao acordo cresceu. Em meados de junho a senadora Marina Silva pediu à Procuradoria da República que investigasse a sua legalidade. Por outro lado, vieram à tona notícias de outros contratos de bioprospecção. (...). Mas ao mesmo tempo, apesar de todo o barulho em torno da reação do Ministério do Meio Ambiente, começaram a surgir sinais de que o Executivo pretendia convalidar o acordo feito com a Novartis, editando uma Medida Provisória preparada pela Casa Civil da Presidência da República e inspirada no projeto-de-lei governamental. (...) As notícias da edição da 'medida provisória da Novartis', como acabou conhecida a regulamentação do acesso, provocaram protestos das ONGs, que apontaram o caráter antidemocrático da iniciativa, a desconsideração pelo Legislativo e pela sociedade civil que estavam sendo atropelados no processo, e a insegurança jurídica que o texto regulador criaria, visto que as medidas provisórias podem ser alteradas a cada reedição, sofrendo a influência de interesses específicos. E na iminência de uma decisão governamental, 32 entidades e fóruns de entidades ambientalistas enviaram um apelo ao Presidente da República, com argumentos jurídicos contrários à edição da medida provisória e pedidos para tratar a matéria através de projeto-de-lei. (...) De nada adiantou toda essa movimentação: a 30 de junho de 2.000 o governo editou a MP n. 2.052, gestada na Casa Civil. Uma leitura atenta desta permite constatar que se trata de uma versão corrigida do projeto do Executivo" (2004: 132-134)

⁵⁴⁰ Não desconsiderando, evidentemente, as profundas lições as quais se pode tirar por intermédio da análise do processo legislativo levada à cabo pelo autor naquela época.

⁵⁴¹ Em resumo, tendo destacado Laymert que foram propostas que ignoravam a dimensão socioambiental, discutidas a portas fechadas, privilegiando as dimensões econômicas e tecnocientíficas, bem como a lógica hegemônica dos países do Norte sedes da indústria biotecnológica

No entanto, Laymert Garcia dos Santos, ao apontar alguns projetos de lei⁵⁴² de países da América Latina como Brasil e Colômbia, que tentaram de algum modo se aproximar da proposta de Nijar, elegeu como objeto de estudo justamente o caso brasileiro por ser, em seu entender, um exemplo concreto de como essas tentativas não foram alcançadas na prática face à permeabilidade do Estado a interesses hegemônicos das grandes empresas de biotecnologia.

Por isso, Laymert Garcia dos Santos, após analisar a proposta da Third World Network de relegar mais aos Estados nacionais a responsabilidade pela proteção do conhecimento tradicional em suas legislações domésticas e o lamentável desfecho prático que teve no caso do Brasil, caso que tornou explícita a impossibilidade de se relegar, atualmente, direitos tão importantes apenas ao Estado que, a despeito da relevância de sua atuação, no dizer de Carlos Marés atualmente está envelhecido⁵⁴³, Laymert Garcia dos Santos encerra a discussão, literalmente, com suas próprias palavras, com uma *inconclusão*, o que sublinha a complexidade da busca de soluções à questão: “o governo só acolhe o ponto de vista das comunidades em último caso. Por isso mesmo, a luta continua (...) a questão do acesso aos recursos genéticos e ao conhecimento associado continua não resolvida”. (2004: 135) Lembrando aqui, que a devida atualização à questão foi feita no capítulo sobre o paradigma hegemônico, o qual analisou as vicissitudes da lei brasileira de “proteção” da biodiversidade n. 13.123 de maio de 2015, que igualmente seguiu essa característica de permeabilidade a interesses hegemônicos.

Estes parágrafos levam assim à busca de soluções sistêmicas (interescalares e inter-relacionadas), que busquem portanto não apenas uma atuação dos Estados nacionais de maneira isolada - vez que atualmente têm sua função muito debilitada face ao peso de interesses da globalização neoliberal - mas também que perpassse uma atuação mais participativa, inclusive no plano internacional – um dos grandes

⁵⁴² Como observou Laymert Garcia dos Santos, “A ideia de uma legislação que protegesse os direitos intelectuais coletivos através de um regime *sui generis* contagiou alguns grupos na América Latina. Depois de discuti-la num amplo processo de consulta a comunidades indígenas, negras e ongs, o Grupo Ad Hoc de Biodiversidad da Colômbia elaborou um projeto-de-lei de biodiversidade. (Holguín, 1996:118-176) Retomando a questão no contexto brasileiro, a senadora Marina Silva apresentou no Senado Federal o projeto-de-lei 306/95, que recolhia as contribuições das ongs brasileiras e a discussão colombiana” (2004: 124)

⁵⁴³ Como observa Carlos Frederico Marés ao tecer considerações sobre o envelhecimento do Estado moderno, “O Estado está realmente envelhecido, a operação plástica que o neoliberalismo deseja fazer-lhe não lhe poderá curar a alma. (...) Não é qualquer reforma que interessa, mas somente aquela que, preservando o conteúdo da cidadania, dos direitos humanos, acresce ao indivíduo os direitos coletivos, fazendo-o, de fato e de direito, um cidadão porque membro de uma comunidade e não apenas um consumidor, partícipe de um negócio”. (2000: 331- 332)

locus onde seus direitos são discutidos -, dos próprios interessados, o que, como se verá nos próximos parágrafos, inclui as suas organizações e associações próprias.

Para este objetivo, nos guiam no caminho os estudos desenvolvidos por Margarita Flórez Alonso. De acordo com esta autora (2004), como o CTA se trata de um conhecimento coletivo e pautado em uma visão holística e não cartesiana da Natureza, não há que se falar em padronização da forma jurídica pela qual se tentará protegê-los. Para ela, justamente pelo fato de que este conhecimento varia de grupo étnico para grupo étnico, o processo de busca e de criação das formas de protegê-lo deve ser altamente emancipatório e participativo. Aproximando-se da heterogeneidade e distanciando-se da uniformidade. Chamando a atenção para a situação de territórios específicos como o do Pacífico Colombiano, aduz que a vulnerabilidade a que estão sujeitos esses conhecimentos – conhecimentos estes que constituem o próprio modo de vida daquelas comunidades afrodescendentes e povos indígenas – ameaça a própria existência destas (e não apenas a biodiversidade a que estão associados).

Assim, em certos casos - como o do Pacífico Colombiano, que foram objeto de análise tanto por Alonso (2004) como por Escobar e Pardo (2005) -, a questão da territorialidade assume excepcional relevância, vez que é no território em que esse conhecimento é construído. Seriam, pois, os direitos territoriais que deveriam ser levados em conta em quaisquer tentativas de proteção do conhecimento tradicional. O próprio modo de vida de certas comunidades e povos seriam, então, para Alonso (2004), uma estratégia de defesa dos direitos da sociobiodiversidade (e do CTA). Para Alonso, o ideal seria, portanto, uma *construção de uma política emancipatória de proteção do conhecimento tradicional*.

O que fundamenta essa construção é o próprio modo não cartesiano, holístico, dos povos e comunidades de manter relação com a Natureza. Relembre-se, aqui, tudo o que foi discutido sobre a concepção holística de meio ambiente defendida por Fritjof Capra, trazida ao debate no capítulo sobre tradução intercultural.

Sendo tal visão holística o pilar dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade – tanto no que se refere à sua criação, como à sua proteção - isto leva às seguintes considerações que foram alcançadas por Margarita Flórez Alonso (2004; 1998):

- Não haveria que se falar em uma proteção fragmentária ou cartesiana dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (CTA). Este tipo de proteção, típico da ciência ocidental “que privilegia a importância das plantas ou dos animais com sentido taxonômico, por exemplo, mais do que pela sua significação cultural” (2004: 249) não consegue fazer frente à concepção integral e não dualista de algumas sociedades manterem relações com a Natureza. Na qual, toda espécie cumpre determinada função na teia da vida, distanciando-se, pois, de conceitos no sentido de que haveria espécies de diferente valor ou até mesmo prescindíveis.

Esses conhecimentos não poderiam ser tidos como algo mensurável individualmente, como um produto, uma vez que, são parte de tecidos sociais e culturais em que, como observa Alonso, (1998: 40) “as cosmovisões indígenas e das comunidades locais são as entidades que têm feito possível um entendimento com o meio natural ao qual se pretende acessar”.

- Esta forma integral, holística, se embasa

na tradição, na observação e na utilização dos processos e recursos biológicos. Correspondem a concepções integrais da relação sociedade/natureza e exprimem-se e sistematizam-se através de mitos, rituais, narrações de carácter oral e práticas relacionadas com sistemas de ordem ambiental e de saúde, com instituições e regulamentos estabelecidos para lhes aceder e para os aplicar, aprender e transmitir (Sánchez, Pardo, Flórez e Ferreira, 2001). A natureza é valorizada de forma diversa segundo as condições e situações que com ela interagem e através de formas de perceber, representar, usar e interrelacionar-se com as entidades não humanas (Ulloa, 2000). Este aspecto não é considerado pela ciência ocidental (ALONSO, 2004: 249);

- A norma de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade deveria, para Alonso (2004), abarcar a proteção a esses meios de vida e práticas, vez que tidos como a base do CTA, e não só por esse motivo. Do que se trata, para a autora, é da consideração dessa diversidade cultural “porquanto representa modelos alternativos de vida e construção social”. (1998: 39) A relação com o pluriverso, trabalhada em capítulo próprio da tese, resta nítida neste ponto.
- Como há uma variação de tal modo de manter relações com a Natureza de um grupo étnico para outro, cujas relações simbólicas existentes dentro deles

variam, não haveria que se falar em uniformização na regulamentação do acesso, mas unicamente de algo que fosse adaptado de acordo com cada povo ou comunidade e em consequência de acordo com determinado território no qual situa-se o conhecimento. Nesse sentido,

Essas características tornam mais complexo o tema da elaboração de regras sobre este conhecimento. Não se trata de um conhecimento “empírico” sobre o qual se possa erigir outro tipo “superior” de conhecimento a ser protegido, mas sim de um conhecimento que possui valor em si mesmo e que se protege com mecanismos próprios. É produto da observação milenar, repetido, estruturado e organizado com uma metodologia que depende de cada organização social. (2004: 250)

- Há que se falar em propriedade coletiva dos conhecimentos tradicionais, vez que este é um legado das gerações passadas. Tal propriedade coletiva leva também à questão da responsabilidade quanto ao seu uso. Sobre a característica da ancestralidade, observou Alonso que

As comunidades e povos tradicionais consideram que o conhecimento é um produto dinâmico gerado ao longo do tempo e através de diferentes mecanismos, adquirido pela experiência e como resultado de ensaios repetidos ancestralmente. A sua transmissão é oral ou escrita. Segundo o povo Izoceño da Bolívia, os conhecimentos tradicionais resultam de um longo processo, transmitido de geração em geração, sendo que esse conhecimento é criado, desenvolvido e transformado colectivamente e, por isso, considerado parte da identidade do povo. (2004: 250)

Sobre a característica da coletividade, constatou Alonso que

De acordo com a Organização Regional Emberá Wanam (OREWA) do Chocó colombiano, para os indígenas o problema do conhecimento resolve-se de uma forma integral e pertence a toda a comunidade. De qualquer forma, não se pode falar apenas de um inventor ou de um proprietário do conhecimento, mas sim de conhecimentos colectivos que pertencem ao povo no seu conjunto. Daí que a imagem do inovador lhes seja totalmente desconhecida. (2004: 251)

Estes dois aspectos, ancestralidade e coletividade estão relacionados entre si, vez que os conhecimentos desenvolvidos pertencem às gerações futuras também de um modo coletivo.

- Há um aspecto de pluralidade e de autonomia ínsitos à questão do CTA, visto que, para protegê-los em consonância com o significado social que eles têm, “as comunidades tradicionais desenvolvem as suas próprias instituições para a utilização deste conhecimento e estabelecem os seus códigos internos”. (2004:

250-251) Daí derivaria o controle interno, baseado em normas não escritas⁵⁴⁴, que os povos e comunidades têm com relação ao CTA considerado como parte integrante da defesa do próprio território. Isto se relaciona tanto à questão da autodeterminação como à rejeição à já referida fragmentação entre território, Natureza e conhecimento, uma vez que estão interligados. Nesse sentido, destaca o fato de que

alguns povos indígenas na Colômbia, assim como noutros países, elaboraram regulamentos internos que estabelecem a sua posição sobre a utilização do território e as normas que devem ser seguidas por quem pretender realizar investigações de caráter científico no seu território. (...) Muitos destes regulamentos introduzem categorias normativas próprias das actuações administrativas e uma linguagem legalista, mas o importante para o assunto (...) é a sua referência específica ao conhecimento tradicional, ao fortalecimento das autoridades tradicionais e à aspiração que estas manifestam por reafirmar o controlo sobre o seu território. (2004: 254-255)

- Sobre uma faceta muito particular desse tipo de conhecimento, observou Alonso que:

Estabelecem-se categorias de conhecimento segundo o tipo e os domínios sobre os quais ele incide. Assim, haveria um conhecimento sagrado ou espiritual, especializado, e um outro de âmbito público. O acesso a essas classes de conhecimento seria determinado pela sua maior ou menor restrição, determinada, por sua vez, pelo grau de reserva e de significado para a vida comunitária em função da sua espiritualidade (Valencia, 1998) (2004: 251)

- Os conhecimentos tradicionais devem, portanto, ser compreendidos como um prolongamento dos direitos territoriais, na medida em que esses conhecimentos se exprimem territorialmente. “O território é a expressão material da rede de relações que constrói o conhecimento, incluindo o idioma e outras manifestações da cultura” (2004: 252). Este território, quer coincida ou não com o que é reconhecido legalmente, deve ser a terra ancestral. Tal observação relaciona-se também com o carácter não fragmentário do CTA já referido, vez que há uma relação estreita entre saber e Natureza. Trazendo como exemplo o caso do Pacífico Colombiano, observa Alonso que

⁵⁴⁴ Observando que, podem também ser escritas, como no caso dos Protocolos Comunitários. Como bem sintetiza em uma frase Liana Amin Lima, “Os protocolos comunitários são instrumentos que constituem juridicidade ao estabelecer como deve ser conduzido o processo de consulta prévia e suas etapas, como os povos e comunidades se organizam e como são os processos de decisão coletiva daqueles determinados povos e comunidades”. (LIMA, 2019: 102) Para aprofundamento, ver artigo de Liana Amin Lima em: <https://rosalux.org.br/wp-content/uploads/2019/08/protocolos-de-consulta-web-1.pdf>

No caso colombiano, os povos indígenas e as comunidades afro-americanas detêm a propriedade de alguns recursos naturais renováveis dentro do seu território e é essa a noção-padrão que lhes permite o seu desenvolvimento enquanto povos. A estreita relação entre o físico e o ser humano, e, por conseguinte, o seu saber sobre o meio que o rodeia, rejeita a separação entre o recurso biológico e o conhecimento que lhe está associado e considera que a existência do recurso implica a preexistência de um conhecimento que determina a sua valoração como tal (Muelas, 1996, 1998). A disponibilidade dos recursos na Amazônia colombiana depende da interação de fluxos energéticos e de conhecimento sobre três espaços essenciais: o rio, o bosque e a área agrícola (Vélez, 1999). (2004: 252)

- Ao tecer considerações sobre acordos⁵⁴⁵ estabelecidos entre empresas farmacêuticas e comunidades, e ao chamar a atenção ao fato de que as primeiras, ao tentar compensar as segundas pela utilização do CTA, baseiam-se em termos comerciais, sublinha a autora (2004) que estes deveriam ser objeto de consultas as mais amplas possíveis. Além disso, aconselha que tais atividades apoiem as próprias instituições comunitárias, bem como, que se analisem formas de fazer com que as próprias comunidades recebam os maiores benefícios.
- Exemplificou Alonso que, no que se refere ao caso do Pacífico Colombiano, algumas comunidades e líderes dos povos indígenas, das comunidades afro-americanas e camponesas já elaboraram propostas de proteção do conhecimento tradicional. Segundo Alonso, estas

inclinam-se por uma leitura abrangente e muito diversa dos instrumentos de natureza, como o são as normas ambientais e os direitos humanos, e, conseqüentemente, ambicionam proteger, desenvolver e potenciar a noção de integridade e a interligação entre todos os seus elementos. Os regimes e as propostas abrangem todas as circunstâncias ou formas de produção desse conhecimento (...) Um dos regimes inclusivamente destaca como elemento a obtenção de felicidade, aspiração que exprime esta diferente concepção do saber como uma ferramenta para a vida, em vez de se circunscrever a um valor econômico. Isto pressupõe a manutenção de condições físicas (território), o respeito pelas crenças (fortalecimento das suas percepções acerca do mundo) e o fomento de tradições (não assimilação e respeito pelas formas de viver). Os recursos biológicos e genéticos são compreendidos como parte de um patrimônio ancestral das gerações anteriores, presentes e futuras, operando-se uma espécie de custódia que gera responsabilidades individuais e colectivas. Portanto, a ideia

⁵⁴⁵ Alonso cita um exemplo de acordo no qual ocorreu uma “desvalorização do contributo indígena. É o que sucede no caso do contrato entre o Instituto Nacional do Cancro dos Estados Unidos da América e a comunidade AWA, no qual os compromissos eram extremamente difusos: a comunidade comprometia-se a fornecer os conhecimentos e os recursos físicos, mas o Instituto não estabelecia quais as suas obrigações e muito menos o modo como compensaria a comunidade pelo seu contributo (Flórez, 1994)”. (ALONSO, Margarita Flórez, 2004: 258)

de um proprietário individual que possa retirar benefícios econômicos a partir destes conhecimentos é para eles completamente estranha. (2004: 252-253)

- Considerando todo o processo de agressões aos povos indígenas que têm se avolumado nas últimas três décadas em virtude da globalização hegemônica (conforme se verá mais adiante), entende-se com Alonso que se faz necessário incluir também o direito de oposição a que fazem jus, para “impedir que outrem, sem o seu consentimento, se aproprie dos seus conhecimentos” (2004: 253). A autora traz então o conceito de objeção cultural, que se traduz na

capacidade dos povos e comunidades se oporem ao uso dos seus conhecimentos por razões culturais, religiosas, sociais, espirituais ou de qualquer outra índole. Portanto, essas comunidades têm o direito de impedir que terceiros utilizem os conhecimentos colectivos que possuem e estes teriam de os respeitar. (2004: 253)

- Regressando então à sua própria pergunta inicial, qual seja, quais sistemas de proteção dos direitos da sociobiodiversidade estariam em linha com os interesses dos povos e comunidades, entende Alonso que “isto não pode ser resolvido com um determinado regime sui generis ou especial. Trata-se, pelo contrário, **de uma combinação de diversas estratégias**”. (2004: 260, grifo nosso) Dentre essas estratégias, a serem combinadas, a autora (2004; 1998) menciona:

- a) Oposição à privatização da vida (operada pelos direitos de propriedade intelectual DPI, como visto no capítulo sobre o paradigma hegemônico), por entender Alonso que

apenas um diálogo aberto sobre a inconveniência de pressionar os países em vias de desenvolvimento e de enquadrar os povos indígenas e comunidades tradicionais em formas legais que, em vez de nascerem das suas necessidades, **acabam por aumentar as desigualdades**, permitirá avançarmos e termos alternativas para uma vida digna no mundo e não apenas numa parte dele. (2004: 262, grifo nosso)

- b) Apoiar e fortalecer a participação dos povos indígenas nas instâncias das Nações Unidas (as quais, como se viu, incluem as COPs das Convenções), bem como, outras conferências que tratam de assuntos relacionados a esses povos e comunidades. Este espaço internacional é considerado, por Alonso,

como instância que congrega os líderes indígenas e de outras etnias de todo o mundo e que se encarrega de avançar no sentido da harmonização de

todas as reivindicações discutidas pelos povos. Nesta instância tem vindo a confrontar-se posições muito diversas, com diferentes matizes, mas **é reconhecida como geradora de plataformas transnacionais que vão lentamente criando formas de articulação sobre diversas situações interesses que lhes são impostos e que, por sua vez, lhes permitem opor-se de forma global.** (2004: 261, grifo nosso)

- c) Como terceira estratégia, a ser combinada com as outras duas anteriores, aduz Alonso:

Outra forma de proteção poderia consistir na garantia de que esses povos indígenas e comunidades tradicionais conservem [e] enriqueçam as bases territoriais, sociais e culturais que tornaram possível a sua sobrevivência. Para essas culturas se desenvolverem e se conservarem é necessário que exista uma adequada distribuição da terra que lhes permita a reprodução social plena. E é ainda necessário que, uma vez que tomem posse dos seus territórios, nem as grandes obras, nem a exploração dos recursos naturais renováveis e não renováveis, nem os conflitos sociais, nem os conflitos armados os privem do seu direito a disporem do território ou os convertam em deslocados internos ou externos. (2004: 261)

- d) Por fim, entende também Alonso que

Do que se trata é de admitir que à diversidade biológica corresponde uma diversidade cultural e que ambas possuem entidades separadas; então, não é questão de adaptar tipos jurídicos desenhados para realidades diferentes, mas sim de realizar um **esforço a partir dos próprios povos e comunidades, de suas próprias ordens jurídicas internas e dos diversos instrumentos de direitos humanos e de direito ambiental das ordens internacional e nacional para encontrar respostas às perguntas** que levantam o reconhecimento da contribuição dos povos indígenas e comunidades locais à tarefa de preservação do meio natural. (1998: 39, grifo nosso)

Assim, respondendo ao seu próprio questionamento, Alonso observa que qualquer variação sobre o estatuto legal desses conhecimentos deve envolver uma participação ampla, entendendo que “deve existir um direito único, para ficarem deste modo reconhecidos todos os seus direitos sobre o território, cultura e formas distintas de vida, em pé de igualdade com os direitos das empresas transnacionais”. (2004: 262).

Além disso, entende que o acesso aos recursos e aos conhecimentos deveria ocorrer em consonância com as próprias necessidades e de acordo com o estado de conhecimento sobre a sua diversidade biológica e genética. “Por outras palavras, o acesso aos recursos deve estar em consonância com as realidades ambientais e sociais nacionais, mais do que com os possíveis obstáculos ao

comércio”. (2004: 262) Nesse sentido, invocando Alonso sua localização geográfica em um país periférico, entende que os recursos genéticos e os conhecimentos tradicionais, justamente por serem o resultado de condições culturais, sociais, biológicas e físicas próprias, não podem passar a ser monopólio de empresas e de pessoas (ainda que de forma temporária), justamente porque, considerando sua origem e contexto, “nos foram atribuídos (...) para nosso benefício e para serem partilhados com outros seres humanos”. (2004: 262)

Apenas a título de se aprofundar o debate neste tópico, seria possível pontuar, também, a título de adição ao entendimento da autora supramencionada, o fato de que a argumentação poderia envolver, então, muito mais do que uma simples “repartição de benefícios” nos moldes determinados unilateralmente por um dos lados do “negócio jurídico”, envolvendo então, (e não desconsiderando todas as ressalvas que faz à questão as quais serão analisadas quando se estabelecer um diálogo com Juliana Santilli): no caso hipotético de ocorrência de uma zona de contato não-imperial, portanto com poderes iguais (situação a qual se tem ciência seja muito difícil atualmente ocorrer), a temática poderia envolver, então, a própria questão da possibilidade de transferência de tecnologia⁵⁴⁶ por parte dos países hegemônicos para os periféricos para que estes tenham condições de desenvolver, por exemplo, caso seja de interesse das comunidades e povos indígenas, produtos acabados com base no seu patrimônio genético.⁵⁴⁷

No que se refere aos dois últimos tópicos da lista⁵⁴⁸ acima elencados – quais sejam, possibilidade de objeção cultural e necessidade de uma combinação de estratégias para uma efetiva proteção dos direitos da sociobiodiversidade- chega-se a uma conclusão importante. Antes de expô-la, necessário trazer o posicionamento de uma das lideranças indígenas do caso do Pacífico colombiano que foi mobilizado

⁵⁴⁶ Isto porque, conforme destacado por Carol Proner, “A apropriação do conhecimento sob forma de patente traz efeitos na garantia de direitos humanos já consolidados e outros futuros. A evolução da propriedade intelectual supõe o próprio desenvolvimento da tecnologia e de seus efeitos no porvir, gerando não apenas novas concepções de direitos a serem protegidos como também novos argumentos em defesa dos direitos humanos, novas formas de luta e de reivindicação capazes de acompanhar, no caso das ciências, a evolução do pensamento científico e sua aplicação na vida dos seres humanos. (PRONER, 2007: 77)

⁵⁴⁷ É claro que, em razão de tal possibilidade tocar a uma infinidade de outros temas (como por exemplo, a objeção que tal proposta poderia ter por parte de defensores da teoria do decrescimento; bem como a própria proposta exterior de interferência na cultura indígena) isto é campo para futuras pesquisas vez que esta tese não comportaria digressões mais profundas em tal temática específica. Fica, de todo modo, aberto o campo para investigações.

⁵⁴⁸ De pontos, não de letras.

por Alonso, texto que também consultamos. Trata-se do líder indígena Lorenzo Muelas Hurtado, quem tem alçado o seu entendimento aos foros internacionais:

para a defesa desses recursos e desses conhecimentos não existe outro caminho senão o da **proteção das nossas próprias sociedades de forma integral, porque integral é o nosso mundo, e nada está solto nem se pode preservar de maneira isolada** Devemos antes de tudo proteger esse espaço que chamamos território. (...) Mas acredito todavia que estamos em tempo. Não há nenhum mecanismo de proteção de que nos estão a falar que nos garanta a proteção integral das nossas sociedades e da sua identidade cultural (...) É possível que nos garantam algumas migalhas e mesmo isto não é muito fácil de conseguir, mas nessa altura teremos deixado de ser os povos indígenas que somos e os sistemas de desenvolvimento que os nossos povos vêm milenariamente utilizando, únicos para atingirmos esse “desenvolvimento sustentável”, terão deixado de existir. (...) É por isso que se torna necessário rejeitarmos as atividades de acesso, com base na objeção cultural, ou **no mínimo rejeitá-las até a nossa gente entender o que está em jogo com uma ou outra decisão, até serem clarificadas e conhecidas as regras do jogo com as quais havemos de participar**. E, se for essa a decisão, declarar uma moratória a qualquer tipo de acesso aos nossos territórios, aos nossos recursos, aos nossos conhecimentos. (MUELAS HURTADO, 1998: 180)

Não obstante o posicionamento da liderança indígena em questão se referir a um caso em específico, qual seja, o do Pacífico colombiano, pensando-se para além dele, ou seja, considerando também a situação dos povos indígenas e comunidades tradicionais da América Latina, entende-se que não seria possível uma uniformização quanto a tal entendimento a nível continental, ou seja, é possível a existência da preferência pela objeção cultural, bem como, eventualmente, pelo desejo de ingressar e participar das atividades de acesso. Pelo que, se revela fundamental a consideração da voz de diversas lideranças indígenas, bem como de suas organizações próprias (organizações e associações de povos indígenas, bem como de comunidades tradicionais), de diferentes regiões do Sul Global, para os debates e decisões que os possam vir a afetar, em que se inclui a questão dos direitos da sociobiodiversidade.

Nesse sentido, entende-se com Alonso que **“há que insistir na inclusão dos povos indígenas na formulação das normas para que assim se tenha em conta o direito interno dessas comunidades”**. (1999: 40, grifo nosso)

Esta conclusão torna-se mais importante quanto é certo que atualmente o Estado, em que pese sua importância na questão dos direitos desses povos e comunidades (como se verá mais adiante, as demandas dessas sociedades

assumem um duplo caráter no sentido de necessitar de um Estado forte para alguns aspectos, mas fraco para outros), ele não pode ser considerado como o único garante desses direitos, seja pela permeabilidade⁵⁴⁹ e complacência que nos últimos tempos e cada vez mais demonstra aos interesses da globalização neoliberal, seja pelo próprio direito que os povos apresentam em relação à autodeterminação e autogoverno.

O entendimento de Alonso encontra semelhanças e diferenças com Juliana Santilli (2004), quem elencou os fundamentos que, em seu entender, deveriam embasar qualquer tentativa de proteção dos conhecimentos tradicionais. Não obstante suas considerações terem sido desenvolvidas pensando em específico o Brasil, vez que a autora delinea os fundamentos que deveriam estar presentes para uma proteção a nível nacional, muitos de seus aspectos podem ser tomados para iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais na presente tese. Até porque, segundo a própria autora Juliana Santilli, uma efetiva proteção dos direitos da sociobiodiversidade não poderia ser resumida apenas a um instrumento jurídico de proteção, entendimento que se apresenta como uma de suas observações que se aproximam das considerações tecidas por Alonso no sentido de que se deve buscar uma combinação de estratégias.

Para que as semelhanças e diferenças fiquem visualizáveis, elenca-se abaixo os fundamentos, expostos por Juliana Santilli (2004), que deveriam embasar tentativas de proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade (CTA). Para Santilli (2004), deve-se levar em conta:

- A relação existente entre o CTA e as condições que geram tanto a produção dos conhecimentos como as inovações. Estas condições residiriam no modo de vida não dualista com relação à Natureza, sublinhando, então, que os processos, práticas e atividades dos povos e comunidades estão relacionados intimamente com a floresta. A própria continuidade desses conhecimentos está, então, na

⁵⁴⁹ Por exemplo, quanto à esta permeabilidade à globalização neoliberal, Alonso observa que “Pouco a pouco assistimos ao fortalecimento da esfera internacional e da atuação quase que exclusiva do executivo, encarregado da negociação que culmina com o acordo. Frente a este panorama caberia perguntar-se pela real autonomia nacional que pode existir, quando se adverte esta tendência de um sem número de regras e normas internacionais de caráter multilateral, hemisférico, regional e bilateral que constroem marcos muito específicos nos quais a atividade legislativa nacional poderia encontrar campos de autonomia demasiado estreitos”. (1999: 35) Para Alonso, “Assistimos a uma transnacionalização do direito econômico que se baseia na proteção de interesses precisos de grandes companhias (Dawkins: 1997) que no caso da diversidade, corresponde ao setor biotecnológico”. (1999: 42)

dependência de se assegurar a sobrevivência desses grupos sociais. Esta interligação entre ambos os elementos, para a autora, gera a interdependência entre proteção aos direitos territoriais e proteção do CTA. Os territórios asseguram a continuidade da produção do CTA e, mais que isso, da própria existência desses grupos sociais;

- Pelo que, instrumentos jurídicos de proteção constituiriam apenas uma parte de ações muito mais amplas, que, de acordo com Santilli, promovam e assegurem direitos sociais, culturais e econômicos (2004: 355-356). Isto para que os contextos de produção do CTA sejam assegurados e protegidos, assecuração e proteção estas que não são alcançadas unicamente por intermédio de um instrumento jurídico;
- O fato de que o próprio processo de produção da inovação, nesses grupos, se distanciaria de uma dimensão logocêntrica típica da razão ocidental, visto que, “não se motiva apenas por razões utilitárias (...). **Transcendem a dimensão econômica e permeiam o domínio das representações simbólicas e identitárias**” (2004: 344-34, grifo nosso). Isto porque, de acordo com Santilli, “mais do que um valor de uso, os recursos da diversidade biológica têm, para essas populações, um valor simbólico e espiritual: **os “seres” da natureza estão muito presentes na cosmologia, nos símbolos e em seus mitos de origem**”. (id)

Estas observações da autora dialogam profundamente com o que foi discutido na seção da antropologia jurídica, sobre o distanciamento do *logos* e a aproximação ao *mythos*, ressaltando-se aqui aportes que a antropologia jurídica pode propiciar à questão.

Portanto, faz-se necessário levar em conta a “complexidade dos processos que geram a inovação, a criatividade e a inventividade, nos contextos culturais em que vivem povos” (2004: 354)

- Envolver o direito de negar o acesso aos seus conhecimentos, que integram o rol de direitos morais desses grupos sociais, que devem ser considerados como imprescritíveis, inalienáveis e irrenunciáveis;

- Que, por envolverem os CTA, além de direitos morais, também direitos patrimoniais, seus detentores podem também autorizar⁵⁵⁰ a utilização destes. Observa, neste ponto, que

O exercício de direitos morais e patrimoniais por um ou mais PIQCT não pode, entretanto, impedir o exercício dos direitos de outros povos e comunidades codetentores dos mesmos conhecimentos, devendo ser vedada a autorização de utilização exclusiva ou a concessão de monopólios de exploração (SANTILLI, 2004: 365)

- Quanto à necessidade de uma proteção jurídica a esses conhecimentos, em que pese a autora entenda que o objetivo não deva se resumir a isso – o que a aproxima do entendimento de Alonso no que se refere ao fato de ser necessária uma combinação de estratégias -, Santilli entende que a criação de um regime de proteção objetiva evitar a utilização indevida por terceiros, além de, no caso de haver interesse por parte desses grupos sociais de se envolver em atividades de acesso, objetiva também propiciar maior segurança jurídica às partes da relação que irá se estabelecer (usuários e detentores). No entanto, não desconsidera Santilli que as relações entre esses grupos sociais, a sociedade envolvente “e o chamado ‘mercado’ obedecem a uma lógica e a contextos sociais, econômicos e culturais que **escapam ao controle de um instrumento jurídico**”. (2004: 356, grifo nosso). Por isso é que, em 2015, vendo a permeabilidade de leis nacionais aos interesses do capital neoliberal, publicou a autora outro artigo no qual analisou as deficiências da lei brasileira da biodiversidade publicada naquele ano, a qual foi, como se viu, objeto de profundo e detalhado debate na tese no capítulo sobre o paradigma ambiental hegemônico;
- O fato de que “os países do Sul têm obtido muito pouco êxito na defesa de seus interesses” (2004: 350), de que “a questão tem sido discutida em diversos fóruns internacionais, com poucos avanços concretos” (2004: 351), bem como, de que “a CDB não prevê mecanismos sancionatórios para o descumprimento de seus

⁵⁵⁰ Conforme digressões mais profundas que serão expostas logo mais nos próximos tópicos ora em debate, frise-se desde já que, ainda que a partilha de benefícios deva ser observada na hipótese possível do caso de a autorização do acesso ser desejada pelos titulares do conhecimento tradicional, tal partilha, além da necessidade de vir a ocorrer de forma muito diferente pela qual vem ocorrendo, não seria o nó principal da questão, vez que, para além dela, há a própria necessidade de proteção do conhecimento tradicional. Pelo que, neste trabalho entende-se que a proteção do CTA pode não excluir eventual partilha de benefícios nos casos de verificação da hipótese apontada; no entanto, jamais deverá reduzir-se a ela.

preceitos, o que fragiliza muito sua aplicação” (2004: 352), exatamente como se viu no capítulo sobre o paradigma ambiental hegemônico;

- De que o sistema patentário não propicia proteção aos direitos da sociobiodiversidade, e mesmo as tentativas de adaptação desse sistema, propostas pela OMPI, não levam em conta os contextos de produção desses conhecimentos (questão também analisada no capítulo segundo);
- De que a insuficiência do sistema patentário descrito no item anterior decorre do caráter coletivo de produção e geração desses conhecimentos, transmitidos ancestral e oralmente, a partir de uma ampla circulação de informações e ideias. Como observado por Santilli, é

Impossível conferir proteção jurídica eficaz aos conhecimentos tradicionais a partir de um sistema baseado na lógica de que quem obtém a patente, em primeiro lugar, passa a deter o monopólio sobre sua utilização, impedindo que outros também utilizem conhecimentos que são coletivos e compartilhados. (2004: 354)

Este aspecto do caráter coletivo do CTA deve ser entendido em conjunto, também, com o fato de que “os processos inventivos e criativos de tais populações são, por essência, coletivos, e a utilização das informações, ideias e recursos gerados a partir de tais processos é amplamente compartilhada” (2004: 354) Por esta razão é que a autora defende “a adoção do conceito de “direitos intelectuais coletivos “(ou comunitários), para excluir a propriedade, devido a seu caráter exclusivista, monopolístico e individualista”. (2004: 354)

- Para Santilli, nos casos em que as comunidades e povos desejarem exercer seus direitos patrimoniais relativos ao seu CTA, a repartição de benefícios deverá ter em conta os seguintes aspectos para que sejam equitativos:
 - a) implicar a “participação e o envolvimento das comunidades nas atividades de pesquisa e desenvolvimento, sua capacitação e treinamento para uma participação efetiva e qualificada e não apenas formal” (2004: 367)
 - b) implicar “o acesso a tecnologias, inclusive biotecnologias protegidas por patentes e outros direitos de propriedade intelectual, e a participação nos lucros auferidos com a comercialização de produtos e processos desenvolvidos” (2004: 367)

c) o fato de que “pagamentos pontuais, como taxas de coleta e bioprospecção, que não promovem um processo mais amplo e permanente de troca de informações e de repartição de benefícios, têm alcance limitado”. (2004: 368-369)

d) Os acordos ou contratos que envolverem a repartição de benefícios devem observar as “formas tradicionais de organização social e representação política dos povos tradicionais, (...) tanto na negociação com terceiros quanto no que diz respeito à repartição interna (no âmbito da própria comunidade)” (2004: 367)

Entende-se nesta tese que tais condições de repartição de benefícios apontadas por Santilli (2004), em uma hipótese ideal, seriam de fato muito positivas nos casos em que a autorização ao acesso for desejada pelas comunidades. A autora escrevera o artigo em 2004 e devido a seu falecimento em 2015, não será possível avançar na sua hipótese. Portanto expondo um posicionamento aqui, no ano corrente (2022), frisa-se apenas que, atualmente, no atual estágio de assimetrias de forças provocadas pela globalização hegemônica, a hipótese ideal não é a que vem ocorrendo, como bem demonstrou a seção da tese dedicada à análise da lei brasileira de acesso aos recursos genéticos e repartição de benefícios de 2015. Tanto é, que naquela seção, se utilizou, inclusive, um dos últimos artigos publicados pela autora, em que Santilli (na altura no ano de 2015) já critica armadilhas da norma quanto à repartição de benefícios. Por tal razão, advogar atualmente, nesta tese, considerando a conjuntura econômica e política que se apresenta, que a proteção dos direitos da sociobiodiversidade se dará de forma justa apenas mediante o binômio “consentimento prévio + repartição de benefícios” seria demasiado ingênuo.

Pelo que, opta-se pela adoção de uma postura mais defensiva neste momento, não descartando, evidentemente, a possibilidade de futuras alterações no contexto macro bem como a hipótese da própria manifestação de vontade de permitir o acesso por parte dos grupos sociais em questão, o que não se poderia negar e, aí então, se for esta a decisão, todos os aspectos apontados por Santilli (2004) quanto à forma pela qual a repartição de benefícios deve operar deverão ser observados.

Soma-se a eles, como o presente trabalho é ancorado nas epistemologias do Sul, a necessidade de se poder dizer que a zona de contato em questão é uma zona

não-imperial, que propicia ecologia de saberes pautada em uma genuína tradução intercultural. Tendo em conta a seção sobre ecologia de saberes exposta no capítulo sobre as epistemologias do Sul, tudo isto só se configurará se a referida zona de contato não-imperial não for, como seu próprio nome já infere, desigual; gerar aprendizagens recíprocas (mutualidade da aprendizagem); benefícios mútuos; e a transformação for para melhor (positividade da transformação ínsita à ecologia de saberes).

Sabe-se, todavia, que isto é muito difícil de ser alcançado na conjuntura econômica, política e epistemológica da atual fase de globalização hegemônica, pelo que, a partir de um posicionamento não ingênuo e ciente das contradições do terreno, tem-se a questão da partilha de benefícios pelo acesso ao CTA apenas como hipótese a não ser excluída nos casos em que todas as condições supra forem observadas.

Tecidas essas considerações, retorna-se aos demais pontos observados por Santilli (2004), os quais continuam abaixo.

- Destacando Santilli a importância da promoção de um “tratamento equitativo da ciência ocidental e do saber tradicional, , reconhecendo que os sistemas tradicionais de conhecimentos têm os próprios fundamentos científicos e epistemológicos” (2004: 356), sublinha o caráter dinâmico e não estático desses conhecimentos, bem como, que o que deveria nortear qualquer sistema de proteção seria o reconhecimento do valor intrínseco do CTA, o que levaria à necessidade de proteção, inclusive, “dos valores espirituais associados aos conhecimentos tradicionais” (2004: , 356)
- A construção de uma proteção jurídica ao CTA, não desconsiderando a autora o fato de que deva ser tida apenas como uma pequena parte de um rol mais amplo de estratégias, segundo Santilli, “deve partir dos conhecimentos já produzidos pelas ciências sociais e etnociências sobre as características intrínsecas dos processos criativos dos povos tradicionais”. (2004: 357), sublinhando a importância da interdisciplinaridade;
- Um dos elementos fundamentais na busca da construção de um regime jurídico que de fato seja apropriado à proteção do CTA seria, para Santilli, o

fortalecimento e reconhecimento do pluralismo jurídico e da diversidade jurídica existente nesses grupos sociais, os quais expressam sua diversidade cultural. Observa, então, que, para isso,

é preciso libertar-se de concepções positivistas e formalistas do direito, de que a lei contém todo o direito e com ele se confunde. O monismo jurídico – que orienta a formação da maior parte dos profissionais do direito – se prende à ideia do direito Estatal único e de que o Estado é a única fonte do direito. O monismo jurídico desconsidera a existência, no mesmo espaço territorial, de uma sobreposição de ordens jurídicas, concorrente com o direito estatal, e a diversidade de sistemas jurídicos desenvolvidos pelos povos tradicionais. (2004: 357-358)

- Para possibilitar o livre intercâmbio e troca de informações entre as próprias comunidades, entende Santilli pela titularidade coletiva dos direitos intelectuais associados aos conhecimentos tradicionais. Isto leva, então, que qualquer regime jurídico deve considerar esses grupos sociais como sujeitos coletivos dos direitos intelectuais associados ao CTA. Assim, entende que “Pretender atribuir a titularidade dos direitos sobre determinado conhecimento, inovação ou prática a um único indivíduo, ou mesmo a um grupo de indivíduos, é subverter a forma como estes são gerados” (2004: 359-360) Isto porque, como observa Santilli,

a natureza coletiva dos processos inventivos e criativos de povos tradicionais vai além e transcende os limites de um só povo ou comunidade. Há inúmeras situações em que os conhecimentos relativos às características, propriedades e usos de recursos biológicos são detidos e ou produzidos por vários PIQCT, e por várias comunidades. Estes podem ser compartilhados por povos indígenas que vivem em países diferentes, ou por povos indígenas e outras populações tradicionais (seringueiros, castanheiros, etc.) que habitam uma mesma região etnográfica, ou uma mesma ecorregião, em geral coincidentes com a área de ocorrência daquele recurso biológico (ex.: o ayahuasca, cujas propriedades medicinais são conhecidas por dezenas de povos indígenas amazônicos, que vivem não só no Brasil, como também no Peru, e por outras populações tradicionais e locais. Os índios Ashaninka, por exemplo, vivem tanto em território brasileiro quanto peruano, e compartilham uma imensa gama de conhecimentos ecológicos). A atribuição de direitos intelectuais coletivos a um único povo, ou mesmo a uma ou mais comunidades, pode excluir outros codetentores, gerando uma lógica de concorrência e rivalidades que se pretende evitar. Tal lógica de concorrência e exclusão contraria a própria essência dos processos culturais e como são gerados os conhecimentos tradicionais, a partir do livre intercâmbio e difusão de informações e dos próprios recursos biológicos. Quando os CTA forem compartilhados por mais de um povo I, Q ou PT [indígena, quilombola ou população tradicional], o exercício dos direitos por um ou mais detentores não deve prejudicar ou restringir os direitos de outros povos e comunidades codetentoras (2004: 360-361)

A autora (2004: 261), então, ao propor o estabelecimento e reconhecimento de direitos intelectuais coletivos, frisa que se deve dar a extensão mais ampla possível ao conceito de coletivo, para que ele alcance também os conhecimentos detidos por mais de um grupo e não apenas os conhecimentos compartilhados por um só.

- Quanto ao exercício desses direitos intelectuais, entende a autora que

deve dar-se de forma coletiva, a partir das instituições sociais e jurídicas de tais povos, e de forma a propiciar o fortalecimento de suas instâncias coletivas de decisão. Os conflitos surgidos no interior de um povo sobre a utilização de um determinado recurso, tangível ou intangível, devem ser dirimidos de acordo com seus próprios usos, costumes, tradições, respeitadas suas formas próprias de pacificação social. (2004: 360)

- Por fim, Santilli manifesta também o seguinte posicionamento pessoal:

Ainda que se possa admitir que a representação dos povos tradicionais se faça por intermédio de associações, esta não pode ser obrigatória ou a única forma de representação. Deve-se admitir, juridicamente, que a representação coletiva se dê por meio dos usos, costumes e tradições dos povos tradicionais, e de suas próprias instituições e formas de organização, e não exigir a criação de ficções jurídicas – associações, fundações, etc – nos moldes do direito civil brasileiro. Fundamental, portanto, que o direito brasileiro avance no reconhecimento da personalidade jurídica dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais, distinta de seus membros, e independentemente da constituição formal de associações. (2004: 362-363)

Quando for possível identificar a comunidade ou povo detentor do conhecimento tradicional, o contrato de repartição de benefícios deve ser celebrado diretamente com o mesmo. (2004: 369)

Quanto ao posicionamento supra, tece-se algumas considerações. Entende-se, nesta tese, longe de se pretender alcançar uma conclusão final quanto ao ponto visto que isso deve envolver a participação dos grupos interessados, que a observação da autora quanto a não obrigatoriedade da representação de povos tradicionais por meio de associações e organizações próprias pode ser útil no que se refere ao argumento desta tese quanto à participação em diversas esferas públicas, ou seja, concorda-se quanto ao fato de que não se poderia estabelecer uma obrigatoriedade de representação pelas associações próprias para a participação, devendo-se admitir, quando desejado, participação sem vinculação com essas suas associações; no entanto, nota-se que Santilli defende também tal desnecessidade das associações, coletivos e organizações próprias indígenas inclusive quando

estes grupos desejarem participar de atividades com as empresas, entendendo que as empresas deveriam tratar diretamente com as comunidades.

Considerando que Santilli exteriorizou tal entendimento em 2004, e que esta tese está sendo apresentada em 2022, tem-se um posicionamento diferenciado (o qual evidentemente é apenas um entendimento próprio e como tal deve ser situado em meio à infinitude de outras constelações de conhecimentos e entendimentos, sobretudo, considerando que quem deve decidir de fato são os próprios grupos sociais interessados), no sentido de que, como nas últimas décadas as violências contra povos indígenas têm adquirido uma faceta mais peculiar – e opressora – face aos crescentes interesses hegemônicos da globalização neoliberal e da predação *high-tech* (utilizando aqui expressão de Laymert Garcia dos Santos), bem como considerando inclusive os assassinatos de líderes indígenas cada vez mais sendo veiculados a conhecimento público, entende-se que deixar esses grupos à mercê desses interesses *top-down* não seria a melhor estratégia no momento, tendo-se, aqui, o entendimento, obviamente discutível com as comunidades, de que as associações, coletivos e organizações de povos indígenas (como por exemplo a APIB, no caso brasileiro), e comunidades tradicionais poderiam unir-se a esses grupos sociais nesses momentos específicos para que possam sopesar a assimetria de forças decorrente da atual conjuntura de globalização neoliberal, predação *high-tech*, erosão da soberania do Estado face à governança hegemônica e pluralismo jurídico transnacional. Elementos estes que dificultam de maneira substancial a criação de uma zona de contato não imperial (em que os poderes das partes são iguais).

Fortalecidas e não substituídas pelas suas próprias associações, coletivos e organizações, entende-se que seria possível pensar na hipótese ideal de uma ecologia de saberes entre ambas que seja benéfica aos interesses desses grupos, e não substitutiva de sua autonomia. Não se poderia, aqui, oferecer uma solução final quanto a este ponto sob pena de se reduzir a complexidade, portanto apenas se indica que este ponto deverá ser melhor estudado e investigado no futuro.

Por fim, vistas as propostas de Alonso e Santilli, tem-se que se assemelham em muitos aspectos, e que dentre as diferenças, a principal reside no fato de que, enquanto para Alonso a objeção cultural ao acesso parece ser a melhor forma de proteção ao CTA, para Santilli esses conhecimentos representam, aos grupos sociais seus titulares, direitos morais e patrimoniais. Nesse sentido, entende a

autora que podem tanto vetar como permitir o acesso aos seus conhecimentos. Para o caso da verificação da segunda hipótese, Santilli estabelece a série de medidas – expostas nos tópicos – como tentativa de propiciar proteção aos direitos da sociobiodiversidade.

Como se vê, a situação é complexa e não se poderia, nesta tese, ter uma voluntariosa pretensão de apontar ou oferecer uma solução simplista à questão, quando o entendimento deste trabalho é, justamente, que ela será encontrada apenas a partir da inserção ativa dos próprios titulares desses direitos na construção coletiva de uma forma de proteção desses conhecimentos e direitos.

Um amplo debate intercultural será necessário, o qual, ao considerar a necessidade de uma inter-relação entre os níveis de análise, deverá ser também interescalar. Desta forma, atores pertencentes a diversos setores, tanto hegemônicos como contra-hegemônicos, e pertencentes à diversas áreas que envolvem o problema, poderão ingressar em uma ecologia de saberes, pautada principalmente na tradução intercultural. A zona de contato que se estabelecerá, para ser considerada em consonância com as epistemologias do Sul adotada na presente tese, deverá ser uma zona de contato não-imperial (com poderes iguais em ambos os lados), vez que só assim será possível pensar na busca de patamares mais equitativos de justiça cognitiva global.

Para isto, muito há de ser feito e entende-se que as epistemologias do Sul oferecem muitas ferramentas, principalmente, para garantir que a participação dos povos indígenas e comunidades tradicionais na busca de proteção aos direitos da sociobiodiversidade ocorra de uma forma mais justa e equitativa da que tem sido verificada no paradigma hegemônico. Uma dessas ferramentas – portanto não a única – é a legalidade cosmopolita subalterna, objeto de análise a seguir.

6.3.1.2 Aportes da legalidade cosmopolita subalterna a iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais

Corroborar-se do entendimento de Juliana Santilli (2004) e de Alonso (2004; 1998) expostos no item precedente de que a busca de soluções deve considerar não apenas a diversidade cultural, mas também a diversidade jurídica inerente à questão. Pelo que, o reconhecimento de ambas as autoras quanto à importância da diversidade, da pluralidade nesses dois âmbitos (cultural e jurídico), deve pautar,

também, a busca da proteção desses direitos. E neste ponto é que, como se verá ao longo do presente item, entende-se neste trabalho que o que Boaventura de Sousa Santos denomina *legalidade cosmopolita subalterna* tem a agregar. Não obstante, não se resume a ela.

A importância dessa alteração da forma pela qual os direitos da sociobiodiversidade vêm sendo concebidos reside no fato de que faz-se necessária indicação de um possível caminho a esses grupos sociais, alternativo à opção que se resume a deixar seus conhecimentos vulneráveis à predação high-tech ínsita à atual fase da globalização neoliberal, materializada por facetas do paradigma ambiental dominante como: a governança hegemônica (e inerente pluralismo jurídico internacional); precários níveis de justiça cognitiva; preponderância de interesses do capital neoliberal; influência de órgãos multipartes tais como a OMC; permeabilidade dos Estados aos aspectos mencionados.

O Paradigma andino, considerado no sentido de ruína-semente, por constituir um exemplo latino-americano pelo qual os povos indígenas, através de seus movimentos e lutas, conseguiram levar seus conceitos a um instrumento eurocêntrico (incluindo-se aqui tanto os conceitos de manter relações com a Natureza, bem como por terem alcançado um pluralismo jurídico constitucionalizado), pode ser tido, sob o conceito de ruína-semente trabalhado, como elemento possibilitador de inspiração para uma atuação mais ativa dos povos e comunidades tradicionais do Sul, bem como de suas organizações, coletivos e associações próprias, na busca de uma alteração no discurso ambiental hegemônico do Norte, para o alcance de níveis mais elevados de justiça cognitiva global.

Como dito, face à complexidade da questão o objetivo aqui não é oferecer uma solução sob pena de se reduzir tal complexidade. O que se poderia apenas expor, além do já exposto nos parágrafos supra, como parte de um entendimento⁵⁵¹ meramente pessoal e apenas a título de iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais, é que dois pontos, em especial, devem ser considerados: a) tanto a impossibilidade, atualmente, de se apontar o Estado como sendo o único responsável por gerir os direitos da sociobiodiversidade face à sua permeabilidade aos interesses do capital e de sua complacência com os interesses de oligarquias

⁵⁵¹ Entendimento este alcançado durante uma das reuniões científicas durante o período de doutorado sanduíche no exterior (PDSE), com o Prof. Boaventura de Sousa Santos, no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

internas, não obstante seja de fundamental importância em muitos aspectos, como adiante se aprofundará; b) bem como o risco em que se incorreria – conforme argumentado em profundidade nos parágrafos anteriores - ao se apontar que, em eventual caso em que esses grupos sociais decidirem pela autorização ao acesso (relembrando aqui que este não é um posicionamento ao qual se quer incentivar, mas apenas considerar aqui como situação hipotética possível de existir), que cada comunidade tradicional ou povo indígena, sozinhos e individualmente considerados, fossem deixados com a responsabilidade de tratar diretamente com grandes empresas e multinacionais. Nada obstante, no que se refere à participação de povos e comunidades em foros multilaterais internacionais, como já se afirmou, não seria adequada uma proibição da participação dos povos e comunidades sem as associações e organizações próprias, ainda que neste trabalho se entenda, justamente, que essas associações e organizações podem contribuir sobremaneira na organização, facilitação e operacionalização dessa participação, constituindo um elemento a sopesar contextos marcados por assimetria de forças verificados nesses espaços. Assim, quando se entende pela positividade das associações, coletivos e organizações próprias dos povos e comunidades principalmente quando da ocorrência da hipótese possível da aceitação ao acesso ao CTA, há que se somar, exatamente neste ponto, a observação de Alonso quanto à

absoluta impossibilidade que os povos indígenas, as comunidades tradicionais e os Estados dos países em vias de desenvolvimento têm de implementar mecanismos de vigilância para garantir que os seus recursos não tenham sido nem sejam futuramente saqueados. (2004: 262)

A zona de contato que se estabeleceria nesses casos seria assimétrica face ao poder do lado hegemônico que ganha um caráter desproporcional na atual conjuntura da globalização neoliberal, deixando os direitos da sociobiodiversidade vulneráveis à apropriação pura e simples.

Entende-se assim que, seria possível iluminar a complexidade exposta colocando no centro da questão, justamente, as próprias organizações, coletivos e associações indígenas e das comunidades tradicionais, coletivos estes os quais, podem tomar uma postura ativa⁵⁵² na defesa dos direitos da sociobiodiversidade.

⁵⁵² Observando que, “A participação plena dos povos indígenas e das comunidades locais se deve garantir para que sejam sujeitos participantes na implementação das normas e das políticas que possam afetá-las. Os reconhecimentos limitados de seu papel ou compensações econômicas são insuficientes para garantir sua permanência como povos”. (ALONSO, 1999: 41)

Isto possibilita que a questão ultrapasse os locais de origem e atinja esferas onde muitos assuntos que interessam os povos e comunidades são discutidos: as esferas internacionais. Isto remete ao que já foi apontado nesta seção, qual seja, o caráter transescalar que assume tanto a temática como os níveis a partir dos quais se busca sua solução. Alonso parece entender no mesmo sentido, vez afirma que

um dos fatos significativos nesta procura de normas protetoras foi a **utilização dos espaços institucionais internacionais** que as comunidades tradicionais têm utilizado e dos espaços não formais partilhados com **organizações não governamentais e redes internacionais de outros movimentos sociais**. (...) O tema da proteção da diversidade biológica e cultural gerou alianças entre organizações ambientalistas e grupos de povos indígenas e comunidades tradicionais com o objetivo de afirmar os seus pontos de vista nos círculos internacionais de negociação. Esta **luta combinada entre atores sociais tem sido da maior importância** e se, por um lado, vem reforçar a ideia de que os indígenas e as comunidades tradicionais devem representar de certa forma as aspirações ambientais às quais seria necessário voltar ou manter, por outro lado, **vem corroborar a ideia de que estes povos e comunidades terão de apoiar e partir da experiência que as organizações não governamentais adquiriram para fazer chegar os seus pontos de vista até às instancias que não os tem em conta**. (2004: 258-259, grifo nosso)

E é justamente por este fator, ou seja, de que muitas tarefas⁵⁵³ se fortalecem quando desenvolvidas e articuladas a outras, que a temática ganha se analisada também em consonância com o que se denomina *cosmopolitismo subalterno*, incluída a *política* e a *legalidade*⁵⁵⁴ *cosmopolita subalterna*, tema que será analisado tanto no presente item de maneira inicial e mais específica quanto à *legalidade cosmopolita subalterna*, bem como, de modo amplo e aprofundado, no item

⁵⁵³ “Entre as tarefas desenvolvidas em conjunto podemos destacar a construção de alianças e a defesa de causas. (...) Das redes e organizações mais conhecidas, destacamos a The Third World Network, que patrocinou ‘modelos de regimes sui generis’, adotados como base por quase todas as propostas que têm sido elaboradas, a Genetic Resources International Network (GRAIN) e a GAIA Foundation que proporcionam assistência e informação permanentes através dos seus boletins Bio – IPR e, na América Latina, patrocinam uma página da Internet – Biodiversidla – que mantém informação constante e atualizada. O Grupo Ad Hoc sobre Diversidade Biológica da Colômbia e o Instituto Latino-americano de Serviços Legais Alternativos tem um boletim – Alerta sobre Diversidad Biológica y Cultural – com informação atualizada”. (ALONSO, 2004: 259) Mencione-se aqui, também, o trabalho desenvolvido pelo Instituto Socioambiental (ISA).

⁵⁵⁴ O tópico será aprofundado nos parágrafos seguintes, mas apenas para que seja possível ao leitor, desde já, realizar uma breve relação sobre como ele se relaciona com as considerações tecidas por Alonso nos tópicos elencadas, tome-se a seguinte passagem sublinhada pela autora: “É importante anotar que existem outras regulações que complementam e afetam o desenvolvimento da diversidade cultural e estas normas incluem os Códigos próprios das comunidades, seu próprio direito interno. Estabelecer estas inter-relações poderia ser um bom mecanismo para alcançar os objetivos de proteção dessas culturas e de passo assegurar uma melhor conservação e preservação da diversidade biológica”. (1999: 41)

específico sobre o autor do conceito, Boaventura de Sousa Santos, nos últimos itens do presente capítulo.

Para fazer frente a esta complexidade da busca pela proteção dos direitos da sociobiodiversidade, entra portanto o papel tanto do cosmopolitismo subalterno quanto da legalidade cosmopolita subalterna. Especificando os momentos em que estes temas são trabalhados: a) o primeiro momento, realizado à título de aproximação com a temática, foi já trazido na seção da antropologia jurídica, o qual analisou a questão da legalidade cosmopolita subalterna no que se refere às zonas de contato; b) o segundo momento, mais teórico, será feito no presente item, no que se refere à legalidade cosmopolita subalterna (em razão de sua proximidade temática com as propostas não hegemônicas analisadas no item precedente que ressaltaram a importância do pluralismo jurídico) bem como, c) de uma forma tanto teórica mas mais pragmática e exemplificativa, será trabalhado, no item sobre as contribuições da crítica intercultural de Boaventura de Sousa Santos ao direito ambiental internacional, como a *legalidade e a política* cosmopolita subalterna podem contribuir a esta necessidade (verificada especialmente em algumas temáticas como a ambiental e socioambiental, que ultrapassam fronteiras) de se pensar o pluralismo jurídico e a interculturalidade jurídica não apenas envolvendo instituições e esferas locais, estatais, mas que busquem alcançar também planos que permitam de fato fazer frente ao pluralismo jurídico internacional e à governança hegemônica ínsitas à globalização neoliberal. Por fim, d) de uma maneira ilustrada, no último item do capítulo.

Feitas essas considerações, debruça-se sobre a temática a ser enfrentada no presente item.

Sobre essa busca que não se esgota no Estado como ente político tradicional de representação, Carol Proner bem observou que:

Um dos mais efetivos e impactantes **caminhos trilhados para a afirmação do novo direito conta com a ajuda dos movimentos sociais, de ONG's, de povos e comunidades organizadas e de intelectuais que procuram elaborar pontos de partida contra-hegemônicos a partir de sua reivindicação**. Esta luta acontece para além do Estado como ente político tradicional de representação, embora neste trabalho sustentasse que deva ser uma luta paralela e não substitutiva de políticas emancipatórias Estatais. (Proner, 2007: 76, grifo nosso)

Nota-se, pois, que a complexidade da questão dos direitos da sociobiodiversidade reside na existência de interações entre as formas pelas quais

ela deve ser pensada e as esferas para as quais as lutas devem ser direcionadas. Se por um lado a opção quanto a forma de proteção desses conhecimentos deva ser a partir do plano local, no seio das próprias comunidades e movimentos, de outro lado os locais para os quais as estratégias políticas e jurídicas (a legalidade e a política cosmopolita subalternas) serão destinadas poderão adquirir uma natureza trans-escalar, podendo ser direcionadas ao Estado, ao plano internacional ou a ambos.

Não desconsiderando aqui toda a discussão sobre a perda da capacidade⁵⁵⁵ de o Estado fazer jus à essa necessidade face à sua permeabilidade aos interesses da globalização hegemônica, entende-se com Carol Proner que se trata de uma luta paralela, e não substitutiva das políticas estatais⁵⁵⁶ locais.

Como claramente sintetizou Carlos Frederico Marés, “Os povos indígenas necessitam de um poder que tenha aplicabilidade interna enquanto povo, mas também eficácia externa para impedir a opressão”. (1998: 191) Bem como, o mesmo autor:

à luta dos povos indígenas há de se manter um Estado tão débil como para que não possa impedir-lhes realizar plenamente sua cultura, religião e direito, mas tão forte como para ser capaz de reprimir a todos aqueles que violenta ou sutilmente pretendam impedir-lhes realizar plenamente sua cultura, religião e direito. (MARÉS, 1998: 194)

Pelo que, como a questão dos conhecimentos tradicionais envolve não apenas a necessidade de uma atuação também nas esferas hegemônicas, como também perpassa a função estatal em muitos momentos, como por exemplo a função de demarcação de terras indígenas (essencial à proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade), tem-se que a interculturalidade jurídica como trabalhada por Catherine Walsh tem a agregar positivamente pois envolve a necessidade do próprio aprofundamento do pluralismo jurídico, o qual, para a autora, não poderia limitar-se a um simples reconhecimento de uma pluralidade jurídica em um paradigma de oposição – um sistema jurídico sendo superior ao outro - , mas

⁵⁵⁵ Como observa Carlos Frederico Marés de Souza Filho ao tecer considerações sobre o envelhecimento do Estado moderno, “O Estado está realmente envelhecido, a operação plástica que o neoliberalismo deseja fazer-lhe não lhe poderá curar a alma. (...) Não é qualquer reforma que interessa, mas somente aquela que, preservando o conteúdo da cidadania, dos direitos humanos, acresce ao indivíduo os direitos coletivos, fazendo-o, de fato e de direito, um cidadão porque membro de uma comunidade e não apenas um consumidor, partícipe de um negócio”. (2000: 331- 332)

⁵⁵⁶ Pelo que, tem-se que pensar o pluralismo jurídico não significa que se está a desconsiderar o poder estatal, vez que tal exclusão pode levar a uma fragilidade que facilite a atuação hegemônica da globalização neoliberal.

sim, que possibilite uma convivência harmônica da pluralidade que, não ocorreria como algo à parte, separado, subordinado, mas sim sob a ideia de coexistência em sintonia, possibilitando, também, o próprio repensar do direito estatal.

Esta concepção de pluralismo jurídico constitucionalizado, cujas constituições andinas são exemplos vanguardistas, representam um paradigma diferente pautado na interculturalidade e no combate ao etnocentrismo, tanto pelo fato da refundação do estado como pela materialização do pluralismo jurídico em sua versão constitucionalizada. Tal feito foi de tamanha envergadura, consistiu uma mudança assim tão paradigmática, que o utilizamos aqui não apenas como aporte inspirador para pensar outras questões relacionadas à necessidade de interculturalidade, como consideramos que ele em si (o paradigma andino) pode ser tido (no sentido de ruína-semente explicado), por outros movimentos, como exemplo inspirador.

Esta mudança paradigmática alcançada pelos movimentos indígenas andinos em suas constituições constitui exemplo de legalidade cosmopolita subalterna, a qual entendemos pode ser usada⁵⁵⁷ por outros movimentos que buscam a proteção de direitos (direitos de algum modo possuindo natureza semelhante com relação ao caso dos direitos do paradigma andino, como por exemplo o fato de estarem muitas vezes relacionados a culturas não-ocidentais, holísticas, muitas vezes homeomórficas, de natureza coletiva, etc). Ou seja, características que desafiam o monismo unitarista do direito e do estado modernos em nível transescalar e de maneira intercultural. Estas características estão presentes, justamente, nos direitos da sociobiodiversidade e é por tal razão que as duas temáticas são analisadas em conjunto na busca de caminhos mais interculturais para pensar questões ambientais que desafiam modos mais tradicionais de apresentar soluções.

E é justamente este aporte crítico propiciado pela legalidade cosmopolita subalterna do paradigma andino o qual entende-se que poderia ser apontado como benéfico à questão dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade.

A legalidade cosmopolita subalterna, de acordo com Boaventura de Sousa Santos (2003; 2020) refere-se à *dimensão jurídica* existente no cosmopolitismo subalterno, composta de práticas e reivindicações jurídicas, estratégias legais levadas a cabo pelos movimentos sociais e ONGs na luta contra a globalização neoliberal. Esta dimensão jurídica das lutas contribui na investigação das

⁵⁵⁷ Juntamente com o cosmopolitismo subalterno, que será apresentado mais adiante ao longo do capítulo.

possibilidades emancipatórias do direito. Para o alcance disso, destaca-se neste momento alguns pontos importantes que foram observados pelo autor:

- Primeiro ponto

Em primeiro lugar, em muitos desses movimentos, o direito é um elemento importante, no entanto, apenas é considerado como legalidade cosmopolita subalterna se utilizado de forma contra-hegemônica. Tal constatação não exclui o direito estatal⁵⁵⁸ e os direitos individuais como ferramentas da legalidade cosmopolita subalterna, vez que muitas vezes podem ser usados no que for pertinente aos interesses dos movimentos.

No que se refere a movimentos e situações que envolvam especificamente direitos coletivos de povos indígenas e outras minorias, estes podem recorrer tanto a legalidade cosmopolita subalterna como ao que o autor denomina “*globalized infra-state law*” (o que define como luta por direitos coletivos especiais e regulações jurídicas autônomas em territórios claramente definidos). Quanto ao segundo caso, explicou o autor:

enquanto no caso da legalidade cosmopolita subalterna a ênfase está nos direitos universais e nos sistemas gerais de direito do Estado-nação globalizado, neste caso da *globalized infra-state law* a ênfase está no reconhecimento nacional e global of *community-based plurality of laws*. Em ambos os casos, o caráter nacional do Estado-“nação” é questionado, mas enquanto no primeiro caso é questionado por seus déficits, ou seja, por não estar suficientemente desenvolvido de acordo com suas próprias reivindicações políticas e jurídicas, no segundo caso ele é questionado por seus excessos, ou seja, por ser estruturalmente falho como projeto de desenvolvimento político e jurídico. (2020: 286, tradução nossa)⁵⁵⁹

O autor sublinha, portanto, a possibilidade do estabelecimento de relações entre o que denomina legalidades globais e legalidades infra-estatais, vez que, como a pluralidade jurídica infra estatal seria resultado de um caráter excludente e

⁵⁵⁸ Como explicam Arturo Escobar e Mauricio Pardo, “as lutas destes movimentos têm vertentes diferentes e complexas: enfrentam o Estado-Nação para obterem o direito de existência enquanto sociedades diferentes, com suas próprias autoridades, com suas próprias normas; defrontam-se com os diversos agentes econômicos que procuram obter lucros através dos seus territórios ou dos seus conhecimentos ancestrais; (...) criam e ampliam circuitos locais e internacionais de atores dissidentes em face da ordem hegemônica”. (2005: 371)

⁵⁵⁹ No original: “while in the case of subaltern cosmopolitan law the emphasis is on universal rights and on general systems of globalized nation-state law, in this case of globalized infra-state law the emphasis is on the national and global recognition of local, community-based plurality of laws. In both cases, the national character of the “nation”-state is questioned, but while in the first case it is questioned for its deficits, that is, for not being sufficiently developed according to its own political and legal claims, in the second case it is questioned for its excesses, that is, for being structurally flawed as a project of political and legal development”.

desigual do processo de modernização, tal pluralidade estaria também ligada a um processo de constante reinvenção.

Observa então o autor que:

A reivindicação de direitos coletivos por povos indígenas e minorias étnicas ganha força na agenda política internacional, apoiada por uma ampla e crescente coalizão global. É uma reivindicação pelo reconhecimento jurídico, tanto pelo direito nacional como pelo direito internacional, de situações de pluralidade jurídica que a sociologia e a antropologia do direito documentaram amplamente como formas sociais e políticas de resistência ao colonialismo jurídico interno. (SOUSA SANTOS, 2020: 292, tradução nossa)⁵⁶⁰

É necessário chamar atenção, então, à complexidade da questão, ao fato de que as reivindicações dos povos indígenas representam um desafio de amplo espectro. Isto porque, de acordo com o autor, a questão da pluralidade jurídica possui um perfil específico no caso, que difere das situações de outras minorias étnicas. Isto pelas seguintes razões: seus direitos têm uma espécie de precedência histórica, por isso os direitos coletivos pelos quais lutam são por eles vistos não como algo a ser a eles dado, mas como direitos que sempre tiveram (antes de serem saqueados pelos conquistadores). Além desse fato, a complexidade se refere também ao fato de que,

entre todos os direitos coletivos dos povos indígenas, o direito à terra, ao seu território ancestral e seus recursos, é primordial. Portanto, a pluralidade jurídica assume, neste caso, uma configuração geoespacial distinta. Por outro lado, as reivindicações das minorias étnicas podem ou não incluir direitos territoriais, mas sempre incluem o direito à identidade cultural, com um território autônomo simbólico dentro dos mapas mentais mais amplos dos estados culturalmente estranhos em que acabam por estar vivendo por períodos mais longos ou mais curtos. (...) Embora possam ser identificadas semelhanças significativas entre a pluralidade jurídica indígena, a pluralidade jurídica camponesa e mesmo a pluralidade jurídica subordinada, o que distingue a pluralidade jurídica indígena é a inserção específica da dimensão jurídica em mais amplas e profundas identidades étnicas culturais, religiosas, linguísticas e familiares, a tal ponto que a preservação do direito autônomo se torna parte integrante de uma política de sobrevivência e resistência à “assimilação” e ao etnocídio. De fato, a recusa da lei estatal e cortes em reconhecer as leis indígenas tem sido o elemento central da dominação etnocrática ao longo dos séculos. (2020: 293, tradução nossa)⁵⁶¹

⁵⁶⁰ No original: “The claim of collective rights by indigenous peoples and ethnic minorities is gaining strength in the international political agenda, supported by a broad and broadening global coalition. It is a claim for the legal recognition, both by national law and by international law, of situations of legal plurality that sociology and anthropology of law have vastly documented as social and political forms of resistance against internal legal colonialism”.

⁵⁶¹ No original: “among all the collective rights of indigenous peoples, the right to land, to their ancestral territory and its resources, is paramount. Therefore, legal plurality assumes in this case a distinct geospatial configuration. On the other hand, the claims of ethnic minorities may or may not include territorial rights, but they always include the right to cultural identity, with a symbolic

Esta observação relaciona-se a reivindicações relacionadas, por exemplo, à proteção aos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, vez que igualmente profundamente relacionadas à questão do território supra mencionada. Isto é, como já debatido, esses conhecimentos, para serem protegidos, tem uma ínsita relação com a questão da proteção ao território. Isto porque, a lógica de práticas produtivas existente há tempos certos territórios pode ser utilizada para confrontar a racionalidade da corrente globalocêntrica (hegemônica).

A componente jurídica do cosmopolitismo subalterno dos movimentos e organizações indígenas, que engloba tanto a legalidade cosmopolita subalterna como a *globalized infra-state law*, é então assim explicada pelo autor do conceito:

Hoje, sob a **pressão da organização e mobilização dos povos indígenas**, os estados nacionais estão sendo forçados a uma postura mais multicultural, poliétnica, cuja consolidação – como as organizações indígenas estão bem cientes – exige o reconhecimento estatal dos direitos coletivos e de uma pluralidade de ordens jurídicas de base territorial. As inovações institucionais resultantes – desde a inclusão de dispositivos constitucionais que estabelecem os direitos indígenas até decisões judiciais pioneiras reconhecendo a possibilidade de coexistência do direito indígena com o direito estatal – deram origem, particularmente na América Latina, a uma **prática dinâmica de litígio e advocacia em nome de grupos indígenas** que continuou no novo milênio. (SOUSA SANTOS, 2020: 294, grifo nosso, tradução nossa)⁵⁶²

- Segundo ponto

Em segundo, de acordo com o autor, toda a legalidade produzida “a partir de baixo”, como o direito tradicional, indígena, etc, apenas terá um papel político contra-hegemônico (sendo então considerada como legalidade cosmopolita) se for “utilizada para efeitos de confrontação com a legalidade estatal demoliberal, bem

autonomous territory within the broader mental maps of the culturally alien states in which they happen to be living for longer or shorter periods. (...) Even though significant similarities between indigenous legal plurality, peasant legal plurality and even subordinate legal plurality can be identified, what is distinctive about indigenous legal plurality is the specific embeddedness of the legal dimension in broader, deep-seated, cultural, religious, linguistic, familial, and ethnic-identities, to such an extent that the preservation of autonomous law becomes part and parcel of a politics of survival and resistance against “assimilation” and ethnocide. Indeed, the refusal by the state law and courts to recognize indigenous laws has been the central element of ethnocentric domination throughout the centuries.”

⁵⁶² No original: “Today, under the pressure of indigenous peoples’ organization and mobilization, the national states are being forced into a more multicultural, polyethnic stance whose consolidation – as the indigenous organizations are well aware of – requires the state’s recognition of collective rights and of a territorially based plurality of legal orders. The resulting institutional innovations – from the inclusion of constitutional provisions establishing indigenous rights to ground-breaking judicial rulings recognizing the possibility of indigenous law coexisting with state law – have given rise, particularly in Latin America, to a dynamic practice of litigation and advocacy on behalf of indigenous groups that has continued into the new millennium”.

como de luta pela inclusão social e contra a globalização neoliberal”. (2003: 38-39). O pluralismo jurídico é considerado, aqui, como um exemplo dessa legalidade cosmopolita, toda vez que contribuir para reduzir desigualdades em relações de poder, caso então em que o autor denomina “pluralidade jurídica cosmopolita”.

- Terceiro ponto

Em terceiro lugar, será com base na artesanaria das práticas dos mundos de luta, ou seja, de acordo com os objetivos e formas de mobilização política dos movimentos é que se irá decidir se se irá privilegiar a escala global, nacional ou local, sendo que o foco em uma escala não significa que outras deixem de ser mobilizadas. Neste sentido, como observa o autor, a legalidade cosmopolita inclina-se “a combinar diferentes escalas de legalidade e até a subvertê-las, no sentido de que visa atingir o global no local e o local no global. É, pois, uma legalidade trans-escalar”. (2003: 39)

Este caráter trans-escalar da legalidade cosmopolita subalterna ganha importância justamente porque é adequado a fazer frente à pluralidade de formas de globalização neoliberal, bem como à pluralidade das formas pelas quais ela se apresenta (como se verá em item próprio mais adiante, estas formas são os localismos globalizados e aos globalismos localizados).

No que se refere aos povos indígenas, tal pluralidade de formas de apresentação da globalização hegemônica é justamente a que marca a forma de opressão pela qual esses povos têm sido impactados de forma extremamente negativa principalmente nas últimas três décadas. Ou seja, houve uma mudança, nos últimos trinta anos, na forma pela qual são impactados (SOUSA SANTOS, 2020). Por isso a importância do caráter trans-escalar⁵⁶³ das estratégias jurídicas a serem adotadas pelos movimentos e organizações.

⁵⁶³ “A luta indígena pela legalidade é uma luta dupla: é a luta por um direito coletivo de criar leis e direitos. Por um lado, os povos indígenas exigem, tanto do direito internacional quanto do direito do Estado nacional, o reconhecimento de seus direitos coletivos como povos, sobretudo o direito à autodeterminação. Por outro lado, de acordo com o direito indígena autônomo, o conteúdo substantivo primordial desse direito é o autogoverno. Em ambos os níveis, o direito indígena transcende a forma legal do estado-nação moderno e aponta para novas ligações legais locais-globais. Por diferentes razões, ambos os níveis de legalidade são estruturalmente caracterizados por um alto grau de retórica e baixos graus de burocracia e violência. Em ambos os níveis, a normatividade é argumentativa e densa, enquanto os mecanismos de fiscalização são tênues. A legalidade de primeiro nível (reconhecimento jurídico internacional) depende fortemente, tanto para sua criação quanto para sua aplicação, da opinião pública e da pressão exercida sobre governos e organizações internacionais por coalizões globais de ONGs e movimentos sociais indígenas e não indígenas. Apesar de sua extrema variação, a legalidade de segundo nível (as leis e costumes dentro dos territórios autogovernados) tende a ser informal, pobre em recursos burocráticos e violentos e

Diante de tal forma opressiva e virulenta pela qual as globalizações (neoliberais) vêm afetando os povos indígenas nos últimos trinta anos, o autor entende pela positividade e importância da construção de coalizões transnacionais entre os movimentos indígenas, e traz alguns exemplos⁵⁶⁴ reais, muito bem sucedidos, de movimentos e organizações indígenas que recorreram tanto à legalidade cosmopolita subalterna como à *globalized infra-state law* através dessa articulação com ONGs e movimentos sociais indígenas e não indígenas de diversas regiões (coalizões globais).

- Quarto ponto

Em quarto lugar, os mundos de luta, através dos movimentos, podem de forma muito produtiva constituir diversos tipos de híbridos políticos e jurídicos, recorrendo a estratégias jurídicas cosmopolitas aliadas a estratégias demoliberais. Isto se revela importante, por exemplo, quando surgem situações em que “o contexto político, cultural e social em que as lutas cosmopolitas se travam obrigue a que estas sejam formuladas em termos demoliberais”. (2003: 43)

Noutro plano, no que se refere aos exemplos em que essas práticas e reivindicações jurídicas são elementos constitutivos desses mundos de luta, remete-se o leitor neste momento à parte inicial da seção sobre antropologia jurídica, onde, como exemplo de legalidade cosmopolita, foram trazidas as zonas de contato interculturais. Naquele item, foram trazidas de modo exemplificativo as seguintes zonas de contato: a) zona de contato na área dos direitos humanos; b) zona de contato em que a dicotomia tradicional/moderno é representada em estratégias jurídicas e c) zona de contato que se verifica na arena da biodiversidade, dos conhecimentos tradicionais e dos conhecimentos biomédicos.

Visto do que se trata a legalidade cosmopolita subalterna (bem como a *globalized infra-state law*), explica-se neste momento: a) de que forma ela se relaciona e, por isso, pode ser muito útil à complexa questão dos direitos da sociobiodiversidade; e b) de que forma se relaciona ao paradigma andino.

rica em recursos argumentativos, guardando algumas semelhanças estruturais com o direito de Pasárgada. Tanto pelas novas ligações local-transnacionais que apontam, quanto por seu estilo jurídico, centrado na retórica, as lutas indígenas pelo direito enriquecem nossas visões do cenário jurídico, até agora tão estreitamente focadas no quadro de referência nacional e na mistura burocracia-violência”. (SOUSA SANTOS, 2020: 303)

⁵⁶⁴ Para aprofundamento nos exemplos concretos trazidos pelo autor, ver: Sousa Santos, 2020: 299 – 301.

Quanto à primeira relação, conforme destacado no segundo capítulo da tese, há uma grande dificuldade, no paradigma ambiental hegemônico (que inclui o jurídico), de se proteger esses direitos. Nesta seção, especificamente no item precedente, retomou-se o ponto novamente, expondo as diferentes correntes de entendimento sobre como solucionar a questão da vulnerabilidade dos direitos da sociobiodiversidade, inseridos aqui os conhecimentos tradicionais.

Como já adiantado naquele item, entende-se que as correntes mais promissoras são as de n.º 3 e a de n.º 4. Expôs-se, também, tanto naquele como no presente item, que a complexidade da questão dos direitos da sociobiodiversidade reside na existência de interações entre as formas pelas quais ela deve ser pensada e as esferas para as quais as lutas devem ser direcionadas. Se por um lado a opção quanto a forma de proteção desses conhecimentos deva ser a partir do plano local, no seio das próprias comunidades e movimentos, de outro lado os locais para os quais as estratégias políticas e jurídicas (a legalidade e a política cosmopolita subalternas) serão destinadas poderão adquirir uma natureza trans-escalar, podendo ser direcionadas ao Estado, ao plano internacional ou a ambos.

Some-se a isso o fato de que duas das mais destacadas autoras⁵⁶⁵ da América Latina no que se refere às propostas contra-hegemônicas de proteção dos direitos da sociobiodiversidade, Juliana Santilli e Margarita Flórez Alonso, sublinham, como se viu, a importância da consideração do pluralismo jurídico, dos modos de regulação interna dos povos e comunidades em qualquer estratégia/tentativa de proteção desses direitos.

Pelo que, a legalidade cosmopolita subalterna (incluindo aqui a *globalized infra-state law*), com sua natureza transescalar exposta, associada ao fato de que, diferentemente do pluralismo jurídico isoladamente considerado, sublinha a questão do interconhecimento, articulação e aprendizagens recíprocas entre os diferentes mundos de luta e de resistência que compõem o pluriverso, revela-se muito útil na elaboração de estratégias jurídicas de proteção desses direitos de natureza intercultural que são os direitos da sociobiodiversidade.

⁵⁶⁵ Elencou-se as autoras que desenvolveram estratégias profundamente específicas e sistêmicas de proteção. Assim, diversas outras excelentes autoras e autores também sublinham a importância do pluralismo jurídico, no entanto este trabalho não comportaria trabalhar todos eles. Uma delas, que já foi profundamente usada no capítulo segundo, é Vanessa Caldas, quem também entende que “qualquer intento de regulação jurídica do conhecimento tradicional deveria necessariamente ter em conta suas especificidades e a diversidade social, cultural e jurídica inerente aos povos e comunidades que detém esses saberes”. (CALDAS, 2003: 197)

Isto porque, ao pretender o local no global, bem como por utilizar o pluralismo jurídico⁵⁶⁶ como componente das lutas, podem vir a ajudar, através de uma colaboração, de uma influência de baixo para cima para uma alteração no discurso ambiental hegemônico, na busca e na elaboração de sistemas de proteção mais atentos à necessidade de justiça cognitiva global. Combatendo, dessa forma, o fato de que o direito ambiental internacional vem se mostrando muitas vezes ineficaz a uma efetiva proteção desses direitos face ao peso de instrumentos monólatras, etnocêntricos e monoculturais que a globalização hegemônica faz preponderar sobre tantos tratados de proteção⁵⁶⁷.

Quanto à segunda relação, qual seja, de que modo essa legalidade cosmopolita subalterna utilizada na reivindicação de direitos coletivos se relaciona ao paradigma andino, entende-se que esta reside no caráter emancipatório dos movimentos que, ao aliar-se a outros movimentos com objetivos análogos face ao paradigma hegemônico, para a proteção de direitos coletivos, constroem alianças baseadas em propostas de alternativas de origens diversas e dispersas, cuja origem não única acaba por se refletir em formas descentralizadas de poder. Ora, a característica de descentralização é justamente a que sustenta a concepção de plurinacionalidade.

Entendemos que esta relação pode ser imediata e facilmente visualizada através do fragmento abaixo transcrito, o qual trazemos para fins de síntese e objetividade, bem como, para preservar o sentido exato do criador das concepções de legalidade cosmopolita subalterna e cosmopolitismo subalterno:

nas raízes da luta dos povos indígenas pela autodeterminação está uma crítica radical do Estado-nação. Tal crítica é tão radical, de fato, que a autodeterminação buscada não contempla os atributos típicos do Estado, como independência ou soberania. Ao denunciar a exclusão social e a repressão política provocadas em nome de equivalências falsas e abstratas entre nação, Estado e direito, as lutas indígenas abrem o espaço ideológico para uma revisão radical da obrigação política vertical que subjaz ao Estado liberal, e clamam por novas concepções de soberania – soberania **dispersa, compartilhada, polifônica**. Longe de ser pré-moderna ou prestatista, a reivindicação por direitos coletivos e autogoverno aponta para formas de Estado e obrigações políticas pós-liberais ou mesmo pós-modernas, novas intermediações não corporativas entre cidadãos e Estado e alocações mais

⁵⁶⁶ Como se viu, o pluralismo jurídico é considerado como um exemplo dessa legalidade cosmopolita, toda vez que contribuir para reduzir desigualdades em relações de poder, caso então em que o autor denomina “pluralidade jurídica cosmopolita”.

⁵⁶⁷ Como visto no capítulo sobre o paradigma hegemônico.

equitativas de mesmice e diferença. (SOUSA SANTOS, 2020: 304, tradução nossa)⁵⁶⁸

Relacionando o fragmento supra ao capítulo do paradigma andino, que colocou em evidência a luta dos povos indígenas articulados em movimentos (os quais praticaram tanto a política como a legalidade cosmopolita subalternas), por uma outra forma de Estado e de direito, levada à cabo pela própria refundação do primeiro em moldes plurinacionais⁵⁶⁹, onde se verifica uma forma de pluralismo jurídico constitucionalizado, clara resta a relação entre ambos.

6.3.2 Os meios

6.3.2.1 Governança contra-hegemônica e intercultural, participação e diplomacia ambientais: lições aprendidas da análise de um caso concreto

6.3.2.1.1 Participação e Diplomacia Ambientais analisadas em um caso concreto

The IPBES case study is a lens through which wider issues of global environmental politics could be observed closely and research hypothesis could be verified.
(Alice Vadrot, 2014)

A participação e a diplomacia ambiental, quando operam de forma contra-hegemônica, têm como pilar a realização da sociologia das ausências e das emergências, analisadas no capítulo das epistemologias do Sul. Por exemplo, após verificado o que está ausente em determinado local de análise, promove-se a emergência à aludida esfera dos saberes produzidos como tais.

⁵⁶⁸ No original: "I have already suggested that at the roots of the struggle of indigenous peoples for self-determination lies a radical critique of the nation-state. Such a critique is so radical, indeed, that the self-determination sought for does not contemplate the typical attributes of statehood, such as independence or sovereignty. By denouncing the social exclusion and political suppression brought about in the name of false, abstract equivalences between nation, state and law, the indigenous struggles open the ideological space for a radical revision of the vertical political obligation that underlies the liberal state, and call for new conceptions of sovereignty – dispersed, shared, polyphonic sovereignty. Far from being premodern or prestatist, the claim for collective rights and self-government points to postliberal or even postmodern state forms and political obligations, new non corporatistic intermediations between citizens and state, and more equitable allocations of sameness and difference".

⁵⁶⁹ Relembrando, aqui, o que fora observado por Walsh (2008; 2009), de que o "nacional" vem representando, refletindo e privilegiando os grupos e a cultura dominantes, e não, o conjunto dos habitantes de um dado Estado.

Como exposto no item anterior, estes locais são variados. Mas um deles, em especial, bem como um campo temático, parecem oferecer perspectivas promissoras:

Uma área que oferece oportunidades de participação cidadã que, em domínios relacionados com a ciência, a tecnologia e os conhecimentos rivais – e apesar de serem desde há duas décadas objeto de estudo – tem sido ainda pouco explorada em termos das suas implicações epistemológicas e teóricas é a do direito e do judiciário. **O domínio da biodiversidade demonstra de maneira exemplar o modo como o direito se transformou numa arena crucial das lutas pela justiça cognitiva.** (SOUSA SANTOS; MENESES; NUNES, 2004: 72, grifo nosso)

Mas neste item o enfoque a ser dado refere-se às razões e meios de se promover a emergência (pela participação) desses saberes invisibilizados, descredibilizados e desvalidados. Esses modos de participação podem ser empregados em todas as esferas anteriormente elencadas, a despeito, evidentemente, de especificidades e adequações a serem feitas em cada caso com base na artesanania das práticas.

Isto posto, para que essa participação se dê em linha com as epistemologias do Sul, o primeiro aspecto a ser levado em conta refere-se à necessidade de se evitar, em esferas nas quais os interesses e os atores hegemônicos têm sido mais presentes do que interesses e atores não hegemônicos, que os saberes não pertencentes à cultura ocidental (ou mesmo que pertencentes, quando se encaixam em vertentes dissidentes), sejam desvalidados, exotizados, analisados em termos de dicotomias i.e. moderno/tradicional, que têm a grande capacidade de favorecer determinado modo de conhecimento sobre outros, vez que estabelecem *a priori* as condições da forma da argumentação.

Como verificaram Sousa Santos, Meneses e Nunes, em debates *top/down* contrastes geralmente são evidenciados e aprofundados em razão da forma pela qual opera o discurso, quando este é pautado em comparações dicotômicas etnocêntricas: “é comum a ênfase na diferença entre o conhecimento especializado e os modos locais de conhecimento (...): racional/mágico (religioso), universal/particular, teórico/prático, moderno/tradicional”. (2004: 64)

Daí que levar a sério a participação, não apenas do modo usual – como tradicionalmente é recomendada pelo princípio ambiental da participação⁵⁷⁰ – mas

⁵⁷⁰ Diante da constatação do fato de que um efetivo exercício da cidadania não pode limitar-se às urnas, a conscientização dos indivíduos acerca do aumento de sua força interventiva na realidade

sob um enfoque mais específico, é essencial. Esta segunda maneira de concebê-la considera de modo efetivo os diferentes universos culturais que integram a esfera argumentativa do debate, no objetivo do aumento de seu potencial democrático⁵⁷¹ e emancipatório, bem como leva em conta a real capacidade desses outros atores (pertencentes a diferentes universos culturais) de produzir conhecimento válido.

Nesse sentido:

A elaboração de uma concepção mais vasta e profunda dos saberes deverá assentar num sentido mais democrático destes, pressupondo a **participação de todos na sua elaboração**, e (re)produção. Longe de se constituir num processo de “transferência de experiência e de saber”, trata-se da introdução de uma nova abordagem à relação poder-saber, uma abordagem que deve dar prioridade à **participação comunitária em termos de produção de conhecimento**, em lugar de a conceber como “alvo” de projectos produzidos externamente, trazida messianicamente pelas organizações e agências internacionais de apoio humanitário”. (SOUSA SANTOS; MENESES; NUNES, 2004: 64)

Daí surge a importância de definição prévia das maneiras pelas quais a participação deverá ocorrer. Isto porque, ela pode operar em sua faceta *top-down* – em que enfatiza as formas dominantes de conhecimento e de exercício de poder – ou em sua forma que propicie grau mais elevado de justiça cognitiva.

Em razão disso, primeiramente se faz necessário colocar em evidência, com base em Sousa Santos, Meneses e Nunes (2004: 71) os elementos que geralmente caracterizam uma participação de carácter hegemônico:

- Definição de agenda;
- Definição de procedimentos;
- Estabelecimento de critérios de seleção e participação pelos atores dominantes;
- Homogeneização dos participantes;

social traz à tona a importância do princípio da participação, que no Direito Ambiental constitui importante ferramenta na busca de um ambiente saudável e ecologicamente equilibrado. Assim, o princípio da participação defende que os cidadãos devem ter a oportunidade de participar no processo de tomada de decisões (ex: audiências públicas), já que muitas vezes podem ser afetados por elas. Paulo Afonso Leme Machado (2005), ao discorrer sobre o princípio em questão, salienta que este opera-se principalmente através dos seguintes instrumentos: Organizações Não-Governamentais (ONGs), participação na formação de decisões administrativas, participação nos recursos administrativos e participação nas ações judiciais ambientais. Para Machado, a nível internacional, o princípio da participação visa uma cooperação entre os países, através de uma atuação conjunta destes na busca pela salubridade ambiental.

⁵⁷¹ De acordo com Amartya SEN, a discussão pública sobre questões ambientais pode ser benéfica não apenas ao meio ambiente, como também importante para o próprio funcionamento do sistema democrático. (Para mais detalhes, ver: SEN, Amartya. Desenvolvimento como Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p. 186).

- Qualificação de determinadas formas de conhecimento e competências e desqualificação de outras;
- Prevalhecimento dos especialistas enquanto produtores do conhecimento legítimo que está em debate;
- Direcionamento hegemônico para o consenso e secundarização do dissenso;
- Negação do potencial efetivo de interferência, na decisão, dos exercícios de participação

Tais elementos contribuem à formação de um modo *top-down* de comunicação entre os saberes, bem como à descredibilização, invisibilização e desvalidação de saberes que não se situam na esfera científica ou especializada. Segundo tal forma de participação, também de acordo com os mesmos autores,

privilegiam-se modelos de debate e de deliberação que, assumindo os pressupostos da racionalidade comunicativa, tendem a marginalizar ou desqualificar outras formas de expressão ou de manifestação ou confrontação de posições, que seriam “contaminadas” pela “emoção”, mas que são indispensáveis, não só a uma efectiva demodiversidade (SANTOS e AVRITZER, 2002), como à democracia e justiça cognitivas. (2004: 72)

De outro lado, as características que marcam uma participação de caráter não hegemônico, também segundo os mesmos autores, seriam:

- Estabelecimento de normas e parâmetros mais amplos de inclusão/ critérios mais abrangentes de participação;
- Admissão de uma diversidade de modos de expressão, de conhecimentos, competências e de experiências;
- Afirmação do caráter agonístico dos exercícios de participação;
- Colocação em pauta de temas desprovidos de importância pelo lado hegemônico ou tidos geralmente como “além dos limites”;
- Pressão sobre a decisão;
- Articulação com outras formas de mobilização e de ação coletiva.

Nota-se, portanto, que se faz necessária a alteração das formas hegemônicas de participação para as contra-hegemônicas, especialmente em arenas de discussão cujos conhecimentos rivais em embate muitas vezes pertencem a tradições culturais distintas, como é o que ocorre na temática dos direitos da sociobiodiversidade.

Neste cenário, outro ponto que poderia agregar positivamente à busca de patamares mais equitativos de diálogo intercultural durante os processos de participação em arenas internacionais (desde que, da mesma forma em que foi exposto e discutido no caso da participação, não se realize de modo hegemônico e desvirtuado, mas sim, com verdadeiro sentido intercultural e não apenas para evitar o dissenso) é a diplomacia ambiental

A diplomacia ambiental constitui-se em um crescente e específico campo de atuação, o qual, para a professora de direito ambiental da faculdade de direito da Universidade de Coimbra Alexandra Aragão (2019), surge de um contexto societal e geopolítico específico e desafiador.

Este refere-se, segundo a autora, à inter-relação entre os seguintes fatores: existência de uma dispersão normativa⁵⁷² no ordenamento jurídico ambiental internacional; o fato de que as questões ambientais – tais como a mudança do clima e a necessidade de proteção à biodiversidade - ocasionam graves conflitos entre os Estados, comunidades e pessoas, os quais exigem, para sua solução, uma governança ambiental em múltiplos níveis (internacional, local, nacional e regional) bem como que envolva todos os setores (terceiro setor, governos, agentes econômicos, cidadãos).

Segundo Aragão (2019), a diplomacia ambiental refere-se a uma certa empatia, a ser capaz de possuir sensibilidade à visão do outro, citando duas temáticas nas quais a diplomacia ambiental pode desempenhar sua função: a do clima e da biodiversidade.

Justamente porque as Conferências das Partes (COPs) nos âmbitos da Convenção do Clima e da Diversidade Biológica são, assim como outras esferas⁵⁷³ nas quais, segundo Aragão, questões ambientais também são discutidas, locais em que os debates se arrastam por longos períodos, muitas vezes com condições desiguais de participação.

Tal capacidade de agregação da diplomacia ambiental advém, portanto, das próprias características dos conflitos ambientais, que geralmente são multipartes,

⁵⁷² Segundo Alonso, “O tema da diversidade não é exclusivo da implementação da CDB, mas sim vários instrumentos o abordam de diferentes maneiras, produzindo-se uma teia de normas que dificultam a leitura e o seguimento. Uma implementação completa tem que passar pela harmonização dessas normas ou, melhor, pela definição de seus alcances sem que uma classe de legislação prevaleça, na prática, sobre as outras, como até agora tem sucedido”. (1999: 43)

⁵⁷³ Como analisado no segundo capítulo.

com interesses antagônicos, com interesses públicos em confronto com interesses privados, e envolvendo questões muito técnicas e específicas.

Para Alexandra Aragão⁵⁷⁴ (2019), a diplomacia ambiental pode agregar positivamente especialmente quando nos debates há diferenças culturais, diferenças de cosmovisões, quando há posições antagônicas sobre determinada atividade e quando as discussões “se arrastam sem fim”.

Neste trabalho, sublinha-se que diplomacia ambiental apenas teria potencial emancipador e de fazer frente ao objetivo de maior nível de justiça cognitiva global caso levar efetivamente em sério a interculturalidade no sentido em que ela foi trabalhada no item anterior.

No entendimento de Alexandra Aragão, os textos finais dos debates internacionais que discutem temas ambientais haveriam de ganhar com a inclusão de cosmovisões não-ocidentais.

Como exemplo disso cita o *Conceptual Framework*⁵⁷⁵ (Anexo) da já analisada, no segundo capítulo da tese, *Intergovernmental Science*⁵⁷⁶- *Policy Platform on*

⁵⁷⁴ Em entendimento exposto no Evento **Diplomacia ambiental: um novo paradigma jurídico-ecológico?** Realizado na Universidade de Coimbra em 14 de outubro de 2019 https://www.uc.pt/fduc/ij/eventos/2019/14out2019_cartaz.pdf

⁵⁷⁵Disponível em: https://ipbes.net/sites/default/files/downloads/Decision%20IPBES_2_4.pdf Acesso em 14.10.2019

⁵⁷⁶ Segundo Díaz ET al, embora o objetivo declarado do IPBES mencione explicitamente a interface entre *ciência* e política, o termo 'ciência' na sigla refere-se a um conceito mais amplo que inclui contribuições não apenas da ciência ocidental, mas também de outros sistemas de conhecimento. A respeito das consequências da falta de uma consideração desses dois tipos de saberes de forma conjunta em relatórios de avaliação sobre os ecossistemas, bem explicam e exemplificam Sutherland et al, que “limitar a coleta de informações à ciência convencional também pode significar que a ciência conduzida em países mais desenvolvidos (com orçamentos científicos maiores) possa ditar a tomada de decisões em outros lugares. (...) conforme ilustrado ao considerar os polinizadores, um tópico de considerável interesse atual e favorecido para a primeira avaliação IPBES. Em uma revisão global de evidências científicas convencionais para os efeitos de intervenções para manter ou restaurar populações de abelhas selvagens (Dicks et al., 2010), 30 dos 163 estudos identificados estavam fora da Europa e da América do Norte. Com as evidências de eficácia baseadas principalmente em regiões temperadas, as intervenções relevantes apenas para os trópicos são mal compreendidas e podem até mesmo ser negligenciadas. Em tais contextos, os conhecimentos locais e tradicionais são particularmente necessários para permitir avaliações que sejam feitas sob medida para o entendimento e as necessidades locais”. (2013: 1, tradução nossa). De acordo com Díaz et al (2015), não obstante a co-construção do conhecimento seja relativamente comum em escalas locais e subnacionais, é algo ainda raro em escalas regionais e internacionais, sendo então aí que o IPBES agregaria positivamente no desenvolvimento de novas formas de o conseguir. Para mais detalhes ver: Sutherland et al, How can local and traditional knowledge be effectively incorporated in international assessments? Cambridge journals, 2013 Disponível em: http://www.eubon.eu/getatt.php?filename=-ORX-ORX48_01-S0030605313001543a_11326.pdf Assim, segundo Díaz et al o objetivo é que conhecimento científico ocidental e outros sistemas de conhecimento possam funcionar de maneiras complementares e mutuamente enriquecedoras. (2015: 10) Para lidar com esse desafio, observam que alguns autores como Tengö et al (2014) propuseram uma abordagem baseada em evidências múltiplas, a qual denominam na sigla em inglês MEB (para Multiple Evidence Based approach), que enfatiza a complementaridade, sinergia e fertilização

Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES)⁵⁷⁷, sigla em inglês para Plataforma Intergovernamental de Política Científica sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos, e que neste momento retoma-se especificamente quanto ao seu CF originado ao final de seu processo de sua formação, por ser capaz de trazer, através de uma análise tanto dos pontos positivos como negativos deste processo, valiosas lições-aprendidas sobre como o diálogo intercultural opera e em quais aspectos modificações ainda são necessárias para que opere da forma mais adequada possível.

A concordância entre os Estados para a criação do IPBES fora alcançada em reunião realizada em Busan (Coréia do Sul) de 7 a 11 de junho de 2010, que concordou que uma plataforma para fortalecer a interface ciência-política para

cruzada de sistemas de conhecimento. Para aprofundamento sobre o MEB, ver: <https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/s13280-014-0501-3.pdf>

⁵⁷⁷ Como bem sintetizou Ana Paula Soares, “O IPBES é um órgão intergovernamental independente, estabelecido pelos Estados membros em 2012. Proporciona aos formuladores de políticas avaliações científicas objetivas sobre o estado do conhecimento sobre a biodiversidade, os ecossistemas e os benefícios que proporcionam ao planeta para as pessoas, bem como as ferramentas e métodos para proteger e utilizar de forma sustentável esses ativos naturais vitais. A missão da instituição é fortalecer as bases de conhecimento para uma melhor política através da ciência, para a conservação e uso sustentável da biodiversidade, bem-estar humano a longo prazo e desenvolvimento sustentável. De certa forma, o IPBES faz pela biodiversidade o que o IPCC faz para as mudanças climáticas”. Disponível em: <http://www.ccst.inpe.br/relatorio-do-ipbes-avalia-biodiversidade-e-servicos-ecossistemicos-para-as-america/#:~:text=O%20Relat%C3%B3rio%20representa%20o%20estado,da%20natureza%20para%20as%20pessoas>. Acesso em 10.11.2019. Segundo definição do próprio órgão, “IPBES trata-se de um órgão intergovernamental independente estabelecido pelos Estados membros para fortalecer a interface ciência-política para biodiversidade e serviços ecossistêmicos para a conservação e uso sustentável da biodiversidade, bem-estar humano a longo prazo e desenvolvimento sustentável. Foi estabelecido na Cidade do Panamá, em 21 de abril de 2012, por 94 governos. Não é um órgão das Nações Unidas. No entanto, a pedido do Plenário do IPBES e com a autorização do Conselho de Administração do PNUMA em 2013, o Programa das Nações Unidas para o Ambiente (PNUMA) presta serviços de secretariado ao IPBES”. (IPBES, What is IPBES? Tradução nossa) Disponível em: <https://ipbes.net/about> Acesso em 14.10.2019 Assim, o IPBES está encarregado de fortalecer a base de conhecimento para tomadores de decisão, tendo surgido da necessidade de uma nova plataforma para preencher lacunas na interface ciência-política sobre biodiversidade e serviços ecossistêmicos. Ele responderá às solicitações de informações científicas relacionadas à biodiversidade e aos serviços ecossistêmicos de governos, acordos ambientais multilaterais relevantes e órgãos das Nações Unidas, bem como outras partes interessadas relevantes. Em sua segunda reunião plenária na Cidade do Panamá, em abril de 2012, o IPBES foi oficialmente estabelecido e a cidade de Bonn, na Alemanha, eleita para sediar o Secretariado.

Para aprofundamento no histórico de surgimento do órgão, mediante aprofundamento nos debates ocorridos nas reuniões que nele resultaram, é possível visualizar um sumário dos encontros em: <https://enb.iisd.org/vol16/enb16104e.html> <https://core.ac.uk/download/pdf/41994045.pdf>, bem como o documento oficial relativo a esses encontros em: https://ipbes.net/sites/default/files/downloads/UNEP_IPBES_MI_2_9_EN_0.pdf Para uma rápida visualização do histórico de surgimento apenas na própria página do órgão: <https://ipbes.net/history-establishment> A resolução que finalmente o estabeleceu pode ser acessada em https://ipbes.net/sites/default/files/downloads/Resolution%20establishing%20IPBES_2012.pdf Acesso a todos os links em 14.10.2019

biodiversidade e serviços ecossistêmicos deveria ser criada. O consenso fora materializado no *Busan Outcome*⁵⁷⁸.

Posteriormente, após um longo processo participativo de discussão entre os Estados que iniciou em Nairobi em 2011 até uma série de reuniões⁵⁷⁹ realizadas no período de 16 a 21 de abril de 2012 na cidade do Panamá, adotou-se uma resolução⁵⁸⁰ que estabeleceu o IPBES formalmente.

Durante os dias de discussão que antecederam a adoção da resolução, muitas questões relacionadas às diferentes concepções, visões de mundo ou filosofias relacionadas à forma com a qual se concebe a Natureza e se mantém relações com ela entraram em embate. Nesta toada, o Estado Plurinacional da Bolívia exteriorizou em diversos momentos sua concepção holística e não cartesiana da Natureza, já manifestada desde momento anterior⁵⁸¹, fazendo constar no sumário⁵⁸² de discussão das reuniões todas as suas ponderações a esse respeito. Exemplos de tais preocupações manifestadas pelo país nas reuniões de 2012 foram (SUMMARY OF THE SECOND SESSION, 2012):

- A solicitação de adoção de princípios para orientar o programa de trabalho que incluíssem evitar mecanismos perversos de mercado de serviços prestados pela natureza, do que se depreende que o país se manifestou contrariamente à ideia de pagamento por serviços ambientais (PSA);
- A adoção de uma abordagem holística que não comercializasse a Natureza;
- Sugestão de inclusão de definições sobre serviços ecossistêmicos e funções ecossistêmicas;

⁵⁷⁸ Disponível em: https://ipbes.net/sites/default/files/downloads/UNEP_IPBES_3_3_EN.pdf Acesso em 15.10.2019

⁵⁷⁹ Summary of the second session of the plenary meeting on the Intergovernmental Science-policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services: 16-21 april 2012 pode ser acessado em: <https://enb.iisd.org/vol16/enb16104e.html> e <https://core.ac.uk/download/pdf/41994045.pdf> Acesso em 15.10.2019

⁵⁸⁰ Disponível em: https://ipbes.net/sites/default/files/downloads/Resolution%20establishing%20IPBES_2012.pdf Acesso em 16.10.2019.

⁵⁸¹ Nas reuniões de 2011, em Nairobi, Bolívia e Venezuela haviam manifestado-se já nesse sentido, fazendo constar em ata que “Os representantes do Estado Plurinacional da Bolívia e da República Bolivariana da Venezuela afirmaram que o conceito de serviços ecossistêmicos não refletia adequadamente sua visão da relação entre o ser humano e a natureza e limitaria o foco de trabalho da plataforma. Eles iriam, no entanto, juntar-se ao consenso sobre o entendimento de que o assunto seria posteriormente considerado e discutidos pelo plenário da plataforma.” (**Report of the first session of the plenary meeting, UNEP, 2011** parágrafo 32, tradução nossa)

⁵⁸² <https://enb.iisd.org/vol16/enb16104e.html>

- Expressou a necessidade de se considerar, nas definições, serviços e funções⁵⁸³ do ecossistema de forma conjunta;
- Propôs a adoção de princípios regulatórios que estatuissem que o IPBES deve garantir diversas abordagens de não mercantilização dos serviços e/ou funções do ecossistema

Pelo que, é possível visualizar que o Estado Plurinacional da Bolívia se posicionou durante os debates de modo a evitar que o programa de trabalho do IPBES viesse a ter uma abordagem puramente mercadológica e cartesiana dos serviços ecossistêmicos, i.e. baseada na ideia de promoção da adoção de instrumentos econômicos de conservação, como é o caso de um enfoque de tutela ambiental baseado preponderantemente na ideia de *pagamentos por serviços ambientais*. Bem como, as intervenções do Estado Plurinacional motivaram-se também no objetivo de evitar que a plataforma não fosse sensível à existência de outras lógicas ou filosofias de se conceber a Natureza, baseadas em uma concepção holística, existentes em outros sistemas de conhecimento.

Em razão de tais entendimentos diferenciados, as discussões acabaram se prolongando por vários dias, e ao final decidiu-se que um *Conceptual Framework* deveria ser criado. Por isso o Estado Plurinacional da Bolívia não figurou no rol de signatários da decisão de 2012 que instituiu formalmente o IPBES, não obstante atualmente seja um membro do órgão. A propósito, atualmente, muitos países da América Latina são membros⁵⁸⁴ do IPBES, dentre eles Brasil, Bolívia, Equador, Cuba, Colômbia, Costa Rica, Chile, Argentina, Peru e Paraguai.

Em razão das considerações feitas sobre as diferentes concepções de Natureza expostas durante as reuniões de setembro de 2012, requereu-se à Secretaria do IPBES o desenvolvimento de um *Draft Conceptual Framework*, tendo como base *Conceptual Frameworks* já existentes e que o disponibilizasse online para um processo de revisão transparente e aberto. Após alguns *workshops* e reuniões⁵⁸⁵, o Painel Multidisciplinar de Especialistas (MEP na sigla em inglês para

⁵⁸³ Funções ecossistêmicas referem-se, grosso modo, aos processos ecológicos que controlam os fluxos de energia, nutrientes e matéria orgânica em um ambiente.

⁵⁸⁴ A lista completa e atualizada de membros pode ser visualizada em: https://ipbes.net/members-observers?field_ipbes_member_value=All&field_region_target_id=All&page=2 Acesso em 14.10.2019

⁵⁸⁵ Para aprofundamento sobre todas as reuniões e workshops realizados nesta fase, ver: <https://reader.elsevier.com/reader/sd/pii/S187734351400116X?token=ECCFBD927770B4D70F1AEB7C515B659164A71FC2714C5C06B7DC96C849E003D0007B1FBD795E3B6D1936839B230A6162> (box cinza da página 4).

Multidisciplinary Expert Panel) do IPBES convocou a realização de um *workshop* internacional⁵⁸⁶ de especialistas para o desenvolvimento de um *Conceptual Framework*.

O resultado deste *workshop* foi posteriormente considerado pelo MEP, que na sequência propôs um *Conceptual Framework* ao Plenário do IPBES em sua segunda reunião realizada em dezembro de 2013 na Turquia na cidade de Antalya, reunião na qual o documento foi adotado pelo IPBES. (DÍAZ et al, 2015: 4)

Segundo Alexandra Aragão (2019), o *Conceptual Framework* do IPBES foi adotado por pressão de países andinos (especialmente Estado Plurinacional da Bolívia) que ameaçaram bloquear as decisões se não se abandonasse a visão exclusivamente ocidental e cartesiana de concepção da Natureza. Foi uma tentativa baseada em amplo processo de participação de se criar um documento que, segundo a professora, trata-se de um exemplo em que a diplomacia ambiental ocorreu. Isto porque, teria ocorrido um esforço diplomático de conciliação de diferentes visões de mundo.

Neste sentido também entendem Borie e Hulme, que ressaltam o fato de que naqueles debates existiam

participantes enquadrando a biodiversidade por meio da noção utilitária de “serviços ecossistêmicos ” e aqueles enquadrando a biodiversidade por meio da noção holística de “Mãe Terra ”. Nesse contexto, **o papel dos especialistas mediadores torna-se crítico: posicionar-se na intersecção entre diferentes mundos sociais, estes especialistas construíram algumas pontes** - por exemplo, entre as Delegações Sul-americanas e a comunidade de cientistas de serviços ecossistêmicos. (2015: 2011, tradução nossa, grifo nosso)

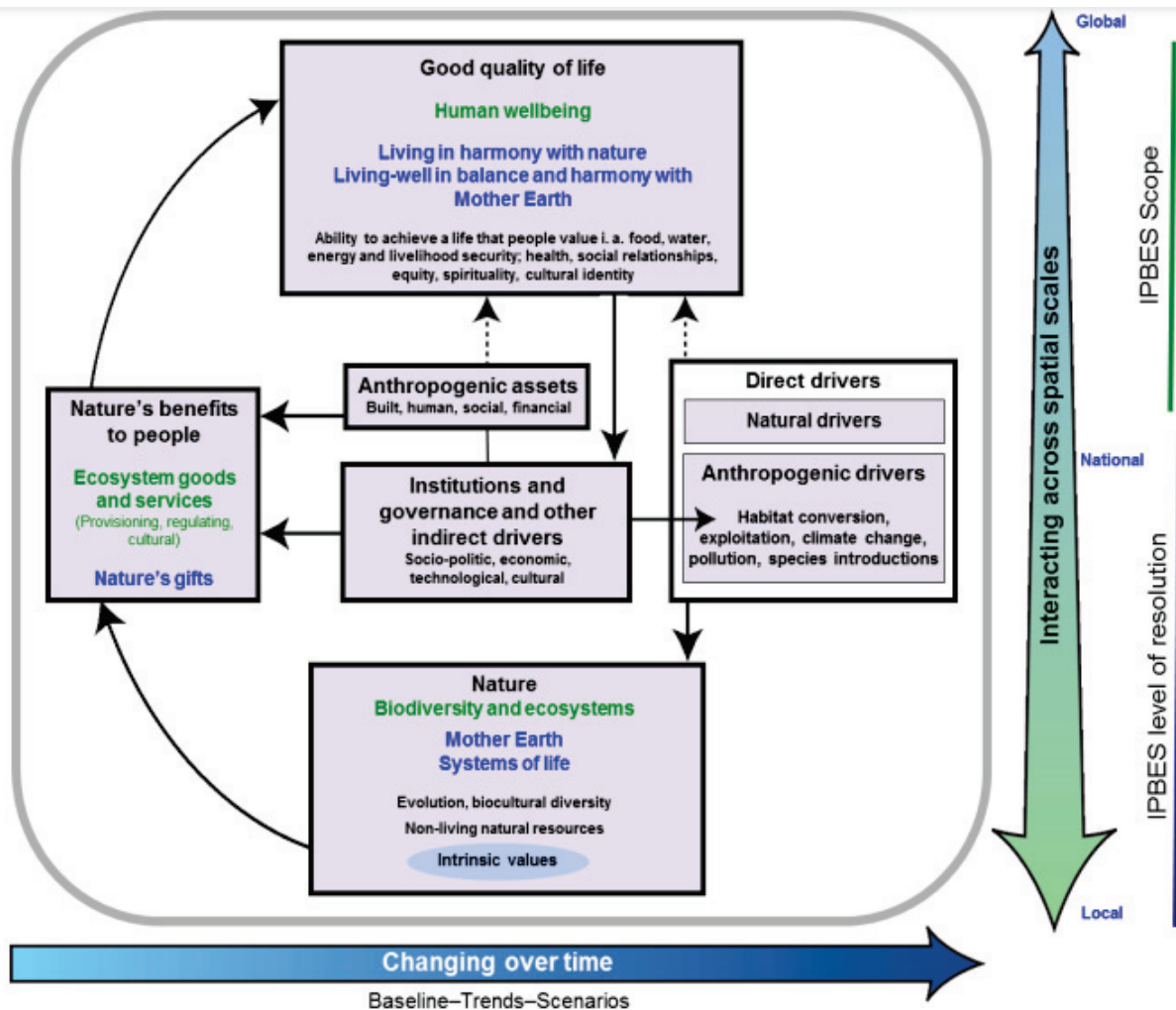
O *Conceptual Framework* foi desenvolvido com o objetivo de se ter uma espécie de quadro conceitual que acomodasse em um terreno comum inclusivo diversas atitudes humanas com relação à biodiversidade, o que teria dado, segundo o IPBES, coesão ao desígnio, princípios e funções da plataforma. Ao final se chegou, segundo a plataforma, ao alcance de uma ferramenta para a obtenção de um entendimento de trabalho compartilhado entre diferentes sistemas de conhecimento e partes interessadas com relação aos quais se espera sejam participantes ativos na plataforma. Isto porque, segundo a Decisão IPBES 2/4, que

⁵⁸⁶ Como observaram Díaz et al (2015: 4), “O *workshop* contou com a participação de 28 especialistas de várias disciplinas, representantes de órgãos subsidiários científicos do Acordo Multilateral sobre o Meio Ambiente, bem como do PNUMA, FAO, PNUD e UNESCO, e membros do Bureau e do Painel Multidisciplinar de Especialistas (MEP) do IPBES.”.

tornou público o *Conceptual Framework*, “a Plataforma reconhece e considera os diferentes sistemas de conhecimento, incluindo os sistemas de conhecimento indígenas e locais, os quais podem ser complementares aos modelos científicos e enfatizar o alcance das funções da plataforma”. (IPBES, Decision 2/4 – Conceptual Framework for the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, tradução nossa).

O documento é composto por um quadro conceitual acompanhado de definições, estando a íntegra do documento anexa à presente tese (Anexo). Seu quadro ilustrativo, denominado *Conceptual Framework Analítico*, que antecede as definições detalhadas (visualizáveis no Anexo), é reproduzido na figura a seguir:

Figura 2: IPBES Analytical Conceptual Framework (2013)



Fonte - Decision IPBES-2/4: Conceptual framework for the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystems Services

No interior do painel delimitado em cinza, os títulos em fonte maior em negrito indicam categorias amplas e altamente inclusivas ("natureza", "benefícios da natureza para as pessoas" e "boa qualidade de vida"). Já os títulos escritos nas cores verde e azul indicam as categorias mais específicas, que a ciência ocidental e outros sistemas de conhecimento, respectivamente, costumam usar para se referir a elas. (DÍAZ, Sandra et al, 2015: 4)

Segundo os autores, o CF foca nos seis elementos que são mais diretamente relevantes ao alcance dos objetivos do IPBES, bem como nas inter-relações entre eles. A ilustração é seguida de uma sequência de parágrafos explicativos tanto dos elementos como das inter-relações (conforme CF do IPBES no anexo).

Foram escolhidos os elementos que mais influenciam instituições e sistemas de governança (bem como outros fatores indiretos, conforme ilustra a figura), por exemplo, a visão que uma sociedade possui acerca do conceito de boa qualidade de vida, bem como o alcance deste elemento terá um tipo de influência ou outra, a depender se o conceito de uma boa vida corresponda à satisfação material imediata de um indivíduo e aos direitos individuais, ou se, ao contrário, o conceito corresponder às necessidades e direitos coletivos das gerações presentes e futuras, ele afetará de maneira diferenciada as instituições ambientais que operam em diferentes níveis (i.e. as instituições de controle da poluição no plano nacional e subnacional ou mesmo a assinatura de tratados no plano internacional). Essas concepções diferenciadas do que constitui uma boa qualidade de vida também moldam as concepções que se têm de Natureza, esta podendo variar entre visões mais holísticas em que os humanos são apenas dela parte ou mais cartesianas e antropocêntricas.

Assim, o documento indica, aos leitores/usuários da plataforma, que existem diferentes concepções, nas constelações de conhecimento, sobre um mesmo elemento, como quando indica sobre as variações de concepção da Natureza que existem entre as visões cartesiana e holística:

percepções da natureza variam da natureza sendo considerada como uma entidade separada para exploração ao benefício das sociedades humanas até àquelas em que a natureza é vista como uma entidade viva sagrada da qual os humanos são apenas parte. (IPBES, Decision 2/4 – Conceptual Framework for the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, tradução nossa)

Por fim, o CF pode ser aplicado de maneira simultânea localmente, regionalmente e globalmente, podendo apoiar a compreensão das interações em várias escalas temporais, espaciais e de gerenciamento. Sandra Díaz et al bem exemplificam o que se quis focar com isso no CF:

Por exemplo, o crescimento econômico e demográfico e as escolhas de estilo de vida (fatores indiretos) influenciam a quantidade de terra que é convertida e alocada para culturas alimentares, culturas energéticas ou plantações; (...) Todos estes têm fortes efeitos sobre a biodiversidade, o funcionamento do ecossistema e seus benefícios derivados e, por sua vez, influenciam diferentes arranjos sociais destinados a lidar com esses problemas. Isso pode ser visto, por exemplo, em nível global, com instituições como a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, a Convenção sobre Diversidade Biológica (...) ou, nos níveis nacional e subnacional, arranjos em ministérios ou leis que contribuem para a proteção, restauração e gestão sustentável da biodiversidade. (2015: 8-9)

O objetivo foi integrar diversas perspectivas à plataforma IPBES, promovendo interinteligibilidade, e não realizar um alinhamento completo entre as categorias de diferentes sistemas de conhecimento. Nesse sentido, claro que o Conceptual Framework se trata de uma representação extremamente simplificada, mas que, segundo alguns autores,

tal grau de simplificação é justificado pela necessidade de compreensão interdisciplinar e intercultural exigida pela intenção sem precedentes do IPBES de reunir perspectivas e informações de um amplo espectro de sistemas de conhecimento e partes interessadas sobre a situação e as tendências do mundo vivo e seus benefícios para as pessoas (...). Nesse contexto, o CF foi considerado uma 'Pedra de Roseta' para permitir 'traduzir' conceitos básicos e facilitar a comunicação, e auxiliar na formulação de um entendimento fundamental (...) para todas as partes envolvidas. (DÍAZ, Sandra Et al, 2015: 12, tradução nossa)

Assim, da análise da figura, nota-se que o documento fez constar logo abaixo da menção a alguns itens importantes, a maneira pela qual eles são denominados por outras visões de mundo ou filosofias de vida. Por exemplo, boa qualidade de vida (conceito amplo) é acompanhado de *human wellbeing* (ocidental) e de *Living-well in balance and harmony with Mother-Earth*, bem como de *living in harmony with Nature* (outros sistemas de conhecimento); *ecosystem services (ocidental)* é acompanhado de *Nature's gifts* (outros sistemas de conhecimento); e *biodiversity and ecosystems* é acompanhado de *systems of life* e de *Mother Earth*.

Assim, conforme bem observaram Sandra Díaz et al (2015), é muito importante observar que, no que se refere à ilustração em comento do *Conceptual Framework*, com relação ao qual se referem utilizando a sigla CF,

a distinção nítida entre os 'circuitos' azul e verde é amplamente operacional e um meio de destacar a importância de incorporar diversas perspectivas ao CF. Um alinhamento completo entre as categorias de diferentes sistemas de conhecimento ou mesmo disciplinas é inatingível, mas todos os esforços foram feitos durante o desenvolvimento do CF para representar essas visões alternativas. Embora um único CF tenha sido retido para fins práticos, reconhece-se que as representações das relações homem-natureza podem variar entre culturas e sistemas de conhecimento em relação a cosmologias e cosmovisões específicas, incluindo entre sistemas de conhecimento científicos e indígenas, bem como entre culturas indígenas. **O objetivo principal do CF é fornecer um terreno comum, facilitar o entendimento e interoperabilidade interdisciplinar e intercultural** e identificar opções de ação. (2015: 4, tradução nossa, grifo nosso)

.Ademais, para os autores, o *Conceptual Framework* tem potencial de utilidade para além do âmbito do IPBES, vez que o co-desenho e a co-construção de conhecimento integrativo em torno de problemas complexos têm recebido cada vez mais destaque.

Após a visualização da figura e da leitura tanto do fragmento supra, bem como do histórico dos debates realizados pelos Estados ao longo do processo de criação do órgão, alguns aspectos analisados em alguns capítulos anteriores, quais sejam, sobre a ecologia de saberes e sobre os potenciais e desafios da tradução intercultural restam também exemplificados. Isto porque, à exemplo do que foi naquelas seções trabalhado, tem-se aqui novamente mais um caso de ecologia de saberes e de tradução intercultural, em que se aceitou uma solução incompleta em nome de se obter condições de avanço. É, portanto, o referido CF um exemplo não apenas de diplomacia ambiental mas também de tradução intercultural, que propicia sua utilização como caso concreto no presente trabalho não por uma eventual perfeição ou modelo a ser seguido, mas sim porque metodologicamente fornece lições-aprendidas para futuros cenários, sendo com elas possível verificar e em consequência aprender com acertos e erros, que podem ser tomados em conta no futuro, em busca de ecologias de saberes de fato em linha com as epistemologias do Sul. E isto será trabalhado no decorrer da análise que segue, que finaliza no último item da tese.

De todo modo, e antes de se aprofundar nos detalhes ao longo da seção, já é possível verificar, desde já, a partir desta análise do histórico de atuação do Estado Plurinacional da Bolívia nos debates realizados no decurso dos diversos dias de reuniões que antecederam à adoção do CF, que tal feito foi levado a cabo após as

intervenções do próprio Estado Plurinacional referentes à contestação quanto à utilização do termo *serviços* ecossistêmicos pela Plataforma. Vê-se, pois, que a interculturalidade operada nos próprios países andinos com a atuação dos povos andinos já dá sinais cada vez mais fortes de que podem fazer sua concepção de Natureza ser refletida para além de suas próprias constituições.

Retornando ao caso concreto de interculturalidade ora em análise, de acordo com o parágrafo 34⁵⁸⁷ da decisão IPBES 2/4, o *Conceptual Framework* visa aumentar as possibilidades de que os diferentes sistemas de conhecimento, crenças e valores filosóficos possam contribuir aos objetivos do IPBES nas suas atividades de avaliação.

Em que pese o caráter desafiador de tal objetivo face à inesgotável diversidade epistemológica do mundo, o referido *Conceptual Framework* vem sendo apontado em algumas esferas de discussão especializadas⁵⁸⁸ como um exemplo de diplomacia ambiental pois, através do que foi considerado e apontado como sendo – ou sido - um amplo processo de participação, tentou albergar diferentes sistemas de conhecimento.

As razões da elaboração do aludido CF foram bem analisadas para que reste cristalino o fato de que, evidentemente, a mera inclusão de termos de outras cosmovisões em textos e documentos finais de discussões ambientais internacionais não significa que tais visões passarão, a partir de tal momento de inclusão, a consistir o novo e único escopo da instituição, i. e., que o sentido dos conceitos não-ocidentais ali incluídos reflitam necessariamente a visão-mor da instituição ou órgão que o publica. Por exemplo, no item 6 do *Relatório*⁵⁸⁹ de *Escopo Inicial do novo programa de trabalho contínuo do IPBES até o ano de 2030*, o órgão afirma que “a avaliação abordará vários Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, em particular os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável 8 (trabalho decente e crescimento econômico, ou seja, questões relacionadas à dissociação do crescimento econômico

⁵⁸⁷ Que afirma que “o CF incorpora todos os sistemas de conhecimento e crenças ou valores filosóficos e garante a coerência entre as diferentes atividades de avaliação”. Nesta tese, como se verá, seria impossível concordar com tal afirmação em razão da inesgotável diversidade epistemológica do mundo.

⁵⁸⁸ Como por exemplo no Evento **Diplomacia ambiental: um novo paradigma jurídico-ecológico?** Realizado na Universidade de Coimbra em 14 de outubro de 2019.

⁵⁸⁹ Initial scoping report for Deliverable 1 (c): A thematic assessment of the underlying causes of biodiversity loss and the determinants of transformative change and options for achieving the 2050 Vision for Biodiversity. Disponível em: https://ipbes.net/sites/default/files/Initial_scoping_transformative_change_assessment_EN.pdf Acesso em 15.10.2019

da degradação ambiental)”. Assim, fazendo o IPBES referência aliás em diversos outros momentos aos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável, não seria possível afirmar que o órgão se insere na busca de *alternativas ao desenvolvimento*.

Frise-se, no entanto, que as referências à abertura do IPBES a outros sistemas de conhecimento incluídas no *Conceptual Framework* não foram feitas no sentido de orientar as ações da plataforma no objetivo de se alcançar um “*living well in balance and harmony with mother Earth*”, mas sim o conceito foi dessa forma incluído apenas para propiciar que diferentes sistemas de conhecimento possam contribuir aos objetivos do IPBES. Assim, à partida, não se verifica um problema na referida inclusão.

Nada obstante, é extremamente necessário um acompanhamento para a verificação se tal inclusão não passa a ter seus objetivos desvirtuados. Não é o objetivo, já neste item da tese, analisar a pertinência ou não da referência aos outros sistemas de conhecimento no aludido *Conceptual Framework*, mas sim, por ora, tão somente mencioná-lo como elemento exemplificativo de diplomacia ambiental fornecido pela doutrina especializada em evento acadêmico realizado em Portugal específico sobre a temática. Bem como, retirar de tal exemplo de interculturalidade o máximo proveito possível, através da análise dos aspectos positivos e negativos e, em consequência, obtenção de lições-aprendidas com isso.

Para que se retire o máximo da análise do documento, passar-se-á, nos item a seguir, à exposição de uma outra narrativa, a narrativa da visão crítica, bem como, no item que o segue, das *lições aprendidas* por intermédio de tal experiência. Tais lições poderão ser aplicadas a diversas outras esferas onde embates entre conhecimentos rivais também operam.

6.3.2.1.2 Narrativa da visão crítica: da fase intensamente marcada por seletividades epistêmicas à fase da aquisição de uma fluida autoridade, evidencializadas por Alice Vadrot

Preserving this plurality of knowledge, captured in the IPBES conceptual framework, may well be the most important challenge for a democratic governance of global biodiversity.

(Borie e Hulme, 2015)

Esta outra narrativa, de acordo com o método Storytelling (DELGADO, Richard, 1989, 2411 – 2441) é utilizada como ferramenta didática propiciadora de melhor compreensão, ao leitor, dos pontos positivos e negativos do Conceptual Framework anteriormente analisado. De modo que, no futuro, outros documentos, baseados em objetivos análogos, possam ser idealizados e concretizados, seguindo a rota que leve aos resultados mais positivos possíveis.

A partir do método Storytelling será possível analisar, tanto a partir da *narrativa da visão crítica* (da Professora da Universidade de Viena Alice Vadrot), como também através da *narrativa da defesa* do órgão (visão do IPBES) os elementos que, através de lições aprendidas, levem a possibilidades outras, de criação de formas diferenciadas, que enaltecem sim os pontos positivos do Conceptual Framework mas que ao mesmo passo apontam também as dificuldades e os desafios.

Assim, a história poderá ser lida a partir de duas narrativas: a narrativa da visão crítica, adotada por Vadrot e que será exposta nos próximos parágrafos, e a narrativa da defesa, do IPBES, já exposta nos itens precedentes.

A razão justificadora da escolha do *locus* IPBES como caso concreto de análise – em ambas as narrativas – se dá porque ele tem a capacidade de criar uma base comum de conhecimento que influencia outras esferas na área ambiental, como por exemplo a Convenção sobre Diversidade Biológica, incluindo aqui seu Protocolo de Nagoya, inclusive a partir da migração de termos⁵⁹⁰ a partir da IPBES à outras áreas, no caso, do IPBES à CBD, ponto ao qual será dedicada atenção mais adiante.

A narrativa da visão de Alice Vadrot será aqui trabalhada em três etapas. A etapa preliminar, exporá a visão positiva da autora austríaca e de sua coautora Hannah Hughes (2019) em relação ao Conceptual Framework quando o analisam dentro de um cenário de discussões e embates entre Estados Unidos e Estado Plurinacional da Bolívia travados em torno da utilização do termo “diversidade biocultural”⁵⁹¹, durante a Quarta Sessão Plenária do IPBES realizada em Kuala Lumpur (Malásia) em fevereiro de 2016.

⁵⁹⁰ Relembrando aqui o que foi trazido em nota de rodapé explicativa anterior, bem como de modo mais aprofundado no item 2.2.3 do segundo capítulo da presente tese, sobre como essa migração de termos pode ter uma influência muito mais impactante do que geralmente se imagina.

⁵⁹¹ O conceito refere-se às ligações recíprocas existentes entre a diversidade biológica e a cultural, defendendo que grande parte da biodiversidade existente no planeta foi e é criada, conservada e

Já o primeiro momento da narrativa crítica englobará a colocação da questão, pela autora Alice Vadrot (2014), em um cenário mais amplo da política e relações internacionais, que evidencializa as seletividades epistêmicas do órgão com base em sua obra *The politics of knowledge and global biodiversity*.

Por fim, a segunda etapa da narrativa crítica da autora fará referência a entendimento recente da autora (2020), no sentido de que, após algumas mudanças internas, o IPBES teria adquirido uma certa autoridade, observando contudo, tratar-se de uma autoridade fluida.

6.3.2.1.2.1 Preliminarmente: a capacidade de influência dos elementos performativos - através de sua migração - em outras esferas, para além da analisada no caso concreto

Quanto à etapa preliminar, sua importância decorre dos reflexos e potenciais utilizações que alguns de seus aspectos podem ter em outros cenários especialmente relevantes para os fins da presente tese. Isto será trabalhado quando se trazer à colação o que as autoras denominaram “elementos performativos” verificáveis no decorrer das reuniões do IPBES. Estes elementos referem-se aos conceitos de *repetição*, *transposição* e *ordem política* trabalhados pelas autoras, bem como, ao termo *conceito ponderado* (*weighted concept*), cuja inspiração das autoras para sua criação decorreu da abordagem sociológica de Pierre Bourdieu⁵⁹² (1991) e a importância que o autor deu ao ato de “nomear” (as relações de poder advindas de atos de nomear fixadores e codificadores).

Quanto ao terceiro termo mencionado – o de conceito ponderado -, as autoras afirmam tratar-se de um elemento “relevante para qualquer local onde o significado de um conceito está sendo contestado ou negociado, inclusive nas COPs da

mantida por diferentes grupos culturais que existem ao redor do mundo. Ver mais em <https://terralingua.org/what-we-do/what-is-biocultural-diversity/>

⁵⁹² A abordagem de Bourdieu foi importante para o trabalho das autoras ao aumentar o “foco analítico do objeto *aparente* de luta - a definição de um único objeto em um determinado acordo internacional ou relatório de avaliação - para a base da autoridade: as formas de conhecimento que impregnam um determinado ator e definição com o poder simbólico de nomear a realidade e moldar a ordem social. Como Bourdieu nos lembra, é basicamente isso - a ordem social - que está em jogo em todas as lutas sociais e, portanto, no cerne da política ambiental global. Atualmente, os governos do Norte Global podem afirmar e refazer seu domínio porque as atividades ambientais globais refletem uma ordem política que é construída sobre a autoridade dotada de conhecimento científico reconhecido e gerado dentro e por essas sociedades, o que dá aos delegados do Norte Global maior poder simbólico de conhecer e revisar a realidade, escrita em textos intergovernamentais.” (VADROT; HUGHES, 2019: 20, tradução nossa, itálico nosso)

Convenção sobre Diversidade Biológica e encontros das partes”. (2019: 18) Daí a pertinência e importância de se reservar atenção à sua análise na presente tese.

Nesse sentido, as autoras analisam a questão do Conceptual Framework do IPBES - que fora adotado na segunda reunião plenária do IPBES, em dezembro de 2013 - à luz de outros pontos que marcaram a Quarta Sessão Plenária do IPBES realizada em fevereiro de 2016.

O objetivo da reunião de 2016 era a aprovação⁵⁹³ da *Primeira Avaliação Temática do IPBES sobre Polinizadores, Polinização e Produção de Alimentos* (conhecida por sua sigla PA do inglês *Polination Assessment*), bem como do correspondente *Resumo para Formuladores de Políticas* (conhecido por sua sigla em inglês SPM, advinda de *Summary for Policy Makers*).

Partindo do fato de que o conhecimento científico de países hegemônicos propicia lógicas que influenciam os textos dos documentos finais, as autoras colocam em evidência como certos posicionamentos de países centrais - relacionados à definição de termos, ao ato de nomear - são contestados pelos países periféricos durante os debates ocorridos nessas reuniões.

Nesse sentido, as autoras trazem a questão da rejeição, por parte dos EUA, da conceituação do termo *diversidade biocultural*⁵⁹⁴ da maneira como foi exposta e redigida na já mencionada *Primeira Avaliação Temática do IPBES sobre Polinizadores, Polinização e Produção de Alimentos*, bem como no correspondente *Resumo para Formuladores de Políticas*. Na primeira versão do documento, a definição inicialmente fornecida do termo diversidade biocultural “desafiava a primazia do conhecimento científico ao autorizar o lugar do conhecimento indígena na política global de biodiversidade”. (VADROT; HUGHES, 2019: 14)

A rejeição da conceituação do termo diversidade biocultural tal como constava no texto do documento pela delegação norte-americana ensejou uma sequência de intervenções e manifestações por parte de países da América Latina (Bolívia,

⁵⁹³ Sendo conveniente informar que a concordância dos membros para que o PA fosse desenvolvido ao longo dos próximos anos fora alcançada já há mais tempo, na mesma reunião de 2013 que havia aprovado o Conceptual Framework (CF).

⁵⁹⁴ O termo diversidade biocultural *foi assim definido no capítulo 5 da referida Avaliação sobre Polinizadores, Polinização e Produção de Alimentos do IPBES*: “a variedade total exibida pelos sistemas naturais e culturais do mundo considera explicitamente a ideia de que cultura e natureza se constituem mutuamente e denota três conceitos: primeiro, a diversidade da vida inclui as culturas e línguas humanas; segundo, existem ligações entre a biodiversidade e a diversidade cultural e, por último, esses links se desenvolveram ao longo do tempo por meio de adaptação mútua e possivelmente coevolução”.

México, Argentina, Guatemala), vez que estes entendiam pela essencialidade do termo tal como definido para o devido respeito às diferentes concepções culturais de Natureza existentes.

A intervenção do Estado Plurinacional da Bolívia neste momento da reunião de 2016 não foi causa de surpresa, vez que simplesmente continuou a defender posição já exposta em outros momentos, como em 2013 quando da elaboração do Conceptual Framework (CF), que igualmente advogava por este cuidado com relação à existência dessa pluralidade de sistemas de conhecimento e formas de relação com a Natureza. A propósito, o próprio documento do CF consistiu também o primeiro local em que o termo diversidade biocultural apareceu em um documento do IPBES.

Não obstante a alegação⁵⁹⁵ dos Estados Unidos para justificar tal contestação exposta na reunião poder ter à partida uma base plausível a um ouvinte ou leitor menos atento, com a ajuda da interpretação de Vadrot e Hughes – da qual aqui se compactua – tem-se outro entendimento. Na realidade, o país estava era é com receio de que o termo *diversidade biocultural* – sendo um conceito que reconhece e valoriza diversos conhecimentos e práticas indígenas que protegem e mantêm a biodiversidade - ganhasse cada vez mais aceitação e corpo nas negociações e textos do IPBES a ponto de poder “migrar” para outras esferas da política ambiental internacional, tal como a Convenção sobre Diversidade Biológica. Nesse sentido, explicam as autoras que:

Sugerimos que o IPBES é um site particularmente importante para os Estados Unidos controlarem as entradas de conhecimento na CDB porque eles não ratificaram esta convenção (Blomquist 2002) e, portanto, não podem participar oficialmente na determinação de significados uma vez que esses objetos alcançam as negociações das COPs da CDB. O IPBES oferece aos Estados Unidos um site para influenciar a terminologia que viaja para a CDB e os atores e formas de conhecimento que estes autorizam. (2019: 29)

⁵⁹⁵Da transcrição da gravação das palavras da delegada norte-americana Christine Dawson publicada no trabalho de Vadrot e Hughes (2019) extraem-se as razões alegadas pelo país para a não aceitação do termo *diversidade biocultural* da maneira como constava nos documentos do IPBES: “Meu governo está em uma posição em que não podemos aceitar o uso do termo diversidade biocultural e, certamente, não podemos aceitar uma definição que não tenha sido discutida e negociada entre os governos. O melhor que posso fazer neste momento é enviar este parágrafo inteiro para a Capital para consulta. Mas vou sinalizar que acho que é muito difícil para nós ter um uso repetido de um conceito que não é claro na política, nas pessoas e no governo governamental e agora está sendo adicionalmente valorizado. Estamos em uma posição difícil como governos para lidar com o conceito que é muito pouco claro do ponto de vista governamental e não tem uma definição consensual, em geral”. (2014, 24, tradução nossa)

O fato se relaciona profundamente com o Conceptual Framework do IPBES pois foi lá o local em que o termo *diversidade biocultural* apareceu pela primeira vez em documentos do órgão. Como já destacado em momento anterior, o CF visa promover um terreno comum que albergue diferentes visões de mundo sobre a biodiversidade, serviços ecossistêmicos e bem-estar humano.

É neste momento que se localiza a importância de se ter trazido à colação a referida discussão sobre o termo *diversidade biocultural*, importância que, como já adiantado anteriormente, reside nas potenciais utilizações que alguns de seus aspectos podem ter em outros cenários, para além do IPBES.

Para explicitar tal importância, serão trazidos os conceitos de *repetição*, *transposição* e *ordem política* bem como, o termo *conceito ponderado*⁵⁹⁶, trabalhados pelas autoras.

Iniciando pelo último, o conceito ponderado refere-se ao fato de que, ao intervir a Bolívia no momento da contestação oferecida pelos EUA à definição do termo diversidade biocultural que constava na primeira versão do documento apresentado, toda a “carga do conceito” - ou seja, todo o peso e conteúdo das discussões levadas a cabo no momento da elaboração do CF - vêm à tona novamente, tendo o potencial de reabrir as discussões.

Quando as autoras fazem referência à intervenção da Bolívia à contestação norte-americana, sintetizam muito bem a questão:

A intervenção da Bolívia é um exemplo disso; o delegado reconhece o VivirBien em harmonia com a Mãe Terra e identifica a posição nacional sobre o reconhecimento das diversas concepções da natureza. A Bolívia defendeu fortemente essa pluralidade durante o estabelecimento do IPBES e do Conceptual Framework (Borie e Hulme 2015; Vadrot 2014a) e vincula o conteúdo dessas lutas anteriores à diversidade biocultural através desta intervenção. (VADROT; HUGHES, 2019: 28, tradução nossa)

Pelo que, tem-se que a noção de conceito ponderado denota a jornada histórica e as batalhas políticas e históricas que residem nos termos utilizados tanto em textos de documentos como nas próprias discussões. De modo sintético, segundo as autoras (VADROT; HUGHES, 2019: 20), ela compreende isto: “mesmo se a definição de um dado problema ou conceito parece fixa – determinada pelos

⁵⁹⁶ Tradução do original em inglês *weighted concept*.

dominantes – ela contém e tem o potencial de reabrir a luta e a contestação que ela gerou e suprimiu”.

Neste sentido, ela é importante não apenas para o presente caso ocorrido nas discussões no âmbito do IPBES mas também para quaisquer outras esferas em que o “sentido de um conceito está sendo contestado ou negociado, incluindo nas COPs da Convenção sobre Diversidade Biológica e encontros das partes” (VADROT; HUGHES, 2019: 18).

Por fim, para desvendar ainda melhor a noção de conceito ponderado, traz-se no presente momento os conceitos de repetição, transposição e ordem política, trabalhados pelas autoras à luz do que denominaram “drama das negociações” e “metáfora do teatro”⁵⁹⁷ visíveis nos encontros ambientais globais, que propiciam ressaltar o caráter performativo de certas atividades que ocorrem nesses encontros.

Quanto à noção de repetição, pode ser bem exemplificada na própria atitude da delegação norte-americana de enfraquecer a inclusão de outros sistemas de conhecimento na Avaliação sobre Polinizadores do IPBES e na intervenção boliviana para contestar isso. Ou seja, são atitudes que não são novas. Elas se repetem, vez que já ocorreram em outros momentos, como por exemplo quando dos debates sobre o Conceptual Framework.

Já no que se refere à ideia de transposição, refere-se à maneira pela qual discussões e lutas travadas em outros momentos são transpostas para o conceito e retomadas em momentos futuros em que ele porventura aparecer novamente. Como as autoras explicam,

A tomada de posição se transpõe para o objeto em foco, tornando-se literalmente o seu peso, de modo que, na próxima aparição, tenha o potencial de reacender a luta. (...) **Não são apenas os termos que são transportados entre textos ou entre fóruns; é também a jornada histórica e as lutas sociais e políticas** que finalizam a terminologia e a sua posição no texto. (2019: 30-31, grifou-se)

⁵⁹⁷ Tendo-se valido para tanto de trabalhos de (Campbell et al. 2014b; Craggs and Mahony 2014; Death 2011; Hajer 2005; Leander 2011). Como explicam Vadrot e Hughes, “para facilitar a identificação, descrição e análise das relações que estruturaram a aprovação do primeiro relatório de avaliação temática do IPBES, utilizamos a metáfora do teatro para ajudar a ‘montar a cena’ e descrever a encenação do encontro. Isso nos permite identificar os diferentes atores que compõem a sessão de aprovação intergovernamental, descrever o papel dos atores no processo e explorar suas estratégias distintas e formas de autoridade para moldar a construção do texto. Também o usamos para nos sensibilizar para a importância de identificar scripts e a natureza repetitiva das intervenções que ocorrem nesses ambientes e como esses papéis e scripts se solidificam ao longo do tempo”. (2019: 18)

Quanto à noção de ordem política, se refere justamente ao fato de que essas batalhas e discussões - que segundo as autoras mais parecem se inserir no contexto da metáfora do teatro por seus *scripts* tão repetitivos - *não possuem um objetivo ingênuo mas sim almejam formar e distribuir poder na ordem política internacional.*

Se relaciona com a noção de conceito ponderado pois ela permite explorar as formas de conhecimento que sustentam a ordem política. No presente caso, ficou nítida⁵⁹⁸ a prevalência, na formação dessa ordem política, da autoridade do conhecimento científico.

6.3.2.1.2.2 Primeira etapa da narrativa crítica: seletividades epistêmicas colocadas em evidência por Alice Vadrot

Adentrando neste momento à primeira etapa da narrativa crítica de Alice Vadrot, esta englobará a colocação da questão em um cenário mais amplo, com base em obra da autora chamada *The politics of knowledge and global biodiversity* (2014). A importância dessa narrativa decorre do fato de que, assim como a narrativa precedente, ela igualmente traz lições-aprendidas⁵⁹⁹ úteis a eventuais futuros cenários dos conhecimentos rivais na arena da sociobiodiversidade.

O primeiro ponto relevante a se ressaltar nesta narrativa é o termo cunhado pela autora por *epistemic selectivities* (seletividades epistêmicas), já trazido e explicado no item 2.2.3 do segundo capítulo da tese. O termo, na obra de Vadrot (2014: 251-252), volta-se às questões de verdade e falsidade advindas do binômio ciência versus não-ciência, causadas por percepções rasas e elitistas do que pode ou não ser considerado como ciência

Neste ponto, concebe o conceito de seletividades epistêmicas como auxiliador da avaliação do relato hegemônico inerente à produção e a reprodução do conhecimento. Em específico, destacando a autora as dimensões epistêmicas, estratégicas e instrumentais da interface ciência-política (SPI) na arena da biodiversidade.

Com isto, a autora coloca a descoberto o fato de que o papel específico de cientistas e comunidades científicas na política da biodiversidade tem sido

⁵⁹⁸ Por exemplo, quando, “ao promover a primazia da ciência e do conhecimento científico, os Estados Unidos procuram manter a base de sua própria primazia nessa ordem”. (VADROT; HUGHES, 2019: 31)

⁵⁹⁹ As quais serão apontadas mais adiante.

frequentemente negado, e a concepção de uma “pesquisa pura ou neutra”, idealizada. Neste ponto, destaca a autora, inclusive, que algumas comunidades científicas foram iniciadoras da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), concebendo-a como uma tentativa de maquiagem a apropriação da biodiversidade, ponto que foi, a propósito, trabalhado no segundo capítulo da presente tese.

A partir de tal linha de raciocínio, Vadrot entende que “o IPBES seria também ele mesmo uma forma de demarcação e de legitimação de certos métodos científicos de se ‘conhecer’ a biodiversidade, sobre outros”. (2014: 255, tradução nossa). Ou seja, a autora se refere sobre os métodos de geração e de produção de conhecimento sobre a biodiversidade, no sentido de que uns são privilegiados, em detrimento de outros:

Vou me referir sobre este conhecimento como “conhecimento sobre conhecimento”; ele designa as seletividades envolvidas na forma pela qual conceitos, terminologias e ferramentas são usadas para promover certas ‘auto-evidências’ científicas e políticas. O argumento (...) é que a forma pela qual objetos a serem governados são conhecidos, descritos e selecionados, contribui para a maneira pela qual os problemas científicos e políticos são formulados e compreendidos. (...) Este processo é seletivo porque é baseado na promoção de certas ‘auto-evidências’ científicas e políticas, que são produzidas e mantidas para aumentar as chances de que certas estratégias serão preferidas em relação à outras. (VADROT, 2014: 255-256, tradução nossa)

Está, aqui, a autora a fazer referência ao fato de que a plataforma IPBES, ao mesmo passo que tem como objetivo aumentar a SPI (interface ciência-política), tem também como desígnio - não tão evidente - promover as supramencionadas auto-evidências científicas e políticas, a partir de seletividades epistêmicas.

Relembrando o que já foi explicado no segundo capítulo (item 2.2.3), as seletividades epistêmicas operam, segundo entendimento da autora, através de discursos seletivamente estruturados sobre questões altamente controversas, discursos estes que estariam contribuindo à formação de ‘auto-evidências’ científicas e políticas. Ou seja, certos atores estariam formulando estratégias próprias para defender interesses específicos, relacionados à governança tanto da biodiversidade como ao conhecimento sobre a biodiversidade.

Neste sentido, entende que o IPBES pré-organizou o quadro epistêmico e institucional fortalecendo conceitos relacionados à valorização econômica da biodiversidade. Um desses conceitos é o de ‘serviços ecossistêmicos’, segundo ponto da obra de Vadrot que merece destaque na presente tese. O termo é utilizado

de maneira central pelo IPBES⁶⁰⁰ - não obstante a apropriação do termo pela plataforma não tenha sido debatida nas etapas de sua criação – e é tido como vazio, portador de problemas já em sua própria nomenclatura e utilizado apenas para fins mercadológicos. Isto porque, o conceito serve à ideia de se atribuir um valor monetário à biodiversidade.

Como o IPBES em tese teria a capacidade de criar uma “base comum de conhecimento”, e que esta influencia os processos de elaboração de políticas, isto chama a atenção à possibilidade de que o conceito de “serviços ecossistêmicos” possa estar sendo estrategicamente utilizado exatamente para tanto – ou seja, para influenciar os processos de elaboração de políticas de modo que estas abranjam o termo.

Como se viu da narrativa anterior, o Estado Plurinacional da Bolívia foi o primeiro país a apresentar objeção à referida apropriação do termo “serviços ecossistêmicos”, e neste ponto entra o terceiro ponto da narrativa de Vadrot a merecer aqui destaque, uma vez que a autora apresenta uma dimensão explícita e muito interessante (2014: 265) do aludido conflito sobre a concepção boliviana de Natureza como *Pachamama versus* a concepção de Natureza como provedora de serviços de outros países. Neste sentido, sobre essas duas concepções diversas e as racionalidades que as subjazem, bem observou a autora que

A partir da perspectiva boliviana, os conceitos e valores sociais e éticos realmente importam; talvez até desempenhem um papel crucial no que diz respeito à motivação dos formuladores de políticas e à implementação ou transferência de conceitos de valoração da biodiversidade em termos econômicos e lucrativos. As racionalidades são implícitas, e se descobertas não muito distintas umas das outras: ambas estão ligadas ao modo capitalista de apropriação da natureza nas sociedades modernas, onde o desenvolvimento de argumentos para a conservação da natureza está acoplado à busca contínua de novos mercados e produtos para a biodiversidade, no sentido de que ambos contam com as mesmas racionalidades. Então, **se a Bolívia quiser ser ouvida e fazer parte do discurso e do sistema regulatório mais amplo (ou seja, se ela quiser uma fatia do bolo e fazer parte do jogo onde as regras são feitas), ela teve que reproduzir, em certa medida, a dimensão epistêmica, linguística e discursiva hegemônica da percepção do problema e da solução proposta.** Essa implicitude caracteriza seletividades epistêmicas, e autoevidências políticas e científicas, junto com as suposições nas quais se baseiam. (VADROT, 2014: 264-265, tradução nossa, grifo nosso)

⁶⁰⁰ E não apenas por ele, já que “a maioria das disposições e documentos produzidos no âmbito das COPs da CDB adicionam o termo ‘serviços ecossistêmicos’ ao termo biodiversidade”. (VADROT, 2014: 269, tradução nossa)

Para explicar tal aspecto implícito que existiria na racionalidade de valorização da biodiversidade e no conceito de serviços ecossistêmicos, Vadrot explica o que denomina *caráter dual do capital natural*, ou seja, de um lado estaria a concepção de Natureza tida como um produto e os seres humanos como produtores, comerciantes e consumidores (lógica do corte da árvore para valorizá-la); do outro lado deste caráter dual estaria a concepção da Natureza como podendo permanecer intacta para que possa fornecer serviços ecossistêmicos (lógica da atribuição de um valor econômico a serviços como sequestro de carbono, fotossíntese, estabilização do solo, dentre outros). Mas a autora bem adverte que

A primeira noção implica uma preferência sistemática pela conversão em detrimento da conservação. A ideia de que a segunda noção não implicaria tal preferência é baseada na difusão de certas auto evidências científicas e políticas sobre o que conta como “verdade” e deve ser mais investigado e o que não, a fim de cumprir a exigência dos imperativos de crescimento econômico nacional. (2014: 266, tradução nossa)

Além disso, a autora também ressalta o fato de que a introdução do conceito de serviços ecossistêmicos trata-se apenas de um lado da moeda.

O outro lado é levado pelo desenvolvimento em direção a bancos de dados compartilhados, modelagem computacional e a integração da observação no solo e por sensoriamento remoto, que prometem uma cobertura total do status quo da biodiversidade em todo o globo. (VADROT, 2014: 268, tradução nossa)

Tal cientificidade na análise da biodiversidade tem levado à aparição de uma relação direta entre relevância científica e relevância política no âmbito do IPBES, já que o conhecimento científico é mais facilmente ouvido e aceito do que outros conhecimentos. Esta relação leva à assunção, pela autora, de que a criação de órgãos como o IPBES propicia uma maneira pela qual a economia, a ciência e a política se alinham. Neste ponto, também a questão jurídica entra em cena, vez que “a regulação do conhecimento sobre a biodiversidade é tanto uma pré-condição para a gestão da biodiversidade (...) como um processo por meio do qual relações de natureza social hegemônica são sustentadas”. (VADROT, 2014: 268, tradução nossa)

Noutro plano, relacionando o primeiro e o segundo ponto observados pela autora, quais sejam, os conceitos de *seletividades epistêmicas* e a noção de *serviços ecossistêmicos*, Vadrot entende

que seja possível fazer uma distinção clara entre o conhecimento 'neutro' como um instrumento poderoso para acessar, mercantilizar e usar a natureza, e o conhecimento como uma ferramenta para justificar práticas específicas. Nesse sentido, o discurso sobre uma base de conhecimento comum sobre a biodiversidade e os serviços ecossistêmicos contribui para o pré-arranjo de uma estrutura epistêmica para a valoração econômica e mercantilização da biodiversidade baseada em e reproduzida por seletividades epistêmicas, criando implicitude política e científica sobre a governança da biodiversidade. (2014: 270, tradução nossa)

Traz então a autora conclusão:

Consequentemente, as seletividades epistêmicas têm uma dimensão institucional no sentido de que instituições políticas em diferentes níveis condensam diferentes formas de conhecimento de maneiras seletivas e que formas particulares de conhecimento não existem independentemente de interesses sociais e econômicos. (...) Assim, as seletividades epistêmicas contribuem para a estruturação de terrenos políticos e, assim, configurações institucionais habitadas por seletividades epistêmicas moldam o conhecimento, percepções de problemas relacionados e narrativas à luz de uma interação entre ciência, política e valoração. (2014: 270, tradução nossa)

A importância que a autora dá ao conceito de seletividades epistêmicas e à noção de serviços ecossistêmicos decorre de seu entendimento de que os processos de produção de conhecimento são seletivamente estruturados, bem como de que o conhecimento permite mudança institucional.

No caso do estudo da autora, o IPBES consistiu o exemplo mor de onde tal dinâmica opera, ressaltando-se que neste presente trabalho ele é tomado apenas como lição aprendida para diversos outros futuros cenários.

No caso analisado pela autora, o conceito de seletividade epistêmica restou amplamente configurado no processo de criação do órgão, bem como permanece em suas atividades atuais, em razão de seus interesses, dinâmicas e estratégias. Os pontos principais do processo de criação do IPBES que na opinião da autora denunciam a existência de *seletividades epistêmicas* seriam os elencados abaixo (VADROT, 2014: 280):

- O marco inicial na criação da plataforma foi uma conferência chamada 'Biodiversity Science and Governance' (2005, Paris), em que a criação de um "IPCC" para a biodiversidade foi oficialmente solicitada. A partir de tal ano, houve um aumento da tentativa de criação formal de uma interface entre ciência e política, tudo isto ao mesmo passo em que o SBSTTA da CDB passou a desempenhar o papel de uma COP preliminar ou "mini COP" (e não de um órgão consultivo e científico independente);

- Aumento da percepção do fato de que a CDB estava sofrendo com falta de eficácia e, comparada à questão das mudanças climáticas, por uma conscientização muito menor acerca do problema pela convenção enfrentado;
- Aumento do desejo de estabelecer um elo, um vínculo – forte e eficaz – entre questões relacionadas à biodiversidade e os elaboradores de políticas públicas;
- Existência de praticamente um consenso – entre os atores das COPs da CDB - quanto ao fato de que a criação de um novo órgão ou plataforma não era necessária. Tal cenário só se alterou em 2010, quando os governos concordaram (pavimentando assim o terreno para a criação do IPBES), que “não existia nenhum mecanismo intergovernamental que reunisse todas as necessidades científicas e políticas dos múltiplos acordos e processos multilaterais ambientais no campo da biodiversidade e dos serviços ecossistêmicos”. (UNEP/IPBES 2010) A criação de tal novo órgão poderia então produzir certos tipos de conhecimento que alimentassem os desenvolvedores de políticas com uma base de conhecimento comum, mas útil a objetivos determinados;
- No que se refere à linguagem utilizada nas negociações, outro ponto que denunciaria, na opinião da autora, a existência de seletividades epistêmicas seria a não utilização de certos termos no início dos debates, mas apenas mais ao final deles, tal como sucedeu com a utilização do termo *science-policy interface (SPI)*;
- A existência de um *precedente* no que se refere à questão da existência de seletividades epistêmicas: o precedente do SBSTTA. Isto porque, debates sobre a necessidade de se aumentar a interface ciência-política (SPI) – similares aos ocorridos no caso do IPBES – caracterizaram também o estabelecimento do SBSTTA no âmbito da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB), em razão da capacidade que tal SPI teria de exercer uma influência dominante nas negociações no âmbito da CDB. Também havia relutância ao estabelecimento do SBSTTA, em razão de possíveis implicações à soberania nacional e ao acesso à biodiversidade. E esta relutância – assim como no caso do IPBES -também adveio de países periféricos no cenário internacional, que entendiam que o

estabelecimento do SBSTTA poderia prejudicar seus próprios anseios relacionados à biodiversidade.

Como observa Vadrot, também o SBSTTA foi objeto de diversas críticas na academia, exatamente em virtude de seu tratamento seletivo de questões, desconsiderando certos tópicos como por exemplo o dos conhecimentos tradicionais, a repartição de benefícios, dentre outros.

Como se vê, a autora denuncia a existência de uma dimensão discursiva e político-institucional do IPBES, além de uma estratégica. Isto porque os conflitos presentes durante o seu estabelecimento não poderiam ser separados da dinâmica geral da política ambiental internacional, que cada vez mais tem se aproximado de uma concepção associada entre ambiente e economia (ideia de pagamento por serviços ambientais), que ficou nítida em vários eventos ambientais na esfera global, dentre os quais a Rio+20 seria elucidativa ao incentivar “parcerias público-privadas, políticas ambientais baseadas no mercado, bem como a acoplamento de políticas ambientais, de erradicação da pobreza e de crescimento econômico”. (2014: 284)

A mesma tendência de se vincular a questão da biodiversidade ao desenvolvimento foi verificada na COP 11 da Convenção sobre Diversidade Biológica, ocasião na qual, conforme observa a autora Alice Vadrot, o “debate sobre novos mecanismos financeiros, a importância de se relacionar ‘negócios e biodiversidade’, o reconhecimento do papel das ‘medidas de incentivo’, e o elo entre ‘biodiversidade e desenvolvimento’” (2014:284) restaram evidenciados. Mas não apenas na aludida COP tal tendência se manifestou. Como destacou Vadrot,

As instituições e discursos da política internacional da biodiversidade constituem um aparato estratégico, que possibilita separar o científico do não-científico, e não o que é verdadeiro do que é falso. O discurso sobre o IPBES contribuiu para o processo de distinguir enunciados aceitáveis dentro de um campo específico da cientificidade de todos os potenciais enunciados, bem como para a 'autoridade da verdade'. As seletividades existentes delimitaram, em sentido Foucaultiano, a área coberta pela “autoridade da verdade”, aumentando a referência (implícita) e aceitabilidade das questões de mercantilização e a lógica de “pagar para conservar”. A partir de uma simplificação da forma pela qual a política da biodiversidade pode ser discutida (...), foi criada uma base para a definição de regras de exclusão, limitação e proibição; essas regras foram então reproduzidas pelas seletividades epistêmicas dos contextos em que os atores formulavam suas estratégias. Esses processos foram inerentes à forma pela qual a perda da biodiversidade foi enquadrada e regida no âmbito da CDB, especialmente depois que os resultados do MA e do TEEB Study foram publicados e então constantemente referidos nas negociações. A CDB (que permanece um terreno contestado) e as Conferências das Partes são um claro

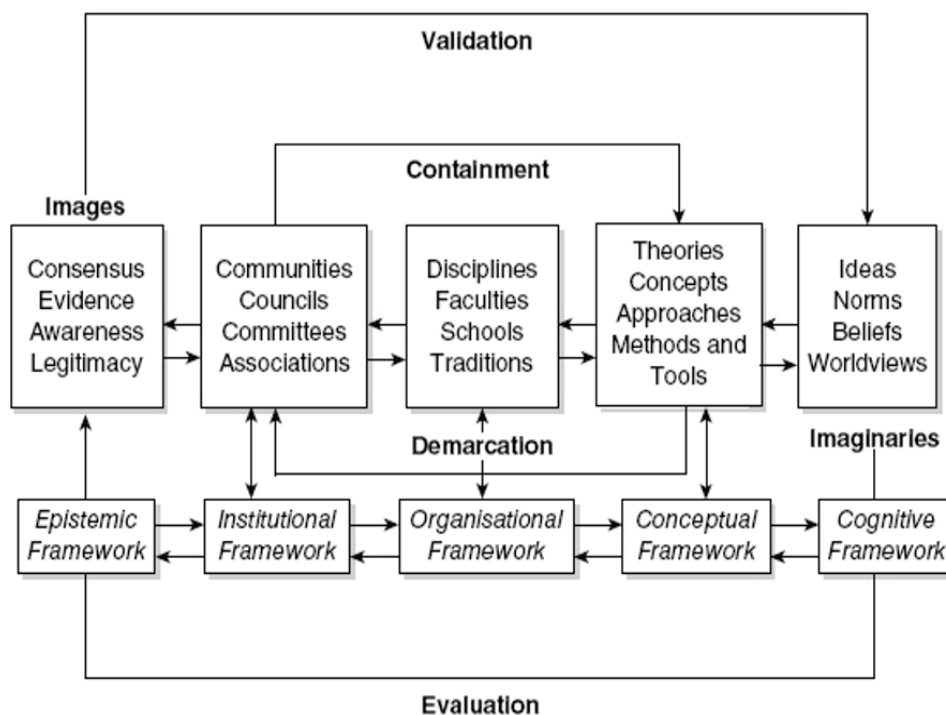
exemplo disso, mas simultaneamente a CDB é um aparato desenhado para criar uma 'autoridade sobre a verdade' (...). (VADROT, 2014: 285-286, tradução nossa)

Afirma então a autora que

A ciência não pode ser reduzida à sua representação na forma de fatos e números científicos, métodos científicos e discurso científico. A ciência também pode ser difundida como crenças, normas e visões de mundo. A forma como a ciência funciona e como se organiza segue regras específicas que incluem, entre outras, diretrizes metodológicas, premissas educacionais e o âmbito das disciplinas científicas. A organização da ciência como 'material' institucional contribui para a formalização de tais regras e para a organização, legitimação e validação de campos de conhecimento. Além disso, tais espaços institucionais são mais propensos a garantir consenso, pois fornecem uma plataforma na qual o diálogo entre especialistas é possível. (id)

É exatamente com base em tudo isto que propõe a autora um *Innovative Conceptual Framework*, que coloca, portanto, o caso do IPBES em toda essa perspectiva de análise mais ampla realizada ao longo de sua obra, da política e relações internacionais:

Figura 3 - *Knowledge and institutional change – Alice Vadrot (2014)*



Fonte: Vadrot (2014: 289)

Convém observação de que, na parte dos agradecimentos de sua obra de 2014, Vadrot faz menção que durante uma apresentação realizada em 2011 ainda

na fase de elaboração preliminar de sua tese de doutorado pilar-mor da obra, havia proposto um outro Conceptual Framework, o Conceptual Framework de Governança Epistêmica⁶⁰¹, contudo relata que após sua exposição sobre sua pretensão recebeu um email de um dos participantes informando que um conceptual framework de governança epistêmica não seria o mais adequado aos seus objetivos. Assim explicou a autora:

durante a elaboração de um projeto de pesquisa conjunto com Ulrich Brand e Markus Wissen, nasceu o termo “Governança Epistêmica”. Tentei conceituar a abordagem demarcando-a de outros conceitos de produção de conhecimento e combinando-a com insights da ecologia política e a literatura em *societal nature relations*. Devo muito às discussões com os colegas. Por exemplo, durante minha apresentação do conceptual framework para minha tese de doutorado na conferência anual da Science and Democracy Network (...), recebi um e-mail de um dos participantes dizendo que minha abordagem não era, em certo sentido, compatível com as concepções bastante estáticas e normativas de “governança”. De fato, de uma perspectiva de governança, a questão de como a mudança social ocorre, como as instituições - definidas no sentido mais amplo como um aglomerado de expectativas, normas e crenças - emergem e como elas influenciam a ação social e individual, legitimando assimetrias sociais, não é nem relevante, nem dá respostas. A governamentalidade epistêmica teria feito muito mais sentido, mas é tautológica, na

⁶⁰¹ Para explicar do que o *Conceptual Framework of Epistemic Governance* se trata, recorre à Markus Wissen, um de seus idealizadores (em conjunto com a própria autora e Ulrich Brand), para quem a tentativa de elaborar uma base de conhecimento comum requer também a análise da reprodução de sistemas socioeconômicos e naturais vinculados. Segundo o que Vadrot escreveu no ano de 2011, o *Conceptual Framework of Epistemic Governance* ajuda a “compreender a inter-relação entre a formulação de políticas e a produção de conhecimento científico na definição e abordagem de problemas socioecológicos” (2011: 45) Em artigo de 2011, a autora explica que “O *Conceptual Framework of Epistemic Governance* foi desenvolvido por Ulrich Brand, Markus Wissen e Alice Vadrot para criar uma melhor compreensão dos complexos processos de governança baseados na ciência. Ele terá que ser mais elaborado no futuro”. (VADROT, 2011: 51 [end notes]). Na nota explicativa número 1, logo após os agradecimentos e explicações sobre a não utilização do Conceptual Framework de Governança Epistêmica na obra de 2014, explica a autora que “ ‘O conceptual framework de “governança epistêmica” tem como objetivo abordar as relações de poder nos modos de criar, estruturar e coordenar o conhecimento sobre questões socioecológicas. Vai além do Mode 3concept que negligencia a realidade do poder nos processos de conhecimento. Ao olhar para a inter-relação entre a formulação de políticas e a produção de conhecimento científico na definição e abordagem de problemas socioecológicos, leva em consideração a seletividade da criação de conhecimento com base nas relações de poder’ (Brand e Görg 2008). ‘A tentativa de elaborar uma base de conhecimento comum e compartilhada conjuntamente por atores políticos e comunidades científicas exige o conceptual framework de ‘governança epistêmica’ que permite a análise da reprodução de sistemas socioeconômicos e naturais acoplados (Wissen 2009). Finalmente, a produção e o uso do conhecimento são vistos como ligados a questões relacionais, estruturais e de soft power, e à relação entre ciência e política. Esta relação não é linear, mas cheia de referências complexas e co-constitutivas (Vadrot et al. 2010)’ (Vadrot 2011: 50) “ (nota explicativa n. 1 de Vadrot, em sua obra de 2014, após agradecimentos, na p. viii). Quanto ao Mode 3 concept por ela mencionado na citação em questão, escreveu em 2011 que: “David F. J. Campbell e Elias G. Carayannis desenvolveram os conceitos da nova produção de conhecimento (Gibbons et al., 1994) e Modo 2 (Nowotny et al., 2003) e o Modelo de Hélice Tríplice (Etzkowitz & Leydesdorff, 2000) e introduziram sua noção de Mode3 (Carayannis & Campbell, 2006, 2007). A ideia principal do Mode 3 e Hélice Quádrupla é que a inovação está intimamente ligada à organização do conhecimento. Além dos clusters de conhecimento, a inovação é aqui um componente do Mode 3 system”. (VADROT, 2011: 45)

medida em que o conceito foucaultiano de governamentalidade pressupõe que as condições históricas e sociais tornam o conhecimento da sociedade 'real' e 'verdadeiro', que há um vínculo inerente entre micro e macro- níveis políticos, uma estreita relação entre agências 'ideológicas' e 'político-econômicas' e uma reprodução e relativa estabilidade das assimetrias sociais existentes. Tais situações, nas quais pude refletir sobre meu próprio trabalho e abordagem, surgiram ao longo do período geral de pesquisa. (VADROT, 2014, agradecimentos, p. vii, viii)

É possível notar, a esse respeito, que ao longo de sua obra de 2014 a autora não propõe, portanto, o conceptual framework de governança epistêmica, apenas faz referência ao fato de que ele foi desenvolvido em 2011 (e idealizado ainda antes disso) por Brand, Wiessen e Vadrot. Assim, ao final da obra de 2014 o que Vadrot propõe é o *Innovative Conceptual Framework* da figura inserida, um CF inovador que coloca sua análise em um amplo quadro da política e relações internacionais.

Assim, a autora propõe o *Innovative Conceptual Framework* para ilustrar, tornar mais facilmente visualizável, todo o intrincado e muitas vezes não perceptível processo de utilização de seletividades epistêmicas e de suas consequências negativas por elas causadas, trazidas ao debate ao longo de toda sua obra de 2014. Entende a autora (2014) então, que uma tentativa de criar uma base comum de conhecimento (à exemplo do IPBES), bem como outras situações, beneficiariam-se no caso de levarem em conta o *Innovative Conceptual Framework*.

6.3.2.1.2.3 Nossas contribuições e conclusões preliminares para um *Conceptual Framework das Epistemologias do Sul para a América Latina*

Nesta tese, como o objetivo é alcançar uma mudança que beneficie especificamente a América Latina, e que leve, portanto, especificamente seu contexto cultural, social e econômico, parte-se do *Innovative Conceptual Framework* de Vadrot (2014), no entanto criando outro com base na ancoragem basilar da presente tese, qual seja, as epistemologias do Sul. Este CF será apresentado no último item. Entende-se que, para o continente latino-americano tal CF é capaz de trazer ferramentas específicas auxiliadoras na busca do alcance de mudanças concretas.

Note-se também que, no que se refere ao CF de Governança Epistêmica que fora apresentado por Brand, Wiessen e Vadrot ainda mais atrás do ano de surgimento da obra de Vadrot de 2014, em primeiro lugar também se difere do nosso vez que o que propomos é CF das Epistemologias do Sul. Sendo embasado

por elas, não desconsideramos o importante papel que pode vir a ser desempenhado não por uma governança em seu sentido usual do termo, mas pela governança contra-hegemônica, conceito que também propomos em nosso CF e ganha nele evidência vez que é a forma pela qual a governança é proposta por um dos autores das epistemologias do Sul, Boaventura de Sousa Santos. Para além disso, nosso CF dá também grande importância àquela que convencionou chamar-se governança intercultural, defendida por autores da antropologia jurídica como Eberhard e Villas Bôas Filho. Pelo que, o CF que propomos será denominado, como poderá ser visto no último item, Um Conceptual Framework das Epistemologias do Sul: para uma governança contra-hegemônica intercultural.

Note-se, pois, que se faz uso, pensando na situação particular da América Latina, tanto dos aportes de Vadrot de 2014 com seu Innovative CF, como também de Vadrot, Brand e Wiessen que reconheceram que o CF de Governança Epistêmica de 2009 deveria ser mais detalhadamente elaborado no futuro. Vadrot fez isso em 2014 propondo seu Innovative CF, com contributos próprios. Nós, de outro lado, propomos um em 2022 que é mais especificamente direcionado ao peculiar contexto da América Latina e aos possíveis atores do continente que dele, porventura, desejarem fazer uso. Como ele adota as epistemologias do Sul, segue o fundamento destas cuja razão de existência não está tanto no fornecimento de uma descrição de uma realidade quanto na busca de alternativas (para iluminar a busca de soluções aos problemas). Neste sentido, pois, é que ele também se diferencia dos outros CF propostos.

Em nosso entender, as epistemologias do Sul fornecem ferramentas substanciais para o alcance de mudanças concretas. Nosso CF diferencia-se do CF de Governança Epistêmica pois, além de não utilizar o conceito *governança epistêmica*, tem como pilar sustentáculo as epistemologias do Sul, as quais conseguem dar respostas a muitos desafios que se apresentam nesta seara da biodiversidade e sociobiodiversidade. Todavia, não desconsideramos que, a partir do uso das ferramentas das epistemologias do Sul, seja desejável alcançar níveis mais elevados de governança intercultural.

Como se viu no item 6.2.3.4 deste capítulo - que analisou e discutiu as contribuições de Christoph Eberhard ao presente trabalho -, e considerando aqui especificamente as contribuições do autor trazidas ao final daquele item, que se

referem à sua argumentação sobre a necessidade de maior interculturalidade na governança, deseja-se deixar aqui, desde já, algumas considerações.

Nossa contribuição é no sentido de que, como concepções de boa governança são variáveis entre as diferentes culturas, e, assim como qualquer coisa produto ou reflexo de uma cultura, marcadas pela incompletude, entra aqui o papel da ecologia de saberes e da tradução intercultural (ferramentas das epistemologias do Sul) para que se aproximem de concepções de governança as mais adequadas possíveis. Não desconsiderando, assim, o pluriverso de possibilidades, ou concepções de boa governança, que podem ser encontradas (bem como o potencial de enriquecimento recíproco que pode surgir do diálogo entre elas). Entende-se, pois, que tal aspecto pode ser incluído no CF proposto nesta tese.

Além disso, se o fenômeno do pluralismo jurídico também é verificado na governança (como observado por Eberhard no item já trabalhado), tal aspecto também pode ser incluído em nosso CF. Ou seja, deve-se estar atento ao fato de que a governança, além de dever ser lida sob esse horizonte intercultural apontado pelos autores que trabalhamos na seção da antropologia jurídica, se manifesta também através do caráter de pluralismo jurídico que muitas vezes ela assume.

Tanto as diferentes concepções de governança como o pluriverso do direito⁶⁰² muitas vezes subjacente a elas devem ser interculturais, não apenas para serem ainda mais positivos ao CF das Epistemologias do Sul que propomos, mas, também, para serem positivos na busca de soluções para os problemas ambientais e socioambientais enfrentados na presente tese.

6.3.2.1.2.4 Segundo momento da narrativa crítica: a aquisição de uma fluida autoridade e os desafios a enfrentar, à luz de nossas considerações

Em artigo publicado em 2020, a mesma autora da obra de 2014, Alice Vadrot - que colocou a descoberto as seletividades epistêmicas operadas pelo IPBES levadas a cabo desde a instituição da plataforma -, realizou análise sobre algumas medidas adotadas pelo IPBES nos últimos anos para fazer frente a todo o turbulento período descrito nos itens anteriores.

⁶⁰² Aqui faz-se utilização da expressão com a palavra pluriverso em sentido metafórico em alusão à próxima obra de Boaventura de Sousa Santos, ainda não publicada, denominada The pluriverse of law.

Da análise de sua revisão atualizadora, verificam-se dois aspectos importantes. O primeiro refere-se ao fato de que a autora – como se esperava de acordo com o teor de sua obra de 2014 – reconhece que, não obstante algumas mudanças operadas no interior desta, os desafios não acabaram e a autoridade que a plataforma adquiriu com tais alterações pode ser considerada como uma autoridade fluida, líquida. O segundo aspecto que pode ser notado da leitura do mencionado artigo de 2020 é que a autora explica as razões pelas quais o IPBES teria realizado seletividades epistêmicas naqueles momentos do passado, fazendo uma correlação entre estas e os momentos, circunstâncias e contextos pelos quais viveu a plataforma.

Iniciando por este segundo aspecto, Vadrot (2020) afirmou que, na fase inicial de seu surgimento, o IPBES teria procurado estabelecer autoridade de forma relacionada aos imperativos do contexto que lhe circundava, marcado pela ideia de um “IPCC para a biodiversidade”, pela urgência da “nova causa” pela conservação da biodiversidade iniciada nos anos oitenta, bem como a centralidade que havia ganhado o debate, a nível mundial, sobre a necessidade da institucionalização de um órgão que disponibilizasse conhecimento sobre a biodiversidade facilmente apropriável para o desenvolvimento de políticas, até então inexistente.

Reconhece – e nesse sentido sublinha sua obra de 2014 – que a plataforma buscou alcançar autoridade deixando em um primeiro momento de lado a existência do princípio da incerteza no que se refere à avaliação da biodiversidade global, centrando-se no uso da retórica econômica, e o que traz de novidade no artigo recente é a justificativa (ou observação) de que a plataforma assim procedeu porque assim lhe pareceu importante e adequado para passar a ideia de que iria conseguir demonstrar o valor econômico da biodiversidade. Assim, afirma a autora que a plataforma teria feito uso da retórica econômica

uma vez que foi percebida para aumentar a relevância das avaliações do IPBES para os formuladores de políticas. Esse investimento estratégico em dois importantes aspectos que moldaram o desenvolvimento da ecologia e da conservação no século XX foram essenciais no contexto em que surgiram as reivindicações por uma nova instituição especializada: em escala global e em um cenário intergovernamental, onde os atores estatais definiram as regras para a adoção de textos de tratados, relatórios de avaliação e os chamados Summaries for Policy Makers (SPMs). (VADROT, 2020: 18)

Essas seletividades epistêmicas, ainda no início da história da plataforma não passaram despercebidas por alguns Estados, como se viu nos itens anteriores que

trouxeram os casos das manifestações do Estado Plurinacional da Bolívia quanto ao emprego de tal lógica econômica materializada no termo serviços ecossistêmicos, a qual já naquele momento “resultou em um conceptual framework mais diversificado, que foi concebido - especialmente por atores estatais do Sul Global - como pré-condição para aumentar a inclusão e participação no trabalho da plataforma”. (VADROT, 2020: 18) A autora está, aqui, a referir-se ao Conceptual Framework do IPBES que incluiu concepções alternativas como *Mother Earth*, *Nature Gifts* e *Living in Harmony with the Mother Earth*, adotado pelo IPBES e trazido ao debate nesta tese anteriormente.

Segundo entendimento de Vadrot, ainda falando sobre tal Conceptual Framework do IPBES, essa “capacidade de negociar um novo conceptual framework demonstrou a capacidade do IPBES para lidar com críticas internas e externas” (2020: 18), sendo que a aquisição de autoridade da plataforma no que se refere a isso fora alcançada tanto pelas medidas de participação e inclusão tomadas pelo órgão como também seu próprio processo intergovernamental que o instituiu. Destaca, também, que a alteração do termo serviços ecossistêmicos para “contribuições da natureza para as pessoas”, que passou a figurar então nos relatórios do IPBES “contribuiu para difundir a ideia de que a natureza está inseparavelmente ligada a práticas e instituições econômicas, sociais e políticas”. (2020: 18)

Face a todas essas mudanças operadas pela plataforma é que Vadrot sintetiza algumas recentes ações do IPBES para, em vez de avaliar a biodiversidade, autorizou que ele mesmo fosse avaliado por um órgão externo:

É em parte nesse contexto que o IPBES encomendou uma avaliação externa de seus processos e produtos para avaliar seu próprio potencial para moldar as condições institucionais para a formulação de políticas baseadas no conhecimento para melhor (Stevance et al., 2020). Essa reflexividade e adaptação institucional abriu uma série de oportunidades, como a inclusão mais ampla das ciências sociais e humanas e o envolvimento das partes interessadas no trabalho da plataforma, conforme refletido na 'avaliação Nexus' em andamento (...) Embora a 'avaliação Nexus' possa ser vista em continuidade com as reivindicações por mais integração e inclusão, **a 'avaliação de mudança transformadora' em andamento ressoa com as descobertas da Avaliação Global (IPBES, 2019) e o reconhecimento de que precisamos abordar os fatores indiretos de perda de biodiversidade, incluindo dimensões econômicas, sociais, comportamentais, culturais, institucionais, técnicas e tecnológicas.** (2020: 18, grifo nosso)

Pelo que, a avaliação externa concluiu por essa necessidade de que a plataforma se preocupe também não apenas com causas diretas, mas também com esses fatores indiretos de perda da biodiversidade, os quais são múltiplos.

Vadrot, em seu artigo de 2020, afirmou que o órgão realizou, durante seu histórico, um “importante trabalho de base para demonstrar sua relevância e capacidade de se adaptar às necessidades dos formuladores de políticas – inclusive por meio da capacidade de fornecer conceitos e números” (2020: 18). E, que “o fato de os Estados Membros do IPBES concordarem em abordar essas questões em escala global e dentro de um contexto intergovernamental mostra que o IPBES ganhou autoridade e credibilidade” (2020:18). Agora, afirma a autora, a plataforma direcionará maior atenção a como fazer frente à principal recomendação da avaliação externa, qual seja, dar atenção aos fatores indiretos da perda da biodiversidade. Estes seriam, como sublinhado na citação, as dimensões econômicas, sociais, comportamentais, culturais, institucionais, técnicas e tecnológicas.

Para Vadrot, fazer frente a tais dimensões representa um dos grandes desafios postos ao IPBES, uma vez que há uma diferença significativa entre as diversas regiões no que se refere às “condições legais, políticas, econômicas e culturais associados a fatores de perda de biodiversidade” (2020: 18) Nesse sentido, uma avaliação global desses fatores implicará grandes desafios metodológicos, “embora as ciências sociais e as humanidades tenham muito a oferecer para garantir que esse exercício seja alicerçado no conhecimento disponível sobre as relações sociedade-natureza”. (2020: 18)

É justamente com base em todos estes desafios que ainda permanecem que a autora conclui que a autoridade alcançada pelo IPBES após realizadas algumas modificações internas como por exemplo o aumento de pessoal da área das ciências sociais e humanas, tal autoridade seria, citando trabalho⁶⁰³ de Ole Jacob Sending, uma “autoridade líquida”, fluida, ou seja, pode alterar-se em meio à complexidade da conjuntura que a cerca, produz e lhe dá base. Neste sentido, Vadrot concluiu:

Como Sending (2017) observou, **a autoridade pode muito bem emergir e se institucionalizar, mas é “líquida” e, portanto, também pode ser transformada** pela multiplicidade de atores envolvidos em sua produção e sustentação. **O caminho**

⁶⁰³ SENDING, Ole. **Recognition and liquid authority**. Para aprofundamento, artigo do autor disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/international-theory/article/recognition-and-liquid-authority/841707C0DD052A0DA3944073D19DD197>

atual da plataforma em direção à diversificação, envolvimento das partes interessadas e mudança transformadora implica novas constelações de atores e necessidades. O IPBES pode vivenciar outro período marcado pela escassez de dados, debates sobre incertezas e a necessidade de renegociar nosso entendimento sobre biodiversidade e o conceito de 'Contribuições da Natureza para as Pessoas', especialmente se buscarmos ser sensíveis às especificidades regionais e locais de mudança transformadora e a transformação de paradigmas políticos e econômicos. (VADROT, 2020: 18-19, grifo nosso)

Bem se vê, portanto, que o trabalho de melhorias do IPBES, embora de fato iniciado e tendo já trazido mudanças importantes como o aumento de cientistas das áreas sociais e humanas, não poderá limitar-se apenas ao que fez até aqui, justamente em razão dos desafios que a plataforma deverá enfrentar, que irão se intensificar ao se deparar com a necessidade de realização de debates sobre incerteza e escassez de dados, que naturalmente surgirão se a plataforma de fato quiser dar atenção aos fatores indiretos da perda da biodiversidade.

A parte final do fragmento acima transcrito, qual seja, quando a autora fala da necessidade de “buscarmos ser sensíveis às especificidades regionais e locais **de mudança transformadora e a transformação de paradigmas políticos e econômicos** (VADROT, 2020: 18-19, grifou-se), na presente tese entende-se que pode ser aplicada nos casos de avaliações da biodiversidade em regiões como por exemplo Bolívia e Equador e consequente produção de relatórios sobre ela, vez que, para fazer frente às já mencionadas dimensões econômicas, sociais, comportamentais, culturais, institucionais, técnicas e tecnológicas associadas aos fatores da perda da biodiversidade, há que se levar em conta a diferença significativa entre as diversas regiões do globo no que se refere também às “condições legais, políticas, econômicas e culturais associados a fatores de perda de biodiversidade” (2020: 18). E seria aí que em contextos nos quais verificam-se transformação de paradigmas políticos e econômicos como por exemplo os Estados Plurinacionais da Bolívia e do Equador, há necessidade de que o IPBES seja sensível – no sentido de considerá-los - a tais contextos regionais e locais específicos. Esta é a primeira consideração nossa que apontamos neste item.

O segundo momento das nossas considerações quanto à revisão feita pela autora é no sentido de que, segundo nosso entendimento, a autoridade líquida adquirida pelo IPBES deve ser vista também em um cenário mais amplo, para que as alterações para melhor feitas e a serem feitas pela plataforma não tenham o

objetivo exclusivo de ganhar uma credibilidade meramente “de fora” mas sim que se transformem em verdadeiros nortes a serem seguidos pela mesma.

O que se quer evitar, portanto, é que o IPBES realize tais alterações apenas para continuar operando sob a mesma narrativa das seletividades epistêmicas que a própria autora desvelou em sua obra-mor de 2014. Neste sentido, embora em 2020 tenha publicado artigo que contextualize as medidas tomadas pela plataforma para adquirir autoridade, como a própria autora observou no artigo recente há ainda uma série de questões desafiadoras que precisarão ser enfrentadas.

Assim, e principalmente para que a manutenção da autoridade da plataforma não seja buscada apenas para interesses outros, ou em outras palavras, para que ela não se desvirtue, nosso entendimento é que se faz necessário colocar também esta questão em um quadro mais amplo, em linha com as epistemologias do Sul, o qual será trazido no último item da tese.

Por fim, cumpre observar que atualmente Alice Vadrot é uma das especialistas nacionais relacionadas ao Escritório de coordenação do IPBES alemão⁶⁰⁴, tendo respondido a algumas perguntas feitas pelo escritório as quais merecem apontamento para que seja possível acompanhar a evolução do pensamento da autora quanto ao órgão. Nesse sentido, reproduz-se abaixo alguns fragmentos selecionados – os quais julgamos mais relevantes neste item da tese - dessas respostas fornecidas por Vadrot ao referido escritório alemão do IPBES.

Para a pergunta *Qual a sua motivação para participar ativamente do processo IPBES?*, Vadrot respondeu:

Em primeiro lugar, o IPBES é um dos meus objetos de pesquisa, que também escolhi porque combina novas formas de vincular ciência e política com mecanismos estabelecidos de política ambiental multilateral. **O fato de o IPBES estar evoluindo e, ao contrário do IPCC, não ser pré-definido por ideias lineares de comunicação entre ciência e política, historicamente cultivadas, abre espaço para participação. O fato de esse espaço estar se estruturando rapidamente por meio de processos e formas ritualizadas de interação interpessoal, no sentido de Bourdieu, oferece oportunidades e cria barreiras. Tornar visíveis as possibilidades de participação, bem como apontar possíveis barreiras institucionais e epistemológicas, me motiva a participar dos IPBES.** (DEUTSCHE IPBES KOORDINIERUNGSSTELLE, grifo nosso, tradução nossa)⁶⁰⁵

⁶⁰⁴Deutsche IPBES Koordinierungsstelle, <https://www.de-ipbes.de/de/Dr-Alice-Vadrot-1819.html>

⁶⁰⁵No original: “In erster Linie ist IPBES eines meiner Forschungsobjekte, das ich auch deswegen ausgewählt habe, weil es neuartige Möglichkeiten Wissenschaft und Politik zu verknüpfen mit etablierten Mechanismen multilateraler Umweltpolitik verbindet. Die Tatsache, dass IPBES im Entstehen begriffen ist und im Gegensatz zu IPCC nicht durch historisch gewachsene lineare Vorstellungen der Kommunikation zwischen Wissenschaft und Politik vordefiniert ist, bietet Raum für Teilhabe und Teilnahme. Dass dieser Raum rapide durch Prozesse und ritualisierte Formen der

À pergunta *O que você acha que é especial sobre o Conselho Mundial de Biodiversidade IPBES?*, Vadrot respondeu:

A preocupação científica do homem com seu ambiente ecológico é tão diversa quanto as possibilidades de utilizá-lo e torná-lo sustentável. É admirável que, apesar dessa diversidade e diante de uma abundância de conflitos em torno da questão do que uma nova plataforma operando no nível intergovernamental pode e deve alcançar, surgiu uma nova instituição que já pode mostrar uma riqueza de produtos de trabalho após pouco tempo. (...) A forma como são adotados processos nunca antes testados e o equilíbrio entre a credibilidade científica e os princípios de inclusão e diversidade é mantido no contexto de estruturas em formação e indivíduos comprometidos fazem da IPBES um fenômeno especial. O fato de a energia inicial não ter dado lugar a realidades políticas e dependências de trajetória, muitas vezes difíceis de aceitar do ponto de vista científico e idealista, mostra que a percepção da urgência de encontrar um consenso no campo da conservação da natureza pode descobrir poderes e convicções especiais. Também é **“especial” que as diferentes abordagens da natureza – como objeto de pesquisa e como habitat – e para sua proteção, por meio da criação do IPBES, tenham sido expostas a um público maior.** (DEUTSCHE IPBES KOORDINIERUNGSSTELLE, grifo nosso, tradução nossa)⁶⁰⁶

Finalmente, à pergunta *Qual é o seu desejo pessoal para o futuro do IPBES?*, Vadrot respondeu:

Desejo que o IPBES faça a diferença e domine a tensão entre o equilíbrio do interesse político e a evidência científica, focando no uso sustentável dos recursos naturais, bem como na conservação dos recursos e na transformação social. Muitas vezes, são as formulações e palavras individuais que fazem a diferença. Eu gostaria de ver mais coragem por parte dos cientistas, mas também por parte dos tomadores de decisão política, para usar o IPBES como porta-voz de uma política verdadeiramente sustentável e para dar uma maior audiência aos novos conceitos sobre o desenho das condições socioecológicas. **O fato de a ciência também ser contraditória e incompleta deve ser tolerado e não usado como contra-argumento para o experimento IPBES. Eu ficaria desapontada se o IPBES se juntasse à infinidade de instituições internacionais existentes que possibilitam**

zwischenmenschlichen Interaktion, im Bourdieuschen Sinne, durchstrukturiert wird, bietet Chancen und kreiert Barrieren. Die Chancen für Teilhabe und Teilnahme sichtbar zu machen, sowie auf mögliche institutionelle und epistemologische Barrieren hinzuweisen, motiviert mich mich an IPBES zu beteiligen”.

⁶⁰⁶No original: “Die wissenschaftliche Beschäftigung des Menschen mit seiner ökologischen Umwelt ist so vielfältig, wie die Möglichkeiten diese zu nutzen und nachhaltig zu gestalten. Dass trotz dieser Vielfalt und angesichts einer Fülle an Konflikten rund um die Frage nach dem, was eine neue auf zwischenstaatlicher Ebene operierende Plattform leisten kann und soll, eine neue Institution entstanden ist, die nach kurzer Zeit bereits eine Fülle an Arbeitsprodukten vorweisen kann, ist bewundernswert. (...) Auch die Art und Weise, wie noch nie zuvor erprobte Prozesse angenommen und die Balance zwischen wissenschaftlicher Glaubwürdigkeit und den Prinzipien der Inklusion und Vielfalt im Zeichen von sich im Aufbau befindlicher Strukturen und engagierter Individuen aufrechterhalten werden, machen IPBES zu einem besonderem Phänomen. Dass die anfängliche Energie den oftmals aus wissenschaftlicher und idealistischer Sicht nur schwer zu akzeptierenden politischen Realitäten und Pfadabhängigkeiten nicht gewichen ist, zeigt, dass die Einsicht in die Dringlichkeit einen Konsens im Bereich des Naturschutzes zu finden, besondere Kräfte und Überzeugungen freilegen kann. Auch das ist „das Besondere“, dass die unterschiedlichen Zugänge zu Natur- als Forschungsobjekt und als Lebensraum- sowie zu deren Schutz, durch die Etablierung von IPBES, für eine größere Öffentlichkeit freigelegt wurden”.

a uma elite transnacional ter um trabalho interessante no dia a dia, mas não chega à realidade pública e política com conhecimento conectável e fortes argumentos para priorizar o desenvolvimento sustentável para a sociedade como um todo. (DEUTSCHE IPBES KOORDINIERUNGSSTELLE, grifo nosso, tradução nossa)⁶⁰⁷

Como se vê das respostas fornecidas pela autora, no IPBES existem tanto oportunidades como barreiras, e o fato de a autora - mesmo atualmente integrando o escritório regional do órgão - manifestar que ainda permanece preocupada com algumas questões, chegando a apontar expressamente que ficaria muito decepcionada se o órgão tomasse determinadas atitudes, mostra exatamente o que já foi posto em debate alguns parágrafos atrás neste item: há ainda muitos desafios a serem enfrentados, e nesta tese entendemos que, se se deseja que a América Latina não seja prejudicada neste cenário, há que se pensar em outros “conceptual frameworks” especificamente desenhados para ela, que não se esgote em apenas incluir textualmente modos não ocidentais de conceber a Natureza, mas que também propicie as melhores ferramentas para o alcance do que o continente ir expressando como desejo.

A afirmação de Vadrot na citação contida de que *“O fato de a ciência também ser contraditória e incompleta deve ser tolerado e não usado como contra-argumento para o experimento IPBES”* há fundamento, e mesmo as epistemologias do Sul estão sempre a lembrar que todos os saberes são incompletos; no entanto, há desafios a enfrentar para que isto não cause danos a regiões do globo já muito oprimidas pelo fato de estarem localizadas do lado novo da linha abissal. E é por isso que a questão ganha se analisada no horizonte das epistemologias do Sul.

Noutro plano, temos outra observação no que se refere a uma parte da resposta de Vadrot que alberga o conceito de desenvolvimento sustentável, quando

⁶⁰⁷ No original: “Ich wünsche mir, dass IPBES einen Unterschied macht und den Spannungsbogen zwischen politischem Interessenausgleich und wissenschaftlicher Evidenz durch einen Fokus auf die nachhaltige Nutzung natürlicher Ressourcen sowie Ressourcenschonung und gesellschaftliche Transformation meistert. Oftmals sind es einzelne Formulierungen und Worte, die den Unterschied machen. Ich wünsche mir mehr Mut, auf der Seite der Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, aber auch auf Seiten politischer Entscheidungsträger IPBES als Sprachrohr für eine wirklich nachhaltige Politik zu nutzen und neuen Konzepten über die Ausgestaltung sozial-ökologischer Verhältnisse mehr Gehör zu verschaffen. Dass auch Wissenschaft widersprüchlich und lückenhaft ist, sollte ausgehalten werden und nicht als Gegenargument für das Experiment IPBES ins Feld geführt werden. Enttäuscht wäre ich, wenn sich IPBES in die Fülle bereits existierender internationaler Institutionen einreicht, die zwar einer transnationalen Elite einen interessanten Arbeitsalltag ermöglicht, nicht jedoch die öffentliche und politische Wirklichkeit mit anschlussfähigem Wissen und starken Argumenten für die Priorisierung gesamtgesellschaftlicher nachhaltiger Entwicklung erreicht”.

diz “*fortes argumentos para priorizar o desenvolvimento sustentável para a sociedade como um todo*”. Isto porque, ao generalizar que o desenvolvimento sustentável deva ser priorizado à sociedade como um todo, pode-se facilmente incorrer no etnocentrismo. Ao não se colocar a questão no horizonte da interculturalidade, não é fácil notar, por exemplo, que em muitos momentos pode-se estar diante de contextos que não podem ser analisados pelo paradigma do desenvolvimento sustentável. Isto é, quando esses mesmos contextos desejam *desenvolvimento alternativo* ou até mesmo a *alternativa ao desenvolvimento*, conceitos já trabalhados no capítulo sobre o pluriverso, os quais, como ali pôde-se notar, diferem do conceito do desenvolvimento sustentável.

Além do que foi discutido naquele capítulo sobre o debate relacionado ao conceito de desenvolvimento sustentável, pode-se mencionar aqui, a título de exemplo concreto, a posição manifestada por uma das maiores líderes indígenas do Brasil, Sônia Guajajara, quando esta manifestou em evento⁶⁰⁸ realizado pela USP sua posição no sentido de que, atualmente, é contra a utilização do termo. Não obstante anteriormente não se posicionasse dessa maneira. De acordo com a líder, faz pouco sentido frisar o conceito de desenvolvimento sustentável quando fora a própria ênfase no conceito de desenvolvimento que trouxera tantos prejuízos. Segundo Guajajara (2022), além disso, haveria uma questão na própria nomenclatura *des – envolvimento*, que em um contexto da simbologia das palavras levaria à ideia de separação ou destruição do que se entende por envolvimento. Faria, neste contexto, segundo a líder, mais sentido falar na necessidade de *envolvimento*, tanto no que se refere a questão do homem com a Natureza de uma forma mais holística e não separada como também da necessidade do *envolvimento* dos grupos afetados pela ideia isolada de desenvolvimento, envolvimento este que se materializaria pelas formas de participação e governança.

Sem pretender alcançar um posicionamento final quanto ao debate, objetivando então apenas problematizá-lo, talvez uma forma de compreendê-lo seja partindo da ideia de que a questão não é adotar de início uma posição maniqueísta “a favor *versus* contra” a noção de desenvolvimento sustentável. Isto encerra a possibilidade do diálogo vez que, como visto no capítulo sobre o paradigma andino, desenvolvimento é uma palavra plástica que pode assumir várias conotações. Por

⁶⁰⁸ A íntegra deste dia do evento e da fala da líder indígena Sônia Guajajara pode ser visualizada em: <https://www.youtube.com/watch?v=X29MIFRR3Oo>

exemplo, a noção de decrescimento tem seus méritos porém é contestada por autores e mundos de luta do Sul que entendem que o conceito não teria aplicabilidade global (não obstante seus benefícios quando adotada em determinadas regiões). Posicionamentos polarizados não seguem a linha da ecologia de saberes adotada nesta tese, a qual considera, justamente, a incompletude de cada saber e a necessidade de interconhecimento e aprendizagens recíprocas entre eles. Por exemplo, um movimento baseado no decrescimento pode dialogar com um movimento ecológico que não adota esta teoria e daí se originarem novas concepções criativas que não seriam alcançadas do ponto de vista isolado de cada um deles. Não há como descartar que tal possibilidade ocorra quando se fala em *Pluriverso*, em pluralidade de conhecimentos, por isto é que o fechamento, a polarização, por encerrar o espaço do diálogo, não poderia ser adotada como argumentação para qualquer ponto nesta tese.

Não se pode ignorar a complexidade e o pluralismo que se apresenta, tanto é que em alguns contextos pode ser que se verifique, por exemplo, a seguinte situação: o próprio desejo de uma comunidade tradicional ou indígena e de suas organizações próprias de engajarem-se em atividades embasadas no conceito de desenvolvimento sustentável, tais como a bioeconomia de que fala Carlos Nobre e seu Projeto Amazônia 4.0⁶⁰⁹, desenvolvido em parceria com o IEA USP e a Universidade Estadual do Amazonas. Neste trabalho, entende-se que, na remota e eventual hipótese, a qual não se poderia excluir a priori como possibilidade, de que todos os requisitos apontados (no item desta tese sobre o diálogo estabelecido com Juliana Santilli) para a construção de zona de contato não imperial (com poderes iguais) venha a se estabelecer (e não desconsiderando aqui todas as dificuldades apontadas para o alcance de tal zona de contato não imperial), aliado ao interesse e real desejo de determinadas organizações, coletivos e associações dos próprios povos e comunidades de se envolverem nessas zonas de contato não imperiais, não seria possível falar em negação que isso se dê, em respeito à autodeterminação.

Segundo Nobre, algumas comunidades e povos indígenas manifestaram interesse em participar do projeto. Relembre-se, no entanto, que isto apenas não é suficiente para que se possa afirmar que tal zona de contato está a propiciar uma

⁶⁰⁹ Apresentado no evento USP Pensa Brasil, visualizável em <https://www.youtube.com/watch?v=X29MIFRR3Oo>

ecologia de saberes com genuína tradução intercultural. Para que se possa afirmar isso, o essencial é que a zona de contato a ser estabelecida seja não imperial.

Se este for o caso, ainda, diversas outras questões também entram em cena, como por exemplo a da obtenção do consentimento livre e esclarecido (FERENCZY e BARRETO, 2016) e não apenas consentimento prévio informado, o que leva a adoção de uma postura mais defensiva pelo menos neste momento em que estes povos estão sendo severamente atacados e o que se viu até o momento foram só tentativas não exitosas de se implementar atividades relacionadas à sociobiodiversidade (sendo grande exemplo disso, no campo jurídico, o marco legal da biodiversidade, anteriormente analisado). A situação poderia, talvez, se alterar no futuro caso outras medidas fossem desenvolvidas, que envolveriam muito para além da questão do consentimento livre e esclarecido, (como se viu na seção sobre as razões a justificar uma ecologia de saberes na aludida arena) o respeito ao pluralismo jurídico dos povos indígenas e das comunidades, bem como um enfoque na importância do elemento territorialidade.

A questão do respeito ao pluralismo jurídico ficou nítida quando a líder indígena Sônia Guajajara manifestou sua posição sobre a questão do envolvimento em vez de desenvolvimento após a apresentação do Projeto 4.0 por Carlos Nobre, o qual, não obstante tenha sido brilhante e em algum momento possa vir a dar certo caso outras questões mais estruturais e sistêmicas sejam resolvidas, observa-se que se deve analisar a existência dessa diversidade de desejos entre os povos. A palavra *envolvimento* mencionada pela líder indígena foi sublinhada e enfatizada pelo professor da Universidade de São Paulo André Simões (2022, informação oral), um dos criadores do curso de sustentabilidade da USP e que igualmente apresentou⁶¹⁰ um posicionamento mais defensivo quanto ao projeto Amazônia 4.0 apresentado, a partir principalmente do que o professor apontou como sendo a raiz do problema: a financeirização da economia⁶¹¹. Face à absoluta relevância da

⁶¹⁰ As considerações do professor podem ser visualizadas na parte do início dos debates após exposição do Projeto Amazônia 4.0, no evento USP Pensa Brasil, visualizável em <https://www.youtube.com/watch?v=X29MIFRR3Oo>

⁶¹¹ De acordo com o Professor de Sociologia da Universidade de Torino (UniTo) Dario Padovan e o Professor de Sociologia da Universidade de Ferrara (UniFe) Alfredo Alietti, "High finance is radically different from traditional banking. Traditional banks sell something they have: money, for an interest. Finance sells something it does not have, so it needs to develop complex instruments that enable it to invade other sectors in order to financialize whatever value can be extracted and then inserted it into financial circuits. (...) Thus, financial capital not only forces economic growth and, consequently, increases consumption of energy and raw materials, but it is also the key to the engine of the geo-sphere degradation and global social inequalities". (PADOVAN; ALIETTI, 2019: 186). Neste sentido,

argumentação do Professor, isto deve ser levado à sério e é por isso que a questão deve permanecer aberta ao nível mais amplo de discussão e participação (contra-hegemônica) possível, principalmente pelos mais afetados. Pelo que, mais estudos e pesquisas devem ser feitos a respeito do tema no futuro.

Enfim, entende-se que a questão é, sim, que não se poderia generalizar, como na afirmação transcrita do site do escritório alemão do IPBES, no sentido de que se deva “*priorizar o desenvolvimento sustentável para a sociedade como um todo*”.

Generalizações são sempre problemáticas, e é por isso que defendemos um cuidado especial e específico caso a caso, com base no pluriverso de culturas, do direito e sempre com base na arteficialidade das práticas.

Para além disso, considerando o fato de que é possível notar uma diferença no tom da argumentação da autora Vadrot quanto ao IPBES como grande exemplo de produtor de seletividades epistêmicas (manifestado em sua obra-mor de 2014, resultado de sua tese de doutorado), e os artigos que passou a publicar quando passou a fazer parte do quadro do pessoal do IPBES (artigos que manifestam uma postura já um pouco diferente quanto ao órgão), tem-se que é cada vez mais importante pensar a questão socioambiental de países periféricos (situados portanto do lado novo da linha abissal) como os da América Latina com relação aos direitos da sociobiodiversidade.

Como exemplo dessa alteração das nuances dos tons da argumentação da autora, menciona-se um artigo recente⁶¹² no qual, além de a conclusão ser embasada em posicionamento de um autor que tem manifestado⁶¹³ de longa data

muito bem observam que “Anthropocene is a term that can be rightly contested because it hides the fact that at the origin of this wide phenomenon is the dominating capitalist regime and not an abstract humanity or species (Malm & Hornborg, 2014). This is the reason why someone rightly suggested the term ‘Capitalocene’”. (PADOVAN; ALIETTI, 2019: 177).Obs. Preferiu-se, nesta citação, manter a língua original do texto publicado em razão da existência de termos específicos que poderiam perder o sentido original se traduzidos à língua portuguesa.

⁶¹²Publicado em 2020b e denominado Multilateralism as a ‘site’ of struggle over environmental knowledge: the North-South divide, *Critical Policy Studies*, 14:2, 233-245

⁶¹³ O autor invocado na conclusão do artigo recente é Timothy Luke. Veja-se como exemplo o entendimento do autor Timothy Luke manifestado em um de seus artigos, denominado “The dreams of deep ecology” (1988): “Os princípios da “ecologia profunda” são mais do que uma nova filosofia da natureza. Os ecologistas profundos forneceram a inspiração básica para numerosos grupos de ação política biorregional, nacional e até mesmo transnacional. Organizações locais de “defesa de lugares” em toda a América, Europa Ocidental e Japão, como oposição a novas barragens hidrelétricas, linhas de transmissão, aeroportos, rodovias, programas de extração de madeira, esquemas de dragagem e drenagem ou usinas de energia, baseiam-se em ideias ecológicas profundas. Em nível regional, a resistência ecológica a novos sistemas de armamento nuclear, usinas nucleares, bases militares ou redes de comunicação muitas vezes se orientam pela ecologia profunda. Muitos ativistas radicais,

posicionamentos que não se alinham a uma perspectiva socioambiental tampouco das epistemologias do Sul de análise – pode-se verificar que as próprias esferas ambientais do Norte Global já estão fazendo uso de métodos envolvendo a etnografia para análise do poder que grupos marginalizados do Sul Global vêm tendo em tais esferas, e como essas manifestações têm conseguido produzir resultados em seu próprio benefício. Cabe mencionar que além da menção à Luke, o referido artigo da autora é embasado também em estudos⁶¹⁴ como de Witter et al que inferem que “a atuação dos povos indígenas em alguns momentos fazem pressão envergonhando os estados”, defendendo a “necessidade de uma etnografia para avaliação das atuações desses povos e comunidades” durante os eventos multilaterais.

Chama-se atenção para que as comunidades e povos não permitam ficar em uma posição apenas passiva de objeto de estudo de fora por tal tipo de etnografia proposta pelo paradigma ambiental hegemônico, mas sim que continuem a inserir-se de forma cada vez mais ativa e indelével nessas esferas, não perdendo a resistência mesmo em meio a tantas dificuldades, demonstrando o potencial de seus saberes. Para isso será necessário colocar a questão em uma outra forma de análise, para a qual entendemos que este trabalho pode ajudar a iluminar, ainda que de forma singela, os caminhos a trilhar.

Pelo que, não se nega que o IPBES possa ter feito melhorias após sua avaliação externa; e que o órgão é importante em razão do conhecimento científico⁶¹⁵ de ponta que proporciona. Apenas entendemos que, no que se refere aos interesses e direitos da sociobiodiversidade latino-americanas, a missão e importante papel dos conhecimentos não hegemônicos nas esferas ambientais internacionais ainda não acabou. Por isso entendemos que se pode fazer uso

como os ‘eco-raiders’ ou ‘Monkey wrenchers’ do sudoeste americano e do noroeste do Pacífico, também têm profundas simpatias ecológicas”. Disponível em: <http://journal.telospress.com/content/1988/76/65>. Ou por exemplo em Luke, T. W. (1995). On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism. *Cultural Critique*, 31, 57–81. <https://doi.org/10.2307/1354445>, quando afirma Luke, em claro objetivo de benefício da economia do lócus em que pertence, que: “Este estudo examina como os discursos da natureza, da ecologia ou do meio ambiente, como articulações disciplinares do “ecoconhecimento”, podem ser reinterpretados como esforços para gerar sistemas de “geopoder” sobre, mas também dentro e através da Natureza para a governança da economia e das sociedades modernas”.

⁶¹⁴ Witter, Rebecca et al. Moments of influence in global environmental governance, 2015. In: Environmental Politics, DOI: [10.1080/09644016.2015.1060036](https://doi.org/10.1080/09644016.2015.1060036)

⁶¹⁵ Lembrando aqui que, como analisado no capítulos sobre as epistemologia do Sul, estas não são uma epistemologia anti-ciência.

desses locais em tudo o que for útil aos interesses e necessidades de povos e comunidades já tão marginalizados pela própria existência da linha abissal.

No que se refere às lições aprendidas das duas narrativas (lidas à luz de algumas de nossas contribuições já expostas ao longo dos itens em que estão contidas), elas serão expostas no item que segue.

6.3.2.1.2 Onze lições aprendidas da análise de um caso concreto, para utilização para além dele

*L'errore di fondo è di interpretare determinati processi come se fossero privi di un fondamento nei mutamenti occorsi nelle nostre società e rafforzare un disegno conservativo dell'ordine sociale. L'indebolimento delle agenzie pubbliche di sostegno ai bisogni espressi dalle persone è un dato di fatto che neutralizza l'eventuale compensazione di interventi mirati a ricostruire trame relazionali positive e/o valori condivisi. In tal senso, l'ampliamento degli ambiti istituzionali entro i quali partecipare alle soluzioni ed esprimere collettivamente l'assenza di un diritto può essere un primo passo verso un'alternativa **che non si nutra esclusivamente di solidarietà nei confronti di una categoria speciale di soggetti, ma che promuova un sentimento generale di responsabilità.***
(Alfredo Alietti)

Falar sobre as lições aprendidas no que se refere à projeção de outras concepções de Natureza em esferas ocidentais também perpassa o cuidado que se é necessário ter para que tal objetivo não se desvirtue. Tal desvirtuamento pode acontecer de diferentes formas, sendo algumas delas analisadas mais adiante.

Para isso, este tópico valer-se-á, primeiramente, dos entendimentos de Borie e Hulme, autores que entendem pela positividade do Conceptual Framework do IPBES (de 2012) ao passo que ele:

- propicia uma colaboração e diálogo entre grupos que não trabalhavam em conjunto;
- deixa as diferentes formas/sistemas de conhecimento comensuráveis visualmente e as legitima

Mas que discorrem também acerca das dificuldades verificáveis no próprio CF do IPBES. A primeira delas é quando se relega as concepções advindas dos outros sistemas de conhecimento a uma posição marginal em relação às dominantes. Exemplificam a situação realizando uma pergunta atinente a uma possível

assimetria prática do ato de inclusão dos termos não-ocidentais no CF (em que pese no documento constem de maneira visualmente simétrica): “a Mãe-Terra é uma posição marginal (...), ou uma poderosa contra narrativa no CF?” (2015: 11, tradução nossa)

Esta é a **primeira lição aprendida** ao propiciar a consideração de tal fator em outros cenários de interculturalidade ambiental, para além da esfera IPBES. Por exemplo, chamando a atenção dos setores envolvidos na participação e governança intercultural ambientais para que cobrem - das esferas internacionais que porventura passarem a fazer tais inclusões (de outros sistemas de conhecimento nos debates e documentos) - que essas inclusões não sejam apenas marginais. Ou seja, para que exijam que as inclusões de fato representem uma poderosa contra narrativa nesses documentos e debates.

Um outro ponto que poderia colaborar na arquitetura de cenários outros na esfera ambiental hegemônica, em que a inclusão de outros sistemas de conhecimento não seja apenas marginal, encontra-se na crítica à noção de “*measurementality*” (lógica da mensuração) trazida por Turnhout, Neves e Lijster. (2014). Esta noção – por elas tida como parte integrante do paradigma neoliberal - é definida pelas autoras como

técnicas como orientação de produção, padrões, indicadores e medição de desempenho apontam para uma lógica de mensuração no atual debate sobre biodiversidade. O IPBES demonstra o desejo de tornar os territórios e seus habitantes humanos e não-humanos mensuráveis e comensuráveis por meio de conhecimentos padronizados e submetê-los à análise e controle. O principal foco e mola propulsora do IPBES é a geração de conhecimento completo e útil sobre os serviços ecossistêmicos; o conhecimento parece ter se tornado um fim em si mesmo, desviando assim a atenção das questões de política e de governança. (2014: 593)

Isto porque, as autoras possuem o entendimento de que, como o IPBES não estaria interessado no conhecimento sobre a biodiversidade *per se*, mas sim principalmente em gerar conhecimento econômica e politicamente relevante, existiria no IPBES uma *rationale* (que seria essa lógica da medição ou *measurementality*) tendente a marginalizar sistemas e formas de conhecimento não enquadráveis ou traduzíveis em tal lógica cujo maior exemplo é a abordagem e *rationale* de serviços ecossistêmicos.

Pelo que, a lição aprendida que pode ser tomada para cenários futuros é que se tome o devido cuidado para que essa lógica da medição porventura também

existente em outros cenários de debates ambientais não impeça uma inclusão equilibrada dos outros sistemas de conhecimento. Ou seja, que eventuais *measure mentalities* não marginalizem lógicas ambientais não hegemônicas.

Um exemplo de tal cenário para além das esferas internacionais, seria o próprio setor científico, cuja importância neste ponto da tese decorre de seu potencial performativo, ou seja, de influir e trazer consequências na realidade da vida.

Isto porque, essa lógica da medição também estaria a influenciar tal setor e seria importante que este também esteja atento à necessidade de um olhar crítico à lógica da medição. Assim, as autoras em comento, chamando a atenção ao fato de que o conhecimento é ele próprio uma ferramenta de controle e de poder, observaram que

o discurso econômico das disciplinas dos serviços de ecossistemas, a ciência da biodiversidade, reorienta as agendas de pesquisa para se encaixar nesse discurso. Com efeito, isso reduz as possibilidades de avançar formas alternativas de conhecer a biodiversidade que potencialmente incluem, entre outras: questões éticas e estéticas (...); conhecimento indígena e local (...); muito da análise social e política (...); bem como ecologia tradicional e história natural. (...) Portanto, é extremamente importante que as análises da biodiversidade e da governança ambiental, incluindo críticas ao neoliberalismo, examinem criticamente o papel que a ciência desempenha nesses sistemas de governança. (2014: 592-594, grifo nosso)

Como profundamente trabalhado pelo *Innovative PhD Programme in Environmental Sustainability and Wellbeing* da Universidade de Ferrara, Itália, há um caleidoscópio de fontes da sustentabilidade e, entre elas, existem aquelas que não se encaixam nessa *measurmentality*, tais como as narrativas, as artes, as culturas, os conhecimentos práticos não validados pela ciência, dentre outros. Quando são utilizados procedimentos equivocados acerca do que vale ou não como conhecimento, fontes importantíssimas e ricas de conhecimento sobre a sustentabilidade não são levadas ao lugar de reconhecimento que merecem, perdendo muito de seu poder de influência em tantos setores da vida.

A **segunda lição aprendida** que fica é, portanto, evitar a lógica da *measurmentality* no objetivo de combater a invisibilização de conhecimentos e culturas, ou seja, dessas fontes do caleidoscópio da sustentabilidade.

O segundo exemplo de dificuldade do CF mencionado pelos autores Borie e Hulme (2015: 9) – e que leva à **terceira lição aprendida** - refere-se à possibilidade

de se recair em uma essencialização, em casos de existência de um território muito demarcado em relação ao bloco de cada um (essencializando a distinção entre ciência e conhecimento tradicional).

Fazem menção à utilização de duas cores diferentes no CF do IPBES para fazer referência aos termos Mãe-Terra (em azul) e serviços ecossistêmicos (em verde), o que na visão dos autores configuraria uma essencialização por deixar clara uma separação entre conhecimentos tradicionais e conhecimento científico. Nesta toada, explicam os autores seu entendimento:

O uso desse código de cores permite que essas duas perspectivas coexistam no mesmo diagrama, caibam nas mesmas caixas, tornando-as visualmente comensuráveis. Com o uso deste código de cores, o Conceptual Framework do IPBES reconhece ambas as perspectivas igualmente e as legitima. Ao assim proceder, também **essencializa a distinção entre ciência e conhecimento indígena e local** (ILK [sigla do termo em inglês *indigenous e local knowledge*]), **como se fossem dois blocos monolíticos claramente demarcados (...). No entanto, essa descontinuidade clara entre ciência e ILK tem sido questionada e, do ponto de vista do STS** [sigla do termo em inglês *Science and Technology Studies*], **todo o conhecimento está inevitavelmente situado** (por exemplo, Haraway, 1988). **A busca por um critério de demarcação entre o conhecimento científico e o conhecimento tradicional consta como ainda não-resolvida**, ou altamente contestada (Agrawal, 1995; Turnbull, 1997; Cruikshank, 2005). De acordo com esses estudiosos, **não há diferença substancial entre esses sistemas de conhecimento, tanto o ILK quanto a ciência podem ser abordadas como práticas culturais (...).**” (BORIE; HULME, 2015: 9-10, grifo nosso, tradução nossa)

O caso permite uma lição aprendida que pode ser útil a futuros cenários ambientais internacionais na medida em que chama a atenção ao cuidado que deve ser tomado para que essa demarcação essencializadora dos territórios de cada tipo de sistema de conhecimento não cause uma essencialização que inviabilize que essas inclusões (de outros sistemas de conhecimento) se transformem no que os autores denominam “objeto de fronteira”, mais adiante explicitado.

O terceiro exemplo de desvirtuação relaciona-se ao ditado popular “esconder a sujeira por debaixo do tapete”, ou seja, traz a hipótese de inclusão de concepções não ocidentais em esferas ocidentais hegemônicas apenas para a criação de um consenso a partir de um dissenso.

Aqui entra a questão de que o CF só foi proposto - como se viu ao longo de todo o item do capítulo – por um fato de cunho político de que a Bolívia não assinaria a adoção do IPBES caso não se abandonasse a adoção da linguagem com foco excessivo e exclusivo em “serviços ecossistêmicos”.

Neste ponto, ao mesmo passo em que os autores expõem a situação à partida negativa, também reconhecem que não pode ser considerada como negativa em sua totalidade. Trazendo então à colação os dizeres de um entrevistado, que afirmou:

Em algum grau o CF foi uma solução política em razão da Bolívia, mas agora eu realmente gosto dela. Acho que fala até certo ponto aos povos indígenas, acho que há algumas pessoas no Japão que pensam da mesma forma - 'harmonia com a natureza', certamente espera falar com a Bolívia e alguns outros países, não apenas a Bolívia, e eu não penso que sacrifica de forma alguma o rigor intelectual. Então, na verdade, gosto e, para ser honesto, foi um processo evolutivo.” (Entrevistado I) (BORIE; HULME, 2015: 10)

Portanto, esta **quarta lição aprendida** deve ser levada a outros futuros cenários de aplicação de maneira muito individualizada e contextualizada caso a caso. O que se pode, sim, obter como aprendizado é que uma atenção acurada será necessária para se evitar que a adoção de outros CF's ou documentos em futuros cenários não poderá ter como único e exclusivo objetivo obter um consenso do dissenso. Fazendo-se a ponderação aqui que a mera existência de um dissenso prévio, motivador da adoção da interculturalidade nos documentos e discussões por si só não deveria impedir que tal interculturalidade ocorra; o que se condena, portanto, aqui, é tão somente que o objetivo único e exclusivo disso seja a obtenção de concordância a partir da discordância.

Vistas as três dificuldades apresentadas pelos autores acompanhadas das respectivas lições aprendidas – vislumbradas pela autora da presente tese -que elas fornecem para casos futuros inclusive para além da esfera IPBES, convém, neste momento, trazer à colação a noção do que os autores Borie e Hulme denominam “objetos de fronteira”. Star e Griesemer foram quem, em 1989, bem explicaram que estes tratam-se de

objetos que são plásticos o suficiente para se adaptar às necessidades e limitações locais das várias partes que os empregam, mas robustos o suficiente para manter uma identidade comum entre os locais. (...) Esses objetos podem ser abstratos ou concretos. Eles têm significados diferentes em diferentes mundos sociais, mas sua estrutura é comum o suficiente a mais de um mundo para torná-los reconhecíveis, **um meio de tradução**. A criação e gestão de objetos de fronteira é fundamental para o desenvolvimento e manutenção da coerência entre os mundos sociais que se cruzam. (Star e Griesemer, 1989: 393, grifou-se)

Susan Star (2010) também explica o conceito informando que objetos de fronteira permitem que grupos diferentes um dos outros – no sentido de não

partilharem um consenso – possam trabalhar juntos, cooperar um com o outro. Consistiriam os objetos de fronteira, portanto, estruturas que colaboram com as necessidades e requisitos de informação e de trabalho existentes em grupos que precisam cooperar entre si. Star fornece também uma explicação muito útil sobre como concebe as palavras fronteira e objeto no termo em questão:

As palavras "fronteira" e " objeto " também podem precisar de alguma explicação. Frequentemente, fronteira implica algo como borda ou periferia, como no limite de um Estado (...). Aqui, porém, é usado para significar um espaço compartilhado, onde exatamente aquele sentido de aqui e ali se confunde. Esses objetos comuns formam os limites entre os grupos por meio da flexibilidade e da estrutura compartilhada. (...) Na linguagem comum, um objeto é uma coisa, uma entidade material composta de coisas mais ou menos bem estruturadas. No termo "objeto de fronteira ", eu uso o termo objeto em ambos os sentidos da ciência da computação e pragmatista, bem como no sentido material. Um objeto é algo que as pessoas (ou, na ciência da computação, outros objetos e programas) agem em relação a e com o qual agem. Sua materialidade deriva da ação, e não de um senso de coisas pré-fabricadas ou de "materialidade". Portanto, uma teoria pode ser um objeto poderoso. (STAR, 2010: 603)

Para Borie e Hulme (2015) tais objetos de fronteira são propiciadores de uma certa flexibilidade de interpretação. Referem-se à consideração das intersecções entre o conhecimento não científico e o científico, e são necessários para garantir uma certa colaboração entre os diferentes atores e sistemas de conhecimento envolvidos em determinado projeto, ou seja, não obstante haja heterogeneidade. Para os autores, o Conceptual Framework do IPBES pode ser considerado como um exemplo de objeto de fronteira, relembrando o início dos debates sobre a adoção do documento:

embora nenhum consenso tenha sido encontrado no início do processo, o código de cores permite que diferentes interpretações coexistam. Também possibilita a continuação do trabalho do IPBES, fornecendo um enquadramento comum para diferentes grupos de atores com múltiplas preocupações. Nesse sentido, ele estabiliza as interações entre esses grupos e garante que eles ainda possam trabalhar juntos. (...) O IPBES é global e há uma vontade de tornar as suas conclusões ou dados comensuráveis entre as regiões. O CF foi explicitamente projetado para moldar a infraestrutura de conhecimento do IPBES e atualmente está sendo utilizado por diferentes grupos de especialistas dele participantes. (2015: 10, tradução nossa)

De outro lado, não deixam de questionar se o CF do IPBES poderia ser considerado como um objeto de fronteira positivo, e concluem que a resposta seria afirmativa apenas se a forma de interface ciência-política que o IPBES passar a

adotar também o for. Mais que isso, consideram que, se o CF conseguir se tornar um objeto de fronteira, ele deverá de fato facilitar a inclusão de diferentes formas de conhecimento para que possa ser considerado como positivo. Nesse sentido, afirmam que **“preservar essa pluralidade de conhecimentos, captada no Conceptual Framework do IPBES, pode muito bem ser o desafio mais importante para uma governança democrática da biodiversidade global”**. (BORIE; HULME, 2015: 11, grifou-se)

Portanto, como **quinta lição aprendida** tem-se aqui que novos objetos de fronteira porventura surgidos na esfera ambiental global terão o potencial de serem positivos se a própria lógica do órgão que o adota também apresentar tal conotação, sendo o elemento “facilitação da promoção da pluralidade de sistemas de conhecimento” faceta importante de tal caráter.

Também se torna importante ressaltar que, para evitar que se recaia em essencializações, tal facilitação da inclusão da diversidade epistemológica do mundo nas arenas ambientais globais não se trata da substituição de uma forma de conhecimento por outro ou outros. Como já profundamente trabalhado em capítulo próprio, a teoria das epistemologias do Sul adotada nesta tese não prega, obviamente, a substituição do conhecimento científico por outros saberes.

Aqui que uma afirmação de Star e Griesemer (1989: 414, tradução nossa) vem bem a calhar, vez que afirmam que a finalidade dos objetos de fronteira não seria “simplesmente a imposição da visão de um mundo sobre o resto; se for, eles certamente falharão. Em vez disso, os objetos de fronteira agem como âncoras ou pontes, embora temporárias”.

Por fim, conveniente fazer constar neste ponto duas observações: a primeira se refere à afirmação feita por Trompette e Vinck acerca da existência de muitas outras dimensões⁶¹⁶ sobre o conceito e usos da noção de objeto de fronteira, além das que se esforçam acima de tudo para identificar objetos “sujeitos à ‘flexibilidade interpretativa’ e, portanto, a múltiplas possibilidades de tradução dentro de arranjos cooperativos”. (2010: 11, tradução nossa) A segunda refere-se à observação de Star e Griesemer (1989: 413), tradução nossa) de que a produção de objetos de fronteira corresponderia apenas um entre outros meios existentes para a satisfação de

⁶¹⁶ Para aprofundamento sobre elas, ver: <https://www.cairn-int.info/journal-revue-anthropologie-des-connaissances-2010-1.htm> Acesso em 03.03.2021

preocupações potencialmente conflitantes, sendo que outros incluiriam “a imposição imperialista de representações, a coerção, o silenciamento e a fragmentação”.

No que se refere a eventuais trocas de termos/nomes/conceitos por outros, que às vezes aparece nesses debates ambientais internacionais, oportuno recorrer à Kenter (2018), que trouxe importantes observações ao analisar a pertinência ou não da alteração, pelo IPBES, do termo *ecosystem services* (serviços ecossistêmicos) presente em sua sigla, para *nature contributions to people* – NCP – (contribuições da natureza para as pessoas). Como já bem analisado anteriormente, a necessidade de mudança decorreu da alegação de que o termo *serviços* estaria, supostamente, a privilegiar determinados setores e interesses, em especial os relacionados à economia neoclássica.

Para o autor, no entanto, uma alteração nesse sentido não traria muitos benefícios no que diz respeito aos problemas semânticos do primeiro termo, em virtude do aspecto antropocêntrico e instrumental do segundo.

Da mesma forma que no caso dos serviços ecossistêmicos – ainda que estes possam ser empregados em sentidos para além do econômico, não mercadológicos -, NCP também não abraçaria, segundo o autor, a concepção pluralista do IPBES no que se refere a sua característica inclusiva e plural de albergar diferentes valores culturais em relação à Natureza. Não englobaria, também, a existência de relações recíprocas entre Natureza e seres humanos, vez que ambos os termos, ao fim e ao cabo, não consideram o ser humano de forma integrada e relacional ao ambiente.

Kenter se refere aqui tanto a valores contextuais (importância que se atribui à Natureza expressa em comportamentos, preferências e atitudes) como transcendentais (objetivos e princípios mais abrangentes de vida os quais entendem-se influenciam comportamentos humanos em relação ao meio ambiente). O autor propõe, portanto, colocar no centro da questão os valores, e não as contribuições ou serviços prestados pela Natureza aos indivíduos.

Para ser capaz de endossar tal anseio axiológico, nem o termo *serviços* nem *contribuições* seria suficiente, uma vez que valores apenas poderiam ser integrados por intermédio da governança ambiental, e não através da utilização de determinado termo ou de outro.

A sugestão de Kenter é que o termo *serviços ecossistêmicos* não deveria ser substituído para demonstrar suas limitações, mas sim, subsidiado, tido como apenas um elemento entre outras concepções mais amplas - que incluam não apenas

valores contextuais mas também transcendentais - de modo que envolvam os conceitos relacionados à viver *da, na e com* a Natureza.

Esses valores transcendentais, para Kenter, estariam presentes, por exemplo, em perguntas como: “Quem somos nós em relação à natureza, quais direitos a natureza tem, qual o papel que a natureza desempenha em viver ‘a vida boa’ e o que são apenas processos para valorizar a natureza?” (2018: 43)

Voltando à afirmação já exposta anteriormente, para Kenter valores podem ser integrados apenas na governança, não em serviços ou contribuições. Embora reconheça que de modo indireto isso venha ocorrer, vez que

em última análise, é a importância social que atribuímos a esses serviços ou contribuições, e à biodiversidade e à natureza de forma mais ampla, que pode se refletir nas decisões. E é somente mudando nossas decisões que a natureza pode ser salvaguardada, seja por ela mesma ou por seus múltiplos serviços à qualidade de vida das pessoas. (2018: 43)

Tal exemplo analisado e trazido por Kenter serve pois como a **sexta lição-aprendida** pois, à semelhança do que ocorreu no caso posto em tela, também em muitas outras situações da esfera ambiental internacional a substituição de determinado termo por outro de maneira isolada e não acompanhada de outras mudanças, não sana problemas complexos desde sua origem.

Para que isto seja possível, os aspectos positivos da governança ambiental intercultural para o direito ambiental internacional não podem ser esquecidos, como bem demonstrado ao longo dos capítulos anteriores⁶¹⁷, bem como neste no item da antropologia jurídica, e como será também retomado ao final do presente item.

Noutro plano, a leitura da história sob as duas diferentes narrativas leva à percepção de que certos vetores e causas da degradação ambiental e perda da biodiversidade podem ser melhor identificados através de subsídios das ciências sociais e humanas. Por exemplo, ao se analisar os motores da perda da biodiversidade à luz das aludidas searas científicas, levando em conta os processos sociais e humanos, motivadores indiretos e causas subjacentes da perda da biodiversidade passam a ser investigados:

Por motivadores, ou "motivadores indiretos", queremos dizer: os efeitos de como as sociedades se governam e o impacto de como as instituições e políticas são

⁶¹⁷ Como por exemplo no capítulo sobre tradução intercultural, sobre a ecologia de saberes, sobre o pluriverso.

projetadas para regular a proteção e o uso dos recursos naturais (por exemplo, política agrícola, planejamento espacial ou comércio). As causas, ou "causas subjacentes", descrevem os aspectos das atividades humanas profundamente enraizados na autocompreensão política, econômica e cultural de como a terra e os ecossistemas são e devem ser usados, compartilhados e administrados (por exemplo, produção, consumo, reprodução e práticas de uso da terra). (VADROT et al., 2018: 82, *tradução nossa*)

Outro aspecto cuja emergência é possibilitada a partir da incorporação das ciências sociais e humanas na análise dos vetores da perda da biodiversidade se refere ao fator *políticas para a conservação e uso da biodiversidade*, que

diz respeito aos marcos políticos e à gama de instrumentos especificamente estabelecidos para enfrentar a perda de biodiversidade em diferentes níveis e escalas políticas. Esta área temática cobre as configurações institucionais formais estabelecidas para abordar a perda de biodiversidade em escala internacional, como a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) ou seu Órgão Subsidiário de Assessoria Científica, Técnica e Tecnológica (SBSTTA), e as condições políticas para implementação multilateral de acordos ambientais e políticas nacionais de conservação da natureza em nível local. (VADROT et al., 2018: 82, *tradução nossa*)

Disto decorre a **sétima lição aprendida**, que reside no reconhecimento da importância de se incorporar as ciências sociais e humanas (VADROT et al., 2018) tanto nas esferas tomadoras de decisões ambientais como das produtoras de conhecimento ambiental global. Bem como, de se identificar de que maneira a contribuição desses setores científicos à seara ambiental pode ser fortalecida.

Tal aspecto também é mencionado tangencialmente por DÍAZ-REVIRIEGO, Isabel; TURNHOUT, Esther e BECK, Silke (2019) em trabalho publicado na *Nature Sustainability* que destaca outra importante questão, que representa a **oitava lição aprendida**: a de que o objetivo de inclusão de diversos sistemas de conhecimento do IPBES fica limitado em razão da predominância de uma lógica que privilegia técnicas científicas do próprio arranjo institucional do órgão (decisões tomadas por governantes e trabalho feito por experts), da falta de experts provenientes das ciências sociais, da influência do IPCC, bem como da busca do IPBES por decisões e avaliações baseadas no consenso.

Em que pese o IPBES tenha melhorado nesse sentido, no sentido de ter incluído mais profissionais das áreas sociais e humanas, os autores trazem alguns pontos de vista que enriquecem as lições aprendidas expostas até aqui, e que igualmente podem ser úteis a outros futuros cenários na arena da sociobiodiversidade, a saber:

- Embora o CF do IPBES constitua um grande passo em direção ao provimento de uma estrutura para inclusão de diferentes tipos de conhecimentos, **o grau em que isto resultou em inclusão tem sido estruturado e constricto pela forma dominante** (baseada nas ciências naturais) **da plataforma de realizar avaliações sobre a biodiversidade.** (DÍAZ-REVIRIEGO; TURNHOUT; BECK, 2019: 6, tradução nossa)
- O Conceptual Framework do IPBES é baseado no princípio da tradução entre sistemas de conhecimento, identificando lugares específicos onde diferentes disciplinas e métodos podem ser usados. **Esta forma de tratar a diversidade orientada pelo consenso tem um efeito adverso no sentido de que ela constringe a contestação, o dissenso e o pluralismo.**(id., tradução nossa, grifo nosso)
- A questão é se este método é apropriado, dado que incompatibilidades, tensões e conflitos são uma parte inevitável do processo de governança ambiental global, assim como da colaboração inter e transdisciplinar e da produção de conhecimento. Em outras palavras, embora o engajamento de diversos experts e a inclusão de diversas formas de conhecimento seja considerada como um desafio por si só, **sugere-se que a questão mais pertinente para o IPBES seja salvaguardar o pluralismo através da criação de oportunidades para contestação, assim que as diferenças possam ser explicitamente reconhecidas** e não disfarçadas nos processos de avaliação. (Ibid., p. 7, tradução nossa, grifo nosso)
- Nosso estudo identificou **três restrições principais à questão da inclusão no IPBES: (1) arranjos e procedimentos institucionais nele já existentes; (2) o domínio das abordagens das ciências naturais; e (3) o papel do consenso. Essas restrições limitaram a diversidade de** especialistas participantes e **atores envolvidos**, bem como também restringiram suas contribuições, excluindo a opção de incluir perspectivas e saberes incomensuráveis e divergentes. No contexto do IPBES, vários autores apontaram para as **limitações desses procedimentos orientados para o consenso para o incremento da inclusão e da diversidade**, bem como para a **importância de se desenvolver novas maneiras de se organizar a representação política e epistemológica, de modo que seja adequada a lidar com perspectivas e conhecimentos incomensuráveis e divergentes. Isso exigirá um repensar fundamental dos procedimentos e práticas de participação, representação e avaliação.** Sugerimos que a abertura desses procedimentos e práticas ao pluralismo e contestação, ao invés da defesa - filosoficamente bem como praticamente inatingível – do ideal de uma *expertise* singular e neutra, é **uma etapa importante na produção de expertise ambiental que seja não apenas confiável e relevante, mas também democraticamente legítima.** (Ibid, p. 7, tradução nossa)

Em suma, ao destacar os pontos supra os autores identificaram maneiras de superar a questão do déficit de inclusão no IPBES, chamando a atenção ao fato de que tais maneiras requerem, obviamente, não apenas uma análise das oportunidades positivas que surgem de tal inclusão, mas também uma certa cautela com relação aos riscos e dificuldades inerentes. Os últimos residiriam na existência de concepções hegemônicas acerca de como a SPI deve ocorrer, bem como nas

relações de poder consolidadas que estão refletidas nas formas de realizar as avaliações e em princípios ali consolidados como o do consenso.

Destaca-se também que ao final de seu estudo, os autores não expressam uma opinião totalmente contrária ao IPBES – como fez Vadrot, em certa medida, em 2014, embora depois, como se viu, tenha abrandado seu posicionamento – mas sim reconhecem de uma forma mais ponderada tanto suas limitações como seus aspectos positivos. Desse modo, entendem ter fornecido exemplos de futuros caminhos a serem trilhados em terrenos análogos, no desígnio do aumento da inclusão.

A **nona lição aprendida** que pode ser absorvida aqui é que, em futuros cenários interculturais análogos, para além da inclusão em documentos de sistemas outros de conhecimento, não se esqueça que, para além disso, o objetivo maior seria garantir a possibilidade de manifestação dessa pluralidade de conhecimentos através da criação de oportunidades para contestação.

Noutro plano, para a penúltima e **décima lição aprendida** proporcionada pela análise do caso IPBES recorre-se neste momento à Mayer e Feest (2016: 20), autores que trazem algumas colocações importantes que contribuem à evidenciação dos equívocos de uma valorização preponderantemente econométrica da biodiversidade:

Nossa conclusão a respeito do CF do IPBES é motivo de alarme pela orientação que ele estabelece para o painel. Conservar a natureza e sua biodiversidade envolve entender o que há de bom nessas coisas. Sem essa compreensão, não podemos esperar saber como agir para garantir um lugar para essas coisas boas em nosso mundo. Não se pode garantir um lugar para o bem cívico de votar livremente sem entender que esse bem está essencialmente relacionado com o bem dos cidadãos determinando conjuntamente o seu destino comum no mundo. Para realizar esse bem, é preciso entender que, embora um mercado de votos fosse um benefício econômico e direcionasse votos de forma eficiente para aqueles que mais os valorizam e podem pagar por eles, este regime econômico não valorizaria devidamente o voto. Ao contrário, corromperia as virtudes cívicas e os valores centrais para o autogoverno. De maneira semelhante, (...) é altamente duvidoso que uma compreensão econométrica da natureza e da biodiversidade, que permeia o arcabouço conceitual do IPBES, capte adequadamente a benevolência dessas coisas.

Tais autores criticam também a valoração econométrica presente na própria sigla IPBES, para além do CF. Rechaçam conceitos chave para a plataforma como “*biodiversity offset*” (compensação) e desenvolvimento sustentável, os quais indicam terem sido adotados em nome de grandes corporações que oferecem compensação

aos mais pobres e fracos em razão do envenenamento ou tomada do lugar onde vivem.

Pelo que, a lição aprendida que pode ser tomada para cenários futuros é que a presença de uma lógica econométrica semelhante em outras arenas da sociobiodiversidade não passe despercebida, mas sim que haja sempre subsídios para sua identificação de pronto. Isto porque, não se está a falar de uma simples lógica inconsequente mas sim que, caso preponderante, leva à orientação de grande parte dos objetivos da esfera em que opera.

Por fim, como a **décima primeira**, última e principal **lição aprendida** do caso IPBES, neste trabalho, agora não mais decorrentes dos autores supra citados mas a partir de um modo de reflexão próprio, entende-se que um verdadeiro diálogo intercultural na arena da sociobiodiversidade perpassa pela necessidade de que concepções de Natureza provenientes de outras culturas só serão corretamente incluídas em esferas hegemônicas se tal inclusão decorrer de um correto processo de tradução intercultural e ecologia de saberes, que deve ser feito com base nas epistemologias do Sul.

Isto, como já trazido em capítulo próprio, apenas é obtido quando se compreende o fato de que, no processo de tradução intercultural de que se está a falar a palavra tradução é empregada em sentido metafórico, ou seja, não se trata apenas, como se viu naquele capítulo, da mera tradução literal de uma palavra por outra. Mais que isso, o processo de tradução intercultural em casos como esse do IPBES deveria representar, mais do que uma mera inclusão de termos provenientes de outros universos culturais, para facilitar o trabalho entre os integrantes da plataforma – o que poderia ser comparado analogamente à função de um dicionário para a compreensão de termos desconhecidos – também um trabalho de tradução com verdadeiro sentido intercultural, isto é, trazendo à esfera hegemônica o verdadeiro sentido da compreensão de Natureza adotado pela outra cultura (ainda que, como trabalhado naquele capítulo, uma tradução exata muitas vezes não é possível).

Isso exigiria um adequado processo de tradução intercultural que não poderia se esgotar na mera inclusão de termos provenientes da outra cultura nos documentos, debates e tratados, mas que exigiria uma correta localização de lugares comuns entre as duas culturas, no objetivo de verdadeiramente fazer com

que pelo menos o sentido da concepção da outra cultura se reflita na outra de modo transformador.

Como se viu no capítulo destinado especificamente à tradução intercultural, e à ecologia de saberes, estase caracteriza pelo fato de que o resultado da ecologia de saberes - a transformação - deve ser para melhor. Ainda que em muitos casos se verifiquem hibridizações. Nas epistemologias do Sul, e dentro do contexto das ecologias de saberes, mesmo as hibridizações devem ser para melhor.

Tendo isto em conta, a principal ferramenta da ecologia de saberes – a tradução intercultural – opera através da localização de lugares comuns e esses podem ser localizados por exemplo na própria literatura ambiental de autores da própria cultura ocidental, tal como, por exemplo, em Joan Martinez Alier e seu conceito de Justiça Ambiental e de ambientalismo dos pobres e em Fritjof Capra e sua obra A teia da vida (mencionando aqui os autores e teorias trabalhados naquele capítulo).

Desse modo, a inclusão dos termos andinos no CF do IPBES apenas seria considerada um exemplo verdadeiro e positivo de tradução intercultural, isto é, representando muito mais do que um simples ato translacional no sentido literal da palavra, se os sentidos mais próximos e fiéis possíveis daquelas concepções fossem refletidos e, mais que isso, passassem de fato a influenciar o IPBES, com base em uma ecologia de saberes transformadora.

Tendo em vista os verdadeiros sentidos das concepções andinas (bem como de outras oriundas do pluriverso de lutas com sentidos análogos) expostos no capítulo a tal temática destinada, tem-se que estes apenas estariam corretamente refletidos se (do mesmo modo que os paradigmas andinos representam um exemplo histórico, político, jurídico e cultural de inserção de uma concepção de sustentabilidade não hegemônica, ainda que no sentido de ruína-semente e com todas as dificuldades envolvidas), no caso IPBES as inserções dos conceitos não-hegemônicos também representarem uma inclusão do verdadeiro sentido destes, que não pode ser desacoplado da questão de uma efetiva governança ambiental intercultural, com reais possibilidades de participação e diálogo entre culturas distintas (à exemplo do que ocorreu com o paradigma andino, que constitui exemplo de como o movimento indígena conseguiu de forma inédita, a partir das lutas, um marco jurídico, cultural e político na história).

Pelo que, esta última lição aprendida que fica reside, para além disso, também na questão de que a aludida inserção não poderá representar uma escusa para que o debate, o dissenso, a participação e a governança interculturais e contra-hegemônicos ocorram.

Como estes últimos estão na gênese do paradigma andino – uma vez que originado das lutas, dos movimentos, do dissenso, da participação política indígena, processo profundamente marcado pela interculturalidade – entende-se que, quando o processo de tradução intercultural é feito segundo todas as lições aprendidas elencadas acima, no bojo das epistemologias do Sul e em consequência capaz de facilitar a governança intercultural ambiental contra-hegemônica – inclusive mediante o dissenso – apenas assim, o procedimento de tradução intercultural e ecologia de saberes é capaz de contribuir positivamente para o diálogo intercultural na arena da sociobiodiversidade.

Assim, nosso Conceptual Framework que propomos para a realidade socioambiental da América Latina diferencia-se dos conceptual frameworks⁶¹⁸ dos outros autores mencionados até então primeiramente porque é um conceptual framework das epistemologias do Sul. Em segundo lugar ele se diferencia também principalmente do Innovative Conceptual Framework de 2014 porque considera a importância da governança *intercultural* (não obstante não se chame conceptual framework de governança epistêmica).

Isto porque, reconhecemos - com base no que foi trabalhado na seção sobre antropologia jurídica, com Eberhard e Villas Bôas Filho - a existência de diversas concepções de governança a representar uma realidade cultural plural. Assim, o Conceptual Framework das Epistemologias do Sul que propomos deverá também, além de todos os objetivos a que se refere e as ferramentas que propõe, favorecer uma ecologia de saberes e a tradução intercultural entre os diversos tipos de concepções de governança, bem como, deve ter também um olhar pluralista acerca do direito, considerando o aspecto de que ao termo governança também se associa o fenômeno do pluralismo jurídico.

Estas lições-aprendidas serão muito úteis quando do momento da apresentação do nosso Conceptual Framework das Epistemologias do Sul, que entendemos pode vir a orientar futuros diálogos interculturais com a América Latina

⁶¹⁸Diferenciando-se portanto tanto do Conceptual Framework de Governança Epistêmica como do Innovative Conceptual Framework de 2014.

na arena socioambiental, podendo ser usado como referência tanto na esfera IPBES como para além dela. Ele será apresentado no último item deste capítulo.

6.4 POR UM DIREITO AMBIENTAL INTERNACIONAL EM HARMONIA COM A REALIDADE SOCIOAMBIENTAL DA AMÉRICA LATINA

6.4.1 O papel da crítica intercultural: aportes específicos de Panikkar e Boaventura de Sousa Santos

6.4.1.1 As potencialidades da crítica intercultural de Raimon Panikkar para o direito ambiental internacional

As argumentações e constatações feitas por Panikkar (2004), grande teórico do diálogo inter-religioso, nos auxiliaram a pensar como o direito ambiental internacional poderia estar mais em harmonia com a realidade socioambiental da América Latina. Nos iluminaram, pois, na senda percorrida para pensar um direito ambiental internacional (DAI) mais intercultural.

Tendo o paradigma do direito ambiental internacional hegemônico apresentado no segundo capítulo como objeto de destino das nossas reflexões, viu-se que há elementos da obra de Panikkar (2004) os quais, nesta tese, entende-se podem contribuir ao seu aprimoramento, a partir de uma reflexão intercultural ou, até mesmo, poder-se-ia argumentar, num exercício de tradução intercultural.

No presente trabalho, a verificação de que a noção de direito ambiental internacional - tal como apresentada no segundo capítulo - pode ser considerada como uma noção ocidental, resultado de uma arquitetura parcial entre as concepções que compõem o pluriverso de culturas, não impede que nesta tese analisemos os elementos que dificultam uma concepção mais intercultural do DAI.

Destacam-se aqui alguns dos pilares, elencados pelo autor, sob os quais a Declaração Universal de Direitos Humanos estaria sustentada. Não que tenham estado presentes nas mentes de cada um dos envolvidos em sua elaboração. O autor sugere que há evidências que não ocorreu unanimidade. Mas tais pilares contribuiriam, de todo modo, para colocar em evidência que o documento foi elaborado em consonância com a concepção ocidental de mundo e em sintonia com um humanismo individualista. Os pilares são os seguintes:

a) o de que “outros seres vivos inferiores ao homem não têm, obviamente, Direitos Humanos, e é provável que não existam criaturas superiores ao homem. Ele é o mestre de si próprio e do universo; é o supremo legislador sobre a terra” (2004: 213);

b) o pressuposto da dignidade do indivíduo com relação à sociedade e ao estado, o que implica não apenas a separação entre indivíduo e sociedade (que pode se tornar uma ameaça ao indivíduo), mas também a autonomia (e muitas vezes oposição) da humanidade frente ao cosmos;

c) pressuposto da ordem social democrática, que implicaria, dentre outras coisas, que: 1. a sociedade seja uma mera soma de indivíduos, pois “a sociedade, nesse caso, não é vista como uma família ou como uma forma de proteção, mas como algo que pode, com facilidade, abusar do poder que lhe foi conferido” (2004: 215) e 2. “os direitos e liberdades individuais só possam ser limitados quando colidirem com as liberdades e direitos de outros indivíduos” (2004: 216)

Ao analisar os pilares supra, e relacionando-os com o que foi trabalhado no capítulo segundo que analisou o paradigma ambiental hegemônico (incluindo o jurídico), nota-se que a maioria dos problemas apontados nos pilares elencados pode, de certa forma, ser verificada também no paradigma ambiental hegemônico para a sociobiodiversidade.

Nesse sentido, como Panikkar propôs, como caminho de busca à superação do problema apresentado na área dos direitos humanos, a interculturalidade, e como conclui-se, nesta tese, que a rota proposta pode ser aplicada de forma análoga ao caso do direito ambiental internacional, neste momento passa-se a elencar novas formas, mais interculturais, de pensar o direito ambiental internacional (DAI).

Primeira reflexão: viu-se ao longo dos capítulos desta tese que tanto as concepções de meio ambiente, bem como as alternativas ao modelo hegemônico variam muito, também de acordo com a diversidade de culturas existentes no mundo. Isto evidentemente não significa que se deveria abandonar a ideia de um DAI, mas apenas o fato de que devemos procurar formas pelas quais ele possa ser mais intercultural, para representar e de fato poder fazer frente a questões ambientais e socioambientais plurais.

Segunda reflexão. Pode-se verificar que a observação do autor no sentido de que “a história revela que apenas os vitoriosos declaram e promulgam direitos, os quais se resumem ao que esses poderosos consideram direito em um determinado

momento” (PANIKKAR, 2004: 219), pode ser aplicada no paradigma ambiental hegemônico, como visto em detalhes no capítulo segundo. Um momento daquele capítulo é trazido aqui à título exemplificativo: o caráter ambivalente de leis e tratados ambientais.

Bem como, nossa observação de que apenas as culturas que destroem o meio ambiente têm o conceito de meio ambiente. São então apenas os poderosos que após destruir o meio ambiente desenvolvem conceitos como desenvolvimento sustentável, arquitetam um DAI hegemônico que se limita na grande maioria das vezes aos próprios interesses de países hegemônicos.

Por outras palavras, quando se pensa no Direito Ambiental Internacional, a forma como ele se apresenta, como se viu no capítulo segundo, pode ser entendida como uma maneira de dominação de países centrais com relação ao meio ambiente. Outras culturas não falam por ele, ou seja, não estão representadas por ele. Além disso, grande parte das questões que o DAI trata (facilitação do acesso a PG e CTA, lógica de pagamentos por serviços ambientais como uma das ideias para solução do câmbio climático e que se reflete também na ideia de compensação financeira operada na ideia de repartição de benefícios pelo uso do PG e do CTA, e assim por diante) de um ponto de vista não-ocidental, são questões que desejam ser realizadas pela cultura ocidental, de forma que o problema, como disse Panikkar (2004: 219-220) “é o fato de que a questão é experimentada de uma forma radicalmente diferente. (...)”. Assim, quando trazemos tal frase a outros universos culturais, nota-se que sim, muitas vezes ela é aplicada, já que em muitos desses universos a forma de solução aos problemas ambientais é radicalmente distinta, vez que não fragmentária (por exemplo, não é baseada em uma visão mercadológica, norteadada pela ideia de pagamentos por serviços ambientais, monetarização da Natureza e assim por diante).

A hermenêutica diatópica que é proposta por Panikkar⁶¹⁹ no campo dos direitos humanos, nesta tese entende-se que seria positiva se aplicada também para

⁶¹⁹Na tentativa de superar este problema no campo dos direitos humanos, Panikkar propõe exatamente a tão já trabalhada nos capítulos anteriores hermenêutica diatópica, a partir de um diálogo dialogal: “Pergunto: é possível ter acesso a outros topoi, de modo que tenhamos condições de compreender culturas diferentes a partir delas próprias, ou seja, da forma como elas se entendem? Talvez não sejamos capazes de superar nossas próprias categorias de compreensão, mas pode não ser impossível mantermos um pé em uma cultura e um pé em outra. Em termos gerais, temos apenas uma cultura, assim como temos apenas uma língua-mãe, mas podemos também ter uma língua-pai. Não se pode negar essa possibilidade a priori. Lembro que em certas partes do Oriente, ser analfabeto significa conhecer apenas uma língua; é no diálogo com outros que temos

pensar questões referentes ao direito ambiental internacional, como a propósito se viu ser bem possível no capítulo sobre ecologia de saberes, no capítulo sobre o paradigma andino no pluriverso, no capítulo sobre tradução intercultural, e no item sobre aportes da antropologia jurídica (deste capítulo).

Terceira reflexão. Verificando então que tanto a consciência como principalmente a formulação de uma questão ou problema estariam já culturalmente condicionados, reconheceu-se a possibilidade e importância de realização de uma crítica intercultural, esta composta por uma “tentativa de compreender e criticar um problema humano específico com as ferramentas de compreensão de diferentes culturas envolvidas”. (PANIKKAR, 2004: 221)

Assim, ainda que um valor, como tal, exista apenas dentro de um determinado contexto cultural, existem valores interculturais, e é isto o que possibilita a crítica intercultural. (PANIKKAR, 2004)

Esta, “oferece novas perspectivas para uma postura crítica interna (...) oferecendo (...) possibilidades de uma fecundação mútua com outros conceitos de homem e realidade”. (2004: 226)

Nesta tese, entende-se que esta crítica intercultural pode ser feita no que se refere ao paradigma ambiental hegemônico, inclusive o jurídico.

Analisou-se e verificou-se a necessidade e possibilidade do enriquecimento do DAI a partir do diálogo com visões não antropocêntricas de Natureza, tais como as que são encontradas não apenas no paradigma andino mas também em muitas outras culturas e contextos que compõem o pluriverso de alternativas possíveis ao paradigma hegemônico ocidental. As razões dos “mergulhos” naqueles universos culturais se deram exatamente no sentido de um diálogo possibilitador da hermenêutica diatópica, fundamental a este objetivo intercultural.

A título exemplificativo, conforme analisado anteriormente em profundidade, um dos grandes exemplos da cultura que advoga o reconhecimento dos direitos da Natureza é a andina como bem demonstrou o exemplo histórico, jurídico e político do novo constitucionalismo latino-americano e as emblemáticas constituições dos Estados Plurinacionais do Equador e da Bolívia⁶²⁰.

condições de identificar nosso campo comum. Podemos não integrar mais do que uma cultura em nós mesmos, mas talvez seja possível criar a possibilidade de uma integração mais ampla e mais profunda, abrindo a nós próprios, no diálogo, aos outros”. (2004: 220)

⁶²⁰ Observando que a questão dos direitos da Natureza também figurou na proposta de nova Constituição (não aprovada) no Chile. Podendo ainda permanecer no espírito da nova proposta, vez

E esse reconhecimento dos direitos da Natureza, entende-se aqui, é algo que pode ser buscado não apenas no campo dos direitos humanos – como por exemplo a busca dos que advogam que a Declaração dos Direitos Humanos englobe também os não humanos - como também no do direito ambiental internacional. Não há proibição alguma que impeça que grupos e movimentos de caráter os mais diversos se aliem a tal busca direcionada mais especificamente ao paradigma ambiental hegemônico, e nem que grupos defensores dos direitos humanos se aliem à grupos e movimentos ecologistas (e vice-versa) para esta mesma causa, visto que há convergências entre elas. São lutas que podem correr ou no paralelo (uma no campo dos direitos humanos e outra mais especificamente direcionada ao paradigma ambiental hegemônico) ou mediante interação e articulação entre elas.

Como se viu em capítulo próprio, tal aliança entre os diferentes grupos do pluriverso é incentivada neste trabalho. Onde o reconhecimento será, ao fim e a cabo, materializado no plano internacional, primeiro, e com eficácia prática, não se sabe. Uma nova Declaração dos Direitos Humanos (e não humanos)? Um novo DAI? Mas enquanto os direitos humanos não se abrirem a tal perspectiva de serem não apenas direitos humanos, mas também dos ecossistemas, do cosmos, da biodiversidade – e considerando o possível longo lapso temporal para que isso seja alcançado, aliado à urgência de tomada de atitudes que a questão da sustentabilidade socioambiental denota -, há outras esferas às quais esta luta pode ser direcionada, sendo uma grande possibilidade a esfera do paradigma ambiental hegemônico (o qual inclui o direito ambiental internacional).

Esta aliás, poderia propiciar também uma proteção para além da própria Natureza mas também a elementos dela dependentes que já estão há anos sendo discutidos nessa esfera e em arranjos institucionais e multilaterais já estabelecidos, ou seja, a todo um plexo de inter-relações como por exemplo os saberes tradicionais, os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, os quais, por terem íntima relação com todo um conjunto regulatório ambiental já existente no plano internacional e em arranjos institucionais consolidados (CDB, Protocolo de Nagoya, IPBES, outras conferências internacionais e reuniões multilaterais que discutem a matéria, etc), poderiam agregar muito positivamente, pois funcionariam

que a vitória do “rechaço” no referendo de 4 de setembro de 2022, com a rejeição da proposta por 62% da população não significa o abandono de uma nova Constituição para o país.

como um ponto contra-hegemônico a contrabalançar as tendências hegemônicas daquela esfera.

Quarta reflexão. Quanto ao direito ambiental internacional, tal como existente e apresentado em seu paradigma hegemônico consubstanciado no capítulo segundo, quando se propaga apenas seu lado positivo e ele é introduzido nas diversas culturas do mundo, gera a consequência de que estas ficam então de algum modo obrigadas ou tendentes a aceitar também dentro delas tal visão antropocêntrica e de manter relações com a Natureza. Nesta visão, o paradigma jurídico hegemônico e sua visão tantas vezes economicista da Natureza (com conceitos de serviços ambientais, de facilitação do acesso ao PG e ao CTA, bem como a desproteção destes etc., conceitos esses que se refletem em tratados e leis) consegue manter-se com certa naturalidade e aceitação social vez que percebido e sentido como uma solução eficaz para regular a relação homem-Natureza, que se encaixa perfeitamente à visão que passou a influenciar aquela cultura.

Quarta reflexão. Foi possível observar, após analisado o paradigma hegemônico do DAI, que ele por sua própria natureza internacional aspira uma aplicação universal, no entanto não é possível desconsiderar que é construído, arquitetado e desenvolvido sob uma perspectiva mais parcial à cultura ocidental e não só isso, englobando também os interesses das sociedades mais poderosas. Portanto, seu lócus de enunciação é parcial, vez que pensa e elabora praticamente tudo a partir da sua perspectiva ocidental, praticamente sem considerar – salvo algumas exceções - as aspirações de outras culturas do mundo no que concerne aos modos de relação com a Natureza e a importância que esta assume em suas próprias perspectivas.

Quinta reflexão. O autor encontra um possível símbolo homeomórfico correspondente aos direitos humanos na tradição indiana: a palavra *Darma*. É claro, não sugere que a palavra seja um equivalente, mas apenas a utiliza como um terreno comum para sua reflexão em busca dos “direitos humanos” em uma outra cultura.

Observando que a palavra *Darma* tem significado plurívoco, afirma que “além de elemento, dados, qualidade e surgimento, ela significa lei, norma de conduta, o caráter das coisas, direito, verdade, ritual, moralidade, justiça, retidão, religião, destino e muitas outras coisas”. (2004: 230) A etimologia da palavra *Darma* poderia, segundo Panikkar, mostrar a metáfora que se localiza na base originária, no axioma

de muitos significados da palavra. “O Dharma é aquilo que mantém e dá coesão e, portanto, força, a qualquer coisa dada, à realidade, e, em última análise, aos três mundos (triloka)”. (2004: 230)

Como se viu na seção sobre os aportes da antropologia jurídica, especificamente quando foram trazidas as contribuições de Vachon e Eberhard, o *mythos* poderia ser colocado como aquilo que encontra-se como não dito, latente no âmbito da experiência e do inconsciente.

É possível verificar como Panikkar mergulhou por assim dizer em uma outra cultura para ser capaz (e de fato consegue) de trazer contribuições interculturais para pensar os direitos humanos. Veja-se:

Um mundo no qual a noção de Dharma é central e permeia quase tudo não se preocupa em identificar o “direito” de um indivíduo em relação ao outro, ou do indivíduo frente à sociedade, mas, mais do que isso, com a designação do caráter *dármico* (direito, verdadeiro, coerente...) ou *a-dármico* de algo ou de uma ação dentro do **complexo teantropocósmico da realidade como um todo**. O **Darma é primordial. Não podemos esperar compreendê-lo se o abordarmos com categorias morais (...) ou mesmo epistemológicas**. Ele engloba conflito e solução; o que se deve e o que não se deve. Não há Dharma universal acima e independentes do svadharma, o Dharma inerente a cada ser. E este svadharma é, a um só tempo, resultado da reação ao Dharma de todos os outros. Nosso **ponto de partida não é um indivíduo, mas toda a complexa concatenação do real**. (2004: 231, grifou-se)

O fragmento transcrito nos leva a três observações: Se uma postura logocêntrica é assumida logo à partida, o que ocorre é a não realização do diálogo pois este potencial interlocutor não mergulhará na cultura diversa vez que, para ele, alguns aspectos não serão compreendidos ou, pior, taxados como sem sentido, inferiores, pré-modernos, não científicos, e assim por diante.

Com a utilização das epistemologias do Sul, viu-se que esta postura pode ser considerada como um desperdício de saberes, pois pode ser que justamente nessas outras culturas serão encontradas alternativas para problemas enfrentados pela modernidade, entre eles os ambientais. E, para além disso, mesmo se essas alternativas não advierem exclusivamente de tais culturas outras, elas podem, e devem, contribuir para a busca de alternativas interculturais, ou seja, buscadas não apenas em caminhos existentes na cultura ocidental, mas também em outras, através do diálogo intercultural, para que se complementem e se enriqueçam positivamente de modo transformador. Ou seja, uma alternativa pode ainda nem existir, mas pode ser criada através de interações como essas.

A segunda observação advinda da análise do fragmento de Panikkar transcrito é que na cultura utilizada para sua crítica intercultural dos direitos humanos, se dá muita importância às relações, ao todo, de modo holístico, sendo portanto um contraponto à visão mais individualista, cartesiana, centrada no indivíduo, presente na cultura ocidental.

Sendo a visão holística muito mais adequada a pensar as questões ambientais do que a visão cartesiana, isso pode ser aplicado não apenas a questão dos direitos humanos, como feito por Panikkar, mas também ao direito ambiental internacional.

A terceira observação que fazemos se refere ao fato de que é possível ver como as bases, os fundamentos do DAI podem ser diferentes em cada cultura. Quando isto é feito - e como nesta tese buscou-se fazer no capítulo sobre o paradigma andino no pluriverso - se tem mais aportes para a crítica intercultural da perspectiva ocidental do DAI.

Sexta reflexão. Escreveu Panikkar que “a humanidade só tem o “direito” de sobreviver à medida que desempenhar o **dever de manter o mundo** (lokasamgraha). (...) a realidade toda seria englobada. Obviamente, **isso demandaria (...) uma cosmologia diferenciada (...)**” (PANIKKAR, 2004: 234, grifou-se)

Da leitura do fragmento do autor, em especial a parte final grifada (cosmologia diferenciada) contribui para fazer repensar o DAI, de forma análoga às contribuições da teoria dos arquétipos de Michel Alliot, fundador do Laboratório de Antropologia Jurídica de Paris, apresentada no item deste capítulo sobre os aportes da antropologia jurídica.

Para além disso, para além do plano jurídico, a questão da cosmologia diferenciada é justamente o que embasa a busca por alternativas localizadas fora da modernidade ocidental, exatamente em culturas/cosmologias diferentes da que embasa o DAI, sendo muitas vezes culturas que foram vítimas dela. Já que esta, até o momento, não apresentou alternativas/soluções eficazes aos problemas que ela mesma deu causa.

A sétima reflexão refere-se à conclusão principal de Panikkar quanto ao objeto temático analisado em seu texto:

Ambos os sistemas (o ocidental e o hindu) elaboram a partir de um mito dado e aceito, e, no âmbito dele, ambos implicam um certo tipo de consenso. Quando esse

consenso é questionado, deve-se encontrar um novo mito. O mito destruído é a situação atual da Índia, assim como a do mundo como um todo. (2004: 235, grifou-se)

Aponta o autor, como mito destruído na Índia, o fato de que já não se admite mais, contemporaneamente, que a posição na rede da realidade condicione o direito dos indivíduos; e como mito destruído no Ocidente, o fato de que não se aceita mais uma independência dos direitos humanos da situação real e das condições concretas para alcançá-los. (mera declaração sem condições de efetivação). Assim, observamos que os dois modelos são incompletos. O diálogo pode propiciar a complementaridade mútua:

“Não existe hoje uma teoria endógena capaz de unificar as sociedades contemporâneas, e nenhuma teoria imposta ou importada pode simplesmente cumprir esse papel. Uma fecundação mútua de culturas é um imperativo”. (2004: 235)

Levando a reflexão de Panikkar ao âmbito do direito ambiental internacional, tem-se que o mito da sociedade ocidental (do dualismo Homem-Natureza, revelado por exemplo na crença do crescimento ilimitado e inconsequente) pode estar também sendo destruído com as evidências das mudanças climáticas, pandemias, perda da biodiversidade, elevação do nível do mar, acidificação dos oceanos e assim por diante, evidências estas que estão vindo a derrubar o mito ocidental de domínio e separação da sociedade com relação ao ambiente como um todo. Com isso, cada vez mais clara está se tornando a necessidade de outros mitos.

Neste trabalho, viu-se que, como nenhuma teoria sozinha ou imposta seria capaz de responder aos anseios de um pluriverso de culturas, deve-se ter ciência da incompletude de cada uma delas e abrir-se para a ecologia de saberes entre elas, visando a complementaridade e enriquecimento mútuos.

Pelo que, com base no impulso indiano que pensou a questão para o âmbito dos direitos humanos, neste trabalho entende-se, quanto ao direito ambiental internacional, que, não obstante sua noção seja um conceito ocidental, isto não significa que se deva renunciar a proclamar ou a colocar em prática o DAI. Porém, atenção fundamental se faz necessária com relação a três pontos.

O primeiro é o de que a defesa do DAI é um dever; no entanto, não se deve desconsiderar que introduzir e aplicar o DAI (no sentido hegemônico definido no

capítulo segundo) em outras culturas significa todas as perdas de possibilidades, assim como consequências negativas apontadas ao longo dos capítulos anteriores.

Portanto, dois pontos a seguir ganham extrema importância. São reflexões do autor que foram pensadas para o caso dos direitos humanos, mas com os quais, nesta tese, direcionam-se ao horizonte do direito ambiental internacional:

Devem-se criar espaços para que outras tradições do mundo se desenvolvam e formulem suas próprias visões homeomórficas correspondentes ou opostas aos “Direitos” ocidentais. Ou, mais precisamente, essas e outras tradições mundiais devem criar espaço para si próprias, pois é improvável que alguém mais o faça. Essa é uma tarefa urgente, caso contrário, a sobrevivência de culturas não-ocidentais seria impossível, e mais impossível seriam as alternativas viáveis ou mesmo um complemento razoável. Aqui, é fundamental o papel de uma abordagem filosófica intercultural. A necessidade de pluralismo humano costuma ser (...) pouco praticada (...) porque as alternativas viáveis ainda não estão formuladas em teoria. (2004:237, grifo nosso)

Foi o que foi feito, nesta tese, no capítulo que trouxe os tantos exemplos das culturas do pluriverso de possibilidades de se pensar em alternativas (suas próprias visões homeomórficas correspondentes ou opostas ao DAI). Foi o mesmo capítulo que analisou o paradigma andino e sua luta para criar espaço para si próprias. Já a fundamentalidade do papel de uma abordagem filosófica intercultural foi trabalhada quando foi trazida a necessidade de um diálogo intercultural entre as duas esferas, hegemônica e não hegemônica, ou melhor, ecologia de saberes entre elas. Da mesma forma que para Panikkar quando escreveu o texto observou que as alternativas viáveis ainda não estão formuladas em teoria, para as epistemologias do Sul, como demonstrado em seu capítulo próprio, interessa mais a alternativa, vez que a crítica ao paradigma hegemônico já está feita.

A segunda observação refere-se ao fato de que, como observado por Panikkar,

Deve-se encontrar um espaço intermediário para a crítica recíproca, que avance no sentido (...) do enriquecimento mútuos. Talvez esse tipo de intercâmbio possa ajudar a gerar um novo mito e, assim, uma civilização mais humana. O diálogo dialógico parece ser o método inevitável. (2004: 237)

Nesta tese, viu-se que tal espaço intermediário propiciador da crítica recíproca estaria na ecologia de saberes, e nesse sentido, o enriquecimento recíproco e transformador de cada *pars* tem o potencial de iluminar o processo de criação de novos mitos. Pois precisamos de novos, em uma época em que tanto o mito ocidental como o de algumas culturas parecem estar abalados. Estes novos

mitos perpassam justamente a necessidade de um pensamento alternativo de alternativas, que busque as sementes de outras alternativas até então não apresentadas pelo modelo ocidental hegemônico. Ainda que estas sementes se encontrem hoje sob a perspectiva de “ruínas-sementes”.

Outro aspecto a ser considerado seria no seguinte sentido: em que pese, obviamente, se esteja ciente das dificuldades – neste momento utópicas - e do tempo para se alcançar um novo mito (não compatível com a urgência que as questões ambientais denotam, mas apontado apenas como algo que seria benéfico enquanto considerado no paralelo, enquanto outras medidas são tomadas), a importância do surgimento de um novo mito envolve igualmente a sua consideração no aspecto jurídico da questão, isto porque, conforme trabalhado no item da antropologia jurídica, segundo a teoria dos arquétipos de Michel Alliot, cada ordem jurídica tem como base um arquétipo que é relacionado à própria cosmovisão detida por sua sociedade.

Assim, o surgimento de um novo mito influencia, portanto, outros arranjos jurídicos, em linha, então, com o novo mito surgido. Neste trabalho, entende-se que o DAI no futuro haveria de ganhar com isto, em que pese, obviamente, se esteja ciente das dificuldades e do tempo para se alcançar tal feito, não compatível com a urgência que as questões ambientais denotam. Portanto, evidentemente, não é apontado, aqui, como um meio de ação ou de resolução imediata do complexo problema do etnocentrismo do DAI hegemônico. Se quer apenas mostrar como tal aporte de Panikkar contribui à discussão filosófica de algo tão profundo.

Para isso, e considerando a dificuldade e desafio que permeia tal empreitada (busca do surgimento de um novo mito), recorre-se novamente à Panikkar, visto que sua sugestão também pode ser aplicada ao nosso objeto de pesquisa:

Jogando com a metáfora dos nós (individualidade), e da rede (pessoalidade) poderíamos provavelmente afirmar que as culturas tradicionais enfatizaram a rede (parentesco, estrutura [...], a função [...], relação com o todo), de forma que o nó tem sido muitas vezes sufocado (...). Por outro lado, a modernidade enfatiza os nós (o livre arbítrio individual, [...] a dominação da sociedade) de forma que o nó perdeu-se na solidão, (...). Talvez a noção de pessoalidade, como uma interação entre os nós e a rede, bem como a concretização da liberdade, seja **não apenas a capacidade de escolher entre opções** apresentadas, **mas também o poder de criar opções**, e possa assim proporcionar um ponto de partida para a fecundação mútua proposta. (2004: 237-238, grifou-se)

Verificou-se em nossa pesquisa que é possível se apropriar de aspectos positivos de cada lado (das culturas tradicionais e da modernidade) para a obtenção de um ponto de partida (criação de um novo mito facilitador do diálogo) para possibilitar a criação de opções. Desse modo, como analisado nos capítulos anteriores, não são só as alternativas que já existem que serão consideradas como soluções válidas, mas, a partir da ecologia de saberes (não apenas diálogo mas diálogo transformador) entre essas alternativas, outras alternativas ainda podem ser criadas.

Pedindo licença ao autor Panikkar para parafraseá-lo, temos então que podemos ler o fragmento abaixo seguindo nossa própria interpretação e, neste sentido, substituindo a palavra direitos humanos por direito ambiental internacional:

Se muitas culturas tradicionais estão centradas em Deus, e alguma outras são basicamente cosmocêntricas, aquela que fez nascer a noção de Direitos Humanos é, com certeza, antropocêntrica. Talvez possamos agora estar preparados para uma visão cosmoteândrica da realidade, na qual o Divino, o Humano e o Cósmico estejam integrados em um todo mais ou menos harmônico, segundo o desempenho de nossos direitos verdadeiramente humanos. (2004: 238)

A aludida visão *cosmoteândrica* revela-se como um dos novos mitos possibilitadores da ecologia de saberes propiciadora, através do diálogo intercultural transformador, do surgimento de outras alternativas ao paradigma ambiental hegemônico no campo sócio-político-ambiental.

Panikkar vai mais além ao advogar que esse novo mito poderia influenciar positivamente também, o campo jurídico.

Em que pese concordemos com tal posicionamento visto ser perfeitamente compatível com a teoria dos arquétipos de Michel Alliot (como visto no item sobre antropologia jurídica, cada ordem jurídica tem como base um arquétipo que é relacionado à própria cosmovisão detida por sua sociedade), neste trabalho, em especial por se considerar a urgência que a tomada de atitudes face a degradação ambiental denota, tem-se consciência que tal urgência não seria compatível com o tempo necessário para a formação de um outro mito a influenciar o campo jurídico.

Assim, não desconsiderando sua importância, que pode inclusive ser trabalhada no paralelo, enquanto outras ações são tomadas, entende-se que as ecologias de saberes e suas ferramentas da tradução intercultural, ação com clinamen, retórica dialógica encontram campo mais eficaz de ação quando pensadas para uma aplicação fora do campo jurídico. Nem por isso, todavia, se diz que tais

ações não tem certa capacidade de influenciar o jurídico. Apenas, por questões de maior efetividade, entende-se que essas ferramentas das ecologias de saberes conseguem ser mais efetivas quando iniciadas em uma perspectiva emancipatória, a qual, uma vez fortalecida de forma contra-hegemonica através do cosmopolitismo, poderá influenciar de maneira indireta também o âmbito jurídico. Esta forma de pensar emancipatória e propositiva, mais condizente com a urgência que a busca de soluções aos problemas ambientais exige, não tem seu foco de ação direto o campo jurídico, portanto.

E é exatamente por isto que, para complementar a crítica intercultural de Panikkar, na busca de soluções mais pragmáticas ao problema proposto, mais compatíveis com a urgência em que a tomada de atitudes na esfera ambiental denota, principalmente considerando a atual assimetria de forças entre o plano hegemônico e não hegemônico decorrente do peso da globalização neoliberal, é que a seguir será trazido o papel e o potencial da crítica intercultural de Boaventura de Sousa Santos à temática posta em questão.

6.4.1.2 O papel da crítica intercultural de Boaventura de Sousa Santos no âmbito das epistemologias do Sul, bem como da nossa, e suas potencialidades para o direito ambiental internacional

Sendo as epistemologias do Sul adotadas na presente tese, tem-se que a hermenêutica diatópica deve ser analisada não apenas a partir de todas as ferramentas propiciadas pelo estudo que a desenvolveu, de autoria de Panikkar, mas também, em sintonia e diálogo com as epistemologias do Sul. Embora tal entendimento tenha sido adiantado de modo apenas inicial no item sobre as contribuições de Sousa Santos à antropologia jurídica, no presente item se entrará em mais profundidade em alguns aspectos, de modo especificamente relacionado ao objetivo da tese e, também, correlacionado a posicionamento próprio.

Como se viu no terceiro capítulo desta tese intitulado *Epistemologias do Sul: para uma ecologia de saberes*, a análise da hermenêutica diatópica sob este viés ganha sobremaneira, vez que, nele estão inseridos todos aqueles elementos, ali analisados, que contribuem para o caso de a hermenêutica diatópica envolver temas e sujeitos específicos: temática ambiental, socioambiental, povos indígenas e comunidades tradicionais, conhecimentos tradicionais, bem como, a radicalidade

que contextos e problemas ganham quando localizados do lado novo da linha abissal.

A linha abissal que é reconhecida pelas epistemologias do Sul torna clara a razão pela qual entendemos que a melhor forma de trabalhar, de pensar a temática da presente tese é em consonância com elas. Justamente pelo fato de a temática aqui em causa ser socioambiental e dizer respeito à América Latina é que ela não pode ser afrontada sem a consideração da peculiar condição que envolve, qual seja, o fato de estar situada do lado de cá (latino-americano) da linha abissal. E isto tem consequências muito relevantes, visto que a linha abissal “divide o mundo entre a sociabilidade metropolitana (onde vigora a lógica da regulação/emancipação) e a sociabilidade colonial (onde vigora a lógica da apropriação/violência)” (SOUSA SANTOS 2018 b: 21), e as epistemologias do Sul tem em conta e afrontam essa diferença, na qual, a América Latina está inserida⁶²¹ no segundo caso (sociabilidade colonial).

As epistemologias do Sul possuem as ferramentas – já trabalhadas naquele capítulo - mais adequadas para este tipo de situações, ferramentas estas consubstanciadas: no reconhecimento da existência dessa linha abissal⁶²²; no reconhecimento das três formas de opressão (capitalismo, colonialismo e patriarcado); na necessidade de realização de uma sociologia das ausências (incluindo a sociologia dos saberes ausentes) e de uma sociologia das emergências; na necessidade de um pensamento pós-abissal; de um pensamento alternativo de alternativas; na busca de patamares mais equitativos de justiça cognitiva global que perpassa a necessidade de aprender⁶²³ com o Sul; na ecologia de saberes e

⁶²¹ Isto não quer dizer que as epistemologias do Sul não reconheçam que a linha abissal “tem vindo a deslocar-se no sentido de expandir a sociabilidade colonial em detrimento da sociabilidade metropolitana” (SOUSA SANTOS, 2018 b: 21). No entanto, de todo modo as epistemologias do Sul dão uma importância muito grande à existência da linha abissal e como ela radicaliza a exclusão e a opressão do lado novo da linha.

⁶²² Como trabalhado no capítulo das Epistemologias do Sul, Sousa Santos explica que “O nosso objetivo é problematizar o caráter abissal das relações sociais em diferentes contextos e espaços estruturais, e reivindicar a possibilidade da convivência pós-abissal. Reivindicar o pós-abissal democratizando as relações econômicas (pós-capitalismo), democratizando todas as relações que se baseiam na inferioridade supostamente natural, racial ou étnico-cultural do oprimido (pós-colonialismo) ou as relações que assentam na diferença sexual ou de orientação sexual como fator de opressão (pós-patriarcado). (2018 b: 21)

⁶²³ “Dado o passado histórico imperial europeu, a primeira condição para a aprendizagem mútua é a disponibilidade para aprender a partir do Sul global, com as experiências de imensas regiões do mundo que estiveram sujeitas ao jugo europeu. (...) A segunda condição para uma aprendizagem com o Sul é a aceitação da evidência de que o mundo do futuro será um mundo pós-europeu. O futuro não será ditado ao mundo pela Europa como foi no passado. (...) Longe de constituir apenas um imenso espaço de vitimização, o mundo colonial representa um lugar multifacetado de resistência

tradução intercultural; na artesanaria das práticas. Além disso, a proposta do autor de conceber a hermenêutica diatópica em conjunto com a assimetria de forças provocada pela globalização hegemônica, também revelou-se como a mais promissora ao presente trabalho, como visto no item sobre Sousa Santos na seção da antropologia jurídica.

Como se viu naquele item, a forma pela qual Sousa Santos trabalha o conceito de hermenêutica diatópica se insere em um caráter mais propositivo e emancipatório⁶²⁴, diferente portanto da forma pela qual foi trabalhado por Eberhard, Vachon e Panikkar. E, neste trabalho, viu-se que a perspectiva de Sousa Santos, justamente por assumir tais características, é a que traz melhores resultados para o objeto aqui investigado. Esta, ressalta-se, em que pese atue inicialmente fora do campo jurídico, como se verá no próximo item desta seção, que trará o Conceptual Framework das epistemologias do Sul, não está tolhida de capacidade de influenciar esferas nas quais o DAI opera. Ainda que, de forma indireta. Pelo que, possui capacidade de influência no DAI.

Antes de trazer os aportes da crítica intercultural de Sousa Santos, relembra-se que o presente item focará no aprofundamento deste aspecto de suas contribuições⁶²⁵.

Assim, sendo a ferramenta principal da hermenêutica diatópica a tradução intercultural, e mesmo sendo esta um fenômeno antigo, nas epistemologias do Sul

e arte de sobrevivência. Aqui reside a imensidão da experiência do mundo que poderia ser mais vasta não fosse o epistemicídio, isto é, a destruição maciça de experiências e conhecimentos subordinados considerados inadequados para servir o projeto colonial (SANTOS, 2014: 236) Este passado não pode ser desfeito, mas o modo como condiciona o nosso presente deveria ser objeto de uma reflexão profunda. E transformação política. Deste modo, reivindicar a necessidade de uma leitura pós-colonial não é sustentar uma obsessão interpretativa fundada na experiência colonial, é sim, reconhecer a fortíssima herança histórica do colonialismo nas estruturas de poder e saber nas sociedades pós-coloniais, bem como a relevância das referências inspiradoras dos movimentos de libertação anticoloniais para pensar as lutas do presente. (YOUNG, 2001)" (SOUSA SANTOS, 2018 b: 56-58)

⁶²⁴ "Todos os nossos conhecimentos têm um elemento de *logos* e um elemento de *mythos*, que é a emoção, a fé, o sentimento que certo conhecimento nos proporciona pelo fato de o termos, a repugnância ou o amor que nos provoca. Há uma dimensão emocional no conhecimento que costumamos trabalhar muito mal, e então devemos ver o que distingue as duas correntes de nossa vida, tanto nas sociedades como nos indivíduos: a corrente fria e a corrente quente. Todos temos as duas: a corrente fria é a consciência dos obstáculos; a corrente quente é a vontade de ultrapassá-los. As culturas distinguem-se pela primazia que dão à corrente fria ou à corrente quente. Acredito que a corrente fria é absolutamente necessária para que não nos enganemos, e também a corrente quente é muito importante para não desistirmos facilmente. Hoje, temos a ideia de que é necessário encontrar quadros teóricos e políticos que continuem tentando não ser enganados, mas ao mesmo tempo sem desistir, sem entrar no que chamamos a razão cínica, a celebração do que existe porque não há nada além". (SOUSA SANTOS, 2007 b: 58)

⁶²⁵ Claro que, suas contribuições não se limitam ao presente item e, como se viu, foram trazidas em diversos momentos da tese.

ela adquire um sentido mais restrito que é, segundo Boaventura de Sousa Santos, “a tradução intercultural e interpólitica como instrumento de articulação de lutas contra a dominação” (2018: 342). E é por isso que, em razão do avanço almejado que é justamente esta articulação e possibilidade de interconhecimento entre as lutas, para que se fortaleçam de baixo para cima contra os poderes opressores da globalização hegemônica, aceita-se uma solução imperfeita com base no reconhecimento da incompletude, em busca de possibilidades de avanço, sem a qual, não haveria condições de buscá-lo.

Como visto, a forma pela qual a hermenêutica diatópica é concebida por Boaventura de Sousa Santos é, nesta tese, e para o objeto que se propôs a investigar, considerada como sendo a melhor a ser adotada. O que se quer, todavia, neste momento fazer, é mostrar como a consideração das formas de globalização - tanto a de cima para baixo como a de baixo para cima -, revela-se essencial na busca de caminhos para a interculturalidade e para um direito ambiental mais em linha com a realidade socioambiental da América Latina.

Assim, colocando a temática dos conhecimentos rivais da arena da sociobiodiversidade no plano das epistemologias de Sul e em especial, neste momento, à forma pela qual Sousa Santos trabalhou as globalizações, tem-se que aqueles conceitos (localismo globalizado e globalismo localizado) refletem justamente a situação na qual o DAI, como um localismo globalizado, projeta-se em realidades locais complexas como a latino-americana e sua sociobiodiversidade que lhe é peculiar, e estas localizam tais globalismos mediante suas próprias reestruturações.

No capítulo segundo, sobre o paradigma ambiental hegemônico, tal situação ficou nítida em vários exemplos, podendo-se mencionar aqui a exportação do *rule of law* descrita por Ugo Mattei e Laura Nader, a globalização do regime de propriedade intelectual, bem como o exemplo da lei brasileira da biodiversidade e o caráter ambivalente da juridicização tanto no campo indigenista como no da sociobiodiversidade.

Visto que a globalização pressupõe a localização, eles seriam fenômenos correlatos que remetem um ao outro. Além disso, como já analisado, há que se considerar também o caráter plural do fenômeno.

Nota-se, portanto, que essa pluralidade de globalizações acaba gerando uma característica sistêmica e complexa. Seria justamente face à tal complexidade de

cima para baixo que Sousa Santos propõe as globalizações de baixo para cima, e é justamente aqui que se quer enfatizar e aprofundar o papel do cosmopolitismo, proposto pelo autor como uma forma de globalização contra-hegemônica.

É, portanto, nessa perspectiva de Sousa Santos e das epistemologias do Sul que a temática da presente tese tem a ganhar, vez que, como se viu no capítulo sobre o paradigma andino no pluriverso e as conclusões preliminares ali expostas, os diversos mundos de luta expostos no capítulo de forma exemplificativa podem se articular através da ferramenta da ecologia de saberes e da tradução intercultural para se fortalecer. E é justamente tal união de esforços e aprendizagens recíprocas que, neste momento, pode-se verificar que os inscrevem como cristalino exemplo de cosmopolitismo subalterno (globalização contra-hegemônica).

Tendo a definição de cosmopolitismo subalterno do autor já sido trazida na seção sobre antropologia jurídica, para aprofundamento no presente item inicia-se com a menção aqui de constatação específica a respeito do termo que é realizada pelo autor em outras duas de suas obras: “essas ligações entre o local e o global, e entre a causa indígena e a de outros grupos subalternos, distinguem os movimentos indígenas bem-sucedidos dos menos bem-sucedidos”. (2020: 300, tradução nossa)⁶²⁶

Desde o início do novo século, o Fórum Social Mundial tem sido a expressão mais conseguida de globalização contra-hegemônica e de cosmopolitismo subalterno. De entre os movimentos que tem vindo a participar no Fórum Social Mundial, os movimentos indígenas são, do meu ponto de vista, aqueles cujas concepções e práticas representam a mais convincente emergência do pensamento pós-abissal. Este facto é muito auspicioso para a possibilidade de um pensamento pós-abissal, sendo que os povos indígenas são os habitantes paradigmáticos do outro lado da linha, o campo histórico do paradigma da apropriação/violência. (2007: 21, grifou-se)

A novidade do cosmopolitismo subalterno reside, acima de tudo, em ter um profundo sentido de incompletude, sem contudo ambicionar a completude. Por um lado, defende que a compreensão do mundo excede largamente a compreensão ocidental do mundo e, portanto, a nossa compreensão da globalização é muito menos global que a própria globalização. Por outro lado, defende que **quanto mais compreensões não-ocidentais forem identificadas mais evidente se tornará o facto de que muitas outras continuam por identificar e que as compreensões híbridas, que misturam componentes ocidentais e não-ocidentais, são virtualmente infinitas. O pensamento pós-abissal parte da ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável** e que esta diversidade continua desprovida

⁶²⁶ No original: “such linkages between the local and the global, and between the indigenous cause and that of other subaltern groups, distinguishes successful from less successful indigenous movements”. (SOUSA SANTOS, 2020: 300)

de uma epistemologia adequada. Por outras palavras, a diversidade epistemológica do mundo continua por construir. (2007: 21, grifo nosso)

Mas há muito o que fazer para fortalecer a articulação entre esses movimentos, pois observou o autor que

há também um conflito entre os indígenas da selva e os indígenas andinos. A Coica (Confederação de Organizações Indígenas da Bacia* Amazônica), por exemplo, tem uma relação muito tensa com a Conaie, e então no FSM o espaço indígena foi organizado pela Coica, a participação da Conaie foi muito fraca, e do movimento indígena brasileiro também. É a realidade, os movimentos estão divididos, é preciso lutar pela união, ainda que não seja fácil. (2007 b: 121)

Sobre este ponto, há que se expor interessante posicionamento manifestado em 2022 pelo líder indígena, ambientalista e filósofo Ailton Krenak, professor Honoris Causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e uma das maiores lideranças do movimento indígena brasileiro, no sentido que deve-se aprender com o novo constitucionalismo latino-americano. Em evento na USP realizado em 29 de agosto de 2022, Ailton Krenak (informação verbal) bem observou que:

Nós temos uma dificuldade muito grande (...) de nos relacionar com os nossos vizinhos. Se a gente foi uma colônia portuguesa nos trópicos, a gente não é mais, e por que a gente continua ignorando a nossa relação com os nossos vizinhos? a Argentina, o Uruguai, o Paraguai, a Bolívia, Chile, Colômbia, Equador, essa América Latina toda? A gente consegue invisibilizar tudo o que está ao nosso redor com essa ideia de que somos uma nação portuguesa nos trópicos. (...) Nós deveríamos ser capazes de inventar outras, outras que incluíssem outras perspectivas de construir pluri-nações. Eu tenho falado mais de uma vez do debate que vem acontecendo ao nosso redor e a gente finge que não ouve, sobre refundação dos Estados coloniais na América Latina e que é uma questão que nos Andes ganha a expressão [em] um termo que é o novo constitucionalismo latino-americano, que nos provoca de perto: “e aí, vocês são mesmo portugueses?” Então tem uma questão na América Latina que se a gente continuar ignorando a nossa implicação com a América Latina, e resumindo a nossa experiência republicana a essa herança portuguesa, a esse encaixe na narrativa colonial portuguesa que não consegue criticar nem dialogar com a experiência dos outros estados coloniais nossos vizinhos, a gente pode demorar muito a ser capaz de fazer o que o Equador já fez, o que a Bolívia está fazendo, o que o Chile está fazendo, que é o de revirar esta experiência do estado nacional que é marcadamente um implante colonial e tentar construir alguma coisa que não seja essa herança pesada do colonialismo aqui na América do Sul principalmente. Na América do Sul alguns países se negam a continuar reproduzindo a experiência do estado colonial que seus libertadores deixaram para trás: San Martín, Bolívar e todos os outros. Por que que a gente tem que continuar carregando essa cangalha que jogaram nas nossas costas? Que disposição é essa para continuar sendo servil dessa maneira? (...) Eu queria provocar vocês para que pensem se vocês acham que vão continuar embalando esse sonho colonial de reproduzir um país escravocrata mesmo, porque ele reproduz isso nos corpos de vocês, dos meus netos, e vai continuar fazendo isso. Ou se a gente corre pelo menos um risco de

fazer um bloqueio nisso. Será que nós somos tão cordiais assim que a gente não é nem capaz de revirar esse negócio? (...). Por que a gente tem que continuar com essa coisa, se nós somos tão diversos. Se a gente tem a possibilidade também daquilo que já foi enunciado em algum lugar da Amazônia como *florestania*. Por que que a gente só conjuga o verbo cidadania? Por que a gente não conjuga também *florestania*? Por que que o Brasil não sabe o que fazer com a floresta e com a Amazônia? Porque o Brasil ainda tem estreiteza de pensar a cidadania como uma experiência urbana. Cidadão vive em cidades, e quem vive na floresta será o que? Esses povos que vivem na floresta, no dizer de uma amiga que mencionou de maneira brilhante o fato de serem cosmopolitas. Eu achei muito bonito ela dizer que aquelas comunidades ribeirinhas no Rio Negro e no Solimões, aquelas mesmas que estão jogadas a uma sorte de serem invadidas por grupos armados daqui do Sudeste e pela cumplicidade de governos corruptos, ela disse que aquelas pessoas são cosmopolitas. Eu achei um gesto bonito, generoso, de reconhecer um outro tipo de experiência que não tem que ser essa mímica europeia (...) Nós aceitamos numa boa esse encaixe da nossa história como uma colônia portuguesa nos trópicos. Nós temos que questionar isso. (...) Vamos insistir [para] que essas estruturas que ainda são duras sejam um pouco mais permeáveis. Vamos fazer aquela experiência que o Hélio Oiticica invocava como “os permeáveis”, “os parangolés”. Vamos invocar parangolés, paraquedas coloridos, outras perspectivas de humanidade e parar de reproduzir internamente o colonialismo como se fosse o nosso destino. Nós não temos o destino de reproduzir nada, nós temos a possibilidade de inventar tudo de novo. Se não der certo a gente inventa de novo, e de novo. O novo só pode vir dessa disposição, e não da imitação. Se tem alguma coisa boa acontecendo ao nosso redor, se existe um pensamento forte nos Andes que questiona a colonialidade (...) engajando seu povo em uma experiência nova, por que a gente vai ignorar e virar as costas para eles e dizer “não, isso é coisa de *los hermanos*”? Aliás, nós conseguimos dar um sentido a essa maravilhosa expressão *los hermanos* da maneira mais indiferente possível, que são “os estranhos”. (...) (informação verbal)⁶²⁷

E é aqui que o papel das epistemologias do Sul e em especial das suas ferramentas ecologia de saberes, tradução intercultural, cosmopolitismo subalterno e artesanaria das práticas entra. Tais ‘*ferramentas*’ por assim dizer proporcionaram nossa contribuição no que se refere ao objeto da tese no seguinte sentido:

Partindo do já mencionado nas conclusões preliminares do capítulo sobre o paradigma andino no pluriverso, o que se propõe é que todos aqueles diferentes mundos de luta que compõem o pluriverso de alternativas, em vez de permanecerem cada um em seus próprios universos particulares, valham-se, quando assim desejarem, das ecologias de saberes e da tradução intercultural para evitar a incomensurabilidade, a qual, impossibilitaria uma articulação de esforços para seu fortalecimento, necessário a enfrentar a complexa e plural globalização neoliberal e hegemônica. Para isso, a ecologia de saberes e a tradução intercultural

⁶²⁷ Informação verbal de Ailton Krenak durante atuação como debatedor na conferência proferida pela antropóloga e historiadora Lília Schwarcz, intitulada “Como pensar o Brasil no Século XXI?”, durante o evento USP Pensa Brasil, realizado na Universidade de São Paulo, no Espaço Brasileira, Auditório István Jancsó, em 29.08.2022. Site do evento: <https://www.pensabrasil.usp.br/> Vídeo deste dia do evento disponível para consulta em: <https://www.youtube.com/watch?v=-mQK4-qEvU>

teriam papel fundamental em diversos momentos, todos trabalhados ao longo dos capítulos, dentre os quais destacam-se novamente neste, apenas a título didático-ilustrativo facilitador da compreensão deste item:

- no momento da localização de convergências de interesses entre os diversos movimentos que existem no pluriverso de mundos de luta - mas que apresentam objetivos análogos muitas vezes sem saber - possibilitada pela tradução intercultural. Por exemplo, redes transnacionais de lutas ecológicas com movimentos indígenas de diferentes regiões geográficas;

- aprendizagens recíprocas (ecologia de saberes) entre movimentos de origens diversas, com base na artesanaria das práticas, sendo um dos exemplos citados aprendizagens entre os movimentos indígenas andinos e os movimentos indígenas de outros países da América Latina, vez que os primeiros alcançaram um marco histórico, jurídico, político e cultural sem precedentes, paradigmático em suas constituições;

- tradução intercultural Sul-Sul e tradução intercultural Sul-Norte;

- união de esforços entre os movimentos através da facilitação oferecida por esferas adequadas como esferas públicas e o Fórum Social Mundial, assim como pela revolução das tecnologias da informação e de comunicação⁶²⁸;

- criação de subjetividades desestabilizadoras através da ecologia de saberes em especial ação-com-clinamen e retórica dialógica, tanto para a criação de subjetividades rebeldes na sociedade em geral, aumentando de modo subjetivo a percepção da questão ambiental e socioambiental na América Latina. Como exemplo de ação com clinamen, lembre-se, no capítulo da ecologia de saberes, o exemplo trazido do ethos barroco de *Nuestra América*, e para além dele, sendo que em relação a este último seriam muito bem vindos estudos quanto à possibilidade de

⁶²⁸ A utilização das tecnologias da informação e de comunicação podem ser utilizadas de diversas formas, inclusive para promover a aliança entre os movimentos e facilitar a organização dos encontros, no entanto conveniente aqui expor entendimento observado também por Tewolde Berhan Gebre Egziabher, quem entende que “o que é necessário são esforços persistentes do Sul. (...) Claro que alguns indivíduos do Norte também se nos irão opor. Estes indivíduos devem ser tratados como inimigos ainda piores do que os colonizadores seus antepassados. Outros haverá que nos apoiarão. Com estes, devemos promover alianças. Quanto à maioria, estará tão preocupada com a rotina do dia-a-dia que nem se incomodará. É nesta maioria que se encontram os nossos potenciais aliados que não de ver que, tal qual como eles, nós também temos necessidade de viver. Temos que trabalhar muito para os informar e para os incentivar a reagir. (..) Os activistas do Sul devem, por isso, tentar aumentar, no Sul, o grau de consciência relativamente a estas questões e estabelecer contatos com aqueles que, no Norte, se opõem ao controlo da biodiversidade pelas empresas. **Tudo isto pode ser feito através da internet e não implicar mais do que entusiasmo e alguns websites**”. (2004: 417-418)

sua aplicação benéfica para além da sociedade em geral mas também dentre os diversos mundos de luta no objetivo do aumento da conscientização da possibilidade de alianças recíprocas, como se exemplificou (também naquele capítulo) com o exemplo de ação com clinamen possível através de expressões artísticas como analisado no exemplo dos murais da coleção *O grito dos Excluídos* de Pavel Éguez, já em uso por movimentos sociais.

- após união de esforços e criação do cosmopolitismo subalterno, nova utilização da tradução intercultural para aprimorar o diálogo intercultural em outras esferas, por exemplo, localizando no campo eurocêntrico do direito ambiental aquelas correntes do ambientalismo que mais estão em linha com as aspirações da corrente contra-hegemônica formada. Como se viu no capítulo da tradução intercultural, como exemplo dessas traduções interculturais Sul-Norte se deu as correntes do ambientalismo da *Environmental Justice* e *Environmentalism of the Poor* de Joan Martinez-Alier e a concepção holística de meio ambiente de Fritjof Capra.

Claro que, acima elencou-se de maneira muito simplista aspectos que foram em profundidade trabalhados em capítulos anteriores. Muitos aspectos estão envolvidos, como por exemplo, o respeito à autonomia da vontade de todos esses mundos de luta. Neste trabalho se propõe apenas uma iluminação dos horizontes de possibilidades as quais, uma vez colocadas à tona, possibilitarão à cada universo de luta a decisão de segui-las ou não, conforme suas aspirações, realidades e desejos próprios.

Noutro plano, a análise da temática da presente tese no campo das epistemologias de Sul e especificamente se valendo dos aportes de Sousa Santos já analisados em itens anteriores, é possível verificar que a complexidade do DAI residiria no fato de que ele pode ser concebido tanto como as duas primeiras formas de globalização apresentadas - localismo globalizado e globalismo localizado -, bem como, ser apresentado como cosmopolitismo.

Apresenta-se da primeira forma como exposto no segundo capítulo da tese, que versou sobre o paradigma ambiental hegemônico. Mas, pode se apresentar também como cosmopolitismo: como se viu ao longo de outros capítulos, o exemplo das concepções indígenas andinas que, em uma verdadeira demonstração de cosmopolitismo, através de seus movimentos e lutas bem articulados, uniram esforços e conseguiram insculpir conceitos de Natureza não eurocêntricos em

documentos eurocêntricos (constituições). Quanto a estes movimentos, entendemos que

Ao definir um novo Estado, a partir do princípio do Sumaj Kawsay (VivirBien/Buen Vivir), o novo projeto plurinacional pode estar estabelecendo as bases de uma alternativa (...). **O reconhecimento dos direitos da Mãe Terra (Pachamama), junto com o princípio do Sumaj Kawsay, implicam uma proposta de relação distinta com a natureza, em que ela não é mais considerada como capital, mas como patrimônio.** (URQUIDI, 2018: 153)

Relacione-se o fragmento supra de Vivian Urquidi ao posicionamento de Arturo Escobar e Mauricio Pardo e a referida noção de Natureza como patrimônio torna-se especificada também sob a perspectiva dos direitos da sociobiodiversidade:

O posicionamento geral dos governos dos países capitalistas centrais e das multinacionais é cinicamente vantajoso: livre acesso a todos os recursos naturais, mas propriedade privada e acesso restrito após as empresas industriais se apropriarem deles e os processarem. O conhecimento milenar sobre as utilizações, a domesticação de espécies ou a conservação da diversidade nos territórios tradicionais não é considerado **patrimônio dos grupos étnicos** que deva ser reconhecido e adequadamente compensado. (ESCOBAR; PARDO, 2005: 351)

Tendencialmente, o paradigma ambiental hegemônico (o qual inclui seu aspecto jurídico) tal como existente, que arquiteta e regula aspectos relacionados à sociobiodiversidade foi construído, como se viu no segundo capítulo, como localismo globalizado, carregado de pressupostos ocidentais. Mas para além dele, expressa também um globalismo localizado. Isto é, a origem do DAI é o Ocidente, mais especificamente no Ocidente as sociedades de países centrais, que assim como ocorre com a globalização, exportam um padrão que depois é localizado por sociedades subalternas. Ou seja, diante do paradigma ambiental hegemônico se está diante de um localismo que se globaliza, bem como, de um globalismo que se localiza.

E o seu potencial emancipatório, base para uma concepção intercultural dele, residiria justamente na capacidade de seguir uma globalização contra-hegemônica via cosmopolitismo, ou seja, na capacidade de os diferentes mundos de luta compostos por movimentos presentes nas mais diferentes culturas se organizarem na defesa de seus objetivos e direitos, de forma contra-hegemônica.

Quanto às lutas e movimentos para a inclusão do paradigma andino nas Constituições da Bolívia e do Equador, Sousa Santos bem observou como o feito

contribui para um descentramento das categorias ocidentais para além dos universos culturais de luta de onde surgiram:

Os contributos indígenas para as novas Constituições **ajudam a expandir a nossa imaginação política e teórica para além dos limites ocidentais**. Além disso, esses contributos constituem uma **oportunidade sem precedentes para novas comparações e traduções interculturais com outras lutas e movimentos baseados em ideias e concepções não eurocêntricas**. (2018: 382, grifo nosso)

Este cosmopolitismo estaria fundado na ecologia de saberes, através das ferramentas da tradução intercultural, ação com clinamen e retórica dialógica), realizadas com base na artesanaria das práticas.

Teria, pois, tal cosmopolitismo, potencial de contribuir à transformação cosmopolita do paradigma ambiental hegemônico de uma forma mais imediata no que se refere aos seus aspectos culturais, políticos e econômicos e, indiretamente, e ainda que de uma forma mais lenta, influenciar tal transformação também no direito ambiental internacional, como se verá no próximo item do capítulo. Isto porque, todas as culturas apresentam concepções de relações com a Natureza (umas dualistas, outras não dualistas, umas cosmocêntricas, outras antropocêntricas e assim por diante), ainda que essas concepções, nas respectivas culturas, possam não estar concebidas e construídas em termos familiares ao universo cultural cartesiano do paradigma hegemônico.

Como também discutido no item precedente sobre Panikkar, entende-se neste trabalho que, quando se fala em reconhecimento dos direitos da Natureza (bem como outras preocupações ambientais de movimentos ecologistas, indígenas, etc), trata-se de um objetivo cuja luta pode estar localizada (ou direcionada) não apenas no campo dos direitos humanos – como por exemplo a busca dos que entendem que a Declaração dos Direitos Humanos englobe também os não humanos - como também localizada no (ou direcionada ao) paradigma ambiental hegemônico tal como descrito no segundo capítulo.

Inexistem proibições a impedir que grupos e movimentos - dos mais diferentes mundos de luta que compõem o pluriverso de possibilidades e alternativas – articulem-se a tal busca direcionada mais especificamente ao paradigma ambiental hegemônico, bem como não há restrições a que grupos defensores dos direitos humanos se aliem à grupos e movimentos ecologistas (e vice-versa) para esta mesma causa, uma vez que existem pontos em comum, convergências entre elas.

São movimentos que existem ou de forma independente (no campo dos direitos humanos alguns e outros mais especificamente direcionados ao paradigma ambiental hegemônico) ou mediante interação e articulação entre elas.

De acordo com o que foi trabalhado no capítulo sobre o pluriverso, essa articulação recíproca entre os diferentes grupos é incentivada neste trabalho. Mas enquanto os direitos humanos não se abrirem a tal perspectiva de serem não apenas direitos humanos, mas também dos ecossistemas, do cosmos, da biodiversidade – e considerando a urgência de tomada de atitudes face à questão da sustentabilidade socioambiental -, há outras esferas às quais esta luta pode ser também direcionada, sendo uma grande possibilidade a esfera do paradigma ambiental hegemônico. Ao já apresentar esta todo um conjunto regulatório ambiental, bem como arranjos institucionais próprios, o direcionamento da política e legalidade cosmopolita subalterna também a estes alvos específicos poderia agregar também muito positivamente, pois funcionariam como um ponto contra-hegemônico a contrabalançar as tendências hegemônicas daquela esfera.

Pelo que, através da ecologia de saberes seria possível, ao aumentar a consciência da incompletude cultural para todos, pensar em uma concepção intercultural do paradigma ambiental atual, o qual inclui o DAI. Inclui o DAI porque, conforme elucidada de forma cristalina Paola Cantarini, pesquisadora em *the Alan Turing Institute*, Instituto *Ethikai*, UNICAMP, USP IEA Instituto de Estudos avançados (Cátedra Oscar Sala), Visiting researcher SNS - Univ. Miami, FIU- Florida international University,

A principal condição, contudo, para um Direito emancipatório é a refundação da democracia⁶²⁹, (...) aliada a uma reconfiguração profunda das relações de poder e uma profunda reforma do Estado através de um processo político participativo, por meio de um constitucionalismo transformador, tendo em mente alguns processos constitucionais recentes em países da América Latina como o Equador e a Bolívia. Seria possível postularmos por um outro direito e uma outra política, tal como postulam Boaventura de Sousa Santos e Michel Foucault, mesmo sob a égide do regime neoliberal? (...) Boaventura de Sousa Santos postula por um Direito e uma política da globalização contra-hegemônica e do cosmopolitismo subalterno (...). **Partindo-se do reconhecimento de que o Direito ao lado do conhecimento são as duas principais manifestações do pensamento ou da linha abissal, os quais ‘embora distintas e operando de forma diferenciada, são mutuamente interdependentes’.** (...) Boaventura de Sousa Santos postula que o **Direito é a política por outros meios.** (2018: 14-17, grifou-se)

⁶²⁹ A autora está a apontar a “insuficiência do modelo hegemônico de democracia liberal representativa, que não passa de uma democracia de baixa intensidade, com a distância crescente entre representantes e representados” (2018: 23)

À posição da autora e de Sousa Santos soma-se o posicionamento de Juan Ramón Capella (1998), catedrático de Filosofia do Direito, Moral e Política da Universidade de Barcelona. Juan Ramon Capella desvela a “segunda face” dos direitos de cidadania, por legitimarem a contenção do processo democrático na sua fase representativa, diretamente falando, na fase de eleição dos representantes políticos. O autor desvela ao longo de sua obra o poder e capacidade dos indivíduos, quando se aliam e se organizam em movimentos, poder este capaz de alcançar muitos resultados positivos e produtivos na realidade. Para Capella, os cidadãos perdem muito de seu poder ao confiar só ao Estado a tutela de seus direitos. Para o autor os cidadãos, ao não se organizarem – como por exemplo em movimentos - para uma efetiva participação na realidade social transformam-se em algo que acaba por intitular sua obra: *Os cidadãos servos*.

Completa sobremaneira a posição de Capella o entendimento do Professor de Sociologia da Universidade de Ferrara (UniFe/Itália), o italiano Alfredo Alietti, quem brilhante observou que “o vazio aberto pelo desaparecimento da ampla participação política e social tem, paradoxalmente, aprofundado a crise do sujeito ‘liberado’, ‘desengajado’ das responsabilidades sociais”. (ALIETTI, 2009: 12, tradução nossa)⁶³⁰

Retornando às contribuições de Boaventura de Sousa Santos, e como se viu no capítulo sobre a tradução intercultural, esta opera através da hermenêutica diatópica, que permite que constelações de sentido díspares possam interagir. Como observado pelo autor, “no diálogo intercultural a troca não é apenas entre diferentes saberes, mas também entre diversas culturas, ou seja, entre universos de sentidos diferentes e em grande medida incomensuráveis”. (2003 b: 443)

A hermenêutica diatópica tal como proposta pelo autor (assim como por Panikkar) já foi analisada nos itens próprios sobre esses autores, portanto não caberia aqui reproduzi-la. Basta que se lembre que ela é concebida por Sousa Santos, bem como na presente tese, como um procedimento hermenêutico não para superar, mas para iluminar e auxiliar nas dificuldades.

O que se quer, todavia, sublinhar, é que, nesta tese, entende-se que a hermenêutica diatópica levada a cabo quando da tradução intercultural como

⁶³⁰No original: “il vuoto apertosi dalla scomparsa dell’ampia partecipazione politica e sociale ha, paradossalmente, approfondito la crisi del soggetto «liberato», «disimpegnato» dalle responsabilità sociali”.(ALIETTI, 2009: 12)

proposta em seu capítulo próprio, no âmbito do paradigma ambiental hegemônico, quando esse encontro de culturas ocorre, deixa de ser uma projeção ocidentalizante desse paradigma aos tantos outros universos culturais distintos. Seria, pois, justamente aí que se poderia falar no auxílio que é dado pela ecologia de saberes à busca da superação do localismo globalizado do paradigma ambiental hegemônico tal como se apresenta atualmente. Dito de outro modo, uma superação de sua projeção ocidentalizante, cartesiana e antropocêntrica.

Neste ponto, necessário observar que, nos casos em que a hermenêutica diatópica seja realizada envolvendo situações nas quais uma das culturas outrora fora subordinada, haveria que se analisar sobre a possibilidade de se “tornar impronunciáveis algumas aspirações da cultura ocidental para dar espaço à pronunciabilidade de outras aspirações de outras culturas”. (2003 b: 452). Assim, deve se analisar, a depender da situação prática que se apresenta – e é aqui que entra o que as epistemologias do Sul denominam artesanias das práticas – a possibilidade de se levar a efeito uma discriminação positiva⁶³¹ em favor da cultura que foi outrora brutalmente desconsiderada e subordinada, através da busca de uma “simultaneidade temporária de duas ou mais contemporaneidades diferentes”. (SOUSA SANTOS, 2003 b: 452) Justamente neste ponto que as epistemologias do Sul e seu objetivo de um “aprender com o Sul” poderiam equilibrar a questão.

Verifica-se, neste sentido, que o paradigma ambiental hegemônico ganharia, no que se refere a níveis de justiça cognitiva globais, se aprendesse com o Sul, para que a falsa universalidade da concepção antropocêntrica e cartesiana de manter relações com o ambiente se transforme em uma nova universalidade, de baixo para cima. No âmbito do paradigma ambiental hegemônico, aprender com os diversos mundos culturais que convergem nas lutas (inspirados pelo exemplo histórico-político-jurídico do paradigma andino, concebido no sentido de ruína semente) pode figurar justamente como uma forma de reequilibrar as esperanças em ambientes assimétricos quando por exemplo um dos integrantes do diálogo é uma cultura que no passado foi oprimida, desvalidada e invisibilizada.

Para influenciar interculturalmente o paradigma ambiental hegemônico, os protagonistas dessa construção de novos sentidos cognitivos a partir de baixo

⁶³¹ No sentido observado pelo autor de que “a hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza”. (SOUSA SANTOS, 2003 b: 458)

seriam os diversos movimentos do pluriverso de possibilidades e movimentos, cuja interligação, interinteligibilidade e interconhecimento transformador são facilitados pela ecologia de saberes.

Como se vê, entendemos que a importância dos objetivos de luta desses movimentos não se limita apenas aos próprios movimentos, podendo ir muito para além deles.

Entendemos que a capacidade de que os diferentes mundos de luta se transformem em cosmopolitismo subalterno para enfrentar os localismos globalizados e os globalismos localizados presentes no paradigma ambiental hegemônico dependerá do uso das ferramentas propiciadas pelas epistemologias do Sul, dentre elas, a ecologia de saberes e, em especial neste momento em que os conceitos não-ocidentais adquirem um horizonte que ultrapassa seus mundos de luta próprios, a tradução intercultural.

Como se viu no capítulo específico sobre tradução intercultural, esta poderá adquirir contornos próprios a depender seja uma tradução intercultural Sul-Sul e ou uma tradução intercultural Sul-Norte, mas contornos mais próprios ainda adquire quando a tradução ocorre em um momento posterior ao diálogo intercultural inter-movimentos para alianças recíprocas e atinge outras esferas, para além dos mundos de luta, das articulações (não que não as envolva), como por exemplo, quando a partir desses próprios movimentos se sente a necessidade de se envolver de alguma forma com a cultura ocidental na medida em que isto contribui às suas próprias aspirações e lutas.

O caso das inscrições dos conceitos de Sumak Kawsay e Suma Qamaña (ancestrais, orais) nas constituições andinas (conhecimento eurocêntrico, escrito), por exemplo, constituem híbridos. E formas de hibridação não assimilacionistas, para Sousa Santos, “abrem novas possibilidades de tradução intercultural entre movimento e lutas em diferentes regiões do mundo” (2018: 383)

Neste sentido, verificamos que essa tradução intercultural quando vai além da etapa da articulação via cosmopolitismo dos diferentes mundos de luta, dos movimentos, quando se deseja que essa articulação ocorra também para além-fronteiras, nos próprios localismos globalizados (o que ocorreria no caso de uma interculturalidade no paradigma ambiental hegemônico), adquirirá também tal caráter híbrido. Sousa Santos bem observou sobre esta forma de interculturalidade:

A tradução intercultural pressupõe a existência de diferença cultural, mas não a polaridade entre entidades pristinas e incontaminadas. (...) Invocam uma alternativa (...) à versão (...) eurocêntrica que lhes foi imposta para criar uma perspectiva externa que lhes possibilita entrar num debate e numa confrontação que não estejam viciados à partida pelo facto de os seus termos terem sido previamente definidos pelos opressores. Esta perspectiva externa tem um valor performativo, na medida em que visa negar a desigualdade abissal. (...) Aponta para uma plataforma minimamente aceitável de interações recíprocas, articulações e hibridações não assimilacionistas. (2018: 383)

Entendemos que, no paradigma ambiental hegemônico, a interculturalidade, se levada a cabo conforme o exposto neste trabalho, muitas vezes operará a partir desses hibridismos não-assimilacionistas (sendo considerada portanto no âmbito das epistemologias do Sul e todos os seus conceitos). Não poderá jamais ser utilizada como simples *Green washing* (em sendo, não se trata de uma interculturalidade em linha com o projeto intelectual inovador mencionado) mas sim concebida de forma sistêmica a toda a série de implicações que uma interculturalidade no verdadeiro sentido do termo exige.

Ela estaria dentro de todo o contexto do pensamento pós-abissal, que busca mais, diferenciando-se em muitos pontos, portanto, do caso concreto do Conceptual Framework do IPBES, cujo método de análise propiciou a obtenção de onze lições-aprendidas. Faz-se necessário, portanto, um outro Conceptual Framework. Ele parte do Innovative Conceptual Framework da obra de Vadrot (2014) e chega a um outro, o Conceptual Framework das Epistemologias do Sul, apto a guiar os desafios a enfrentar na arena dos conhecimentos rivais e da realidade socioambiental da América Latina analisadas neste trabalho. Será, pois, apresentado no próximo item deste capítulo.

Da análise do segundo capítulo sobre o paradigma ambiental hegemônico, é possível notar a presença de um carácter utópico no que se refere a uma pretensa justiça cognitiva global. Efetivar uma proteção holística da Natureza e da sociobiodiversidade dentro daquele paradigma ambiental hegemônico, igualmente se aproxima da utopia.

Há que se buscar, em um exercício de pensamento alternativo de alternativas⁶³² e no horizonte das epistemologias do Sul, “utopias”⁶³³ outras⁶³⁴,

⁶³² Como observa Sousa Santos, “a tarefa crítica que se avizinha não pode ficar limitada a geração de alternativas. Ela requer, de facto, um pensamento alternativo de alternativas. É preciso um novo pensamento, um pensamento pós-abissal. Será possível? Existirão as condições que, se devidamente aproveitadas, poderão dar-lhe uma chance?” (2007: 20)

concretas, também no plural, em meio ao pluriverso de mundos de luta cuja tradução intercultural iluminou as dificuldades da incomensurabilidade e a ecologia de saberes possibilitou aprendizagens recíprocas, gerando articulação fortalecedora. Apenas assim, aprendendo com eles, se poderá fazer frente, com a mesma complexidade, pluralidade e força, às plurais e hegemônicas globalizações de nosso Século.

6.4.2 Um Conceptual Framework das Epistemologias do Sul para a Governança Contra-Hegemônica Intercultural: uma ferramenta de análise para a América Latina, a iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais

6.4.2.1 Principais locais nos quais o cosmopolitismo subalterno político e jurídico pode se formar, com base nas epistemologias do Sul, e algumas esferas para as quais seus resultados podem migrar

O tema da proteção da diversidade biológica e cultural gerou alianças entre organizações ambientalistas e grupos de povos indígenas e comunidades tradicionais com o objetivo de afirmar os seus pontos de vista nos círculos internacionais de negociação. Esta luta combinada entre atores sociais tem sido da maior importância e se, por um lado, vem reforçar a ideia de que os indígenas e as comunidades tradicionais devem representar de certa forma as aspirações ambientais às quais seria necessário voltar ou manter, por outro lado, vem corroborar a ideia de que estes povos e comunidades terão de apoiar e partir da experiência que as organizações não governamentais adquiriram para fazer chegar os seus pontos de vista até às instancias que não os tem em conta.

(Margarita Flórez Alonso)

⁶³³ No que se refere à forma pela qual a utopia é considerada nas epistemologias do Sul, Boaventura de Sousa Santos bem elucidou: “O possibilismo próprio da política da modernidade tem como seu antídoto a possibilidade de pensar para além do que é possível. Mas por que é importante pensar para além do que é possível? Porque pensar o impossível pode expandir os horizontes das possibilidades. Ou seja, nenhuma utopia se realiza; mas as utopias podem ajudar a realizar alternativas concretas. Portanto, sem a impossibilidade radical da utopia não é possível imaginar novas possibilidades no nosso tempo”. (informação verbal, 2016 c)

⁶³⁴ Sousa Santos explica como a utopia é considerada nas epistemologias do Sul: “Em diferentes espaços-tempo, segundo ritmos e graus de ambição distintos, com recurso a gramáticas semânticas que só se reconhecem mediante tradução, os objetivos são democratizar, descolonizar, desmercadorizar. Este projeto seria ambicioso e utópico se a alternativa não fosse a guerra incivil, a catástrofe ecológica, o fascismo social montado nas costas da democracia política”. (2018 b: 20-21) Nas epistemologias do Sul (SOUSA SANTOS, 2016 c), as utopias variam conforme os diversos mundos de luta, por exemplo: o que é uma utopia para um refugiado que tenta atravessar o mediterrâneo? (talvez seja apenas não perder a vida); o que é uma utopia para um trabalhador explorado na zona de sociabilidade colonial da linha abissal? (às vezes a utopia deste é um trabalho na zona metropolitana da linha abissal, porém muitas vezes não livre de exploração). São exemplos que o autor deu em uma de suas aulas magistrais, intitulada: *É possível ser utópico hoje? a utopia do futuro ou o futuro da utopia*. Realizada em 22 abr. 2016 na Univ. de Coimbra. Disponível no Canal do CES em: <https://ces.uc.pt/pt/agenda-noticias/agenda-de-eventos/2016/e-possivel-ser-utopico-hoje>

Após vista a crítica intercultural de Boaventura de Sousa Santos e em consequência a forma pela qual o autor concebe as globalizações, bem como visto no item sobre aportes da antropologia jurídica o tipo de governança que neste trabalho se entende como sendo capaz de contribuir aos objetivos desta tese, pode-se agora apontar os principais lugares nos quais considera-se, aqui, que essa governança contra-hegemônica e intercultural poderia ocorrer. Adianta-se desde já que, em um grande exemplo dessas esferas – mais adiante a ser trazido – está a ser formada, exatamente, uma matriz deste tipo de governança contra-hegemônica.

Como se verá ao longo do item⁶³⁵, tais esferas possibilitam, quando desejado, “recorrer a estratégias jurídicas em diferentes escalas. Esse carácter trans-escalar faz parte integrante da legalidade cosmopolita subalterna – ou seja, o tipo de mobilização jurídica que, ao visar o global no local e o local no global, faz avançar a globalização contra-hegemônica” (SOUSA SANTOS, 2006: 394). Esta legalidade cosmopolita subalterna se encontra em uma concepção transmoderna e intercultural do direito e da política, para cujo entendimento se faz necessário recorrer a algumas explicações propiciadas por Sousa Santos.

Partindo do reconhecimento da existência de vínculos entre a governança neoliberal e a forma jurídica privilegiada de globalização hegemônica, afirma que tanto a “moderna utopia jurídica”⁶³⁶ como o fascismo social⁶³⁷ levam ao seu

⁶³⁵ Bem como analisado de maneira mais específica no item sobre a legalidade cosmopolita subalterna.

⁶³⁶ “A transformação oitocentista da moderna ideia de progresso na ideia de uma repetição infinita e sempre crescente da sociedade burguesa confiou tanto à moderna ciência (e em particular às ciências sociais) como ao direito a tarefa de descobrir e assegurar as regularidades da vida social e da transformação social que tornavam possível a ‘mudança normal’” (Santos, 2002 a: 71-82). O direito, entretanto reduzido a direito do Estado, achava-se disponível, quer como instrumento para o cumprimento dos imperativos da regulação social, quer como pré-compreensão do conhecimento científico da sociedade ainda a desenvolver. Essa disponibilidade ilimitada para a engenharia social por parte do direito do Estado esteve na raiz da sua conversão numa utopia própria – uma utopia jurídica. Esta utopia jurídica foi o motor de impulsão da mudança normal – isto é, da ideia de que, através de uma dialética de melhoria e repetição, a mudança social era um processo contínuo que avançava por transformações graduais sancionadas pelo direito estatal, o qual por sua vez ia também mudando de forma contínua e gradual. (...) o padrão da mudança normal não é senão a lógica política transnacional do sistema interestatal. (...) a capacidade financeira do Estado para pôr em prática todas as suas estratégias depende, acima de tudo, da sustentabilidade do crescimento econômico e, portanto, do êxito das estratégias de acumulação nacional. (...) Esta utopia jurídica está a atravessar uma crise profunda (e terminal?) que teve início nos primeiros anos da década de 1970 e se prolonga até aos dias de hoje (Santos, 2002:71-82, 447-58). É na sombra (se não entre as ruínas) desta utopia jurídica e da respectiva crise que tanto a governação [governança] neoliberal como a legalidade cosmopolita subalterna devem ser entendidas. Elas representam duas interpretações contrastantes das condições resultantes da crise da moderna utopia jurídica, oferecendo, conseqüentemente, duas leituras prospectivas igualmente contrastantes daquilo que é este nosso tempo. A governação

entendimento de que “a solução está numa utopia⁶³⁸ realista crítica cujo evoluir pragmático possa envolver a mobilização jurídica enquanto parte de uma mobilização política de tipo mais amplo”, (2006: 399) e não em tentar reavivar a moderna utopia jurídica, tampouco inventar uma nova. O autor explica no que isto consistiria:

Para ser mobilizado com êxito num contexto contra-hegemônico, o direito tem de ser submetido a um profundo processo de revisão. Em causa está, antes de mais, a **pergunta pela possibilidade do uso contra-hegemônico de um instrumento hegemônico como é o direito**. Em segundo lugar, **há que perguntar também pelas tradições contra-hegemônicas do direito e da legalidade e pela possibilidade da sua mobilização em lutas contra-hegemônicas**. Este despensar do direito implica um alargamento da concepção da política do direito e da legalidade. As lutas jurídicas levadas a cabo pela acção combinada dos movimentos (...) dão testemunho da necessidade de tal alargamento. (...) **a legalidade cosmopolita subalterna e insurgente nunca é formulada como sendo uma estratégia jurídica, mas antes como uma estratégia política que engloba uma componente jurídica**. (...) **sempre que há o recurso ao direito, pode não ser necessariamente ao direito do Estado-nação; ou seja, pode também recorrer-se ao direito não-oficial local, bem como ao direito internacional ou transnacional**. Nisto reside a natureza trans-escalar da mobilização jurídica. **A diferença da legalidade cosmopolita subalterna relativamente à moderna utopia jurídica resulta evidente, porquanto esta se centrava exclusivamente no direito estatal oficial**. Os saberes jurídicos susceptíveis de ser mobilizados no âmbito das lutas jurídicas cosmopolitas subalternas são bastante variados. **É raro as lutas apoiarem-se exclusivamente no saber jurídico profissional avalizado pelo Estado**. Povos indígenas, (...) camponeses sem terra (...), mulheres discriminadas, minorias, (...) castas inferiores, trabalhadores migrantes e trabalhadores da economia informal,

[governança] neoliberal vê a crise da utopia jurídica, não como problema, mas como solução. Segundo a matriz da governação [governança contra-hegemônica], a moderna utopia jurídica é parte indissociável de uma ordem burocrática baseada ‘no comando e no controlo’, centrada no Estado e no aparelho judicial, e que, para além de autoritária, rígida e não participativa, está eivada de ineficácia e marcada pelo fosso entre a criação e a aplicação da leis (Simon, 2003). As características da governação [governança] acima referidas visam, assim, oferecer a solução para os problemas gerados pela moderna utopia jurídica, não pela sua crise. Para a legalidade cosmopolita subalterna, a moderna utopia jurídica constituía uma falsa solução para o problema muito real que era gerir as tensões entre a democracia e o capitalismo. (...) A moderna utopia jurídica nunca achou maneira de resolver a contradição entre a democracia redistributiva e o capitalismo. (...) A crise da utopia jurídica veio piorar o problema da redistribuição social. Paradoxalmente, fê-lo de maneira tal que as contradições entre democracia e capitalismo parecem ter-se desvanecido. Privada do seu potencial redistributivo, a democracia é hoje globalmente promovida pelos mesmos agentes que promovem o capitalismo pelo mundo fora. A tensão dissolveu-se numa complementaridade”. (SOUSA SANTOS, 2006: 397-398)

⁶³⁷ “confinamento da democracia a um campo político cada vez mais estreitamente definido e que coexiste (mais do que interfere) com certas formas de sociabilidade, em que os actores não-estatais mais poderosos assumem o poder de veto sobre a vida e o bem-estar dos actores menos poderosos ou daqueles desprovidos de qualquer poder. É uma constelação política altamente instável, reproduzida nos países centrais (...) e, nos países periféricos, pela imposição de políticas de ajustamento estrutural frequentemente associadas à colaboração de elites locais corruptas (Ake, 1996; Santos, 2006). Fascismo social a uma escala global, eis o problema com que a legalidade cosmopolita subalterna se vê confrontada”. (SOUSA SANTOS, 2006: 399)

⁶³⁸ Considerando que, neste trabalho, o conceito de utopia é mobilizado em linha com as epistemologias do Sul, conforme já anteriormente explicitado.

ambientalistas e activistas pela paz – todos agem no pressuposto de que o direito é coisa estranha (...) **No entanto, as lutas da globalização contra-hegemônica, cientes do risco de seria deitar fora o bebé com a água do banho, não podem dar-se ao luxo de não fazer uso de todos os meios não violentos ao seu alcance** para combater a modernidade capitalista, **incluindo os que foram inventados pela modernidade** capitalista para trair as suas próprias promessas de liberdade, igualdade e não discriminação. **Nisto reside uma concepção transmoderna e intercultural do direito e da política.** (SOUSA SANTOS, 2006: 399-400, grifo nosso)

Vista a forma pela qual a legalidade cosmopolita opera, passa-se à analisar especificamente no que consistem tais espaços onde ela pode ocorrer. Boaventura de Sousa Santos denomina *esferas públicas* locais, nacionais e transnacionais os locais onde os diferentes movimentos se encontram, dialogam, aprendem, transformam-se e se fortalecem, atuando de forma contra hegemônica face à globalização hegemônica. Estas esferas podem atuar em rede em busca do alcance dos seus objetivos. Conveniente transcrição do exato sentido do termo fornecido pelo autor:

Defino a esfera pública como um campo de interação e de deliberação em que indivíduos, grupos e associações, por intermédio de retórica dialógica e regras procedimentais partilhadas, (1) estabelecem equivalências e hierarquias entre interesses, reivindicações e identidades; (2) aceitam que tais regras sejam contestadas ao longo do tempo, pelos mesmos indivíduos, grupos ou associações ou por outros, em nome de interesses, reivindicações e identidades que foram anteriormente excluídos, silenciados ou desacreditados. (2003 b: 432)

Estas esferas podem dar-se evidentemente em uma infinidade de lugares, contudo focar-se-á neste momento a uma que, justamente por a) não limitar-se a uma esfera em específico, b) bem como pelo fato de seu surpreendente potencial de agregar diversos movimentos de forma transformadora e, principalmente, c) por ser considerado como um grande exemplo de epistemologia do Sul – e portanto a consistir parte integrante da ferramenta analítica que propomos, o CF das epistemologias do Sul - receberá aqui atenção especial: o Fórum Social Mundial (FSM), exemplo de legalidade e política cosmopolita subalterna e insurgente, geradora de uma governança contra-hegemônica e intercultural.

O FSM tem possibilitado articular e coordenar diversos mundos de luta – podendo-se relembrar aqui os diversos mundos trabalhados no capítulo desta tese sobre o pluriverso – no objetivo de “combinar estratégias e táticas, de definir

agendas, e ainda de planejar e levar a efeito acções colectivas”. (SOUSA SANTOS, 2006: 384)

Baseado no fato de que há uma multiplicidade de agentes da emancipação social, localizados em mundos de movimentos diversos, emprega a ecologia de saberes na prática para facilitar o interconhecimento, aprendizagens recíprocas, verificação de semelhanças e diferenças e em consequência do que os une e do que os separa, dos objetivos aos quais convergem e dos objetivos aos quais divergem e, em virtude disso, possibilidade de fortalecimento através de possíveis articulações entre eles.

Considerando o FSM como política e legalidade cosmopolita subalterna e insurgente do Sul global – no sentido recém explicado nos parágrafos anteriores -, Sousa Santos é quem julgamos explica de maneira clara sua natureza:

O FSM constitui **uma das mais consistentes manifestações de uma sociedade civil global contra-hegemônica** e subalterna em vias de surgimento. Na sua definição mais ampla, o FSM é o **conjunto de iniciativas de troca transnacional entre movimentos** sociais e organizações não governamentais **onde se articulam lutas sociais de âmbito local, nacional ou global**, travadas (de acordo com a Carta de Princípios de Porto Alegre) **contra todas as formas de opressão geradas ou agravadas pela globalização neoliberal**. Na prática, o FSM é o conjunto de fóruns – mundiais, temáticos, regionais, sub-regionais, nacionais, municipais e locais – que se organizam de acordo com a Carta de Princípios. O FSM não está confinado aos seis encontros que tiveram lugar (...) em 2001, 2002, 2003 e 2005 (...) em 2004 (...) em 2006. Também inclui todos os outros fóruns que se reuniram paralelamente ao FSM (...) **Inclui também todos os outros fóruns que têm realizado por iniciativa própria nos últimos três anos (...) Entre os regionais, destacaria o Fórum Pan-Amazónico** (três edições), o Fórum Social Europeu (quatro edições), o Fórum Social Asiático (duas edições), o Fórum Social Africano (quatro edições) e o Fórum Social das Américas (três edições). (...) **Devem também ser incluídas no FSM as reuniões, nacionais ou internacionais, de movimentos ou organizações com vista à preparação dos fóruns acima citados**. Finalmente, e apesar de a Carta de Princípios impedir o FSM de organizar acções coletivas em seu próprio nome, **devem considerar-se como parte do processo do FSM as acções regionais ou globais levadas a cabo pelas redes de movimentos e organizações que integram o FSM**, desde que essas iniciativas respeitem a Carta de Princípios. (...) Estas acções coletivas são parte integrante do FSM, ainda que não sejam concretizadas em nome do FSM. **O FSM é um novo fenómeno político**. Não é aquilo a que se chama um evento, nem uma mera sucessão de eventos (...) Não é um congresso académico, ainda que para lá confluam os contributos de muitos académicos. Não é um partido nem uma internacional de partidos, ainda que nele participem militantes e activistas de muitos partidos de todo o mundo. Não é uma ONG nem uma confederação de ONGs (...) . Não é um movimento social, ainda que muitos dos participantes lhe chamem o movimento dos movimentos. (...) As lutas sociais que encontram expressão no FSM não encaixam propriamente em nenhuma das duas grandes vias da mudança social sancionadas pela modernidade ocidental: a via da reforma e a via da revolução. Para além do consenso relativo à não-violência, as modalidades de luta a que recorre são extremamente diversas (...).

Finalmente, o FSM não está estruturado segundo nenhum dos modelos da moderna organização política, quer se trate do centralismo democrático, da democracia representativa, ou da democracia participativa. Ninguém o representa nem está autorizado a falar – e muito menos a tomar decisões – em seu nome, se bem que **se veja a si próprio como um fórum que viabiliza as decisões dos movimentos e organizações nele participantes.** (2006: 386-387, grifo nosso)

Apresenta, segundo o autor, um caráter utópico negativo no sentido de que critica a globalização neoliberal, hegemônica. Seu caráter utópico reside portanto mais aí, em termos negativos, do que na definição daquilo que almeja (globalização contra-hegemônica). Na verdade, o FSM “visa realizar uma utopia em um mundo desprovido de utopias. (...). Em jogo está menos um mundo utópico do que um mundo que permite a utopia”. (SOUSA SANTOS, 2008: 236) Em resumo, “a dimensão utópica do FSM consiste em clamar pela existência de alternativas à globalização neoliberal”. (id)

Afirma-se, pois, como uma utopia crítica⁶³⁹ (isto é, uma crítica radical da realidade vigente) que rompe com a tradição de outras utopias críticas da modernidade ocidental. “Para o FSM, a exigência de alternativas é uma exigência plural. A afirmação de alternativas anda a par com a afirmação de que há alternativas às alternativas”. (SOUSA SANTOS, 2006: 387-388) Este caráter plural da utopia crítica do FSM, na reivindicação de alternativas, se apresenta “tanto na forma da reivindicação quanto no conteúdo das alternativas. O outro mundo possível é uma aspiração utópica que **compreende vários mundos possíveis. Pode ser muitas coisas, mas nunca um mundo sem alternativa**”. (SOUSA SANTOS, 2008: 237, grifo nosso) Como bem sublinhado pelo autor,

⁶³⁹ “A dimensão utópica do FSM consiste em reivindicar a existência de alternativas à globalização neoliberal. Como diz Franz Hinkelammert, ‘vivemos numa época de utopias conservadoras cujo caráter utópico reside na negação radical de alternativas à realidade atual’. A possibilidade de alternativas é desacreditada justamente por ser utópica, idealista e irrealista. No neoliberalismo, o critério é o mercado. O mercado total torna-se uma instituição perfeita. Seu caráter utópico reside na promessa de que sua aplicação total anula todas as utopias. O horizonte das utopias conservadoras é, portanto, um horizonte fechado, um fim da história. É nesse contexto que se deve compreender a dimensão utópica do FSM. O FSM significa o ressurgimento da utopia crítica, ou seja, de uma crítica radical da realidade atual e da aspiração a uma sociedade melhor. Isso ocorre, porém, quando a utopia antiutópica do neoliberalismo é dominante. A dimensão utópica do FSM consiste em afirmar a possibilidade de uma globalização contra-hegemônica; é uma utopia radicalmente democrática. Nesse sentido, a utopia do FSM se afirma mais como negatividade (a definição do que critica) do que como positividade (a definição daquilo a que aspira). A especificidade do FSM como utopia crítica tem mais uma explicação. Para o FSM, a reivindicação de alternativas é plural, tanto na forma da reivindicação quanto no conteúdo das alternativas. O outro mundo possível é uma aspiração utópica que compreende vários mundos possíveis. Pode ser muitas coisas, mas nunca um mundo sem alternativa”. (SOUSA SANTOS, 2008: 236-237)

A utopia do FSM é radicalmente democrática. O facto de o FSM se centrar nos processos de interacção entre os movimentos (e não na avaliação das agendas políticas destes) é a razão principal da sua coesão interna. Deste modo, ele contribui para maximizar aquilo que une e minimizar aquilo que divide. Este desígnio utópico (...) visa promover consensos para além das clivagens ideológicas e políticas entre os movimentos e organizações participantes. (...) O FSM tem conseguido, até agora, superar as divergências políticas. (...) o FSM conseguiu criar um estilo e uma atmosfera de inclusão e de respeito em relação às divergências, um estilo e uma atmosfera que tornam bastante difícil que as diferentes facções políticas se excluam sob o pretexto de estarem a ser excluídas. (2006: 388-389)

Como se vê, o FSM tem um carácter radicalmente aberto e é focado mais no que une do que no que separa os diferentes mundos de luta, o que, aliado à sua amplitude, abertura, magnitude e abrangência, nos faz concluir que constitui excelente campo para a realização da ecologia de saberes de que falamos no capítulo das epistemologias do Sul.

No que se refere ao facto de o FSM propiciar que a escala da luta seja cada vez mais global, na verdade aspecto cujo FSM baseia sua relevância, bem observa o autor que isto auxilia sobremaneira especialmente quando em algumas “situações o objecto da luta (seja ele uma decisão da OMC, [...] **a exploração [...] de recursos biológicos por empresas transnacionais**) está fora do espaço nacional e inclui uma pluralidade de países em simultâneo”. (2006: 393, grifou-se)

Neste momento, relembre-se o que foi trabalhado no primeiro capítulo desta tese, sobre a necessidade de uma inter-relação entre os níveis de análise. Tal necessidade resta aqui sublinhada, vez que tal inter-relação se reflete também nas escalas das lutas contra-hegemônicas e em consequência nos movimentos: “embora na organização de cada luta política ou social se privilegie uma determinada escala, seja ela local, nacional ou global, é condição para o êxito que as diversas escalas estejam envolvidas” (id).

A artesanaria das práticas, trabalhada no capítulo das epistemologias do Sul, entra também em cena vez que a decisão sobre qual escala priorizar dependerá das particularidades específicas de cada caso concreto. Aliás esta é uma característica presente em diversos aspectos nessas inter-relações e articulações entre os diversos mundos de luta. Permeando aspectos que passam tanto por esta questão de qual escala privilegiar ou adotar, como também quais princípios seguir. Ou seja, não há um modelo padrão pré-definido, são opções feitas caso a caso com base nas circunstâncias concretas e interesses mútuos.

Torna-se importante explicitar que o caráter transescalar tem sido a tendência de movimentos e organizações que consideram a mobilização jurídica como parte integrante da política, tendendo, portanto, a utilizar estratégias jurídicas em diferentes escalas. É o que Sousa Santos (2006: 394) denomina caráter transescalar da legalidade cosmopolita subalterna, de que se falou no início deste item. No sentido de que, segundo o autor, nos casos em que se recorre ao direito, não há necessidade de que seja ao direito estatal oficial – o que caracteriza a moderna utopia jurídica –, pois a legalidade cosmopolita subalterna pode recorrer ao direito não oficial local, ao direito transnacional ou ao direito internacional.

Nota-se, de todo o exposto, e em resumo, que

a globalização contra-hegemônica se desdobra como lutas políticas e jurídicas guiadas pela ideia de que estruturas e práticas jurídicas e políticas hegemônicas podem ser desafiadas por princípios alternativos de direito e política. Esses princípios alternativos e as lutas por eles chamei de política e legalidade cosmopolita subalterna. (SOUSA SANTOS, 2005: 30, tradução nossa)⁶⁴⁰

Por fim, cabe trazer as razões pelas quais o Fórum Social Mundial é tido como um grande exemplo de epistemologias do Sul. Todas as características e ferramentas das epistemologias do Sul estão profundamente presentes tanto no que se refere aos objetivos como na via de operabilidade do FSM. Não é difícil, neste momento da tese, explicar tal característica. Os conceitos trabalhados ao longo de seus capítulos, seja naquele específico sobre as epistemologias do Sul e a ecologia de saberes, seja no capítulo sobre a tradução intercultural, seja no capítulo sobre a existência de um pluriverso de mundos de luta – onde elencou-se diversos movimentos que podem convergir em seus objetivos –, estão muito presentes no Fórum Social Mundial.

Para explicar esta marcante presença das epistemologias do Sul em tal esfera, parte-se de uma das constatações mais atuais (2018) para depois apontar algumas considerações específicas. Neste sentido, Sousa Santos verificou que desde sua primeira edição em 2001, na cidade de Porto Alegre, Brasil,

o interconhecimento de diferentes movimentos e organizações oriundas de diferentes regiões do mundo aumentou extraordinariamente. Esse interconhecimento conduziu

⁶⁴⁰ No original: “counter-hegemonic globalization unfolds as political and legal struggles guided by the idea that hegemonic legal and political structures and practices can be challenged by alternative principles of law and politics. These alternative principles and the struggles for them I have called subaltern cosmopolitan politics and legality”.

à articulação intercontinental de lutas entre movimentos que lutavam em diferentes regiões do mundo contra o mesmo tipo de dominação. **Foi assim que surgiram, entre outras,** a ‘Via Campesina’, uma articulação de movimentos de camponeses de 73 países, (...), e **diversas coligações de povos indígenas agregando movimentos indígenas de diferentes continentes. Todas essas articulações têm permitido** aos movimentos e organizações que as integram **definir programas comuns de ação política, quer ao nível dos diferentes países quer nas instâncias internacionais.** Todas estas agregações e articulações implicaram na prática muita tradução intercultural entre os povos, movimentos e organizações envolvidos, com uma ecologia de saberes posta ao serviço do fortalecimento das lutas por via de uma internacionalização e cooperação mais avançadas. (2018: 340, grifo nosso)

É possível notar, portanto, que a articulação e fortalecimento de movimentos que convergem em seus interesses, por intermédio da ecologia de saberes e da tradução intercultural, têm possibilitado que tal fortalecimento não fique circunscrito apenas nos âmbitos locais ou regionais de origem, mas têm igualmente possibilitado que os programas comuns de ação política cheguem também às esferas internacionais. E isto é um elemento de importância fundamental aos objetivos do presente trabalho: cosmopolitismo subalterno e insurgente que, com as ferramentas propiciadas pelas epistemologias do Sul, faz com que aspirações de diferentes movimentos de diferentes partes do mundo cheguem de um modo mais fortalecido exatamente nos localismos globalizados do Norte que os oprimem, invalidam e desconsideram.

Mas para além disso, ou seja, além de todas as ferramentas das epistemologias estarem presentes no FSM, o interessante é que ele mesmo é, conforme se adiantou, um exemplo de epistemologias do Sul⁶⁴¹.

⁶⁴¹ Como bem explicado por Sousa Santos, “A globalização neoliberal é presidida pelo conhecimento técnico-científico, e deve sua hegemonia à forma crível como desacredita todos os conhecimentos rivais, ao sugerir que eles não são comparáveis, quanto à eficiência e coerência, à natureza científica das leis de mercado. (...) Certamente, muitas práticas contra-hegemônicas recorrem ao paradigma hegemônico do conhecimento científico e tecnológico, e muitas delas nem seriam pensáveis sem ele. Isso vale para o próprio FSM, que não existiria sem as tecnologias de informação e comunicação. **A questão é: até que ponto tal conhecimento é útil e válido, e que outros conhecimentos estão disponíveis e utilizáveis além dos limites de utilidade e validade do conhecimento científico? Abordar esses problemas levanta um problema epistemológico adicional: com base em qual conhecimento ou epistemologia esses problemas devem ser formulados? A ciência está duplamente ao serviço da globalização hegemônica,** quer pela forma como a promove e legitima, quer pela forma como desacredita, oculta ou banaliza a globalização contra-hegemônica. (...) **Diante de saberes rivais, o saber científico hegemônico ou os transforma em matéria-prima (como é o caso do conhecimento indígena ou camponês sobre a biodiversidade) ou os rejeita com base em sua falsidade ou ineficiência à luz dos critérios hegemônicos de verdade e eficiência. Diante dessa situação, a alternativa epistemológica proposta pelo FSM é que não há justiça social global sem justiça cognitiva global.** Esta alternativa está fundamentada em duas ideias básicas. Primeiro, se a objetividade da ciência não implica neutralidade, ciência e tecnologia também podem ser colocadas a serviço de práticas contra-hegemônicas. A extensão em que a ciência é usada é discutível dentro dos movimentos, podendo variar de acordo com as circunstâncias e

Para explicar a operação epistemológica levada a cabo pelo FSM, passa-se a apontar outras três ferramentas das epistemologias do Sul que também estão profundamente presentes no FSM: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e a tradução intercultural. Como todas estas ferramentas já foram trabalhadas em capítulos próprios sobre cada uma delas, não é possível retomar novamente a explicação de cada uma delas, mas apenas apontar onde elas se apresentam no FSM.

Quanto à sociologia das ausências, como o conceito fora já trabalhado no capítulo das epistemologias do Sul, cabe neste momento tecer alguns poucos apontamentos específicos sobre como ele opera no contexto do FSM. Esta constitui uma esfera que consegue na prática verificar o que é produzido como ausente pelas práticas hegemônicas (que dão credibilidade exclusiva ao que pode ser validado pelo seu paradigma científico), tal como a infinidade de práticas sociais que com elas estão em oposição.

Quanto à sociologia das emergências, conceito igualmente trabalhado no capítulo das epistemologias do Sul, no FSM também opera através do aumento dos sinais – geralmente ignorados pela racionalidade do paradigma científico hegemônico – de alternativas que, embora não inseridas em um dado momento presente, são possíveis e encontram-se muitas vezes apenas como tendência ou latência.

“Para alguns pensadores, o possível é o conceito mais incerto e mais ignorado da filosofia ocidental. No entanto, só o possível permite revelar a inesgotável riqueza do mundo” (SOUSA SANTOS, 2008: 241) Aqui entra o conceito do “Ainda-Não” de Erns Bloch, igualmente já trabalhado naquele capítulo.

O alargamento simbólico gerado pela sociologia das emergências visa analisar as tendências ou possibilidades inscritas numa dada prática, experiência ou forma de

práticas. Em segundo lugar, qualquer que seja a extensão a que se recorra à ciência, **as práticas contra-hegemônicas são principalmente práticas de conhecimento não científico, conhecimentos práticos**, muitas vezes tácitos, **que devem ser credíveis para, por sua vez, tornarem tais práticas credíveis**. O segundo ponto é mais polêmico porque confronta diretamente os conceitos hegemônicos de verdade e eficiência. A denúncia epistemológica que o FSM faz consiste em **mostrar que os conceitos de racionalidade e eficiência que presidem o conhecimento técnico-científico hegemônico são muito restritivos**. Não conseguem captar a riqueza e a diversidade da experiência social do mundo e, principalmente, **discriminam práticas de resistência e produção de alternativas contra-hegemônicas**. A ocultação e o descrédito dessas práticas constituem um desperdício de experiência social, tanto a experiência social que está disponível, mas ainda não visível, quanto a experiência social ainda não disponível, mas realisticamente possível”. (SOUSA SANTOS, 2008: 237-238, grifo nosso)

conhecimento. Actua ao mesmo tempo sobre as possibilidades e sobre as capacidades. Identifica sinais, pistas, ou rastros de possibilidades futuras naquilo que existe. Uma tal abordagem permite-nos identificar qualidades e entidades emergentes numa altura e num contexto em que estas se arriscam a ser facilmente descartadas como sendo desprovidas de um devir, insignificantes, ou até retrógradas. (SOUSA SANTOS, 2001: 35)

A sociologia das emergências foca, portanto, em possibilidades. Possibilidades de alternativas futuras, através da valorização de pistas como caminhos de discussão e argumentação para futuros alternativos concretos. O FSM realiza, pois, a sociologia das emergências ao possibilitar a colocação à tona de tais possibilidades muitas vezes existentes nesses movimentos e organizações que participam do FSM. O trabalho não é simples, apresenta diversos desafios, um dos quais já apresentou o autor:

Apresento como hipótese de trabalho que os movimentos e organizações mais fortes e consolidados tendem a se engajar menos na sociologia das emergências do que os menos fortes ou consolidados. No que diz respeito às relações entre movimentos ou organizações, os sinais e pistas dados pelos movimentos menos consolidados podem ser desvalorizados como subjetivos ou inconsistentes pelos movimentos mais consolidados. Também nisso a prática da sociologia das emergências é desigual, e as desigualdades devem ser objeto de análise e avaliação. (SOUSA SANTOS, 2008: 242)

Já no que se refere à ferramenta da tradução intercultural, como foi trabalhada já em capítulo próprio, cabe neste momento apenas especificação de como se apresenta e por que razão é fundamental no FSM, claramente explicitada por Sousa Santos. Segundo o autor, no FSM, a tradução tem a

capacidade de transformar a imensa energia que está nele reunida em novas formas de ação contra-hegemônica – formas mais eficazes que combinam a força de diferentes movimentos sociais e ONGs. (...) A extraordinária energia de atração e agregação revelada pelo FSM reside justamente na recusa da ideia de uma teoria geral. (...) Não temos necessidade de uma teoria geral, mas ainda precisamos de uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral. Precisamos, de qualquer forma, de um universalismo negativo que possa dar origem às ecologias (...). **Qual é a alternativa à teoria geral? A meu ver, a alternativa a uma teoria geral é o trabalho de tradução.** Tradução é o procedimento que permite a inteligibilidade mútua entre as experiências do mundo (...) **O FSM é testemunha da ampla multiplicidade e variedade de práticas sociais de contra-hegemonia que ocorrem em todo o mundo. A sua força deriva de ter correspondido ou dado expressão à aspiração de agregação e articulação de diferentes movimentos sociais e ONGs, aspiração que só estava latente até então.** (...) Se a ideia é promover práticas e saberes contra-hegemônicos que contam com a colaboração de movimentos ecológicos, pacifistas, indígenas, feministas, operários e outros, e se a ideia é fazer isso horizontalmente e com respeito à identidade de cada movimento, será necessário um enorme esforço de reconhecimento mútuo, diálogo e debate

para realizar a tarefa. Esta é a única maneira de identificar com mais rigor o que divide e une os movimentos, de modo a **fundamentar as articulações de práticas e saberes no que os une, e não no que os divide. Tal tarefa implica um amplo exercício de tradução para ampliar a inteligibilidade recíproca sem destruir a identidade do que é traduzido.** A questão é **criar, em cada movimento ou ONG, em cada prática ou estratégia, em cada discurso ou conhecimento, uma zona de contato** que possa torná-lo poroso e, portanto, permeável a outras ONGs, práticas, estratégias, discursos e saberes. O exercício da tradução visa identificar e tornar manifesto o que há de comum na diversidade da pulsão contra-hegemônica. (...) **Para ser bem sucedido, o trabalho de tradução depende de condições exigentes. No entanto, o esforço deve ser assumido. Dele depende o futuro da globalização contra-hegemônica.** (SOUSA SANTOS, 2008: 341-343, grifo nosso)

Como se vê, a tradução intercultural operada na esfera do FSM - bem como em todas as outras esferas públicas em que a ecologia de saberes possa dar ensejo a um cosmopolitismo subalterno para fortalecimento contra-hegemônico - tem a capacidade de propiciar novas formas de ação de baixo para cima. E nossa tese é de que tais ações, agora mais fortalecidas pelo cosmopolitismo subalterno e insurgente, podem operar em todas as esferas que representam um localismo globalizado (como se viu anteriormente, um localismo que globaliza) no que diz respeito aos direitos da sociobiodiversidade.

Nesse sentido, as ações – tais como a participação e governança contra-hegemônica e intercultural, fortalecidas pela política e legalidade cosmopolita subalterna, poderiam ser levadas a cabo em um rol não exaustivo de arenas, dentre as quais podem ser citadas: a) O próprio IPBES, o que proporcionaria também uma atuação indireta (influência) na arena da CDB, uma vez que os conceitos e termos originados no IPBES têm a capacidade, como se viu, de migrar⁶⁴² para outras esferas, como por exemplo as COPs da CDB quando estas reconhecem

⁶⁴²Como observado por Vadrot, “Esforços para desenvolver e harmonizar metodologias relacionadas, conjuntos de dados e indicadores pelas 'comunidades de dados e de cenários' são considerados contribuições para os desafios da CDB no monitoramento e implementação de seus objetivos estratégicos globais e Metas de Biodiversidade de Aichi. Em outubro de 2012, **a décima primeira Conferência das Partes da CDB solicitou que a nova plataforma [IPBES] “considerasse maneiras pelas quais o IPBES poderia contribuir para fornecer informações sobre as opções políticas disponíveis para entregar a Visão 2050 do Plano Estratégico para a Biodiversidade 2011–2020’** (UNEP/CBD/COP/DEC/XI/13). Os governos pediram o desenvolvimento de Variáveis Essenciais da Biodiversidade (EBV) como meio de consolidar informações e dados de diferentes fontes de observação da biodiversidade, incluindo dados de satélite”. (2020: 16, grifo nosso).

No original: “Efforts to further develop and harmonise related methodologies, datasets, and indicators by ‘the data and scenarios communities’ are considered contributions to the challenges of the CBD in the monitoring and implementation of its global strategic goals and Aichi Biodiversity Targets. In October 2012, the eleventh Conference of the Parties of the CBD requested the new platform ‘to consider ways in which IPBES could contribute to provide information on policy options available to deliver the 2050 Vision of the Strategic Plan for Biodiversity 2011–2020’ (UNEP/CBD/COP/DEC/XI/13). Governments asked for the development of Essential Biodiversity Variables (EBV) as means to consolidate information and data from different sources of biodiversity observation, including satellite data”.

documentos elaborados pelo IPBES ou utilizam termos e conceitos ali surgidos; b) as Conferências das Partes da Convenção sobre Diversidade Biológica, a CDB (por todas as razões insculpidas no segundo capítulo)⁶⁴³; c) as Conferências das partes da Convenção do Clima (em razão da interdependência entre as temáticas ambientais, as quais, por estarem inter-relacionadas, muitas vezes algumas oportunidades de manifestação, participação e governança contra-hegemônica surgidas nas COPs do Clima podem dizer respeito também à questão da sociobiodiversidade e aos direitos da sociobiodiversidade). E, por fim, d) demais conferências sobre meio ambiente e sustentabilidade que ocorram no plano hegemônico e que os movimentos e organizações, conforme a arteficialidade das práticas, julgar conveniente, possível e oportuna a participação para a defesa de seus interesses e direitos.

Assim, como se viu das lições-aprendidas da análise do caso concreto, conceitos e termos desenvolvidos no IPBES depois migram para outras esferas como por exemplo a CDB. Assim, poderia se alcançar uma atuação indireta na CDB passando por uma atuação no IPBES. Isso não retira a necessidade de atuação também diretamente nas COPs da CDB bem como em outros locais cujo cosmopolitismo subalterno e insurgente julgar apropriado, conforme a arteficialidade das práticas e a conjuntura possibilitadora de uma ação de baixo para cima que se apresentar em um dado momento.

Elencaram-se de modo específico – embora exemplificativo - as esferas das COPs da CDB, do Clima e do IPBES apenas por constituírem, em nosso entender, pelo menos na conjuntura atual, as mais propícias a tal atuação de baixo para cima. Outras esferas⁶⁴⁴ também poderiam ser consideradas; apenas observamos que

⁶⁴³ Como visto naquele capítulo, bem como considerando o que foi observado por Castro, “existe uma luta dos povos indígenas em tentar fazer da Conferência das Partes da CDB cada vez mais um fórum aberto de diálogo sobre a proteção dos conhecimentos tradicionais em reação à visão monetarista, de modo que possa vir a provocar mudanças no atual modelo de patentes e de propriedade intelectual, e que de alguma forma possa influenciar as discussões que ocorrem no âmbito da Organização Mundial de Comércio (OMC) e da Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI), cuja tendência é permitir cada vez mais a apropriação privada de saberes coletivos”. (2007: 138)

⁶⁴⁴ A questão da proteção dos conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos “vem sendo tratada pelos seguintes fóruns internacionais: Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB); Organização Mundial de Propriedade Intelectual (OMPI ou Wipo); Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO); Conferência das Nações Unidas sobre Comércio e Desenvolvimento (UNCTAD); Alto Comissariado sobre Direitos Humanos das Nações Unidas (UNHCHR) e Organização Mundial do Comércio (OMC ou WTO). Na Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável (WSSD), em Johannesburgo, em 2002, esse assunto também foi abordado. Os enfoques são muito diferentes e o tratamento dado à questão varia principalmente com

algumas⁶⁴⁵ ou neste momento apresentam-se menos permeáveis ao engajamento por parte dos atores cosmopolitas subalternos ou apresentam limitações ao alcance de resultados que possam ser positivos a esses grupos. Como a permeabilidade dessas esferas pode eventualmente mudar face à dinâmica internacional, opta-se por não elencar um rol exaustivo de esferas, mas sim apontar as que entendemos mais plausíveis neste momento, deixando a possibilidade de atuar em outras esferas aberta às decisões autônomas que forem tomadas no âmbito do cosmopolitismo subalterno, com base na artesanaria das práticas e respeito ao pluralismo jurídico.

6.4.2.2 No plano jurídico, uma influência mais indireta e à longo prazo: algumas considerações sobre a maior permeabilidade à ecologia de saberes por parte do direito ambiental internacional (DAI) do que por parte do direito internacional ambiental (DIA)

Relembrando o que foi explicitado no início da tese, esta optou por analisar as contribuições e limites do paradigma andino no pluriverso ao direito ambiental internacional (DAI), e tal escolha não restou injustificada. Preferiu-se utilizar *direito ambiental internacional* (DAI) a *direito internacional ambiental* (DIA) compartilhando

o foco da instituição”. (BAYLÃO; BENSUSAN, 2003: 17) No que se refere à “Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável, da ONU, realizada na África do Sul, foi aprovada a Declaração de Johannesburg sobre Biopirataria, Biodiversidade e Direitos Comunitários, fruto de um encontro realizado pela organização não-governamental Biowatch para discutir formas de combate à biopirataria. Tal Declaração (...) pede aos países membros da Organização Mundial do Comércio (OMC) que alterem os acordos de propriedade intelectual (TRIPs) para que nenhuma forma de vida ou processos vivos possam ser patenteados por qualquer Estado membro”. (SANTILLI, 2003: 57, grifo nosso)

⁶⁴⁵ Por exemplo, o cenário do TRIPs é muito dominado por forças hegemônicas, além de ser marcada, de acordo com Ana Flávia Granja e Barros (2004), por uma incapacidade técnica para lidar com temas ambientais. Nada obstante, se não fosse isto, seria o melhor lugar para a realização de alterações substanciais, vez que possui mecanismos sancionatórios, ao contrário da CDB. Esta, todavia, através de uma atuação que seja de fato contra-hegemônica em suas COPs, bem como também nas COPs do Clima quando apropriado, seriam os locais - pelo menos até o presente momento - visualizados como sendo os mais propícios para uma ecologia de saberes dentro de um horizonte das possibilidades mais concretas. A partir dos avanços que venham a ser realizados nas COPs de ambas as esferas mencionadas, estes poderiam também, para além dos limites mais imediatos de seu alcance, e no paralelo em que as lutas ocorrem, no longo prazo (vez que tal outro caminho enfrentará obstáculos do lado da globalização hegemônica muito mais virulentos) representar também, na opinião de alguns autores, como Bavittake e Robinson (2001: 49) “não um fim em si mesmo, mas a ponta de uma alavanca para inserir os direitos comunitários nos espaços de outras negociações sob abrigo do TRIPS, do Comitê Intergovernamental da OMPI sobre Propriedade Intelectual, (...). Do ponto de vista das negociações, essa inserção corresponde a arte de aplicar pressão transversal, ou seja, levar os direitos conquistados em um acordo que lida sobre um assunto, e insistir que eles sejam respeitados em outro acordo que trata de outro tema”. De todo modo, neste trabalho entende-se que deve-se respeitar a escolha feita por cada movimento ou organização do cosmopolitismo subalterno, com base no respeito à autonomia, ao pluralismo e sempre com base na artesanaria das práticas. O que oferecemos é apenas uma ferramenta de análise a iluminar os caminhos a serem trilhados.

entendimento de Fernando Rei, Professor do Programa de Doutorado em Direito Ambiental Internacional da Universidade Católica de Santos, Professor Titular de Direito Ambiental da Fundação Armando Álvares Penteado-FAAP e Diretor Científico da Sociedade Brasileira de Direito Internacional do Meio Ambiente-SBDIMA. Rei, ao discorrer sobre semelhanças e diferenças entre ambos, considera o DAI como

um ramo do conhecimento jurídico atinente às relações entre o Direito Ambiental e as Relações Internacionais (...). Nessa perspectiva, válido determinar as características intrínsecas de um e outro [entre o DAI e o DIA], considerando que, em alguns aspectos, não são ramos distintos, podendo falar em evolução ou transformação como apregoam certas doutrinas”. (...) As evidências científicas, os conhecimentos tradicionais, a colaboração dos organismos não governamentais – ONG’s ou outras entidades, têm sido características peculiares do DAI diante do enfrentamento de questões ambientais globais. Esse direito hoje trabalha também com uma base principiológica específica onde prevalece o princípio da precaução, o princípio da responsabilidade comum, porém diferenciada, o princípio da informação e participação, o princípio da cooperação internacional, entre outros”. (REI; SILVA, 2014: 4-7)

Para os autores, o Direito Internacional Ambiental, sendo uma disciplina clássica do Direito, é insuficiente para fazer frente à complexidade dos problemas ambientais – como se viu ao longo dos capítulos iniciais desta tese, estes possuem causas interdependentes e inter-relacionadas, portanto, um caráter sistêmico. Tal dificuldade do Direito Internacional Ambiental reside, como observado pelos autores, justamente na falta da análise sistêmica para a solução dos problemas e conflitos ambientais.

E tal insuficiência não é apontada apenas por estes autores, mas também por outros da literatura especializada. Veja-se, por exemplo, Carol Proner:

O direito internacional, sobretudo o direito internacional econômico, não pode ser considerado espaço capaz de oferecer resposta ao fim da exploração humana. Mesmo as abordagens que procuram encontrar no direito internacional um papel emancipatório não conseguem sair da armadilha criada pela própria legalidade, construída como base de existência do pressuposto de igualdade entre nações. A analogia interna do direito internacional não permite outra racionalidade e encerra as alternativas em meras concessões inabaláveis à harmonia do sistema. A partir dessa ressalva à legalidade, torna-se necessário trabalhar com outras possibilidades teóricas e práticas capazes de oferecer alternativas ao processo de mercantilização do saber e do conhecimento que vem sendo desenvolvido com mais força nas últimas décadas. Torna-se necessário dotar o direito de valores que possam garantir a possibilidade de vida humana, sua continuidade em condições dignas. O saber deve ser instrumento da vida e não da morte de seres humanos. A propriedade intelectual, tal qual se encontra regulamentada pelo grande capital e normatizada pelo Estado, representa a atuação de um círculo vicioso de destruição e de produção de miséria econômica e humana. Reivindicar outras dimensões da propriedade intelectual será necessário, dimensões capazes de trazer à tona (...) a existência de

um círculo vicioso de desigualdade e dependência gerada pelo déficit tecnológico e pela racionalidade instrumental presente no regime de apropriação dos bens e serviços em todas as áreas do conhecimento. Exemplos de outra ordem jurídica, que reivindicam outros valores para a propriedade intelectual, já estão sendo propostos e seguidos por movimentos sociais em todo o mundo. **A reivindicação do direito à biodiversidade parece responder a essa demanda por superação de limites, instigando questionamentos para além das respostas possíveis dentro do atual sistema ultraliberal (respostas sistêmicas). A biodiversidade questiona, ao mesmo tempo, o equilíbrio ambiental, social, animal, populacional, cultural, sustentável em todos os tempos, unindo passado, presente e futuro** (gerações futuras). (PRONER, 2007: 74, grifo nosso)

É justamente diante de tal ineficiência do DIA que, de acordo com Rei e Silva (2014), surge o DAI, mais apropriado para tratar de questões ambientais de alta complexidade.

Isto porque, “com princípios e características próprias⁶⁴⁶, **o DAI trata das questões ambientais globais para além dos regimes jurídicos, propugnando por uma estrutura que incorpore outras⁶⁴⁷ ciências do conhecimento**, novos atores e instrumentos de enfrentamento”. (REI; SILVA, 2014: 1, grifo nosso) O DAI está, segundo os autores, muito embasado em questões de governança global, no papel da *soft law* e nos novos atores que entram em cena (como os movimentos sociais, ONGs, etc). Oportuno observar, também, que os autores acreditam que o “DAI, embora com algumas características próprias, se concebe a partir da revisão dos instrumentos institucionais do Direito Internacional do Meio Ambiente - DIMA, tornando-os mais amplos, participativos e dinâmicos”. (id.: 8)

Com esta opção, que considera o DAI como um ramo do conhecimento jurídico atinente às relações entre o Direito Ambiental e as Relações Internacionais, foi mais fácil investigar as contribuições que o paradigma andino, juntamente com a

⁶⁴⁶ Para Fernando Rei e Antônio Carlos Nisoli Silva (2017: 14) o DAI seria “já considerado como um ‘ramo’ autônomo, porque representa um corpo distinto e específico de normas e princípios, que têm por objeto as relações dos sujeitos de Direito Internacional e dos novos atores internacionais com a agenda global da sustentabilidade, com a construção de regimes internacionais específicos, buscando um propósito comum que é o da proteção e gestão do meio ambiente (REI e GRANZIERA, 2015)”.

⁶⁴⁷ Como observam Fernando Rei e Antônio Carlos Nisoli Silva, “os problemas relativos ao meio ambiente foram responsáveis pela integração das diversas ciências numa seara de atuação multidisciplinar, evoluindo para uma atuação interdisciplinar e transdisciplinar em face às diversas modalidades e combinações de possibilidades de atuação, em consonância com as necessidades que foram se agravando em complexidade (...) A gravidade dos problemas modernos reflete diretamente na complexidade referente às alternativas que as ciências necessitam desenvolver para uma resolução eficaz, segura e num tempo razoável. E naturalmente que essas novas problemáticas incidem na estrutura e na dinâmica do Direito Internacional (...) Para o enfrentamento desses problemas, busca-se uma atuação científica diferenciada na qual o Direito Internacional deve operar na transdisciplinaridade e com um foco nos impactos resultantes dessa produção, incorporando saberes de todos os atores sociais, sejam científicos ou não” (2017: 13)

colaboração de movimentos análogos e ONGs, com base nos princípios da participação e governança contra-hegemônica, à forma pela qual os direitos socioambientais – incluídos aqui os conhecimentos tradicionais, vêm sendo considerados (ou desconsiderados) pelo paradigma ambiental hegemônico – o qual inclui o jurídico. A escolha tornou possível, portanto, analisar os potenciais e limites de contribuição do paradigma andino ao DAI, cujo objetivo é o enfrentamento de questões ambientais globais.

O DAI constitui arranjo de normativa ambiental internacional de tipo novo, com uma estrutura aberta, que “avança para além do regime jurídico, propugnando por estruturas e encaminhamentos utilitaristas que incorporem outras ciências, novos atores e instrumentos de enfrentamento”. (REI; SILVA, 2014: 3) Estes novos atores⁶⁴⁸ caracterizam-se por sua atuação principalmente em rede diante da abertura proporcionada pela sociedade internacional aos processos políticos multilaterais face ao enfraquecimento dos governos soberanos⁶⁴⁹. (id.)

E nesta tese, tal fenômeno ganhou expressão por intermédio da análise de possibilidades de atuação de diferentes movimentos e organizações não governamentais a partir do cosmopolitismo subalterno. Caso o presente trabalho tivesse optado por analisar as contribuições do paradigma andino ao direito internacional ambiental (DIA), ela tenderia a limitar seu campo de análise ao regime jurídico como principal instrumento de solução aos problemas ambientais e socioambientais, o que não julgamos adequado. Isto porque, a complexidade dos maiores problemas ambientais da atualidade – nos quais se incluem a temática da

⁶⁴⁸ “A literatura do Direito Internacional para questões ambientais, em linhas gerais, não se ocupa, tampouco tem se preocupado, com a distinção entre o que seria DAI e o que não o é, já que aborda as questões essencialmente por intermédio dos regimes jurídicos internacionais. (...) [um] exemplo é o reconhecimento da atuação das organizações não governamentais como novos atores internacionais a serviço da proteção ambiental”. (REI, SILVA: 2014: 4)

⁶⁴⁹ Fernando Rei e Antônio Carlos Nisoli Silva explicam que “Verifica-se, portanto, na atuação tradicional, uma supremacia das regras técnicas em detrimento da promoção dos valores e da proteção dos bens jurídicos a serem tutelados pelos Estados, cuja existência reside no fundamento protetivo às sociedades. Verifica-se, na prática, uma má utilização dos Estados por representantes eleitos pela sociedade, que advogam segundo interesses econômicos de pequenas oligarquias, descumprindo com a obrigação constitucional e moral de defender interesses indisponíveis, como o meio ambiente, a vida e a saúde (LOUBERT, 2009) (...) o que constitui uma ofensa grave à ordem e ao escopo de existência do próprio Estado”. (REI, SILVA, 2017: 15). Por fim, observam no mesmo sentido também que, quanto ao “direito pessoal e intransferível de cada ser humano a um meio ambiente equilibrado, à saúde e à vida, que são interesses indisponíveis (...), não cabe aos estados nacionais transacionar em conformidade com interesses próprios. (...) Uma das quebras paradigmáticas originadas da atuação do Direito Ambiental Internacional é o enfraquecimento da atuação dos Estados na criação de regras, princípios e valores; estes nesta nova atuação, são emanados e construídos coletivamente com a participação de novos atores internacionais”. (ibid.: 18-19)

presente tese – ultrapassa a perspectiva do modelo clássico do direito internacional. Isto porque, são os Estados soberanos os atores da sociedade internacional com legitimidade por exemplo para elaborar tratados, porém como se viu do capítulo sobre o paradigma ambiental hegemônico, não obstante existam diversos tratados, duas situações foram observadas: a) ou os pontos positivos ali insculpidos sofrem com falta de eficácia, ou b) os próprios tratados, por vezes, possuem aspectos ambivalentes que levam, inclusive, a uma situação de desproteção ou até mesmo de favorecimento de interesses contrários aos quais visam proteger (isto se refletindo na legislação doméstica dos Estados, como se viu no segundo capítulo).

Para fazer frente a tal problemática, não foi objetivo da tese limitar-se a uma análise de como o direito em si, de maneira isolada, poderia trazer soluções à problemática socioambiental apresentada, mas sim, com base na interdisciplinaridade, percorrer caminhos os quais julgamos mais efetivos em um cenário de globalização hegemônica que se reflete, dentre tantos aspectos, em patamares flagrantemente não equitativos de justiça cognitiva global. Nada obstante, para além dos caminhos apontados fora do âmbito jurídico, não se poderia negar a capacidade dos paradigmas jurídico-políticos andinos, bem como do pluralismo jurídico inerente à questão dos direitos da sociobiodiversidade exercerem – tanto pela componente política como pela componente jurídica do cosmopolitismo subalterno - um potencial de reflexão, pelo menos à longo prazo, também ao direito ambiental internacional.

Até porque, como observado por Rei e Silva (2014:6) “o Direito exige novos olhares de solução, nem só jurídico, nem só não jurídico”. Para os autores, “esse novo ramo do conhecimento, mais que jurídico, fala de um esforço de compreensão da necessidade do direito cumprir o seu papel para enfrentar e equacionar questões complexas” (id. 19), questões estas nas quais os direitos da sociobiodiversidade e o paradigma andino poderiam ser inseridos.

Como se viu no item sobre as zonas de contato na seção sobre antropologia jurídica, a legalidade cosmopolita subalterna, ali analisada em algumas zonas de contato, tem um papel fundamental a desempenhar tanto na zona de contato dos conhecimentos rivais na arena da sociobiodiversidade como na zona de contato tradicional/moderno (exemplo das constituições andinas).

Por isto, considerando o que foi visto em item específico⁶⁵⁰ de que a dimensão jurídica⁶⁵¹ do cosmopolitismo subalterno é tida como uma concepção trans-moderna e intercultural do direito e da política, e que esta não é proposta como uma estratégia jurídica, mas sim como uma estratégia política que engloba uma componente jurídica; é, portanto, neste sentido que se entende que ela pode influenciar, então de modo indireto, através dos diferentes mundos de luta que compõem o pluriverso, via cosmopolitismo subalterno (o qual inclui sua dimensão jurídica) o direito ambiental internacional.

Sendo o DAI considerado neste trabalho, pode-se dizer que o esforço surgido do cosmopolitismo subalterno⁶⁵² e insurgente da globalização contra- hegemônica tem potencial de contribuir à sua dinâmica. Um dos pontos do DAI onde verificamos esta tese contribuiria reside no aspecto de que, embora o DAI, como se viu, se mostre mais aberto, permeável, interdisciplinar, e considere a importância da participação dos novos atores – o que já se mostra de extrema relevância – pode se beneficiar de olhares – como os expostos nesta tese – de que é possível olhar para além do princípio do desenvolvimento sustentável.

Isto porque, este ainda figura⁶⁵³ com um dos princípios do DAI, por isto esta tese poderia contribuir no sentido de enfatizar alternativas que não se limitam apenas à ideia de desenvolvimento sustentável.

⁶⁵⁰ Denominado “Aportes da legalidade cosmopolita subalterna (bem como da *globalized infra state law*) a iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais”

⁶⁵¹ Como trabalhado em item específico sobre o tema, a dimensão jurídica do cosmopolitismo subalterno envolve tanto a legalidade cosmopolita subalterna como a *globalized infra state law*. No que se refere a movimentos e situações que envolvam especificamente direitos coletivos de povos indígenas e outras minorias, estes podem recorrer tanto a legalidade cosmopolita subalterna como ao que o autor denomina “*globalized infra state law*”.

⁶⁵² Como afirmado, o termo inclui tanto a política como a legalidade cosmopolita subalternas.

⁶⁵³ Como consta em trabalho publicado por Rei e Silva, onde afirmam: “Registra-se, por fim, que as características do DAI acompanham a evolução da sociedade internacional e reconhece a necessidade de preservação ambiental em compasso com o desenvolvimento, conteúdo basilar do princípio do desenvolvimento sustentável”. (2014: 8) Ademais, consta também no mesmo trabalho dos autores entendimento de que o mercado seria um dos atores que tem procurado contribuir na busca de soluções aos problemas ambientais globais porque, em seu entender, as inovações tecnológicas por tal setor trazidas fornecem inovações tecnológicas e científicas úteis ao desenvolvimento sustentável. Entendemos, todavia, com base em Joan Martinez Alier e as considerações expostas no capítulo sobre a tradução intercultural, que a visão de Rei e Silva quanto ao DAI poderia enriquecer-se se considerar também o que Martinez Alier chama “*the gospel of the eco-efficiency*”, trabalhada naquele capítulo. Isto porque, em que pese existam exceções nas quais o mercado possa estar contribuindo positivamente à questão ambiental e socioambiental, a tendência de comportamento de tal setor, de modo geral, afasta-se da corrente *Environmental Justice* e se aproxima da *the gospel of the eco-efficiency*. Mais um ponto, portanto, em que esta tese propõe contribuir ao DAI.

O segundo ponto de contribuição que encontramos está no caráter intercultural da governança que é proposta nesta tese com base no paradigma andino no pluriverso e na antropologia jurídica. No DAI, tal como proposto pelos autores (REI; SILVA, 2014; REI; SILVA 2017 e REI 2018), ainda que se dê bastante importância à questão da governança, este grau de interculturalidade não é ainda encontrado, aspecto para o qual os aportes desta tese embasados em Eberhard e Villas Bôas Filho, sobre interculturalidade na governança, trabalhados na seção da antropologia jurídica, podem desempenhar uma ecologia de saberes muito positiva e promissora.

Entendemos que nossas contribuições podem agregar mais ao DAI do que ao DIA face à característica de permeabilidade do primeiro, bem como, pelo fato de o DAI estar profundamente atento ao potencial papel dos novos atores (que nesta tese são os movimentos e ONGs do cosmopolitismo subalterno).

Oportuno, pois, trazer à colação o que foi muito bem inferido por Fernando Rei e Antônio Carlos Nisoli Silva (2017). Ao debater sobre o incremento da atuação desses novos atores, bem como dos novos valores por eles trazidos, observam que o

fenômeno nos leva a inferir que **a evolução da governança** pode levar ao enfraquecimento do Estado na sua tradicional atuação e, devido à sua íntima ligação com a práxis jurídico-científica, **é muito provável que o Direito Ambiental Internacional se especialize cada vez mais consoante valores e práxis próprios e peculiares**. Esses **novos valores** em evolução **pretendem amparar as necessidades inerentes** às mazelas resultantes dos **problemas complexos em contraposição à ineficiência da dinâmica da técnica tradicional pertinente ao Direito** (...) (2017: 15, grifo nosso)

Neste ponto verificamos uma permeabilidade do DAI ao tipo de governança contra-hegemônica e intercultural que propomos seja levada à cabo com base nas epistemologias do Sul e amparada na legalidade e política cosmopolita subalterna e insurgente. Permeabilidade a qual julgamos ser suscetível de apropriar-se das contribuições desta tese.

Quanto aos valores que estão a ser trazidos por esse cosmopolitismo subalterno e o reflexo destes no DAI, tal como propomos nesta tese, valemo-nos dos entendimentos de Rei e Silva quanto à observação de que esses valores, “mesmo que constantes apenas em documentos com status de soft law, com certeza forma

opinião e produz um saber coletivo que resultará em reflexos futuros visando uma maior proteção ao meio ambiente”. (2017: 16)

Tendo todos estes aspectos e possibilidades em conta, com a leitura do próximo item será possível verificar de modo mais claro como entende-se que tal influência, ainda que indireta, e ciente de todos os desafios a enfrentar na busca da ecologia de saberes, poderia ocorrer.

6.4.2.3 Um Conceptual Framework para fins didático-ilustrativos, sem reduzir a complexidade

Chega-se, enfim, após a longa análise de um problema complexo, a um momento que, longe de pretender reduzir tal complexidade, objetiva apenas tornar mais clara a compreensão - através da recorrência a um método⁶⁵⁴ ilustrativo e apenas para fins didáticos - do longo percurso realizado até aqui ao longo de todos os capítulos (método então que ilustrará não apenas o caminho, mas também as conclusões alcançadas).

Deste modo, acreditamos também que esta ferramenta de análise possa ser compreendida de uma maneira mais clara e objetiva por diversos mundos de luta e de resistência, os quais - caso assim desejem, evidentemente - possam ter para si, de modo mais conciso, um caminho possível e, existindo interesse, possam se

⁶⁵⁴ Aprendido em um programa desenvolvido pela *Quacquarelli Symonds (QS)* em parceria com a Universidade de Exeter (Reino Unido), a Universidade Chinesa de Hong Kong, a Stellenbosch University (África do Sul) e a Universidade de São Paulo (USP), em que a autora da presente tese participou durante o doutorado. Este programa treinou os participantes sobre os princípios e as possibilidades do “*design-thinking*”. O programa é denominado *Future 17*, em que essas instituições reuniram alunos de diferentes disciplinas em times, sob a supervisão de mentores acadêmicos dessas diferentes universidades, para ajudar organizações parceiras com desafios da sustentabilidade. O objetivo foi empoderar esses estudantes na tarefa da procura de respostas a questões de sustentabilidade complexas que permeiam e vão permear o futuro de todos. Dividido em duas etapas, a primeira treinou os participantes sobre os princípios do *design thinking*, e a segunda foi uma possibilidade de colocar em prática os conhecimentos obtidos ao longo do curso através da criação e proposição de soluções com base no método. Informações sobre o programa podem ser obtidas em: <https://www.prrg.usp.br/pt-br/noticias/7774-programa-future17> Sobre *design thinking*, Brown explica que “O design thinking explora as capacidades que todos temos, mas que são negligenciadas pelas práticas mais convencionais de resolução de problemas. Não é apenas centrado no ser humano; é profundamente humano em si mesmo. O *design thinking* depende de nossa capacidade de ser intuitivo, de reconhecer padrões, de construir ideias que tenham significado emocional e funcional, de nos expressar em outras mídias que não palavras ou símbolos. Ninguém quer administrar um negócio baseado em sentimento, intuição e inspiração, mas confiar demais no racional e no analítico pode ser igualmente perigoso. A abordagem integrada no centro do processo de design sugere uma 'terceira via'.” (2009: 4) Para aprofundamento sobre o método do design thinking, ver: <https://www.interaction-design.org/literature/article/what-is-design-thinking-and-why-is-it-so-popular>

aprofundar recorrendo também à leitura do conteúdo trabalhado ao longo de todas estas páginas.

A justificativa para a recorrência a tal método didático-ilustrativo reside também no fato de que se quer neste momento justamente mostrar que, do mesmo modo em que outros conceptual frameworks foram propostos (seja o do próprio IPBES, seja o *Innovative Conceptual Framework* de 2014), na América Latina também há vozes, como a nossa, clamando para a apresentação de um conceptual framework próprio, mais adaptado a objetivos que já existem em diversos mundos de luta do Sul. Além disso, entendemos que este CF que propomos pode ser tomado como um instrumento de defesa de direitos existentes na América Latina em razão de seus contextos e fatores culturais, ecológicos, socioambientais, políticos, epistemológicos e econômicos próprios. Ele envolve esferas para além do IPBES, podendo, portanto, ser o CF utilizado como ferramenta analítica para participação e governança contra-hegemônica e intercultural envolvendo outros locais.

A plataforma IPBES, todavia, não poderia deixar de figurar no CF que propomos por duas razões: a primeira, porque essa nossa proposta em si nasce das onze lições-aprendidas obtidas da análise do caso concreto⁶⁵⁵ IPBES (a partir da qual se concluiu que a plataforma ainda apresenta muitos desafios a enfrentar cuja relevância para a bio e sociobiodiversidade planetária clamam por um acompanhamento de perto); a segunda, porque um enfoque também nele pode propiciar, conforme se viu em item específico deste capítulo, também uma influência indireta em outras esferas, como a CDB.

Embora a justificativa por esta opção de elaboração de um CF que envolva também o IPBES tenha sido já adiantada no tópico das conclusões preliminares deste capítulo, algumas considerações – ainda mais conclusivas e explicativas – são neste momento também trazidas.

Como se viu no capítulo da tradução intercultural, Gandhi ao viajar à Inglaterra para estudar direito, quando retornou à Índia apropriou-se de alguns aspectos da cultura ocidental em tudo o que pudesse contribuir à sua luta. Isto consistiu em ato de tradução intercultural.

De modo análogo, também enveredamos pelas sendas da tradução intercultural nesta tese.

⁶⁵⁵ Caso concreto este que, como se viu, é uma lente através da qual outras lutas pela interculturalidade e pela sociobiodiversidade podem ser pensadas em outros cenários.

De tudo que se viu a partir da análise de Vadrot – em especial no que se refere à sua obra de 2014 – existem na literatura algumas considerações quanto à própria criação do IPBES em si. Assim, a questão que se coloca não se limita à necessidade de apenas avaliar o caráter positivo ou negativo do Conceptual Framework apresentado pelo IPBES, ou na adoção já a partida de um posicionamento negativo quanto ao órgão levando a uma polaridade que inviabilize o diálogo. Mas sim (considerando que a maioria dos países da América Latina atualmente é membro integrante da plataforma, a importância do conhecimento que é ali produzido, bem como de que até mesmo alguns ativistas ambientais fazem dele uso no que corrobora às suas causas), reside na necessidade de um acompanhamento, pelos interessados, sobre se a interculturalidade materializada no CF da plataforma está sendo operada de fato de forma positiva.

Como se viu, embora o órgão tenha efetuado algumas mudanças positivas, a questão não está completamente resolvida e muitos desafios ainda remanescem. E como o CF que propomos é embasado nas epistemologias do Sul, leva sempre em conta que, em uma ecologia de saberes, quando operada, a transformação resultante da ecologia é para melhor, não para pior. Por isso, o CF que propomos visa oferecer algumas ferramentas das epistemologias do Sul que auxiliem nesse acompanhamento para a verificação se a ecologia de saberes operada no CF apresentado pelo órgão quando de sua criação está sendo positiva. Mas os objetivos do CF que propomos vão também além disso, como se verá logo mais.

Nos espelhamos então em Gandhi *no que se refere ao seu método* empregado na tradução intercultural. Isto porque, verificou-se nesta pesquisa que ativistas ambientais da área da biodiversidade e de conhecimentos tradicionais que estão de fato do lado contra-hegemônico, estão se valendo do IPBES no que ele ajuda para sua luta. Vandana Shiva, por exemplo, utiliza dados do órgão em seus tweets, faz vídeos informativos, no que julga corroborar ao seu ativismo ambiental.

Ademais, sendo a plataforma um local em que avaliações sobre a biodiversidade são realizadas, e que estas avaliações são na sequência utilizadas pela CDB e por elaboradores de políticas que se baseiam nos SPM⁶⁵⁶ pela plataforma elaborados, restou claro o fato de que essas avaliações podem afetar a sociobiodiversidade - assim como os direitos da sociobiodiversidade. Assim,

⁶⁵⁶Summaries for PolicyMakers

considerando esse fato de que termos e conceitos que ali surgem posteriormente migram para outras esferas como a CDB, não se poderia desconsiderar o interesse que os afetados por temas ali debatidos exerçam, caso assim desejem, ali uma governança contra-hegemônica e intercultural, sobretudo no que se refere à busca de patamares mais equitativos de justiça cognitiva, já que o órgão é uma plataforma que se propõe, fornece uma abertura, a trabalhar com conhecimentos ocidentais e não-ocidentais.

Ainda que já seja explícito que esses detentores possam participar dos trabalhos da plataforma, não seria justo que os titulares de conhecimentos tradicionais sobre a biodiversidade não sejam informados de que, caso assim desejem, podem ir mais além disso, buscando também o direito de acompanhar e atuar, através de uma participação e governança que sejam de fato contra-hegemônicas e interculturais, aspectos que podem afetar direitos a eles inerentes. Para isso, entendemos que o CF do próprio IPBES analisado nas páginas anteriores, em que pese o louvável início de uma interculturalidade galgado, não seria suficiente àqueles que se encontram do lado novo da linha abissal (na qual, como se viu, figura a lógica da apropriação/violência). Por isso é que apresentamos outro.

Tais verificações nos recordam exatamente tudo o que foi trabalhado ao longo dos capítulos desta tese, a complexidade da questão e, aqui em especial, a questão de que não seria possível desconsiderar o desejo de uso de ferramentas como o IPBES por parte de indivíduos ou grupos que estão de fato do lado contra-hegemônico, nos casos em que tais indivíduos e grupos querem se valer de tais ferramentas quando estas contribuem à sua luta, à sua causa. Tal uso pode se apresentar tanto no desejo de participar dos trabalhos da plataforma, como no uso dos dados sobre a biodiversidade por ela elaborados, bem como no acompanhamento e controle sobre se a interculturalidade proposta está de fato sendo respeitada e aplicada de forma positiva (o inclui, também, a possibilidade de um controle já na origem de eventuais migrações de termos e de conceitos da plataforma à outras esferas como a da CDB).

O que se faz necessário, portanto, não se reduz apenas a uma crítica total ao próprio órgão, mas sim em como ele pode ser utilizado via cosmopolitismo subalterno quando tal uso é considerado pertinente e importante a esses grupos.

Mais do que um debate polarizado, portanto, o desafio reside em como tal uso possa de fato ser colocado a este serviço contra-hegemônico.

De todo modo, como se verá ao longo do presente item, embora o CF que propomos envolva o IPBES, a ele não se limita, como já adiantado. O IPBES ali figura porque (além do fato de ainda restarem aspectos a serem lá resolvidos) uma atuação a partir dele pode propiciar, conforme se viu em item específico, também uma influência indireta em outras esferas do paradigma ambiental hegemônico, como a CDB, gerando portanto nela reflexos.

Esta necessidade de um CF originado do Sul Global revela-se tanto mais importante quando se fala na peculiar situação da América Latina neste cenário, a qual, como se viu, é marcada não apenas pela presença de biodiversidade, como também da sociodiversidade, ínsitas à sua questão socioambiental.

Pelo que, propõe-se como ferramenta analítica a iluminar os caminhos a percorrer, um Conceptual Framework mais especificamente direcionado aos países da América Latina, o qual denominamos *Conceptual Framework das Epistemologias do Sul: para uma governança contra-hegemônica e intercultural*.

A figura 4 que o ilustra (também contida no Apêndice) é uma estrutura altamente simplificada que, além de não pretender reduzir a complexidade, não pode ser tomada desacompanhada dos pontos que foram discutidos ao longo da tese. Nada obstante, os pontos principais discutidos ao longo do trabalho e que são essenciais à compreensão da figura foram elencados em duas listas de tópicos, elencadas nos próximos parágrafos, a primeira composta por letras e a segunda por números, de modo a poderem ser utilizados para uma compreensão visual e textual concomitante mais objetiva.

Ele nasce das onze lições-aprendidas obtidas da análise do caso concreto de interculturalidade ocorrido no IPBES, o qual foi uma lente através da qual outras lutas pela interculturalidade e pela sociobiodiversidade podem e foram pensadas para serem realizadas também em outros cenários.

Os aportes de Vadrot de 2014 com seu Innovative CF foram muito importantes à sua criação. Nada obstante, nós propomos um CF que é mais especificamente direcionado ao peculiar contexto da América Latina, pensando, pois, em aspectos e contextos particulares ínsitos do continente, a começar pelo reconhecimento da existência da linha abissal.

Neste sentido, por ser mais direcionado à questão latino-americana, adotando nesse sentido uma postura defensiva àqueles que se situam deste lado da linha abissal, diferencia-se dos outros CF (inclusive do CF do IPBES) por estar completamente inserido dentro da teoria base da presente tese, qual seja, as epistemologias do Sul. Isto porque, viu-se que esta é a que propõe as melhores formas e instrumentos necessários aos desafios específicos a enfrentar, bem como, as ferramentas para obtenção de resultados.

Como os fundamentos deste Conceptual Framework que propomos neste momento já não são mais novidade ao leitor - vez que foram já explicitados em profundidade ao longo de toda a tese - não caberia, sob pena de incorrer em repetições, trazer os conceitos de cada um deles novamente. De todo modo, apenas elenca-se neste momento cada fundamento utilizado para a construção do quadro conceitual/ferramenta analítica que propomos, e explica-se por que o estamos invocando, partindo do pressuposto de que o leitor, neste momento, já está familiarizado com cada um dos elementos que compõem as epistemologias do Sul. Em caso de necessidade, basta que o leitor retorne ao item da tese em que o conceito foi trabalhado (quanto aos fundamentos da primeira parte (elencados em letras), a maioria está no capítulo que versou exclusivamente sobre as epistemologias do Sul).

Optou-se por ilustrar as contribuições do paradigma andino através de um CF elaborado com base nas epistemologias do Sul porque a análise da questão sob esta perspectiva ganha sobremaneira. No sentido de que, é capaz de ilustrar todas as ferramentas que contribuem para o caso de uma determinada temática envolver particularidades e sujeitos específicos: temática ambiental, socioambiental, povos indígenas e comunidades tradicionais, mundos do pluriverso que muitas vezes convergem nas lutas, conhecimentos tradicionais, bem como, a radicalidade que contextos e problemas ganham quando localizados do lado novo da linha abissal.

A linha abissal que é reconhecida pelas epistemologias do Sul torna clara a razão pela qual entendemos que a melhor forma de trabalhar, de pensar a temática da presente tese é em consonância com essa teoria. O objeto da tese não pode ser respondido sem a consideração da peculiar condição que envolve, qual seja, o fato de estar situado do lado de cá (lado novo, latino-americano) da linha. E isto tem consequências muito relevantes, visto que a linha abissal “divide o mundo entre a sociabilidade metropolitana (onde vigora a lógica da regulação/emancipação) e a

sociabilidade colonial (onde vigora a lógica da apropriação/violência)” (SOUSA SANTOS; MENDES, 2018 b: 21). E as epistemologias do Sul têm em conta e afrontam, justamente, essa diferença, na qual, a América Latina está inserida no segundo caso (sociabilidade colonial).

Além de colocar em evidência este reconhecimento, o fato de ser embasado nas epistemologias do Sul explica também que o CF que apresentamos segue os fundamentos e razões destas, que não residem tanto na descrição de uma realidade quanto na busca de alternativas que iluminem a busca de soluções outras, mais inovadoras aos problemas. Soluções que não estejam já a partida contaminadas pelo localismo globalizado que geralmente apresentam as soluções propostas pelo paradigma ambiental hegemônico. Neste sentido, pois, é que ele também se diferencia dos outros CF propostos.

Neste sentido, um CF das epistemologias do Sul apresenta as ferramentas mais adequadas para este tipo de situações, ferramentas estas consubstanciadas não apenas nesse reconhecimento da existência da linha abissal, mas também nos seguintes aspectos elencados abaixo, os quais constituem legenda (juntamente com a sequência numérica subsequente) para auxílio da interpretação da Figura 4 (também contida no Apêndice):

- a) no reconhecimento das três formas de opressão (capitalismo, colonialismo e patriarcado);
- b) no reconhecimento da pluralidade de globalizações no plano hegemônico (econômica, cultural, política, epistemológica) bem como da pluralidade das formas pelas quais se apresentam (localismo globalizado e globalismo localizado);
- c) na necessidade de um pensamento pós-abissal;
- d) na realização de uma sociologia das ausências, que envolva também uma de suas dimensões principais, a sociologia dos saberes ausentes, que consiste, como se viu no capítulo sobre as epistemologias do Sul, em identificar saberes não recepcionados pela epistemologia dominante;
- e) na necessidade de um pensamento alternativo de alternativas, estas permitindo pensar inclusive uma utopia crítica;
- f) na busca de patamares mais equitativos de justiça cognitiva global que perpassa a necessidade de aprender com o Sul;
- g) na realização de uma sociologia das emergências;

- h) no reconhecimento de que para fazer frente à pluralidade de globalizações hegemônicas é necessário contrapor a elas a globalização contra-hegemônica;
- i) na conscientização de que uma das importantes formas de globalização contra-hegemônica é o cosmopolitismo subalterno;
- j) no reconhecimento do potencial da ecologia de saberes (cuja ferramenta principal para os objetivos da tese estão na hermenêutica diatópica operada via tradução intercultural, mas podendo também a ecologia de saberes vir a operar via ação com clinamen);
- k) na consideração de que a hermenêutica diatópica nas epistemologias do Sul é concebida em conjunto com a assimetria de forças provocada pela globalização hegemônica, sendo, portanto, o tipo de hermenêutica diatópica (dentre as formas pelas quais ela é trabalhada por diversos autores) que se revelou como o mais promissor na busca dos objetivos específicos da tese;
- l) na verificação da possibilidade de que a tradução intercultural pode ser tanto Sul-Sul como Sul-Norte;
- m) que a tradução intercultural pode ser efetivada tanto entre os diversos mundos de luta ou resistência do pluriverso como também entre concepções ambientais teóricas (resgate das teorias dissidentes ou marginais, como a que foi realizada na tese com Capra e Martinez-Alier) e não teóricas;
- n) no reconhecimento de que a realização dessa ecologia de saberes pode proporcionar aprendizagens recíprocas e transformadoras;
- o) no reconhecimento de que a realização dessa ecologia de saberes pode proporcionar articulações nacionais e transnacionais fortalecedoras de baixo-para-cima;
- p) na verificação de que este cosmopolitismo subalterno realizado com base na ecologia de saberes pode ser operado nos locais em que os autores das epistemologias do Sul denominam “esferas públicas”, sendo uma delas o Fórum Social Mundial;
- q) na verificação de que tais ações devem ser lavadas a cabo com base na artefania das práticas (não há modelo estandardizado “*one fit all*”);

A partir de todas essas ferramentas propiciadas pelas epistemologias do Sul e do trabalho a ser desempenhado com base nelas, o CF que ora se apresenta (e que pode ser utilizado, caso haja interesse, como uma ferramenta de análise por diversos mundos de luta ou de resistência, inclusive por aqueles aos quais o IPBES forneceu o seu próprio CF) visa ilustrar, facilitar a visualização e compreensão também dos seguintes aspectos elencados na sequência numérica abaixo, cujos números também devem ser utilizados como auxílio na interpretação da Figura 4 (também contida no Apêndice), que a cada um dos itens faz referência:

- 1) o exemplo do paradigma andino (no sentido de ruína-semente explicado) referente à mudança que houve no discurso ambiental hegemônico (nas constituições andinas) com a intervenção dos povos indígenas e das articulações por eles operadas;
- 2) que este trata-se de um exemplo histórico, cultural, político e jurídico paradigmático operado pelos movimentos e participação ativa dos povos indígenas, pelo que, as vicissitudes⁶⁵⁷ que tiveram em seus contextos de origem não poderiam significar que a mudança que houve no discurso ambiental hegemônico com a intervenção dos povos indígenas nunca existiu tampouco que ela não possa jamais no futuro um dia voltar. Nesse sentido, poder-se-ia elucidar com a equação meramente ilustrativa: Paradigma andino (no sentido de ruína-semente) no Pluriverso = inspiração para outras lutas noutros tempos e noutros contextos;
- 3) que o paradigma andino não é considerado de modo isolado, mas dentro do pluriverso de mundos de luta e de resistência com sentidos análogos e muitas vezes convergentes. Ou seja, o princípio do pluriverso tem a relevância fundamental de chamar a atenção para a diversidade de experiências e saberes disponíveis, tendo naquele

⁶⁵⁷ Relembrando aqui o que fora observado por Sousa Santos: “Mesmo que muitas dessas inovações interculturais e plurinacionais sejam hoje subvertidas e minadas pelas práticas políticas e jurídicas dominantes (...), não conseguirão apagar a inscrição de novas narrativas de dignidade e justiça que essas ideias trouxeram para as lutas mundiais contra a opressão. (220: 117)

capítulo sobre o pluriverso sido enfocados em especial conceitos e práticas análogas às do paradigma andino;

- 4) que a ideia do pluriverso é extremamente válida por ter levado mais longe o respeito pelo outro, pelo conhecimento do outro, constituindo, portanto, uma forma de evidenciar a diversidade do mundo, e de tentar mostrar que, para esta diversidade se afirmar, faz-se necessário afirmar a diversidade ontológica e epistemológica dela;
- 5) que contribuímos ao debate sobre o pluriverso com a recomendação de que, segundo os entendimentos desta tese, deve-se estar sempre atento à questão de que a multitude de possibilidades pelo pluriverso apresentadas não signifique a defesa da existência de vários universos incomunicáveis. Ou seja, propusemos que se atente à necessidade de se evitar que o uso da palavra pluriverso seja realizado aludindo à ideia de que todas essas plurais concepções que configuram diferentes modos de ser e estar no mundo sejam autônomas umas em relação às outras, ou seja, configurando uma pluralidade de universos incomunicáveis;
- 6) propusemos então um devido cuidado para que a noção de pluriverso não crie a ideia da incomensurabilidade, no sentido de haver, por exemplo, o universo A, o universo B, o universo indígena, o universo eurocêntrico (dissidente, no que puder contribuir às lutas dos movimentos do Sul)⁶⁵⁸ sem que haja comunicação entre eles (caso esta seja desejada é claro). Esta incomensurabilidade é certamente advinda na hipótese de cada um dos mundos de luta e de resistência do pluriverso permanecer circunscrito em seu universo cultural ou práticas próprias;

⁶⁵⁸ Ler em conjunto com o item n. 10.

- 7) que a ferramenta apropriada para fazer frente à possibilidade da incomensurabilidade é a ecologia de saberes em especial por intermédio da sua ferramenta principal, a tradução intercultural;
- 8) que a tradução intercultural, para operar, precisa de algo em comum, um denominador comum entre os elementos que se propõe a traduzir. E no caso do pluriverso entende-se que a tradução pode ser empregada porque todos os “pequenos universos” que compõem o pluriverso são culturas;
- 9) desta maneira, a tradução intercultural traz relevante contribuição à noção de pluriverso ao evitar a incomensurabilidade entre os diferentes conhecimentos e práticas. Para além disso, também contribui à questão da incompletude de cada um deles, vez que na ecologia de saberes das epistemologias do Sul em que a tradução opera, o diálogo é sempre transformador e a transformação é sempre recíproca;
- 10) a tradução intercultural não foca tanto nas diferenças mas, ao contrário, no que há de comum entre as diversas lutas e resistências. Até porque, só é possível a tradução quando há algo em comum. E é exatamente esta tradução, que contribui a que esses diversos universos possam convergir nas lutas, articulando-se e fortalecendo-se face à globalização hegemônica;
- 11) que a partir da localização dessas convergências, levada a cabo a partir da tradução intercultural com base na arte das práticas, é possível uma articulação fortalecedora entre os diversos movimentos. Elencou-se como exemplo, a questão de que alguns movimentos indígenas brasileiros apresentam-se menos organizados – e portanto menos fortalecidos - do que os movimentos andinos, fazendo com que cheguem muitas vezes sem força a outras esferas, portanto aí residiria um exemplo sobre como se podem dar essas aprendizagens recíprocas, figurando a articulação andina como inspiração e exemplo

para outros movimentos, os quais, caso desejarem, podem aprender com ela;

- 12) que a tradução intercultural pode ser tanto Sul-Sul como Sul-Norte. Quanto à tradução Sul-Sul, verificamos que as articulações – envolvendo muita tradução intercultural - entre diversas coligações de povos indígenas de diferentes locais têm contribuído para o fortalecimento e enriquecimento recíproco destes. Pelo que, ressaltamos a importância da inteligibilidade recíproca das práticas, essencial para a definição de possíveis alianças entre elas, caso desejadas. Como a presente tese envolve, além do Sumák Kawsay, o tema da biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados, foram trabalhadas não apenas concepções indígenas andinas, como também outras análogas, do pluriverso. Considerando que os movimentos indígenas andinos – ao contrário dos do Brasil - têm obtido, muito pelo fato de estarem mais articulados, resultados de projeção de suas visões em instrumentos eurocêntricos, servem eles como elemento propiciador de tradução intercultural Sul-Sul entre práticas sociais, para os povos e comunidades de outros países, como os do Brasil. Um exemplo de como tal aprendizagem possa ser benéfica e inspiradora residiria no fato de que os povos indígenas e comunidades tradicionais do Brasil, grandes exemplos de titulares de conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade⁶⁵⁹, podem também ter o desejo de enfatizar - em muitas esferas em que essa temática é debatida - seu saber de que é a proteção aos seus territórios (sustentáculo da própria existência de seu modo holístico de manter relações com o meio ambiente) o que de fato realmente protege tanto a biodiversidade como os conhecimentos tradicionais a ela associados;

⁶⁵⁹ Não que em outros locais fora do Brasil não existam povos com conhecimento tradicional associado à biodiversidade, evidentemente. Trata-se apenas de um exemplo didático-ilustrativo, seguindo os propósitos do CF que propomos.

13) quanto à tradução intercultural Sul-Norte, viu-se que esta poderia operar da seguinte forma: ao longo dos capítulos, viu-se que o reconhecimento de concepções não ocidentais indígenas como Sumák Kawsay e Suma Qamaña nas Constituições do Equador e da Bolívia constituiu um ato de tradução intercultural. De modo semelhante, como já afirmado, isto pode também ocorrer noutros tempos e noutros contextos. Por exemplo, a projeção e inserção de concepções não ocidentais (no que os diferentes movimentos entenderem possa contribuir às suas lutas e resistências) nas esferas internacionais em que ocorrem negociações relacionadas à CDB (locais onde têm prevalecido os interesses de países hegemônicos sedes de indústrias biotecnológicas avançadas e interessados em acessar o PG e o CTA existentes em países periféricos), seria, também, um ato de tradução intercultural, neste caso, Sul-Norte. Lembrando-se de que, do mesmo modo em que se recomendou o devido cuidado no caso IPBES, também neste exemplo de tradução intercultural Sul-Norte deste parágrafo a projeção, reflexão ou inserção de conceitos ambientais e socioambientais não eurocêntricos em espaços eurocêntricos, se quiser ser enquadrada como em consonância com as epistemologias do Sul, não deve se limitar ao mero ato de tradução intercultural em si, mas deve, fundamentalmente, ser acompanhada, após tal processo, de um profundo processo de participação e governança contra-hegemônica e intercultural. Isto, para que se possa acompanhar e controlar que a tradução intercultural operada continue a ser utilizada em linha com uma ecologia de saberes (na qual, lembrando-se, a transformação deve ser para melhor), evitando, assim, desvirtuações que podem facilmente vir a serem operadas em contextos de assimetria de forças da globalização hegemônica;

14) a tradução intercultural Sul-Norte, conforme trabalhado no capítulo da tradução intercultural, envolve uma abordagem desconstrutiva, uma desfamiliarização do Norte global imperial, que é complementada por outra reconstrutiva, em que os instrumentos analíticos necessários a esta tarefa não estão automaticamente disponíveis. Como parte do

trabalho reconstrutivo se inserem as epistemologias do Sul. A partir delas, é possível encontrar no Norte global autores que representam a desfamiliarização acerca do Norte. O *método* translacional operado por Gandhi foi de grande valia ao demonstrar que seu trabalho envolveu uma ampla tarefa de tradução intercultural que incluiu tanto o questionamento do Norte imperial, para a extração de sua capacidade anti-imperial, assim como, igualmente, as indagações a respeito de sua própria cultura. Com isso, conseguiu estabelecer contato com outros universos culturais com tolerância discursiva, bem como, podendo reconhecer nessas demais culturas preocupações que convergiam com as suas. Foi possível visualizar como isto poderia ocorrer no que se refere aos objetivos da presente tese, a partir do exemplo de tradução intercultural fornecido, em que se buscou autores que não estão inseridos geograficamente no Sul Global mas que, mesmo estando inseridos em contextos geográficos eurocêntricos, convergem nas lutas dos povos do Sul;

- 15) viu-se, portanto, que, para a tradução intercultural Sul-Norte, foram muito úteis autores como Joan Martinez-Alier e sua obra *Environmentalism of the poor* (2002), e também, o trabalho de Fritjof Capra intitulado *A Teia da Vida* (1997). Isto por consistirem autores que, da Espanha o primeiro, e da Áustria o segundo, permitem encontrar convergências com os paradigmas andinos (bem como com outros mundos de luta do pluriverso), tanto no que se refere à questão do ambientalismo dos pobres e da distribuição de conflitos ecológicos em Martinez-Alier, como também com relação à concepção holística e sistêmica de conceber a Natureza em Fritjof Capra. Tanto as convergências, bem como as principais diferenças entre tais concepções e as andinas foram trabalhadas nesse capítulo da tradução intercultural. Neste ponto da tradução intercultural Sul-Norte, foi importante também o método translacional operado por um dos discípulos de Gandhi que utilizou uma filosofia não pertencente ao seu local de origem ao buscar uma difusão de suas ideias em outro espaço geográfico, portanto valendo-se de uma que pudesse ser melhor

compreendida no contexto em que desejava que suas ideias fossem difundidas;

16) que, esse fortalecimento resultado tanto de articulações nacionais e transnacionais (facilitadas pelos avanços das ferramentas de comunicação e informação), bem como de aprendizagens recíprocas e transformadoras entre os diversos mundos de lutas ou resistências – levado à cabo com base nas epistemologias do Sul – pode representar um cosmopolitismo subalterno gerador de globalização contra-hegemônica;

17) que este cosmopolitismo subalterno e insurgente pode aumentar os níveis de justiça cognitiva global se o fortalecimento gerado nas esferas públicas e no Fórum Social Mundial se transformar em atuação também em outras esferas do paradigma ambiental hegemônico nas quais a globalização hegemônica seja verificada (por exemplo onde seletividades epistêmicas existam), por intermédio de: participação contra hegemônica e intercultural; governança contra-hegemônica e intercultural;

18) as esferas consideradas mais propícias do paradigma ambiental hegemônico (nas quais a globalização hegemônica opera tanto via localismo globalizado quanto pela facilitação da localização dos globalismos), nas quais o cosmopolitismo subalterno possa desejar vir a atuar seriam, segundo nossas análises e interpretações e fazendo apenas um rol não exaustivo, com a observação de que a escolha deverá ser feita sempre pelos próprios movimentos com base na arteficialidade das práticas: Para uma forma de atuação mais direta, as COPs da Convenção da Biodiversidade e as COPs da Convenção do Clima (esta última em razão do fato de que em alguns momentos temáticas ali debatidas podem dizer respeito à sociobiodiversidade), bem como, outras Conferências Internacionais sobre ambiente e sustentabilidade julgadas pertinentes pelo cosmopolitismo subalterno.

Já de uma maneira de atuação não apenas direta, mas também indireta, o próprio IPBES, vez que, como se viu ao longo do capítulo, conceitos e termos que ali nascem ou se desenvolvem depois migram para outras esferas tais como a CDB (bem como, os relatórios de avaliação sobre a biodiversidade que ali são produzidos depois são utilizados por outras esferas e atores tais como a CDB);

- 19) que aportes da antropologia jurídica contribuem sobremaneira em todos esses aspectos, todos trabalhados ao longo da seção específica sobre isso. A título exemplificativo, a importância da abordagem antropológica (e da fundamentalidade por ela dada à interculturalidade) residiria justamente no fato de que ela evita a instrumentalização da governança nesses contextos assimétricos de poder (contextos estes muitas vezes envolvendo culturas homeomórficas), em que “essa assimetria se faz sentir não apenas na inquestionável preponderância da dimensão mercantil que marca o processo de globalização, como também nas representações de mundo que lhe subjazem e sustentam” (VILLAS BOAS FILHO, 2021: 213-214). Como trabalhado no capítulo, o autor verifica que a análise de Eberhard do fenômeno da governança mostra-se como sendo muito positiva para a compreensão de seu caráter complexo quando ela se apresenta no horizonte da interculturalidade. É por tudo isso que conclui Villas Bôas Filho que existe uma complementaridade entre as abordagens sociológica e antropológica para a apreensão do caráter complexo assumido pela governança. Este potencial da abordagem antropológica de complementar a abordagem sociológica residiria, de acordo com Villas Bôas Filho (2021: 216), justamente na capacidade da primeira de se preocupar com “a alteridade e com o descentramento da experiência jurídico-institucional e das categorias ocidentais, [o que] permite a consideração de aspectos que não são priorizados por análises que tendem a se manter adstritas a esse contexto”;

20) considerando o que foi explicitado sobre as diferenças entre direito ambiental internacional e direito internacional ambiental, tem-se que o caso latino-americano do paradigma andino insculpido no direito constitucional da Bolívia e do Equador pode ser considerado, sob a perspectiva ruína-semente, como um exemplo de uma mudança que ocorreu no discurso ambiental hegemônico para o direito ambiental internacional (DAI), com alguma capacidade de influenciá-lo de maneira indireta, e em consonância com possibilidades de abertura deste que forem surgindo; nada obstante, já sabendo-se da maior permeabilidade do DAI em relação ao DIA quanto a isto. Considerando o que foi visto em item específico⁶⁶⁰ de que a dimensão jurídica⁶⁶¹ do cosmopolitismo subalterno é tida como uma concepção trans-moderna e intercultural do direito e da política, e que esta não é proposta como uma estratégia jurídica, mas sim como uma estratégia política que engloba uma componente jurídica; é, portanto, neste sentido que se entende que ela pode influenciar, então de modo indireto, através dos diferentes mundos de luta que compõem o pluriverso, via cosmopolitismo subalterno (o qual inclui sua dimensão jurídica) o direito ambiental internacional.

21) por fim, verificou-se que as melhores possibilidades de influência do paradigma andino no pluriverso no paradigma ambiental hegemônico estão sob um horizonte emancipatório e propositivo, via cosmopolitismo subalterno com base nas epistemologias do Sul. Isto porque, o paradigma andino reconhece os direitos da Natureza e é totalmente embasado na interculturalidade (reconhecimento da existência de outras cosmovisões, não ocidentais), que é exatamente o que falta na concepção hegemônica. Vez que esta, como se viu, vêm buscando resolver a questão da proteção do CTA sem levar em conta

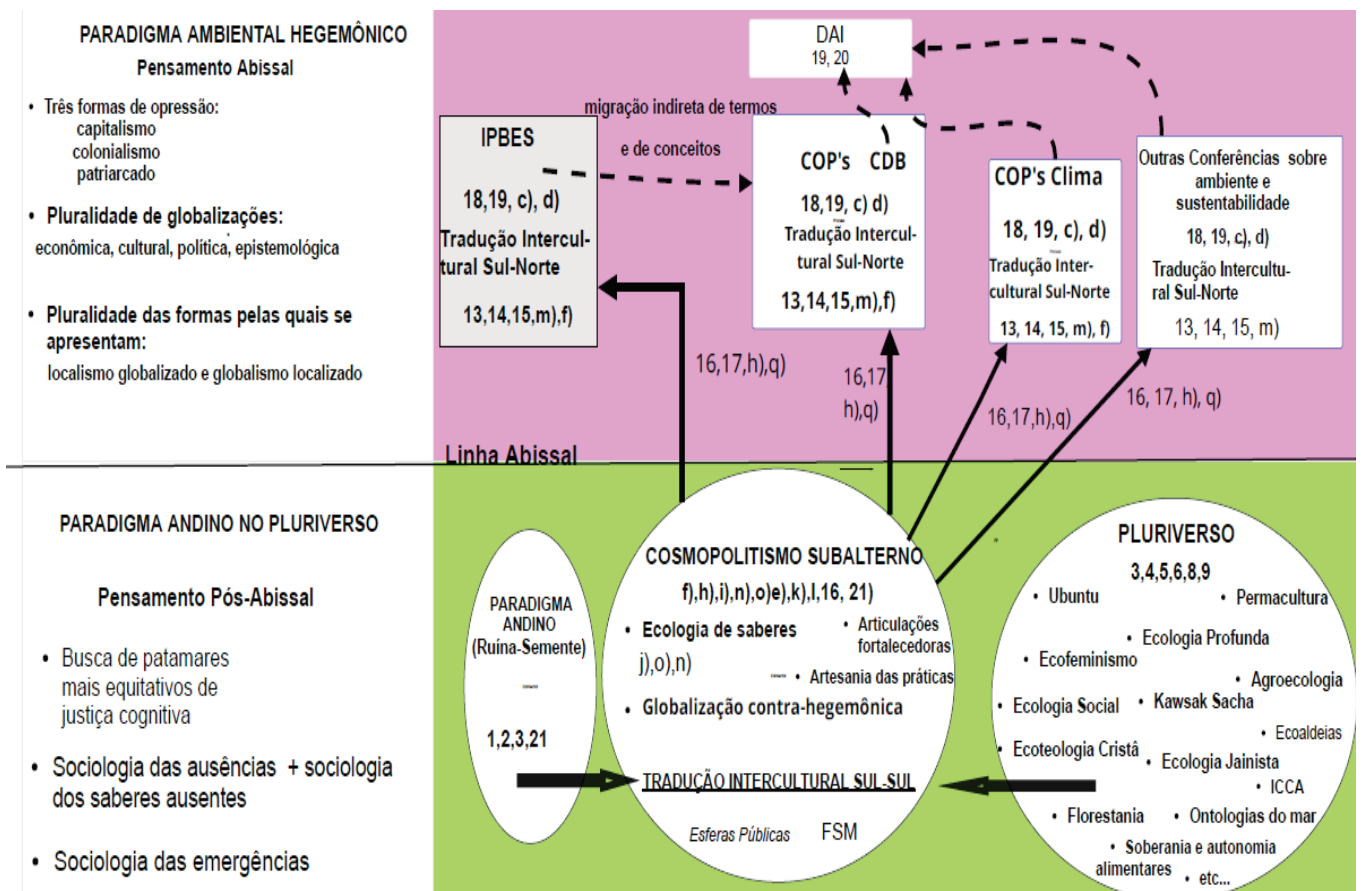
⁶⁶⁰ Denominado “Aportes da legalidade cosmopolita subalterna (bem como da *globalized infra-state law*) a iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais”.

⁶⁶¹ Como trabalhado em item específico sobre o tema, a dimensão jurídica do cosmopolitismo subalterno envolve tanto a legalidade cosmopolita subalterna como a *globalized infra-state law*. No que se refere a movimentos e situações que envolvam especificamente direitos coletivos de povos indígenas e outras minorias, estes podem recorrer tanto à legalidade cosmopolita subalterna como ao que Boaventura de Sousa Santos (2020) denomina “*globalized infra-state law*”.

o pluriverso do direito, que está totalmente relacionado à outras cosmovisões (visões sistêmicas, holísticas da Natureza) - como bem demonstrado por Michel Alliot e a sua teoria dos Arquétipos, bem como, por Le Roy quanto ao fato de que à cada cosmovisão corresponde um arranjo da juridicidade. Assim, se no entendimento dos povos indígenas o que protege tanto o PG como o CTA é a proteção aos seus territórios, a este conhecimento também deve ser dado o devido valor se objetivarmos o alcance de maiores níveis de justiça cognitiva global. As epistemologias do Sul ajudam e oferecem ferramentas justamente para isso.

Considerando os entretons dos pontos destacados nas duas sequências de letras e números acima expostas, ressalta-se que eles não podem ser tomados de modo isolado ou fragmentado, mas sim, de acordo com todas as inter-relações entre eles existentes, as quais este trabalho, ao longo de suas páginas, tentou mostrar. Servem, todavia, como elementos facilitadores de uma compreensão visual e textual mais simultânea e objetiva da Figura 4 que segue, uma estrutura simplificada para fins ilustrativos, cujos números e letras nela constantes referem-se às duas sequências alfanuméricas referidas.

Figura 4⁶⁶² - Conceptual Framework das Epistemologias do Sul para a Governança Contra Hegemônica e Intercultural



Fonte - FERENCZY, Marina (2022)

⁶⁶² A figura pode ser visualizada também em formato ampliado recorrendo-se à sua versão PDF inserida no Apêndice desta tese.

9 CONCLUSÕES

Patamares mais equitativos de justiça cognitiva são necessários para uma ecologia de saberes entre discursos ambientais localizados nos diferentes lados da linha abissal. Realizá-la é premente porque subjacentes à diversidade de saberes existem diferentes maneiras e propostas de solucionar os problemas ambientais; no caso, os relacionados à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais associados.

O direito ambiental internacional – como se viu, não é neutro no que se refere a aspectos conjunturais geopolíticos, econômicos e culturais –, não trará sozinho as melhores respostas/soluções aos problemas que as mencionadas influências contribuem para dar causa. Outras áreas da ciência, portanto para além da jurídica, assim como outros saberes – inclusive não científicos – serão necessários. Concebê-lo, portanto, no horizonte da complexidade auxilia a captar as múltiplas e inter-relacionadas facetas que constituem insígnia do localismo globalizado que representa. Possibilitando, portanto, visualizá-lo não de uma maneira fechada e isolada, mas sim, de modo mais salutar à ciência. Não ignorando, pois, as ambivalências e paradoxos que lhes são ao mesmo tempo reflexo e componentes de seu tecido constitutivo.

Todavia, mirar apenas o papel do direito não é o bastante. Ao revés, para fazer frente às dificuldades impostas pelo possibilismo próprio da política da modernidade, de elaboração de um pensamento alternativo de alternativas, é de importância fundamental renovar o horizonte de possibilidades. Neste ponto verificou-se que o paradigma andino, em seu sentido *ruína-semente*, pode contribuir, em tempos e contextos diversos, a inspirar lutas pelo incremento da justiça cognitiva, fomentando, assim, uma discussão rediviva e intercultural, que leve novamente a questão da importância dos outros saberes locais em que geralmente não os tem em conta. Se em seu contexto de origem esses locais foram duas constituições de países latino-americanos, o *outro tempo e contexto* se referiu às esferas do paradigma ambiental hegemônico que, a despeito de alguma abertura, não têm, em balanço crítico, propiciado uma genuína ecologia de saberes entre conhecimentos científicos e não científicos, especificamente, na arena da biodiversidade e dos conhecimentos rivais.

A ideia de validade exclusiva da ciência, outorgada pelo paradigma de conhecimento hegemônico, agrava a vulnerabilidade ao epistemicídio dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade. Esta afirmação, de modo algum, sugere a rejeição ou desconsideração da ciência moderna. Tampouco se confunde com negacionismo. Questiona-se, tão somente, a sua validade exclusiva. Tal percepção tem caráter essencial na perspectiva de que as epistemologias do Sul nunca foram uma epistemologia anti-ciência. Ao contrário, buscam mostrar que a ciência, se tratada de certa maneira metodologicamente é um conhecimento válido, porém, incompleto. Foi neste influxo que se buscou sublinhar, que uma ciência pós-abissal exige a consideração de que a ciência vale na medida em que souber articular-se com outros saberes.

Não se trata de afirmar que conhecimentos não ocidentais ou não validados pela ciência – como os conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade – são superiores⁶⁶³; mas sim, da necessidade do reconhecimento de que a ciência só é válida se reconhecida como incompleta. Para isso, há que se desenvolver critérios diferenciados de validade epistemológica para que os conhecimentos que não se enquadram no cânone da ciência moderna possam contar como conhecimento válido.

Ao chegar a questão na esfera do conhecimento científico desenvolvido pela biotecnologia, verificou-se que o embate se centra entre os interesses dos desenvolvedores deste tipo de conhecimento, e os interesses dos detentores de um outro tipo de conhecimento. Desvalidado, invisibilizado, e produzido, assim, até então, como inexistente justamente pela ciência que agora nele tem interesse. Um embate, portanto, entre conhecimentos rivais. Não desprovido, contudo, de tentativas de relativizar a questão observadas em algumas esferas.

É nesta aporia que a análise do paradigma ambiental hegemônico vigente propiciou notar que ele está baseado em tradições do movimento ecológico pautadas em uma ecologia mais eurocêntrica, porém não universal, consubstanciadas em uma concepção de Natureza logocêntrica, cartesiana e dualista, que a considera de forma antropocêntrica.

Referida análise possibilitou colocar em evidência aspectos que não raras vezes são relegados a um segundo plano ou até mesmo produzidos como ausentes

⁶⁶³ Embora para a proteção da biodiversidade sejam, de fato, melhores.

nas discussões no Norte global, como o bioimperialismo e a nova forma de predação *high-tech*. No entanto, no Sul Global já há algum tempo motivo de grande preocupação na academia. Dessa análise, concluiu-se pela vulnerabilidade tanto do patrimônio genético como dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade neste paradigma hegemônico.

Muitas das razões causadoras desta vulnerabilidade foram apresentadas no segundo capítulo. Dentre as quais destaca-se o fato de que, muito embora os tratados do paradigma ambiental hegemônico sejam geralmente concebidos como estando do lado da justiça ambiental, alguns deles⁶⁶⁴ possuem aspectos positivos e negativos. E, dependendo de que lado a pessoa que faz a análise está – hegemônico ou contra-hegemônico – irá encontrar, respectivamente, menos ou mais aspectos negativos. De acordo com o objeto da tese, foi analisada a Convenção sobre Diversidade Biológica, o que possibilitou concluir em balanço crítico que o tratado apresenta aspectos tanto benéficos como prejudiciais, porém os primeiros sofrem com falta de eficácia face à força da globalização hegemônica e os segundos são exacerbados por esta.

Isto leva a que países periféricos no cenário internacional, não detentores da mesma biotecnologia que os centrais, porém, ricos em recursos genéticos e conhecimentos tradicionais a eles associados, de significativo interesse ao Norte global, encontrem-se em situação vulnerável. A vulnerabilidade ganha ainda mais radicalidade quando a questão envolve um dos biomas com a maior diversidade genética do mundo: o bioma Amazônia, localizado na zona de sociabilidade colonial da linha abissal. Quando se inclui na questão o fato de que se está a falar não apenas de biodiversidade, mas de sociobiodiversidade e dos direitos daí inerentes, pode-se afirmar que a questão atinge - no atual estágio de força da globalização neoliberal - o nível da complexidade.

As propostas de proteção dos direitos da sociobiodiversidade existentes no paradigma hegemônico, a ineficácia dos aspectos positivos da CDB face à preponderância do TRIPs tornam inconteste o fato de que o discurso ambiental hegemônico não alberga de forma efetiva valores que compõem a diversidade cultural e epistemológica do mundo, mas sim, são compostos por valores com

⁶⁶⁴ Por exemplo, Convenção do Clima, Convenção da Biodiversidade, Protocolo de Nagoya.

relação aos quais é possível identificar um localismo, sendo este então universalizado.

Neste influxo é que o termo bioimperialismo foi trabalhado como a prevalência da lógica econômica e jurídica decorrente da globalização neoliberal sobre outros universos culturais, com o propósito de avanço do monopólio em setores da economia ligados à biotecnologia, a partir da utilização, como ingrediente básico, da riqueza da biodiversidade – a qual inclui o patrimônio genético - de países periféricos, com a facilitação proporcionada, muitas vezes, pelo conhecimento tradicional.

Concluiu-se com diálogo estabelecido com Vandana Shiva⁶⁶⁵ que o bioimperialismo constitui parte de uma nova estratégia e etapa de acumulação capitalista de conglomerados empresariais, via fortalecimento de seu patrimônio intangível e consequente domínio de mercados. Assim, a lógica do patenteamento – geralmente analisada pelo Norte Global apenas sob a lente do estímulo financeiro à inovação – merece também uma abordagem desconstrutiva, com estratégias contra-hegemônicas, ante o fato de acabar por acarretar uma situação de dependência tecnológica⁶⁶⁶ dos países do Sul com relação ao Norte.

Dado que uma das principais razões da problemática apontada se encontra nos critérios de validade do conhecimento detidos pela ciência, entendeu-se pela importância de se falar nas possibilidades de alteração deste quadro. No debate sobre a necessidade de uma pluralidade epistemológica, as tentativas para tal se encontram tanto dentro da ciência como fora dela. Quanto à pluralidade epistemológica interna das práticas científicas, viu-se que esta envolve a recuperação de correntes dissidentes, esquecidas ou secundarizadas. Faz-se necessário o reconhecimento da pluralidade interna da ciência para o reconhecimento da pluralidade externa. Esta refere-se ao questionamento acerca de seu caráter exclusivo, visando então ao estabelecimento de relações entre ela e outros conhecimentos, os não-científicos. Com isto, caminhos de diálogo são

⁶⁶⁵Vandana Shiva cunhou o termo bioimperialismo em sua obra *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia* (2003)

⁶⁶⁶ Como observado por Carol Proner, “A defesa de maior regulamentação dos direitos de patentes industriais está relacionada com as causas da dependência e da desigualdade tecnológica levadas adiante pelo desenvolvimento econômico de grandes economias e empresas transnacionais em detrimento do desenvolvimento econômico e humano de quatro quintos da humanidade. A análise das causas da dependência tecnológica parte da comprovação estatística e fática do empobrecimento do mundo já pobre em razão da dependência tecnológica (...)” (2007: 72)

abertos a partir do encontro com outros saberes, o que permite, inclusive, que a própria ciência ocidental se transforme.

Mas para isso, é necessária a localização, visualização, da diversidade epistemológica do mundo, ou seja, de formas de saberes diferentes do paradigma hegemônico, formas estas distintas da ciência ocidental ou que com ela se envolvem de modo a gerar novos conhecimentos, inclusive híbridos. As teorias sociais até então não tinham dado de forma tão nítida ferramentas para colocar a descoberto, fazer emergir, saberes que o paradigma hegemônico do conhecimento científico produziu como ausente por meio de invisibilizações e da produção da não-existência.

Neste ponto que se concluiu pelas potencialidades das epistemologias do Sul ao enfrentamento do objeto da pesquisa, ambos envolvendo, justamente, a questão do diálogo intercultural (em busca da ecologia de saberes) entre zonas de sociabilidade metropolitanas e coloniais.

As epistemologias do Sul, ao valorizarem a diversidade epistemológica do mundo procurando construir procedimentos que promovam interconhecimento e inter-inteligibilidade foram importantes tanto à questão dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade, como também à questão do paradigma andino. Vez que este, quando analisado quanto ao seu potencial de contribuir positivamente à interculturalidade no nível macro internacional⁶⁶⁷, acaba por ajudar a validar e a dar credibilidade também aos primeiros.

Viu-se que o que se critica, a partir deste projeto intelectual inovador, não são eventuais hierarquias entre os conhecimentos, mas sim que estas sejam construídas de modo não democrático; para além disso, rejeita-se também o encerramento dos saberes em si mesmos – o relativismo -, igualmente prejudicial por não possibilitar o diálogo.

Forneceram as epistemologias do Sul ferramentas importantes, no sentido de estratégias e procedimentos: a sociologia das ausências (incluindo aqui a sociologia dos saberes ausentes e a sociologia jurídica das ausências); a sociologia das emergências; a ecologia de saberes; a tradução intercultural Sul-Sul; a tradução intercultural Sul-Norte; a política e a legalidade cosmopolita subalternas; bem como,

⁶⁶⁷Como analisado a) no caso concreto multipartes do IPBES, bem como b) quando foi trabalhada a tradução intercultural Sul-Norte e, finalmente, c) no último item do último capítulo.

a artesanaria das práticas. Por esta razão, entendeu-se pela positividade de sua adoção na busca do alcance do objetivo da tese.

Além disso, concluiu-se que são as epistemologias do Sul da mesma família, por assim dizer, do pensamento decolonial, no entanto, com ele apresentando não apenas semelhanças, mas também diferenças. Ambas tecidas no capítulo específico intitulado *Epistemologias do Sul: para uma ecologia de saberes*, optou-se por utilizar, na tese, autores de ambas as perspectivas epistemológicas vez que, em sendo da mesma família, em muitos momentos convergem no que se refere à temática ambiental da tese. Assim, não obstante tenha se adotado as epistemologias do Sul em razão das ferramentas e maior foco na busca de alternativas que proporcionam, aspecto que se revelou mais benéfico aos objetivos da tese, isto não obstou a ecologia de saberes com alguns autores decoloniais ao longo do trabalho. Até porque, para além de polarizações ou muros divisórios, o objetivo foi a criação de pontes entre os saberes, independentemente do local a partir do qual são enunciados.

Verificou-se em específico, pelo fato de proporcionarem grande abertura a todos que querem integrar o debate, que as epistemologias do Sul fornecem benefícios quando de sua adoção vez que a arena da sociobiodiversidade e dos conhecimentos rivais no direito ambiental internacional reúne diversas facetas que se beneficiam dessas suas características, por exemplo, o fato de que muitos debates relacionados a essa questão acontecem em ambientes eurocêntricos, um exemplo consistindo as Conferências das Partes (COPs) e outros fóruns internacionais apontados no segundo capítulo.

O uso das epistemologias do Sul, por consistir em estratégias que investigam as condições para um diálogo horizontal entre saberes – a ecologia de saberes –, propiciou ferramentas que foram úteis na verificação, quando da análise dos casos de interculturalidade adotados, se tais condições estavam ou não presentes. Ou seja, foi possível concluir, no caso internacional analisado, se seu objetivo era realizar um diálogo ou uma ecologia de saberes. Este ponto será retomado mais adiante nesta conclusão.

No que se refere às suas ferramentas, a sociologia das ausências e sociologia das emergências, dentre os campos mais importantes em que estas ocorrem, destacaram-se os relacionados às *experiências de conhecimento* e às *experiências de desenvolvimento, trabalho e produção*. Em ambos os campos

sociais mencionados foi possível inserir e analisar tanto a questão dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade como a do paradigma andino.

Essas ferramentas sociologia das ausências e sociologia das emergências permitiram a emergência de conhecimentos, conceitos e práticas considerados como não-existentes pelo pensamento abissal. Assim, viu-se que esse pensamento abissal faz a diversidade epistemológica do mundo ser desperdiçada. A importância da ecologia de saberes reside, portanto, na necessidade de transformar essa diversidade epistemológica em recurso capacitador, que possa fazer frente à monocultura do conhecimento.

Ao não se analisar o paradigma andino de modo isolado, mas considerando a forma pela qual ele pode estabelecer pontes de contato e de interação com outros universos culturais – existentes em um pluriverso de mundos de luta e de resistência - que convergem ou podem convergir em seus objetivos, foi possível interpretá-lo à luz de outras culturas. Tendo sido possível pensar, dessa forma, em modos pelos quais podem se fortalecer para a construção de uma alteração no discurso ambiental hegemônico, que envolva uma multitude de universos culturais.

Esta opção de trabalhar o paradigma andino, aliada à noção de *Pluriverso*, contribuiu a pensá-lo à luz da inesgotável diversidade epistemológica do mundo, composta por infinitas constelações de conhecimentos. A lista não exaustiva trazida na seção sobre o Pluriverso teve o mérito de mostrar de forma clara o fato de que, não obstante sejam propostos a partir de diversas partes geográficas e por diferentes universos culturais, muitos objetivos do paradigma andino podem neles ser encontrados.

Ao se deixar de analisar o paradigma andino de maneira apartada porque sentidos similares há em outras culturas, isto é, ao relacioná-los, foi possível ampliá-los, apostando na possibilidade de criação e construção de formas contra-hegemônicas e interculturais para a alteração do discurso ambiental hegemônico, que reúna interesses e lutas convergentes. Sintoma salutar disso é que, quando articuladas e unidas, estas se tornam mais fortalecidas do que quando individualmente consideradas, na busca de uma efetiva e não apenas formal proteção de seus direitos. Já que estes, são tantas vezes suprimidos, desconsiderados ou difíceis de serem alcançados em razão de interesses da

globalização hegemônica que acabam por preponderar e por isso constar em um único discurso que supõe ser universal.

Na seção, concluiu-se que quem participa dessa construção intercultural são todas as culturas que convergem em seus objetivos de lutas e resistências, ou que podem vir a neles convergir, inclusive as não indígenas. Pelo que, as andinas são marco contemporâneo fundamental desse processo de reflexão, em razão do protagonismo histórico e político paradigmático que alcançaram em suas Constituições, mas apenas parte de várias constelações de conhecimentos, de um pluriverso de culturas preocupadas com a Natureza.

O levantamento exemplificativo – portanto evidentemente não exaustivo - de diferentes experiências cognitivas e ontológicas do pluriverso, possibilitou verificar que sua importância substancial está em seu potencial de enfatizar a pluralidade de experiências e saberes disponíveis, e que dentro dela, há muitas que apresentam em seus conceitos e práticas concepções análogas às do paradigma andino.

Notou-se, com isso, que a noção de pluriverso tem fundamental validade por ter levado mais longe o respeito pelo conhecimento do outro e, mais que isso, pelo outro. Sendo, nesse sentido, uma maneira de sublinhar a pluralidade do mundo e uma tentativa de deixar mais claro o fato de que, para esta pluralidade se afirmar, faz-se necessário afirmar a pluralidade ontológica e epistemológica dela.

Noutro plano, concluiu-se naquela seção que muita atenção se faz necessária para que a multitude de possibilidades apresentadas do pluriverso não signifique a defesa da existência de vários universos incomunicáveis. Entendeu-se, portanto, que seria prejudicial se as diversas formas de ser e de estar no mundo levassem à ideia de uma diversidade de universos sem pontes de comunicação entre elas. Isto porque, poderia levar à incomensurabilidade.

Por isso é que a ideia de pluriverso foi, na tese, aliada à necessidade da ecologia de saberes cuja ferramenta principal consubstancia-se na tradução intercultural. Esta pode operar no caso pois, ao necessitar de algo em comum, considera que no caso do pluriverso todos os “pequenos universos” que o compõem são culturas. A cultura é o elemento em comum que permite a tradução. Para além disso, a tradução intercultural também contribui à questão da incompletude (ou parcialidade como preferem alguns) de cada um deles, vez que na ecologia de saberes das epistemologias do Sul em que a tradução opera, o diálogo é sempre transformador e a transformação é sempre recíproca.

A decisão, portanto, de analisar o pluriverso de acordo com as epistemologias do Sul, propiciou enriquecer o trabalho com o potencial da ecologia de saberes e, sobretudo, com uma das ferramentas principais da última, qual seja, tradução intercultural. Esta, ao não focar sua atenção tanto nas diferenças que existem entre cada mundo de luta e de resistência do pluriverso mas sim em seus pontos de convergência, contribui a que esses diversos universos possam se articular entre si, convergir nas lutas e movimentos de resistência, e em consequência fortalecendo-se face à globalização hegemônica.

Quanto às pontes de contato entre as diferentes constelações de conhecimento que são criadas quando estas se engajam no cosmopolitismo subalterno – valendo-se da ecologia de saberes –, observou-se que o resultado desta articulação e interinteligibilidade não retira, obviamente, a existência do fato de que os diferentes saberes ou universos culturais continuam tendo seus universos culturais próprios. Não obstante possam, esses diferentes saberes, se transformar. E, para que não ocorra um ato de subordinação ou de universalização (em vez de uma ecologia de saberes), e para que a transformação seja sempre para melhor (que é um aspecto implícito da ecologia de saberes com base nas epistemologias do Sul), a zona de contato deve ser não imperial. E isto exige um cuidado fundamental, que supõe visualizar as diferenças entre uma ecologia de saberes em linha com as epistemologias do Sul, de um simples diálogo intercultural.

De todos esses entretons analisados no capítulo do *paradigma andino no pluriverso*, concluiu-se que há um arsenal simbólico surgido dos povos indígenas andinos, pois os sentidos que eles primeiro trabalharam e incluíram nos textos constitucionais são tão atuais, tão pertinentes e tão flexíveis que podem ser adaptados - mediante pontes com outros conhecimentos - para debates sobre meio ambiente em cenários internacionais. Desta forma, seria possível apostar na construção de processos de alteração no modo pelo qual os problemas ambientais referidos neste trabalho vêm sendo tomados em algumas esferas internacionais.

Esta possibilidade e necessidade de uma ecologia de saberes para uma alteração do discurso ambiental hegemônico, bem como os procedimentos pelos quais pode ser feita, foram visualizados de forma cristalina tanto na seção sobre ecologia de saberes como no capítulo da tradução intercultural; já o fato de que os sentidos do paradigma andino podem ser adaptados para debates sobre meio ambiente em cenários internacionais, especialmente no que se refere aos direitos da

sociobiodiversidade, foi alcançado no último. Abaixo expõem-se sequencialmente as conclusões obtidas quanto a esses pontos.

No que se refere especificamente à tradução intercultural, concluiu-se que possibilita, não desconsiderando os desafios, incompletude e complexidade do trabalho de tradução, localizar preocupações isomórficas entre as culturas.

Analisados os desafios e os limites do trabalho de tradução, entendeu-se que a melhor alternativa não reside simplesmente em não realizar a tradução, não utilizar conceitos não ocidentais em fóruns e convenções internacionais com base na possibilidade de descaracterização, mas sim, ciente das dificuldades, desafios e limites da tradução, nelas trabalhar para que zonas de contato não imperiais possam existir. Isto porque, esta opção é melhor do que a alternativa, que seria não utilizar os referidos conceitos sob pretexto da descaracterização. Concluiu-se que uma atenção redobrada deverá dirigir-se, portanto, à verificação de que eventuais zonas de contato surgidas sejam de fato não-imperiais. E, para que não ocorra a descaracterização em momentos posteriores, concluiu-se também que um outro aspecto será fundamental, como em breve será ressaltado.

Quanto à possibilidade de uma ecologia de saberes e tradução intercultural no que se refere às proposições de repartição de benefícios pelo acesso tanto ao patrimônio genético como aos conhecimentos tradicionais, concluiu-se que a realização disso em linha com as epistemologias do Sul é algo, em tal caso, muito difícil de ser alcançado, como descrito no corpo da tese. Por isso é que, apresentou-se e concluiu-se por uma postura mais defensiva, pelo menos neste momento, quanto a isso, para evitar a centralização da complexa questão na mera repartição de benefícios. Todavia, não seria possível excluir *a priori* que tal possibilidade (de surgimento de uma zona de contato de fato não imperial ideal no âmbito desta temática) como hipótese ocorra. Por isso é que no último capítulo elencou-se alguns requisitos os quais entende-se como sendo essenciais de zonas de contato não imperiais nessa temática.

Partindo-se da análise do *método* translacional utilizado em um exemplo histórico de tradução intercultural operado por Gandhi, viu-se nos itens subsequentes que esta pode operar, no presente trabalho, tanto de modo Sul-Sul como Sul-Norte. No primeiro caso, mostrou-se naquele capítulo⁶⁶⁸, com base em

⁶⁶⁸ Sobre a tradução intercultural

Boaventura de Sousa Santos, como é possível encontrar convergências, evidentemente não idênticas, por exemplo, entre os conceitos andinos e as concepções de *swaraj*, de *swadeshi* e de *sarvodaya*. Encontrados em tempos e lugares diferentes, tanto a situação gandhiana como a andina retratam lutas contra o colonialismo e capitalismo que buscam em raízes culturais não eurocêntricas a sua resistência. Feita a tradução intercultural, é colocado a descoberto que ambas as lutas – de um lado, a de Gandhi, de outro, a dos povos da América Latina – convergem, ainda que, evidentemente, não sejam idênticas. Pelo que, a aprendizagem – ou seja, o estudo, a análise, de como ocorreu na Índia esta aspiração de autonomia em relação ao Estado eurocêntrico – é possibilitada. Desta forma, as alegadas incomensurabilidades são combatidas.

Ao exercício de tradução intercultural proposto pelo autor foram somadas contribuições de outros autores, tais como Prem Xalxo (2014), sobre a forma pela qual um texto sagrado do hinduísmo, o *Atharva Veda*, considera a *Darti Mata* (Terra-Mãe), tendo sido possível encontrar, através da tradução intercultural, convergências, semelhanças, com o conceito de *Pachamama*.

Do exercício de tradução intercultural realizado foi possível encontrar, além das convergências apontadas, também hibridizações. No caso andino, estas estão nos híbridos que se formam da associação de conceitos indígenas como o *Sumak Kawsay* a conceitos ocidentais como o direito ambiental. Bem como, ao conceito de direitos da Natureza incluído naquelas Constituições. Como se viu, “direitos da Natureza” nas Constituições andinas é um conceito híbrido, vez que é a adaptação de um reconhecimento indígena para o universo semântico ocidental.

No caso indiano, residem em alguns conceitos gandhianos híbridos, os quais, como verificado por Sousa Santos (2018), decorrem do caráter inventivo e criativo do método de tradução intercultural operado por Gandhi, resultado de apropriações seletivas que combinavam entendimentos do Hinduísmo ancestral com ideias ocidentais de contracorrentes libertárias com que teve contato no Norte global. Tal hibridação é decorrente de seu próprio histórico de vida, como analisado naquele capítulo, de ter retirado de seu período na Inglaterra a estudar Direito tudo o que pudesse contribuir à sua luta na Índia, sendo possível verificar, então, hibridismos entre sua cultura de origem (Hindu) e tudo o que se apropriou durante seu período de estudos em Londres.

Do aprofundamento do debate realizado com a recorrência à doutrina de Bhikhu Parekh (1997), professor emérito de filosofia política das Universidades de Westminster e de Hull, e *centennial professor* da London School of Economics, foi possível obter entendimento mais específico acerca dos princípios orientadores de Gandhi, especialmente os de boa sociedade, tendo sido possível a obtenção de ainda mais elementos a corroborar com o entendimento de que é pertinente a relação entre o conceito indiano e o andino. Tudo isso propiciou concluir pela possibilidade de diálogos Sul-Sul, mediante a tradução intercultural, entre movimentos contra-hegemônicos do Sul.

O mesmo programa de tradução intercultural proposto por Sousa Santos possibilitou também a realização de uma tradução intercultural Sul-Norte. Assim, o método de tradução operado por Gandhi também pôde neste caso da tradução Sul-Norte ser aplicado, pois, como visto, esse método envolvia a extração do potencial anti-imperial existente no próprio Norte-imperial. Dessa forma, foi possível encontrar no Norte global autores que representam essa desfamiliarização acerca do Norte (por exemplo, autores dissidentes, que criticam atitudes do Norte imperial).

Com este programa de tradução intercultural proposto por Sousa Santos consubstanciado no método levado a cabo por Gandhi, tornou-se muito mais fácil realizar a complexa abordagem desconstrutiva, a desfamiliarização do Norte global imperial, complementada por outra reconstrutiva, em que os instrumentos analíticos necessários a esta tarefa não estão automaticamente disponíveis.

Considerando que como parte do trabalho reconstrutivo se inserem as epistemologias do Sul, dela se utilizou a tradução intercultural Sul-Norte. Esta foi alcançada, quando se relacionaram os conceitos não ocidentais anteriormente apontados (*Darti Mata e Pachamama*) com a noção enunciada a partir do Norte de *interdependência entre todos os seres vivos e a Terra para uma nova concepção científica dos sistemas vivos, pautada na ecologia sistêmica*, encontrada, pela autora da tese, no autor austríaco Fritjof Capra, bem como, no que se refere ao paradigma andino e sua noção de Sumak Kawsay subjacente, foram encontradas, também pela autora da tese, convergências com o autor espanhol Joan Martinez Alier e suas correntes do ambientalismo denominadas *environmental justice* e *environmentalism of the poor*.

Assim, ainda que a seção sobre o pluriverso tenha tornada clara a não universalidade das tradições do movimento ecológico eurocêntrico, vez que há

outras concepções fora do localismo a partir do qual aquelas tradições se enunciam, isso não significa que não possa haver convergências entre o ambientalismo do Norte e os não eurocêntricos, em situações nas quais é possível encontrar, no primeiro, correntes dissidentes ou marginais que convergem com as lutas do Sul.

O relevante, aqui, foi constatar o fato de que, não obstante as diferenças existentes, e transpassados os muros divisórios da suposta incomensurabilidade dos universos culturais distintos, a tradução intercultural permite criar pontes ao encontrar convergências, possibilitando, assim, o interconhecimento.

O projeto intelectual inovador das epistemologias do Sul utilizado – tanto à questão do *paradigma andino* como à questão dos direitos da sociobiodiversidade – teve o papel de mola propulsora expansiva das possibilidades de um pensar não-derivativo, portanto criativo, para a busca de formas não-hegemônicas e interculturais de enfrentamento da questão, no objetivo de semear outras soluções na arena da biodiversidade e dos conhecimentos rivais.

Esta postura, todavia, não foi a única. Também os aportes da antropologia jurídica, trazidos em seção própria, contribuíram fundamentalmente às conclusões alcançadas. A análise e interpretação de diversas obras de autores de renome na área permitiu ter nítida a importância da abordagem antropológica para os temas socioambientais discutidos na tese, fundamentalmente em razão da importância por ela dada à interculturalidade.

Nesse sentido, as contribuições foram muitas, todas elencadas na seção a ela dedicada no capítulo sexto (bem como em itens específicos do capítulo segundo), podendo destacar-se em específico, as conclusões alcançadas através das contribuições do professor da Faculdade de Direito da USP Orlando Villas Bôas Filho, quem sublinhou que a análise de questões sob a perspectiva da antropologia jurídica evita a instrumentalização da governança em contextos assimétricos de poder -contextos estes muitas vezes envolvendo culturas homeomórficas, ou seja substancialmente distintas -, nos quais a diversidade de formas de representação de mundo que subjaz e sustenta tal assimetria também deve ser considerada. Sublinhando a complementaridade entre as abordagens sociológica e antropológica para a apreensão do caráter complexo assumido pela governança, foi possível visualizar como a abordagem antropológica se preocupa com o descentramento da experiência jurídico-institucional e das categorias ocidentais, o que possibilita perceber facetas algumas vezes não consideradas por estudos que se

circunscrevem apenas à primeira forma de abordagem (ou seja, abordagens sociológicas⁶⁶⁹ não atentas à interdisciplinaridade e à interculturalidade). A importância do diálogo realizado foi grande ao ponto de a questão da governança intercultural ter influenciado, inclusive, o próprio nome do *conceptual framework* apresentado no último item da tese.

Doutra nota, com este autor foi possível também alcançar conclusões sobre o caráter ambivalente da juridicização, em especial, no campo socioambiental.

Nesse sentido, entendeu-se que a antropologia jurídica, obviamente tendo seu campo específico de análise, e destacando o fato de estar substancialmente atenta à interculturalidade, embora não se confundindo com as epistemologias do Sul, tem com ela algumas preocupações convergentes. Tendo sido possível, portanto, ao final, estabelecer pontes entre ambas as perspectivas de análise – o que é possível verificar no próprio *conceptual framework* apresentado no último item, onde figuram aportes tanto de autores da antropologia jurídica como de autores das epistemologias do Sul.

Noutro plano, os casos reais de diálogo intercultural analisados nesta tese mostraram de forma clara a diferença entre diálogo e uma ecologia de saberes propiciadora de genuína tradução intercultural em linha com as epistemologias do Sul. O diálogo enfrenta muito menos desafios, uma vez que a ecologia supõe transformação recíproca dos conhecimentos e um elemento implícito é que ela seja para melhor. A suposição da transformação recíproca remete à utilização da palavra ecologia, que é alusiva ao fato de que a ecologia de modo geral e a ecologia sistêmica em específico, analisam como diferentes subsistemas articulam-se uns com os outros, bem como, o fato de que ao articularem-se mudam a si mesmos. Ou seja, como já mencionado, na ecologia o diálogo ou a interação é sempre transformadora, bem como, a transformação é sempre recíproca. Daí que o próprio conhecimento eurocêntrico, se quer se envolver com conhecimentos não eurocêntricos, esse envolvimento não pode ser o ato de aculturação, de simples absorção. De fato, é exatamente o oposto que ocorre; da mesma forma, não se trata também da ideia de se render a outro conhecimento. Ao contrário, a ecologia de saberes parte da ideia de que, através da articulação sistêmica e dinâmica entre eles, se pode transformar.

⁶⁶⁹ Não se está a referir aqui, obviamente, às epistemologias do Sul, vez que estas são profundamente pautadas pela interculturalidade.

No que se refere à forma pela qual levar a cabo tal desafio, concluiu-se que a tradução intercultural – tanto a Sul-Sul como a Sul-Norte - consiste na ferramenta das ecologias de saberes mais importante em uma fase inicial por poderem dar o impulso e possibilidades, pelo interconhecimento, interinteligibilidade e articulação recíproca fortalecedora, à mudança no discurso ambiental hegemônico.

O primeiro caso real trabalhado, o paradigma andino, além de representar uma alteração no discurso ambiental hegemônico, e não obstante as vicissitudes e paradoxos que sofreu após o processo constituinte, trouxe uma importante lição-aprendida que pode ser utilizada muito além de seu contexto de origem.

Tido nesta tese como o caso mais interessante de tentativa de utilização do direito para a eliminação da linha abissal através da refundação do Estado, em que os movimentos, em ação paradigmática, conseguiram insculpir conceitos não ocidentais em um documento eurocêntrico que é uma Constituição, o processo subsequente verificado na fase pós-constituinte tornou clara a existência não apenas de constitucionalismo nacional, mas também do global, fato que torna ainda mais imprescindível a continuidade de ação dos movimentos sempre que se alcancem feitos interculturais como o operado. Isto para que não suceda, posteriormente, a desconstitucionalização pelos grupos dominantes. Estes, podem não conseguir obstaculizar o processo de diálogo intercultural que ocorre no processo constituinte, no entanto têm êxito em obstar a sua aplicação.

Tido o paradigma andino como *ruína-semente* propicia que a lição aprendida que dele se obtém seja utilizada e pensada para outros casos de interculturalidade.

Foi o que foi feito com a análise de um caso real em que o Estado Plurinacional da Bolívia novamente conseguiu incluir suas concepções ancestrais de relação com a Natureza em um documento, mas dessa vez internacional, o Conceptual Framework do IPBES (sigla em inglês para *Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*).

Obtidas, do estudo do sinuoso caminho para o diálogo intercultural verificado no caso, onze lições-aprendidas, verifica-se que a interdependência e a inter-relação entre os níveis de análise trabalhadas no capítulo inicial oferecem uma perspectiva salutar de avaliação da questão. Isto porque, as lições-aprendidas obtidas no caso andino podem se somar às onze lições obtidas do caso internacional, servindo então, elas também, aos objetivos – não desprovidos de obstáculos – de tentativa de superação da linha abissal no plano internacional.

Entende-se que a grande lição obtida do caso andino está consubstanciada no aprendizado de que há diferenças entre participação utilizada apenas como forma de legitimar decisões e uma participação com verdadeiro sentido de democratização (GRIJALVA, 2017). Esta deve partir e ser continuada de forma indelével pelos próprios movimentos e coletivos da sociedade. Pelo que, este aprendizado pode ser aplicado também ao caso concreto de interculturalidade operado no plano internacional no qual, conforme foi verificado, o trabalho de ecologia de saberes não está acabado. Bem como, pode ser utilizado também para além da esfera em que ele ocorreu, nas quais outras tentativas de levar a cabo a interculturalidade podem vir a ser operadas.

Isto para que a interculturalidade ocorrida por exemplo em decisões, tratados e outros documentos internacionais não seja utilizada apenas como forma de legitimar entendimentos, mas sim que leve verdadeiramente a uma participação contra-hegemônica e intercultural. O que se deve atentar, portanto, é que, nos tempos de hoje, qualquer feito alcançado nessas esferas - como por exemplo a interculturalidade levada a cabo no Conceptual Framework do IPBES, bem como, para além dele -, não obstante a abertura da porta à interculturalidade, não seja considerado como um ponto de chegada, mas sim, apenas, de partida.

Veja que, considerá-lo sob a primeira perspectiva (como um ponto de chegada) pode levar facilmente ao desmantelamento do próprio documento, à semelhança do que ocorre quando feitos interculturais insculpidos em Constituições são desfeitos quando se considera as novas Constituições como fins em si mesmas. Muito pelo contrário, podem ser vistas como portas pelas quais as ações, movimentos e organizações sociais devem necessariamente passar para continuar as lutas. Atualmente, face ao peso da globalização hegemônica e da consequente erosão da soberania do Estado, pouco adianta a porta ser aberta à interculturalidade desde cima se as ações contra-hegemônicas desde baixo, não passarem por ela, para, de forma autônoma (embora fortalecidas por certas ferramentas propiciadas pelo cosmopolitismo subalterno) e continuada, buscarem a proteção de seus interesses e direitos.

Pelo que, do mesmo modo em que se constatou com o caso andino que o enfrentamento ou tentativa de eliminação da linha abissal não deve se esgotar com a materialização da interculturalidade em um documento, mas sim deve perpassar uma continuidade da atuação dos movimentos em busca de patamares mais

equitativos de justiça cognitiva, também o caso de interculturalidade analisado no plano internacional deve tomar para si a lição aprendida do caso andino se objetivar representar não apenas um exemplo de diálogo intercultural operado do lado/sociabilidade metropolitano(a) da linha abissal, mas de ecologia de saberes pautada por um pensamento pós-abissal. Além disso, a busca da proteção dos interesses e direitos da sociobiodiversidade deverá dar especial atenção à necessidade de um distanciamento de ações passivas e uma aproximação crucial a formas ativas de atuação, destacando a necessidade de ser levado à cabo exatamente por aqueles que se encontram na zona de sociabilidade colonial da linha.

Não desconsiderando, neste aspecto, o fato de que, à luta operada por estes, podem contribuir todos os outros que, mesmo não se encontrando geograficamente no referido lado da linha, convergem nas lutas com seus entendimentos. Daí que, não importa tanto onde estão, mas sim “ao lado de quem” se encontram. Foca-se a atuação dos que se encontram na zona colonial porque, sendo os mais afetados, devem a partir deles mesmos, organizar os movimentos, coletivos e articulações para a globalização contra-hegemônica, nada obstando contribuições contra-hegemônicas provenientes do outro lado da linha. A articulação é necessária vez que a existência das três formas de opressão (capitalismo, colonialismo, patriarcado) bem como as convergências existentes entre elas muitas vezes não é levada em conta pelos movimentos.

A ecologia de saberes, por envolver transformação recíproca e ser positiva a ambos os lados que se dispõem ao diálogo, deve ser pautada por uma genuína tradução intercultural. E, se a lição do caso andino for considerada, o trabalho ainda não está terminado, muito menos para os que se encontram do “lado novo” (Sul) da linha abissal. Na verdade, os mais relacionados e afetados pela forma pela qual os direitos da sociobiodiversidade são (des)considerados em muitos espaços, sejam os multilaterais no plano internacional, seja no âmbito dos próprios Estados nacionais.

Neste lado da linha (Sul), por vigorar a lógica da apropriação/violência e não a lógica da regulação/emancipação, verifica-se uma zona colonial de exclusão abissal e de fascismo social. Ainda que exclusões possam ser encontradas em ambos os lados da linha, e ainda que ela tenha vindo a deslocar-se, o fato é que, enquanto a exclusão da zona ou sociabilidade metropolitana é uma exclusão não abissal –

relativamente protegida – a exclusão que se verifica na zona ou sociabilidade colonial dela é uma exclusão abissal.

Pelo que, se o exemplo andino trouxe a lição da imprescindibilidade da continuidade da ação dos movimentos mesmo após o feito intercultural alcançado (ou seja, deve operar também na fase pós-constituente), esta deve ser tomada para outros casos de interculturalidade análogos, não apenas no caso internacional que serviu exemplificativamente de análise da interculturalidade operada (para que se acompanhe o processo subsequente à inscrição dos conceitos não ocidentais no documento analisado) mas também para além dele. Isto porque, como visto, conceitos e termos surgidos naquela esfera posteriormente migram para outras, tais como a esfera da Convenção sobre Diversidade Biológica. Portanto, viu-se que o acompanhamento contra-hegemônico e intercultural do processo – bem como a busca da proteção dos direitos da sociobiodiversidade - deve se dar não apenas naquela esfera utilizada como modelo de análise de um caso concreto, mas sim deve se dar em todas as outras que foram apontadas.

A importância do papel dos movimentos reside justamente no fato de que estes sabem – por assim dizer⁶⁷⁰ - que, na atual fase da globalização neoliberal, somada à agressividade da atuação articulada e convergente das três formas de opressão que são consideradas pelas epistemologias do Sul, não podem confiar seus direitos e interesses nem ao pluralismo jurídico e governança hegemônica internacionais, nem apenas aos Estados nacionais (não esquecendo aqui, que afirmar isso não significa afirmar a desnecessidade da atuação estatal, ao revés, como trabalhado na tese).

O capítulo sobre o paradigma ambiental hegemônico mostrou como, em que pese existam aspectos positivos em ambos os planos – internacional e nacional – que podem ser mobilizados nas lutas, também há aspectos mais sutis que geralmente sequer são debatidos por tão naturalizados ou escondidos. Para desvelar tais facetas, naquela seção, por intermédio de diálogo com autores que desenvolveram argumentação bastante aguerrida mas com substantivo enraizamento teórico como Laura Nader e Ugo Mattei, foi possível verificar que há posicionamentos doutrinários bastante diversos daqueles com os quais usualmente

⁶⁷⁰ Não pretendendo-se aqui fazer uma generalização (de que todos sabem), até porque não se desconsidera a importância da conscientização, como analisado no capítulo sobre as epistemologias do Sul, na seção sobre ecologia de saberes, a qual abordou ao final, inclusive, algumas formas pelas quais é possível aumentar tal conscientização.

se trabalha na área jurídica. No caso, com estes autores, que não argumentam *contra* a noção de *rule of law*, mas sim, investigaram o uso do termo como arma política de dominação que permite a pilhagem - o que fizeram mobilizando justamente o colonialismo como pano de fundo para sua análise - foi possível analisar um entendimento que mostra como o *rule of law* desde o período colonial auxiliou no processo de pilhagem da Natureza nas colônias, o qual destacou a continuidade do processo até os dias de hoje.

Também naquele capítulo, ao se avaliar - como um caso concreto de análise e com aportes da antropologia jurídica - a Lei brasileira da biodiversidade, n.º 13.123 de maio de 2015, foi possível sublinhar em detalhes facetas de erosão da soberania do Estado face à predação *high tech* operada pela biotecnologia e o crescente processo ambivalente de juridicização que, em vez de proteger aqueles que deveria, acaba, justamente, atendendo interesses contrários.

Esses e outros exemplos tornaram claro o fato de que muitos conceitos tidos como inquestionáveis (inclusive o de democracia que, quando limitada à fase das urnas e desacoplada de uma mobilização da sociedade para a proteção de seus interesses e direitos pode se transformar na falsa ilusão aos cidadãos de terem seus interesses tutelados quando na realidade estão em mãos de representantes tantas vezes permeáveis à interesses e pressões do capital), quando são colocados aos olhos de cidadãos engajados como os que participam de movimentos contra-hegemônicos, ou que se engajam em estudos sobre a questão, são mais facilmente visualizáveis (os segundos podendo, inclusive, unir-se aos primeiros). Sabem, portanto, que muitos representantes ou mesmo órgãos do Estado como o legislativo, não raras vezes, não representam seus interesses, mas os interesses do paradigma hegemônico.

Daí que o paradigma andino, mesmo considerando as vicissitudes que teve em seus contextos de origem, constitui exemplo de como os movimentos, no caso os indígenas, entenderam pela possibilidade de mudanças não apenas relegando aos representantes políticos que já existiam no Estado uninacional tal tarefa, mas sim, optaram pela militância política, através de uma ação intercultural paradigmática que resultou na própria refundação dos Estados em moldes plurinacionais.

Tal feito, em seu sentido *ruína-semente*, pode ser considerado como inspiração não apenas para outros casos que objetivem uma outra Constituição (como a tentativa operada muito recentemente no Chile, por exemplo, porém sem

êxito), mas, no que se refere à sua faceta intercultural e de participação contra-hegemônica pautada pela ecologia de saberes, também a outros espaços que se beneficiariam da interculturalidade, como os multilaterais, multipartes, como é o caso, no que se refere ao examinado nesta tese, o paradigma ambiental hegemônico. No caso da tese, analisado no que se refere aos direitos da sociobiodiversidade.

Neste ponto, como já mencionado, aspectos da interculturalidade ocorrida no paradigma andino puderam ser observados, em certa medida de modo muito semelhante, também em uma esfera internacional, com as inscrições operadas de forma escrita de conceitos não hegemônicos como i.e. *Living well in harmony with the Mother Earth* – ou seja, análogas ao conceito de *Buen Vivir* das Constituições andinas - incluídos no Conceptual Framework do IPBES, a pedido de proposta liderada pelo representante do Estado Plurinacional da Bolívia. Quanto ao documento internacional alcançado, verificou-se que o trabalho de-baixo-para-cima está tanto claramente iniciado como claramente ainda não finalizado.

Isto porque, não obstante o feito alcançado, viu-se que algumas questões não estão completamente resolvidas naquela esfera, ainda há um longo caminho a percorrer e aí que a lição aprendida do paradigma andino obtida com o caso das Constituições latino-americanas serve como motivadora de uma ação contínua e indelével dos movimentos.

Neste sentido, verificada a imprescindibilidade da continuidade das lutas mesmo após operada a interculturalidade, o desafio que emerge é como propiciar aos diversos movimentos ferramentas para que estes continuem a batalha em busca da superação da linha abissal.

Para o alcance deste objetivo, concluiu-se que tanto as epistemologias do Sul, bem como a noção de pluriverso, contribuem fundamentalmente.

Quanto às epistemologias do Sul, concluiu-se que pode ser adotada para o referido objetivo de não deixar a interculturalidade muitas vezes alcançada em determinadas esferas esgotar-se no simples ato translacional em si. Sendo a continuidade dos movimentos necessária para a busca de uma genuína ecologia de saberes (e não apenas de um diálogo), concluiu-se que estes podem valer-se de todas as suas ferramentas para a busca deste objetivo.

Além disso, pelo fato de as epistemologias do Sul trabalharem o conceito de ciência pós-abissal e os requisitos para alcançá-la, concluiu-se que podem propiciar

ferramentas extremamente valiosas ao feito intercultural verificado tanto no caso concreto relacionado à biodiversidade e sociobiodiversidade analisado – do IPBES – como para além dele, também referentes a essa temática. Isto porque, tanto no IPBES como nessas outras esferas, ao se referirem a essas questões, há uma relação nítida entre ciência, o conhecimento científico, e outros saberes; no caso, os saberes e conhecimentos tradicionais relacionados à biodiversidade.

E, como visto na seção sobre ecologia de saberes do capítulo das epistemologias do Sul, especificamente no item que analisa o lugar da ciência nas epistemologias do Sul, sublinhou-se como estas desconstruem a divisão mecânica do senso comum sobre o que é ciência e o que é não-ciência, mas, ao fazer isto, também evitam o erro oposto, isto é, cuidam para não incidir no erro de afirmar que não haveria distinção entre conhecimento científico e não científico.

Partindo, então, da afirmação que essa diferença obviamente existe, conseguem analisar com mais propriedade os limites do contributo da ciência. Este limite está em sua não exclusividade, isto é, evidentemente é um conhecimento importante; todavia, não é o único. A questão se relaciona, então, ao fato de que os saberes (incluindo aqui a ciência) estão relacionados a propósitos, e estes variam conforme cada saber. O conceito de luta, então, tão caro às epistemologias do Sul – já que lidam com conhecimentos nascidos nas lutas –, entra com grande peso. Isto porque, elas consideram que ou se está do lado da luta anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal ou se está do lado do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado.

Nesse sentido, elas reconhecem que a ciência pode contribuir sobremaneira na luta contra essas três formas de opressão. O que se verificou no capítulo mencionado, com base em Boaventura de Sousa Santos, é que, para esses contributos que ela dá a este lado da luta, na maioria das vezes ela esteve associada a militância dos movimentos que clamaram por ela, o que se viu com o exemplo da militância feminista que ajudou no desenvolvimento da pílula contraceptiva, que colaborou para a libertação das mulheres. Notou-se, assim, que a ciência pode ajudar, no entanto não resolve todo o problema sozinha; é a mobilização, a militância dos movimentos, a política que acaba por ter um papel mais proativo do que passivo na questão. Além disso, verificou-se naquela seção do capítulo a fundamentalidade de se frisar até qual ponto da luta a ciência vai estar.

Sendo neste momento, então, que se localiza a passagem das monoculturas para as ecologias.

Como já afirmado, a ecologia de saberes é um processo de transformação recíproca, e aqui - especificamente como visto no caso IPBES - se está diante de um diálogo entre ciência e outros saberes. Se o IPBES desejar realizar não apenas um diálogo, mas uma ecologia de saberes em linha com as epistemologias do Sul, isto exigirá algumas observações (as quais são válidas, como já adiantado, a outras esferas internacionais para além dele).

Por exemplo, deverá pautar-se por uma ciência pós-abissal, vez que, uma ciência como a proposta pelo IPBES que deseja trabalhar com outros saberes deve ser uma ciência disposta a transformar-se a si mesma em consonância com a ecologia de saberes levada a cabo com os outros conhecimentos. Como analisado no capítulo, essa ciência não poderá ser uma que deseja resolver todo o problema; ela pode dar seu contributo, mas em um certo momento ela interrompe sua atuação de modo a poder permitir – de fato e não apenas de direito - a contribuição dos outros saberes. Frisou-se isso pelo fato de que, tanto histórica como muito também atualmente, no paradigma ambiental hegemônico, tem sido o oposto que tem sido observado.

Isto é importante, justamente, em razão do caráter não-autônomo da ciência. Ou seja, ela sofre influência de acordo com o tipo de saber que é mobilizado para ela. Por isso é que uma ciência pós-abissal, tal como proposta pelas epistemologias do Sul (SOUSA SANTOS, 2022), exige uma ecologia de saberes, que seja composta por três conceitos ou ferramentas. O primeiro deles é tido como sua principal ferramenta, a tradução intercultural. Razão pela qual, um capítulo inteiro foi a ela dedicado. Já o segundo e o terceiro estão ainda em desenvolvimento pelas epistemologias do Sul.

De todo modo, entende-se nesta tese que as bases inicialmente apresentadas (em 2022, por Sousa Santos, como um projeto a ser construído) desses dois últimos conceitos já podem iluminar sobremaneira os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais: são os conceitos de complementaridade e de composição.

O primeiro se refere a até que ponto determinado conhecimento pode nos levar, e até onde ele não nos leva; isto é, para além do qual ele não nos pode levar. Já o conceito de composição se refere a como se faz, depois, a composição dos

diversos saberes, o que alguns têm vindo a chamar *bricolage*. Que não é, como adverte Sousa Santos (2022), fácil de fazer.

Na questão da busca pela proteção dos direitos da sociobiodiversidade – tanto do caso IPBES como para além dele, por exemplo, em COPs da CBD – pode ser visualizada uma das formas de emergências que foram trabalhadas nos capítulos, qual seja, a que é denominada *apropriação contra-hegemônica*. Isto é, há uma utilização de um conceito ocidental que é o de direito, porém é contra-hegemônica vez que associada à concepção holística e não cartesiana de Natureza da visão indígena não ocidental subjacente a muitos movimentos ecológicos e de povos indígenas da América Latina relacionados a questão, que invocam a ideia de Pachamama, Mother Earth, Madre Tierra, presente na ideia de *Buen Vivir*.

E, neste ponto, especificamente no caso IPBES entra a questão do papel da ciência pois, ao se falar em questões ecológicas, as epistemologias do Sul, embora considerem de suma importância o papel da ciência para medir com exatidão por exemplo dados da crise ecológica, dados sobre a mudança climática – o que se relaciona aqui ao IPBES por ter como um de seus principais objetivos fornecer dados através de seus relatórios de avaliação sobre a biodiversidade - , e nesse sentido os dados, quando divulgados, podem contribuir a uma luta, a um movimento por exemplo ecológico; de outro lado, neste exato ponto, para as epistemologias do Sul reside também um problema.

Isto porque, é exatamente a crise ecológica – na qual se inclui, obviamente, a crise da biodiversidade, a erosão da biodiversidade – que tem levado a tantas reivindicações e lutas dos movimentos. E então a questão do lugar da ciência entra, pois ela, se de um lado é importante para auxiliar a medir com exatidão essa crise ecológica, por outro lado, nas epistemologias do Sul, não é ela que dá a solução, ainda que possa dar um contributo.

E isso é muito diferente nas epistemologias do Norte, as quais - como se viu quando do diálogo estabelecido com Joan Martinez-Alier - têm geralmente centrado as soluções que propõem em consonância com a corrente do ambientalismo que o autor houve por bem denominar “*the gospel of eco-efficiency*”. As epistemologias do Sul, de outro lado, como se viu no decorrer dos capítulos, se alinham muito mais à corrente *Environmental Justice e Environmentalism of the Poor*, as quais são totalmente diferentes. O que se concluiu, portanto, é que as soluções irão variar de acordo com o conceito de Natureza que subjaz a cada saber. Se na primeira

corrente o conceito de Natureza é o cartesiano, nas segundas é o holístico (o qual, como se viu, se alinha tanto às duas últimas correntes mencionadas como ao holismo de Fritjof Capra).

Com essas correntes como a da Justiça Ambiental e Ambientalismo dos Pobres de Martinez-Alier, foi possível verificar como se distanciam de outras tão presentes no paradigma hegemônico, que muitas vezes não consideram como as 'soluções verdes' que propõem estão muitas vezes afetando negativamente exatamente os guardiães da biodiversidade. Daí que a ciência, embora possa dar um contributo relevante, não pode ser o único saber a poder dar a solução. Assim, faz-se necessária a ciência, pela ciência, acerca de até que ponto é que ela pode ir. Para que, não se transforme em um único conhecimento e se perca à partida uma infinidade de outras soluções possíveis.

Isso é tanto mais importante como é certo que, a partir da perspectiva hegemônica, problemas da crise ecológica em geral e da própria crise da erosão da biodiversidade em específico, muitas vezes, são explicados com causas que na verdade são consequências da própria crise. Porém, como visto naquele capítulo, a crise não é explicada. No entanto, deveria ser. Para que seja possível respeitar verdadeiramente o princípio ambiental da informação, o qual, é essencial à efetivação do princípio ambiental da participação, vez que apenas quando devidamente informadas as pessoas podem decidir por intervir na realidade social ou não.

De modo análogo, a suposta autonomia da ciência – como se fosse desvinculada de objetivos – como se viu naquela seção, de acordo com o autor mencionado, também precisa ser explicada; podem ser debatidos tais objetivos.

No caso do paradigma ambiental hegemônico para a biodiversidade, podem ser discutidos – como se fez nesta tese - se o objetivo deve ser a avaliação e proteção da biodiversidade apenas para fins de acesso, por parte do Norte, ao patrimônio genético e aos conhecimentos tradicionais associados, pautado algumas vezes por um mero *diálogo* de saberes e em uma ciência abissal, ou se, ao contrário, o objetivo é uma genuína *ecologia de saberes* pautada em uma ciência pós-abissal, e dessa forma em linha com as epistemologias do Sul.

Se quiser se enquadrar no segundo caso - obviamente a opção desta tese - a solução proposta para os problemas, além de decorrer de genuína tradução intercultural, deverá observar também o conceito de complementaridade (no sentido

de que a ciência não é o único saber), bem como, a questão de que essa solução deverá decorrer da composição dos diversos saberes. Vez que, os diferentes saberes não têm todos uma única proposta de solução. Existem variações. E estas decorrem exatamente de acordo com o saber que é mobilizado para ela. Este saber, como se viu, varia muito principalmente de acordo com a concepção de Natureza (cartesiana ou holística) subjacente a ele e em consequência à proposta de solução. Os diferentes saberes têm, portanto, papel fundamental a desempenhar. Por isso é que, essa solução deverá ser produto de uma construção coletiva de saberes, pautada na arteficialidade das práticas, devendo as sugestões aqui propostas ser tidas apenas como caminhos a iluminar a ecologia de saberes, para os quais entendemos as epistemologias do Sul fornecem ferramentas.

Noutro plano, notando a insuficiência de uma atuação fragmentada dos movimentos, as epistemologias do Sul agregaram positivamente também ao sublinhar a necessidade da articulação, interconhecimento e aprendizagens recíprocas entre eles para seu fortalecimento, sendo então suas ferramentas aplicáveis para que estes três elementos ocorram e assim, mais fortalecidos, possam de fato levar a cabo um cosmopolitismo subalterno que possa fazer frente às plurais formas de globalização (localismo globalizado, globalismo localizado) que existem na globalização hegemônica, bem como às plurais e convergentes formas de opressão e de dominação.

Pelo fato desta articulação, interconhecimento e aprendizagem recíproca estarem relacionados tanto à sociologia das ausências e à sociologia das emergências, para o descobrimento não apenas do que é produzido como ausente mas também para a identificação do que existe apenas como latência e/ou potência em diferentes mundos de luta e de resistência, e considerando que estes diferentes mundos de luta muitas vezes estão localizados em diferentes universos culturais, a recorrência à noção de Pluriverso foi de grande importância. Nada obstante, não se esgotou nela, vez que foi seguida da análise dos potenciais e limites da tradução intercultural, uma das principais ferramentas da ecologia de saberes defendida pelas epistemologias do Sul.

Como visto ao longo dos capítulos, analisar a ideia do pluriverso à luz das epistemologias do Sul possibilitou uma preocupação maior com as articulações. O que se aplica, inclusive, e de acordo com as condições expostas nos parágrafos anteriores, a eventuais articulações entre conhecimentos não- científicos e

científicos. Isto porque as epistemologias do Sul entendem que a ciência, se tratada de certa maneira metodologicamente certamente é um conhecimento válido, mas incompleto. E a ciência só será uma ciência pós-abissal na medida em que articular-se ecologicamente com outros saberes e souber até que ponto deve ir ao oferecer, ao propor, soluções à crise ambiental. Portanto, com o capítulo da tradução intercultural viu-se que realizá-la é possível vez que o pressuposto do 'elemento em comum' para a realização da tradução intercultural existe; isto é, este ponto em comum - entre ciência e outros saberes -, é que são todos saberes.

Por todas estas razões é que se apresentou, no último item do derradeiro capítulo da tese, um outro "*conceptual framework*"⁶⁷¹, cuja parte ilustrativa encontra-se também no Apêndice⁶⁷², diferente do *conceptual framework* que foi proposto pelo IPBES e diferente do que já foi proposto por outros autores. Um *conceptual framework* direcionado à realidade socioambiental dos guardiães da sociobiodiversidade e especialmente desenvolvido para a realidade socioambiental da América Latina. Isto pelo fato de ela estar localizada do lado ou zona de sociabilidade colonial da linha abissal, onde vigora a lógica da apropriação/violência que, neste trabalho, é associada à noção de bioimperialismo e predação *high tech*. Onde, imprescindível se faz o reconhecimento da existência dessa linha, não obstante por muitos invisibilizada.

Por esta razão, é um *conceptual framework* que adota as epistemologias do Sul e suas ferramentas, nele constando o paradigma andino, sob a perspectiva de ruína semente, bem como a infinitude de possibilidades de alternativas do pluriverso, indicando possíveis caminhos a iluminar a busca por patamares mais equitativos de justiça cognitiva global.

Os caminhos envolvem a ecologia de saberes (ênfatisando o potencial da tradução intercultural Sul-Sul e Sul-Norte), a participação e a governança contra-hegemônica e intercultural, para a qual entendemos que o cosmopolitismo subalterno (e suas diversas componentes) pode auxiliar no fortalecimento e nas articulações entre os diferentes mundos de luta e de resistência.

⁶⁷¹ Entre aspas para sublinhar que o uso da expressão *conceptual framework* foi justamente para enfatizar que é uma solução alternativa à apresentada pelo IPBES, que apresentou um *conceptual framework*.

⁶⁷²A mencionada parte ilustrativa deve ser lida em conjunto com as orientações alfanuméricas do derradeiro item do último capítulo da tese.

O *conceptual framework* apresentado, singela contribuição a iluminar os sinuosos caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais, não se limita à mera presença em uma tese de doutorado, consistindo em parte de um longo caminho mais complexo a ser feito. Este não se esgota no conhecimento acadêmico mas perpassa a necessidade de uma atuação pautada na inesgotável diversidade epistemológica do mundo, localizada em um pluriverso de culturas nas quais se encontram os movimentos, únicos capazes – por intermédio desse fortalecimento que os transforme em ativa globalização contra-hegemônica e intercultural - de dar um destino positivo ao trabalho desenvolvido nesta tese, bem como, construir outros.

A contribuição inovadora deste trabalho reside no seguinte aspecto: se de um lado o aporte de Vadrot com sua obra de 2014 *The politics of knowledge and global biodiversity* foi mola propulsora a contribuir à opção da eleição do *locus* IPBES como caso de interculturalidade ocorrido em âmbito internacional, tendo sua forma de análise da questão a partir do conceito de seletividades epistêmicas em muito colaborado ao trabalho, de outro lado inovou-se na presente tese ao pensar a questão a partir do projeto intelectual inovador das epistemologias do Sul, que propiciou a identificação da linha abissal e todas as consequências dela advindas, obtendo-se então, ao final, resultados mais específicos para o contexto da América Latina e suas questões socioambientais inerentes. De modo que, incentivem um seguimento contra-hegemônico e intercultural que possibilite acompanhar se a interculturalidade operada no *conceptual framework* do IPBES está sendo desempenhada de modo a proporcionar uma genuína ecologia de saberes.

Ainda, a forma de analisar a interculturalidade ocorrida no *locus* IPBES à luz do paradigma andino em seu sentido ruína-semente também foi inovadora, e agregou especialmente em dois momentos: o primeiro, quando o paradigma assim concebido contribuiu a expandir o horizonte de possibilidades de alternativas, no sentido anteriormente sinalizado. O segundo se refere ao fato de que, como se utilizou da ecologia da trans-escala para a análise do paradigma andino, acabou contribuindo a uma forma inter-relacionada de se pensar a questão: as lições aprendidas obtidas em seu contexto de origem influenciaram, também, a obtenção das onze lições aprendidas obtidas da análise do caso IPBES à luz desses dois elementos (epistemologias do Sul + paradigma andino em sua concepção rediviva).

Assim, se o *innovative conceptual framework* em que Vadrot colocou a questão do papel do IPBES em sua obra de 2014 é fundamental para pensar a temática de um modo amplo, o *conceptual framework das epistemologias do Sul para a governança contra-hegemônica e intercultural* que apresentou-se no último item desta tese inova justamente por seu enfoque mais específico, podendo se transformar em uma perspectiva ou ferramenta de análise que pode iluminar os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais que beneficie a América Latina.

Doutra nota, excelente campo para futuras pesquisas reside no elemento *composição* da ecologia de saberes, vez que consiste em um dos pontos da ecologia de saberes inicialmente apresentado em 2022, porém ainda não completamente finalizado pelas epistemologias do Sul.

O paradigma andino, não ignorando as vicissitudes que teve em seus contextos de origem, não deixa de consistir elemento que expande o pensamento de possibilidades alternativas, e isto muito em razão de representar um marco histórico, político, jurídico e cultural de tentativa de eliminação da linha abissal. Por isto, paradigmático. Evidenciou o ceticismo de alguns setores da sociedade com relação às promessas do *rule of law* e de democracia da moderna utopia jurídica, indo então os movimentos mais além, a ponto de alcançarem a própria refundação do Estado. Se visualiza nele, portanto, para além de mero exemplo de inscrição de conceitos não ocidentais em documentos e, utilizando aqui expressão que intitula recente obra de Sousa Santos, Araújo e Aragón Andrade (2021), *para além de promessas falsas ou impossíveis*, o importante sentido de ruína-semente.

No que se refere ao aspecto jurídico, a contribuição do *paradigma andino no pluriverso* ao direito ambiental internacional segue, por tudo o que foi exposto, a mesma racionalidade da resposta à profundamente desafiadora pergunta formulada por Sousa Santos, Araújo e Aragón Andrade (2021) se o direito pode ser emancipatório *nos dois lados da linha abissal* (dito de outro modo, se o direito pode ser, então, pós-abissal). A busca de respostas a esta pergunta certamente não está acabada. O que alcançou-se aqui, de modo singelo, foi o entendimento de que, considerando que uma resposta positiva a ambos os questionamentos dependerá da apropriação do direito pelos movimentos, grupos e coletivos em seu próprio benefício (*apropriações contra-hegemônicas*), valendo-se da componente jurídica do cosmopolitismo subalterno (composto tanto pela legalidade cosmopolita subalterna

como da *globalized infra state law*), sublinha-se então, quanto à este ponto também, a imprescindibilidade do fortalecimento e continuidade da globalização contra-hegemônica via cosmopolitismo subalterno. Vez que, este não é formulado como uma estratégia jurídica, mas como uma estratégia política que engloba uma componente jurídica.

Sendo neste sentido é que será possível, então, pensar na construção ecológica de um direito ambiental internacional pós-abissal, pautado em uma concepção intercultural do direito e da política; por isso permeável à dinâmica dos processos de busca por uma efetiva alteração no discurso ambiental hegemônico. Embora constitua um caminho lento, complexo e desafiador, revela-se como a rota que tem, ao mesmo tempo como senda e horizonte, uma ecologia de saberes que de fato leve a patamares mais equitativos de justiça cognitiva e, em consequência, de justiça socioambiental.

REFERÊNCIAS⁶⁷³

- ACORDO DE CARTAGENA, 1969. Disponível em: <http://www.comunidadandina.org/Documentos.aspx>. Acesso em 28 mai. 2020
- ACOSTA, Alberto. O Chile reconhece os direitos da Natureza. **Latinoamerica21**. 17 mar. 2022. Disponível em: <https://latinoamerica21.com/br/o-chile-reconhece-os-direitos-da-natureza/> Acesso em 19 mar. 2022
- _____. **O Bem Viver** – uma oportunidade para imaginar outros mundos. [s.l.]: Elefante: 2016
- _____. Amazonia. Violencias, resistencias, propuestas. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 107, setembro 2015. Coimbra: Centro de Estudos Sociais [p. 39-62]
- _____. O Buen Vivir: uma oportunidade de imaginar outro mundo. In: **Um campeão visto de perto: uma análise do modelo de desenvolvimento brasileiro**. Rio de Janeiro: Heinrich-Böll-Stiftung, Schumannstr, 2012
- AGAMBEN, Giorgio; BERARDI, Franco et Al. **A sopa de Wuhan**– pensamiento contemporaneo en tiempos de pandemias. Disponível em: <https://b-ok.cc/book/5433264/8d5c01> .S.l: ASPO: 2020
- ALBAGLI, Sarita. **Geopolítica da biodiversidade**. Brasília: IBAMA, 1998.
- ALIETTI, Alfredo. Quei soggetti spinti ai confini della società – note critiche sul concetto di coesione sociale. **Animazione Sociale Revista degli Operatori Sociali**, Giugno/Luglio 2009 [12-19]
- ALONSO, Margarita Flórez. Proteção do conhecimento tradicional? In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [p. 243-265]
- _____. Regulaciones, espacios, actores y dilemas em el tratamiento de la diversidad biológica y cultural. In: **Diversidad Biológica y cultural** – retos y propuestas desde América Latina. Bogotá: ILSA, 1998. [29-44]
- ANTEQUERA, Nelson. El sistema de organización originário y el ciclo agrícola-comercial-laboral como estrategias de resistência a la pobreza em el contexto de la municipalización – el caso de las comunidades indígenas del Ayllu Kirkyawi (Bolivia). In: **Pobreza y desigualdad em América Latina y el Caribe** (VIRGILIO, María; BONIOLO, María COORDS.) Buenos Aires: CLACSO, 2011 [p. 225-248] Disponível em: <http://www.crop.org/viewfile.aspx?id=278> Acesso em 29 mai. 2018

⁶⁷³ Conforme ABNT NBR 6023 (ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS, 2018).

ARAGÃO, Alexandra. Participação no Evento **Diplomacia ambiental: um novo paradigma jurídico-ecológico?** Realizado na Universidade de Coimbra em 14 de outubro de 2019 https://www.uc.pt/fduc/ij/eventos/2019/14out2019_cartaz.pdf

ARAÚJO, Sara. El constitucionalismo moderno, el pluralismo jurídico y el desperdicio de la experiencia. In: In: SOUSA SANTOS, Boaventura; ARAÚJO, Sara; ARAGÓN ANDRADE, Orlando. (orgs). **Decolonizando el constitucionalismo: más allá de promesas falsas o imposibles**. Ciudad del México: Akal, 2021. p. 135-160.

ARAÚJO, Sara; Santos, Sofia José (2017), Os Media e a proposta das Epistemologias do Sul, In: **Janus, OBSERVARE**. Universidade Autónoma de Lisboa, 78-79 Disponível em: https://ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Media%20e%20Epistemologias%20do%20Sul.JANUS%20ANuario%202017.pdf Acesso em 22 jan. 2020

BARBOSA, Bruno. O new enclosure sobre trajetórias tecnológicas como base geopolítica da biopirataria internacional. **Revista Tempo do Mundo (RTM)**, v. 4, n. 1, jan. 2018. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/revistas/index.php/rtm/article/view/3> Acesso em: 27 mai. 2020

BARROS. Ana Flávia Granja e. Governança global para o acesso a recursos genéticos e repartição de benefícios. Rumo a um regime internacional? In: VARELLA, Marcelo Dias; PLATIAU, Ana Flávia Barros (Orgs.). **Diversidade biológica e conhecimentos tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, Coleção Direito Ambiental, v.2. Belo Horizonte, 2004.

BARUCH SPINOZA. 16 April 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza/#GodNatu> Acesso em 30 nov. 2019

BAYLÃO, Raul; BENSUSAN, Nurit. A questão da proteção dos conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos nos fóruns internacionais 2003 In: BENSUSAN; LIMA (Orgs) **Quem cala consente?** Subsídios para a proteção dos conhecimentos tradicionais. Instituto Socioambiental (ISA), 2003

BECK, Ulrich. **La sociedad del riesgo global**. España: Siglo Veintiuno, 2002.

BENJAMIN, Antonio Herman. Constitucionalização do ambiente e ecologização da Constituição Brasileira. [57-130] In: CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato (Orgs.) **Direito Constitucional Ambiental Brasileiro**. 2 Ed. São Paulo: Saraiva, 2008.

_____. **A proteção do meio ambiente nos países menos desenvolvidos: o caso da América Latina**. Brasília: BDJur, 2010. Disponível em: <http://bdjur.stj.jus.br/dspace/handle/2011/31509>

BENSUSAN, Nurit; BAYLÃO, Raul di Sergi. A questão da proteção dos conhecimentos tradicionais associados aos recursos genéticos nos fóruns internacionais. In: **Quem cala consente?** subsídios para a proteção aos

conhecimentos tradicionais. (LIMA, André; BENSUSAN, Nurit - Orgs.) São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2003. [17-22]

BERTOLI, Mariza. El resurgimiento del muralismo latinoamericano en la obra de Pavel Égüez. In: **Pavel Égüez – Grito de los Excluidos**. Quito: Maxigraf, 2008. [101-104]

_____. **A Sedução dos Contrários Na Arte da América Latina** - Análise Comparada da Obra Plástica de Francisco Brennand e Gilvan Samico (Brasil), Oswaldo Viteri (Equador) Gustavo Nakle (Uruguai). Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interunidades em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (PROLAM-USP), 2004.

BIODIVERSIDAD, SUSTENTO Y CULTURAS, Revista **El daño global de las granjas fabriles**. Nº 104, abril 2020– Desastres del sistema agroalimentario industrial. [27-30]

Bivittake, Kabir; Robinson, Daniel. Towards a People's History of the Law: Biocultural Jurisprudence and the Nagoya Protocol on Access and Benefit Sharing', 7/1 **Law, Environment and Development Journal** (2011), p. 35, available at <http://www.lead-journal.org/content/11035.pdf>

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da Terra. Grito dos pobres**. São Paulo: Atica, 1995

_____. O desafio ecológico à luz da Laudato Si' do Papa Francisco e da COP 21 de Paris. In: **Ecologia Política Latinoamericana** -pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. Volume I. (Héctor Alimonda et al, Orgs). Buenos Aires : CLACSO, 2017.

BOLÍVIA. **Decreto Lei nº 300 de 15 de outubro de 2012**. Estabelece a Lei Marco da Mãe Terra e do Desenvolvimento Integral para o Vivir Bien. *Diário Oficial da Bolívia*, La Paz, 15 out. 2012. Edição 0431, p.1. Disponível em: <http://www.planificacion.gob.bo/uploads/marco-legal/Ley%20N%20300%20MARCO%20DE%20LA%20MADRE%20TIERRA.pdf> Acesso em 08 fev.2017

_____. **Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia, de 07.02.2009**. Disponível em: https://www.oas.org/dil/esp/Constitucion_Bolivia.pdf Acesso em 03 fev.2017

BORIE, Maude; HULME, Mike. Framing global biodiversity: IPBES between mother earth and ecosystem services. In: **Environmental Science and Policy**, 2015 [2-12]

BORRINI-FEYERABEND, Grazia; FARVAR, M Taghi. ICCA: Territorios de Vida. In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso**– un diccionario del posdesarrollo. Tradução AngelloPonziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. *E-book*. [posição 5435-5510]

_____ Et. Al. **Bio-cultural diversity conserved by indigenous peoples and local communities: examples and analysis.** Tehr n: ICCA Consortium y Cenesta, 2010

_____; CAMPESE, J. **Self-strengthening ICCAs.** [s.l.]: ICCA Consortium, 2017. Disponível em: <https://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/2017/04/ICCA-SSP-Guidance-Document-14-March.pdf>

BRAND, Ulrich; VADROT, Alice. Epistemic Selectivities and the Valorisation of Nature: The Cases of the Nagoya Protocol and the Intergovernmental Science-Policy Platform for Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES). In: **LEAD Journal (Law, Environment and Development Journal)**, volume 9/2, *Ch telaine-Geneva* (2013), [202-2020] Disponível em: <http://www.leadjournal.org/content/13202.pdf> Acesso em 20 nov.2020

BRANDON, Katrina; WELLS, Michael. Lessons for REDD+ from protected areas and integrated conservation and development projects. [225-235] In: ANGELSEN, Arild. **Realising REDD+: National strategy and policy options.** Bogor (Indonesia): Center for International Forestry Research (CIFOR), 2009

BRASIL. **Lei 13.123, de 20 de maio de 2015.** Regulamenta o inciso II do   1  e o   4  do art. 225 da Constitui o Federal, o Artigo 1, a alínea j do Artigo 8, a alínea c do Artigo 10, o Artigo 15 e os    3  e 4  do Artigo 16 da Conven o sobre Diversidade Biológica, promulgada pelo Decreto n  2.519, de 16 de março de 1998; dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a prote o e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a reparti o de benefícios para conserva o e uso sustentável da biodiversidade; revoga a Medida Provisória n  2.186-16, de 23 de agosto de 2001; e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2015-2018/2015/Lei/L13123.htm Acesso em: 15 abr.2017

BRASIL. **Decreto Legislativo 136 de 2020.** Aprova o texto do Protocolo de Nagoya sobre Acesso a Recursos Genéticos e Reparti o Justa e Equitativa dos Benefícios Derivados de sua Utiliza o   Conven o sobre Diversidade Biológica, concluído durante a 10  Reunião da Conferência das Partes na Conven o, realizada em outubro de 2010 (COP-10), e assinado pelo Brasil no dia 2 de fevereiro de 2011, em Nova York. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/decreto-legislativo-271715400> Acesso em 25 mai.2020

BRITO, Brenda ; LIMA, Let cya. Análise legislativa sobre beneficiários de pagamento por serviços ambientais e REDD+ em áreas protegidas na Amazônia. [297-310]. In: BENJAMIN, Ant nio Herman, LECEY, Eladio; CAPELLI, Sílvia; IRIGARAY, Carlos T. Hugueney. (Org.) **PNMA: 30 anos da Política Nacional de Meio Ambiente** (.) São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011. 2v.

BROWN, Tim. **Change by design: How Design Thinking Transforms Organizations and Inspires Innovation.** New York: Harper Collins, 2009.

CALDAS, Andressa. **La regulación jurídica del conocimiento tradicional: la conquista de los saberes.** Traducción: Libardo Ariza. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), 2004.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2013.

CANTARINI, Paola. A arte e as epistemologias do Sul – a luta por um direito emancipatório e transgressor. In: **XIII CONLAB** (Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais – UNIFESP – 17 a 20 de dezembro de 2018). 2018

CANUTO, Vittorio. Efeito Estufa e Aquecimento Global: Uma Visão Interdisciplinar. In: MENEGAT, Rualdo; ALMEIDA, Gerson (Org.). **Desenvolvimento sustentável e gestão ambiental nas cidades: estratégias a partir de Porto Alegre:** Editora da UFRGS, 2004.

CAROFIGLIO, Gianrico. **Testimone inconsapevole.** Palermo: Sallerio Editore Palermo, 2002.

CAPELLA, Juan Ramón. **Os cidadãos servos.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998.

CAPORAL, Francisco Roberto; COSTABEBER, José Antônio. **Agroecologia: alguns conceitos e princípios.** Brasília: MDA/SAF/DATER-IICA, 2004.

CAPRA, Fritjof. **A Teia da Vida: Uma Nova Compreensão Científica dos Sistemas Vivos.** São Paulo: Cultrix, 1997

_____. **As conexões ocultas.** Ciência para uma vida sustentável. 3 Ed. São Paulo: Cultrix, 2003

CAPRA, Fritjof; MATTEI, Ugo. **A revolução ecojurídica.** O direito sistêmico em sintonia com a natureza e com a comunidade. São Paulo: Cultrix, 2018.

CASANOVA, Pablo González. Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. In: **América Latina** Ano 6, n. 3, jul-set 1963 [15-32] Rio de Janeiro: Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, 1963

CASTRO, Caterine Vasconcelos de. **A proteção do conhecimento tradicional associado dos povos indígenas sob a concepção do pluralismo jurídico.** Dissertação (Mestrado em Direito). Centro de Ciências Jurídicas – Curso de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños.** Colombia: Intituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

CERVO, Amado Luiz. **Relações Internacionais da América Latina: velhos e novos paradigmas.** São Paulo: Saraiva, 2013.

CEPAL- CIDA- FAO- OEA- IICA .**Tenencia de la tierra y desarrollos socio-económico del sector agrícola** – Ecuador. Washington, D.C.: Union Panamericana, Secretaria General de la Organización de los Estados Americanos, 1965

CHAVES, Martha. Ecoaldeas. In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso**– un diccionario del posdesarrollo. Tradução Angello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. *E-book*. [posição 3926 - 3987]

CHOQUEHUANCA, David. **25 postulados para entender el “Vivir Bien”**.2010. Recurso Eletrônico. Disponível em: <https://rebellion.org/25-postulados-para-entender-el-vivir-bien/>

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – investigações de antropologia política. Tradução de Bernardo Frey. Paris: Éditions Minuit, 1974.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA-COMANDANCIA GENERAL DEL EJERCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. **Cuartadeclaración de la Selva Lacandona**. México, 1996. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/> Acesso em 20.02.2020

COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN. **Acto de Inicio del Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo**, palabras de la. 1996 Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/07/27/ccri-cg-inicio-del-primer-encuentro-intercontinental-por-la-humanidad-y-contra-el-neoliberalismo/>Acesso em 20.02.2020

Conclusiones y Acciones de la Primera Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra. La voz de los pueblos en defensa de la vida y da Madre Tierra. Tiquipaya: Ministerio de Relaciones Exteriores - Estado Plurinacional de Bolivia, 2010. Disponível em: <http://www.cancilleria.gob.bo/webmre/sites/default/files/libros/08%20la%20voz%20de%20los%20pueblos%20en%20defensa%20de%20la%20vida%20y%20la%20madre%20tierra%20-%20conclusiones%20de%20la%20cmpcc.pdf> Acesso em: 13.04.2020

CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA. 1992. Disponível em: https://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_dpg/arquivos/cdbport.pdf Acesso em 19 jun.2020

Coordenação e revisão do Ministério Público Federal. Nota Técnica: Objeto - Projeto de Lei n. 7.735/2014.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo.[105- 132]. In: Lander, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais – CLACSO, 2005.

_____. **The magical state: nature, money and modernity in Venezuela**. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

COSTA, Catharyna Silva. **A proteção da biodiversidade e dos conhecimentos tradicionais associados em face aos direitos de propriedade intelectual.**

Monografia apresentada ao curso de direito da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), sob supervisão do Prof. Bianor Saraiva Nogueira Júnior, para a obtenção do grau de bacharel em direito. 2017

CULLINAN, Cormac. **Derechos de la Naturaleza.** In: In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso** – un diccionario del posdesarrollo. Tradução AngelloPonziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. *E-book*. [posição 3707-3763]

CUREAU, Sandra. Biodiversidade, conhecimento tradicional associado e patrimônio cultural imaterial. **Revista Internacional de Direito e Cidadania**, v. 4, p. 243-256, 2011

CURTICE, Kaitlin; CHOO, Esther. **Indigenous populations:** left behind in the COVID-19 response. Elsevier, 6.06.2020. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)31242-3](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)31242-3) Disponível em: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(20\)31242-3/fulltext](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(20)31242-3/fulltext) Acesso em 16 jun.2020

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakaxutxiwa** – una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. La Paz: Editora Tinta Limón, 2010.

DECISÃO 391, de 1996, Acordo de Cartagena. Disponível em: <http://www.comunidadandina.org/Documentos.aspx?GruDoc=07> Acesso em 10 jun.2020

DECISÃO 486, de 2000. Acordo de Cartagena. Disponível em: <http://www.comunidadandina.org/Documentos.aspx?GruDoc=07> Acesso em 10 jun..2020

Declaración de Tiquipaya. (Declaración De La Conferencia Mundial De Los Pueblos Sobre Cambio Climatico Y Defensa De La Vida – Tiquipaya, Bolívia). 2015 Disponível em: http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Bolivia_Declaracion_de_la_II_Conferencia_Mundial_de_los_Pueblos_sobre_Cambio_Climatico_y_defensa_de_la_vida_Tiquipaya_-_Cochabamba Acesso em 10 abr.2020

DELGADO, Richard. Storytelling for Oppositionists and Others: A Plea for Narrative. In: **Michigan Law Review**, vol. 87, nº 8, Legal Storytelling (Aug. 1989), p. 2411 – 2441.

DELER, Jean-Paul. **Ecuador:** del espacio al Estado Nacional. Colección Travaux de l'Institut Français d'Études Andines, tomo 246. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2007.

DERANI, Cristiane. **Direito Ambiental Econômico.** São Paulo: Max Limonad, 1997.

DESCOLA, Philippe. Ecology as cosmological analysis In: SURRELLÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro (ed.) **The land within** – indigenous territory and the perception of environment. Copenhagen: IWGIA (International Work Group for Indigenous Affairs): 2005 [22-35]

DEUTSCHE IPBES KOORDINIERUNGSSTELLE. Weiterenationale Expert*innen mit IPBES Bezug. Disponível em: <https://www.de-ipbes.de/de/Dr-Alice-Vadrot-1819.html> Acesso em 02 set. 2022

DÍAZ-REVIRIEGO, Isabel; TURNHOUT, Esther e BECK, Silke. Participation and inclusiveness in the Intergovernmental Science–Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. In: **Nature Sustainability**, May 2019.

DÍAZ, Sandra et All. The IPBES Conceptual Framework – connecting nature and people. **Current opinion in environmental sustainability**. 2015, 14 (p. 1 – 16) Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/journal/current-opinion-in-environmental-sustainability/vol/14/suppl/C> Acesso em 20 nov. 2019

DIEGUES, Antônio Carlos. **Biodiversidade e comunidades tradicionais no Brasil.** São Paulo: MMA e NUPAUB-USP, 2000.

DOURADO, Sheilla Borges. A lei n. 13.123/2015 e suas incompatibilidades com normas internacionais. [p.74-93] In: MOREIRA, Eliane; MIYASAKA PORRO, Noemi; SILVA, Liana (org.). **A “nova” Lei n. 13.123/2015 no velho Marco Legal da Biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais.** São Paulo: IDPV, 2017.

DOYLE, Gavin. Additionality and Permanence. [p.81-101]. In: COSTENBADER, John. **Legal frameworks for REDD: design and implementation at the national level.** Gland: International Union of Conservation of Nature (IUCN) in collaboration with the IUCN Environmental Law Centre, Bonn (Alemanha). 2009.

EBERHARD, Christoph. Para uma teoria jurídica intercultural: o desafio dialógico. **Direito e democracia.** Canoas: Vol. 3, n. 2. p. 489 – 530. 2º sem 2002.

_____. O direito no mundo globalizado: em direção à “boa governança” através do diálogo intercultural. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, n. 33, p. 6 a 18, PUC RIO, jul/dez 2008

ÉGÜEZ, Pavel. **Grito de los Excluidos.** Quito: Maxigraf, 2008

EGZIABHER, TewoldeBerhan Gebre. Uma globalização baseada nas pessoas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [p. 397-419]

_____. Uma globalização baseada nas pessoas. In: : (SOUSA SANTOS, Boaventura Org.) **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais.** V. 4 Coimbra: Edições Afrontamento, 2004.

EQUADOR. **Constituição**. Quito: Asamblea Constituyente, 2008. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/repositorio/cms/portalStfInternacional/newsletterPortalInternacionalFoco/anexo/ConstituicaoodoEquador.pdf> Acesso em: 27 jan. 2017

ESCOBAR, Arturo. After nature: steps to an antiessentialist political ecology. In: **Current Anthropology**, Volume 40, N I, fev. 1999.

_____. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: Lander, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales – CLACSO, 2005.

_____. Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. In: **Revista de Antropología Social**. Universidad Complutense de Madrid 2012, 21 [23-62] Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/40049>

_____. **Sentipensar con la Tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana (UNAUCLA), 2014

_____. Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. In: **Revista de Antropología Iberoamericana** V. 11, N. 1, Enero - Abril 2016. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red, 2016 [11 – 32]

_____. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. In: **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente (DMA) da Universidade Federal do Paraná**, v. 35, [89-100], dez. 2015.

_____. ; PARDO, Maurício. Movimentos sociais e biodiversidade no Pacífico colombiano. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [p. 289-314]

ESCOBAR, Laura. **Soberanía y autonomía alimentarias**. In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso – un diccionario del posdesarrollo**. Tradução Angello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. *E-book*. [posição 7688 – 7763]

ESHELMAN, Catherine Good. **Ejes conceptuales entre los Nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano**. [s.l.], [s.d].

ESTERMANN, Josef. **Filosofia andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo**. 2ª Ed. La Paz: ISEAT, 2006.

_____. Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. In: **Revista FAIA**, vol. II, ano IX-X, 2013. Disponível em: <http://editorialabierta/faia.com/pifilojs/index.php/FAIA/article/view/69/63> Acesso em 20 nov. 2019.

FERENCZY, Marina von Harbach; FREITAS, Vladimir Passos de; CARTAXO, Maria Sílvia. O papel de cortes internacionais face à elevação do nível do mar e a acidificação oceânica. In: MENEZES, Wagner (org.) **Direito Internacional em Expansão**. vol. XI. Belo Horizonte: Arraes, 2017. [76-93]

FERENCZY, Marina von Harbach; BARRETO, Nathalia Lima. Regulamentação ética do novo marco legal da biodiversidade: re-pensando o termo consentimento prévio informado previsto na lei em busca do consentimento livre e esclarecido. In: BENJAMIN, Antônio Herman (org.) **Jurisprudência, ética e justiça ambiental no século XXI**, 2016, São Paulo: Instituto o Direito por um Planeta Verde e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2016.

FERENCZY, Marina von Harbach. **Direito ambiental: potencial do REDD+ para a sustentabilidade**. Curitiba: Juruá, 2012.

_____ ; MEIRELLES, Jussara Maria Leal de. Meio ambiente e saúde mental – uma reflexão interdisciplinar à luz do Direito Ambiental. [p. 2635-2646] In: Anais do XIX Congresso Nacional do CONPEDI. **Desafios da Contemporaneidade do Direito: diversidade, complexidade e novas tecnologias**. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2010

FERES, Marcos Chein; MOREIRA, João Vitor. O conhecimento tradicional relacionado ao complexo do curare e a legislação internacional sobre propriedade intelectual. **Revista de Direito Internacional**, Brasília, v. 15, n 1, 2018 [p. 138-158]

FLORES, Joaquin Herrera. Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade da resistência. In: **Sequência** – Publicação do Programa de Pós-graduação em Direito da UFSC. V. 23 n. 44 (2002) Tradução por Carol Proner. 2002.

FRANZ, Gianfranco. **L'umanità a un bivio**—il dilemma della sostenibilità a trent'anni da Rio de Janeiro. Milano: Mimesis Edizioni, 2022.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1967

FREITAS, Juarez. **Sustentabilidade: direito ao futuro**. Belo Horizonte: Fórum, 2011

FREITAS, Vladimir Passos de. **A Constituição Federal e a Efetividade das Normas Ambientais**. 3ª ed., São Paulo: Revista dos Tribunais. 2005.

_____. A desejada e complexa conciliação entre desenvolvimento econômico e proteção do meio ambiente no Brasil. In: **Revista Direito Ambiental e Sociedade**, v. 4, n. 1, 2014 [p. 235-263].

FURTADO, Celso. **La economía latinoamericana desde la Conquista Ibérica hasta la Revolución Cubana**. Primeira edição original de 1969 traduzida do português para o espanhol por Angélica Gimpel Smith. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, S.A. Primeira reimpressão 1970.

FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. **O constitucionalismo transformador da Bolívia e do Equador, ecológico e descolonizador**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação Interunidades em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo (USP), 2015.

GALLINA, Albertinho. A concepção cartesiana da natureza. Santa Maria, n. 28, **Ciência e Ambiente**, 2004.

GARCIA DOS SANTOS, Laymert. Quando o conhecimento tecnocientífico torna-se predação high-tech: recursos genéticos e conhecimento tradicional no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [p. 107-137]

_____. Regime de patentes e sistema sui generis. In: (ARAÚJO, A. ; CAPOBIANCO, J. Orgs.) **Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades tradicionais**. Documentos do ISA n. 2 .S.I.: Instituto Socioambiental (ISA), 1996. [41-43]

GARCÍA-POMAREDA, Jaime Delgado. **Genetic Resources and Traditional Knowledge: The Search for a Compromise Between Their Exploitation and Their Protection**. 2018. [s.l.] [s.n] Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=3335134> ou <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3335134> Acesso em 25 jul..2020.

GARDINER, Stephen M. A perfect moral storm: climate change, intergenerational ethics and the problem of moral corruption. In: **Environmental Values** , vol. 15, num. 3, Perspectives on Environmental Values: The Princeton Workshop , agosto 2006, [p. 397-413]

GEERTZ, Clifford. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIORGI, Raffaele di. **A sociedade global: Itália, Brasil e o Mundo no COVID-19**. Reunião virtual realizada pelo aplicativo Zoom em 26.03.2020, sob a moderação do Prof. Ney Bello (UNB). ID da reunião 955.356.104.

GRAIN. **Novas pesquisas sugerem que a criação industrial de animais, e não os mercados úmidos, pode ser a origem do Covid-19**. 30.03.2020, atualizado em 1.06.2020. Disponível em: <https://www.grain.org/pt/article/6439-novas-pesquisas-sugerem-que-a-criacao-industrial-de-animais-e-nao-os-mercados-umidos-pode-ser-a-origem-do-covid-19> Acesso em 16 mai.2020

GRAIN. **Viral times** - the politics of emerging global animal diseases. 20 Jan. 2008. Disponível em: <https://grain.org/e/614> Acesso em 15 mar.2020 [20-25]

GRIJALVA, Agustín. Participación y presidencialismo em la Constitución ecuatoriana del 2008. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, v. 41, n.2, p.134-168, maio / ago. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5216/rfd.v41i2.50480> Acesso em 10 mar. 2021

GROSFUGUEL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamientofronterizo y colonialidad global. In: **Revista Tabula Rasa**. n. 4 [17-48] enero-junio Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2006.

GRZYBOWSKI, Cândido. **Caminhos e descaminhos para a biocivilização**. Documento de trabalho para o ateliê internacional biocivilização para a sustentabilidade da vida e do planeta Rio de Janeiro, 9 a 12 de agosto de 2011, tendo em vista a Conferência Rio+20. Rio de Janeiro: IBASE: 2011.

_____. **Biocivilización**. In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso** – un diccionario del posdesarrollo. Tradução Angello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. E-book, [posición 3071 - 3135]

GUAJAJARA, Sônia. Participação no evento **USP Pensa Brasil**, realizado na Universidade de São Paulo, no dia 01.09.2022. 1 vídeo Canal USP. 1/9 Seminário USP pensa Brasil Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=X29MIFRR3Oo> Acesso em 01 set 2022

GUALINGA, Carlos Viteri. Visión indígena del desarrollo en la Amazonía. In: **Polis Revista Latinoamericana**. 3 | 2002. Descentramiento y nuevas miradas. Disponível em: <http://journals.openedition.org/polis/7678> Acesso em fevereiro 2020.

Gualinga, Paty. **Selva Viviente – Kawsak Sacha**. In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso** – un diccionario del posdesarrollo. Tradução Angello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. E-book. [posición 7491-7537]

GUDYNAS, Eduardo. El largo recorrido de los derechos de la Naturaleza. In: **América Latina en Movimiento**. n. 479, Año XXXVI, II época. El horizonte de los derechos de la Naturaleza. Quito: CAOÍ, outubro 2012 [7-28].

_____. Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen Vivir despues de Montecristi. In: **Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo**. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, 2011.

_____. El nuevo extractivismo progresista em America del Sur – tesis sobre um viejo problema bajo nuevas expresiones. In: **Colonialismos del Siglo XXI – Negocios extractivos y defensa del território em América Latina**. Barcelona: Icaria Editorial, junio 2011 [75-92]

_____. Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimension ambiental del Buen Vivir. In: VASAPOLLO, Luciano; FARAH H., Ivonne. **Vivir bien: paradigma no capitalista?** La Paz, Bolívia: Departamento de economia de la Università di Roma La Sapienza y Postgrado em Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés. Producción Plural Editores, 2011a. [231-246]

_____. Sentidos, opciones y âmbitos de las transiciones al postextractivismo. In: LANG, Miriam; MOKRANI, Dunia (ed.) **Más allá del desarrollo**. Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo .Quito, Fundación Rosa Luxemburgo y AbyaYala 2011b [265-298]

_____. *El nuevo extractivismo progresista em America del Sur – tesis sobre um viejo problema bajo nuevas expresiones*. In: **Colonialismos del Siglo XXI – Negocios extractivos y defensa del território em América Latina**. Barcelona: Icaria Editorial, junio 2011c [75-92]

_____. Más allá del nuevo extractivismo: transiciones sostenibles y alternativas al desarrollo. In: **El desarrollo en cuestión**. Reflexiones desde América Latina. Fernanda Wanderley, coordinadora. Oxfam y CIDES UMSA, La Paz, Bolivia, 2011d. [379- 410]

_____; ACOSTA, Alberto. El buen vivir mas allá del desarrollo. In: **Qué Hacer**, n. 181. Lima: DESCO, 2011 [70-81]. Disponível em: <http://www.gudynas.com/publicaciones/reportes/GudynasAcostaBuenVivirDesarrolloQHacer11.pdf>

_____. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. In: Schuldt, Jürgen et al. **Extractivismo, Política y Sociedad**. Quito: CAAP/CLAES, 2009a. Disponível em: <http://www.gudynas.com/publicaciones/GudynasNuevoExtractivismo10Tesis09x2.pdf>
Acesso em 27.mai.2018

_____; La ecología política del giro biocêntrico en la nueva Constitución de Ecuador. In: **Revista de Estudios Sociales** n. 32, abril, 2009. [34-47] Bogotá: Universidad de los Andes, 2009

HALL, Stuart. **O Ocidente e o resto**. Tradução Carla d'Elia do original *The West and the Rest*. São Paulo: Projeto História, n. 56, mai-ag 2016, [314-361], 2016

HARE, Bill; MACEY, Kirsten. **Tropical deforestation emission reduction mechanism**: a discussion paper. Amsterdam: Greenpeace International, 2008.

HARVEY, David. Política anticapitalista en tiempos de COVID-19. In: AGAMBEN, Giogio; BERARDI, Franco et Al. **A sopa de Wuhan – pensamento contemporaneo en tiempos de pandemias**. Disponível em: <https://b-ok.cc/book/5433264/8d5c01> . S.l: ASPO: 2020 [79-96]

HEMMING, John. **Peopple of the Rainforest: The Villas Boas Brothers, Explorers and Humanitarians of the Amazon**. London:Hurst, 2019.*E-book*

_____. **Árvore de Rios – a história da Amazônia**. Tradução André Luiz Alvarenga. São Paulo: Senac São Paulo, 2011.

_____. **Fronteira Amazônica: a derrota dos índios brasileiros**. Tradução de Antonio de PaduaDanesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2009.

_____. **O ouro Vermelho: a conquista dos índios brasileiros.** Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2007.

HUANACUNI, Fernando. **Buen Vivir/Vivir Bien:** filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, 2010.

_____. **SumakKawsay:** recuperar o sentido da vida. In: América Latina em Movimento, fev. 2010.

HURTADO, Lorenzo Muelas. Acceso a los recursos de la biodiversidad y pueblos indígenas. In: ALONSO, Margarita Flórez(ed.) **Diversidad Biológica y cultural – retos y propuestas desde América Latina.** Bogotá: ILSA, 1998. [171-180]

INFANTE, Raffaele. **Ecologia da Saúde Mental:** uma nova perspectiva interdisciplinar. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 1989

INGERSOLL, Karin Amimoto. Ontologías del mar. In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso**– un diccionario del posdesarrollo. Tradução Angello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. *E-book*. [posição 6471-6515]

INPI. TRIPs Agreement. Disponível em: <http://www.inpi.gov.br/legislacao-1/27-trips-portugues1.pdf> Acesso em 14 ago. 2018

INTERGOVERNMENTAL SCIENCE-POLICY PLATFORM ON BIODIVERSITY AND ECOSYSTEMS SERVICES (IPBES). **Decision IPBES-2/4:** Conceptual framework for the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystems Services. Disponível em: <https://ipbes.net/document-library-catalogue/decision-ipbes-24> Acesso em: 14 out. 2019

_____. IPBES. About. **What is IPBES?** Disponível em: <https://ipbes.net/about> Acesso em 14 out..2019

_____. **IPBES. Initial scoping report for Deliverable 1 (c):** A thematic assessment of the underlying causes of biodiversity loss and the determinants of transformative change and options for achieving the 2050 Vision for Biodiversity. Disponível em: https://ipbes.net/sites/default/files/Initial_scoping_transformative_change_assessment_EN.pdf Acesso em 15 out.2019

IPAM, Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia. **Povos indígenas e o mecanismo de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal (REDD+) na Amazônia Brasileira – Subsídios à discussão de repartição de benefícios.** Brasília: IPAM, 2013.

KENTER, Jasper. IPBES: Don't throw out the baby whilst keeping the bathwater; Put people's values central, not nature's contributions. In: **Ecosystem Services**. Volume 33, Part A, Oct. 2018, p. 40-43

KÖCHE, José Carlos. **Fundamentos de metodologia científica: teoria da ciência e prática da pesquisa**. 19 ed. Petrópolis: Vozes, 2001

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. Participação em: **Serie de Conversatorios Ecologia Política de las Pandemias - Quinto encuentro**, organizado pela CLACSO, realizado em 21.05.2020. Disponível em <https://www.clacso.org/actividad/serie-de-conversatorios-virtuales-ecologia-politica-de-las-pandemias-quinto-encuentro/> Acesso em 25.mai.2020

_____. Atuação como debatedor em conferência proferida por Lília Schwarcz, intitulada "Como pensar o Brasil no Século XXI?". **Evento USP Pensa Brasil**, 29.08.2022. Canal USP. 29/08 Seminário USP Pensa Brasil. 1 vídeo (1:56 mins) Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=-_mQK4-qEvU Acesso em 29 ago. 2022.

LANDER, Edgardo. Neoextractivismo: debates y conflictos en los países con gobiernos progresistas en Suramerica. In: **Ecologia Política Latinoamericana - pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica**. Volume II. (Héctor Alimonda et al, Orgs). Buenos Aires : CLACSO, 2017. [79-92]

_____. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. [21- 53] In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LEAHY, Terry. Permacultura. In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso—**undiccionariodelposdesarrollo. Tradução AngelloPonziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. *E-book*. [posição 6725-6785]

LE ROY, Étienne. O lugar da juridicidade na mediação. **Revista Meritum**. Belo Horizonte: - v. 7, n. 2 , jul./dez 2012. [289-324]

LEITE, José Rubens Morato. **Dano Ambiental: do individual ao coletivo extrapatrimonial**. 2. ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2003.

_____. MIYASAKA PORRO, Noemi; SILVA, Liana (org.). **A “nova” Lei n. 13.123/2015 no velho Marco Legal da Biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais**. São Paulo: IDPV, 2017.

LEFF, Enrique. Pensar a Complexidade Ambiental. In: LEFF, Enrique (org). **A complexidade ambiental**. São Paulo: Cortez, 2003. [15-64].

_____. **Saber Ambiental**. Petrópolis: Vozes, 2005. Capítulo Os direitos ambientais do ser coletivo [346-370].

LIMA, Liana Amin. Sujeitos da Convenção n.169 da Organização Internacional do Trabalho(OIT) e o direito à consulta e ao consentimento prévio, livre e informado (CCPLI). In: **Protocolos de consulta prévia e o direito à livre determinação** / Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Liana Amin Lima da Silva, Rodrigo Oliveira, Carolina Motoki ; Verena Glass (org.). – São Paulo: Fundação RosaLuxemburgo; CEPEDIS, 2019. [47-107]

LLASAG FERNANDEZ, Raul. **Constitucionalismo plurinacional en Ecuador y Bolivia a partir de los sistemas de vida de los pueblos indígenas**.Coimbra: [s.n.], 2017. Tese de doutoramento. Disponível em: [www: http://hdl.handle.net/10316/36285](http://hdl.handle.net/10316/36285)Acesso em 03 fev. 209

LÓPEZ, Andrés. Consideraciones acerca de la implementación del Acuerdo de Cartagena. In: ALONSO, Margarita Flórez (ed.) **Diversidad Biológica y cultural** – retos y propuestas desde América Latina. Bogotá: ILSA, 1998

LORENZETTI, Ricardo Luis. **Teoria geral do direito ambiental** . São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.

LOVELOCK, James. **A vingança de Gaia** – Porque a Terra está a retaliar – e como ainda podemos salvar a humanidade. Tradução: Cecília Antão da Silva
Lisboa: Gradiva, 2006

_____. **Gaia, una nuevavisión de la vida sobre la Tierra**. Barcelona: Orbis, 1985.

LÖWY, Michael. **Ecologia e Socialismo**. São Paulo, Cortez, 2005.

LUBOWSKI, Ruben. What are the costs and potentials of REDD? [23-30]. In: ANGELSEN, Arild. **Moving ahead with REDD: issues, options and implications**. Bogor Barat (Indonésia): Center for International Forestry Research (CIFOR), 2008.

Mac DOUGALL-SHACKLETON, Scott A. The levels of analysis revisited.In: **Philosophical Transactions: Biological Sciences**, Vol. 366, N. 1574, 2011. [p.2076-2085]

MACAS, Luis. SumakKawsay: la vida en plenitud. In: [s.n] **América Latina en movimiento**.Quito: ALAI, 2010 [14-16]

MACHADO, Paulo Afonso Leme. **Direito Ambiental Brasileiro**. São Paulo, Malheiros, 2005.

MAIA, G.; MATIAS, R.; OLIVEIRA, A. **A propriedade intelectual como instrumento de ampliação de soberania americana sobre os países megadiversos**. Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Direito(UFRGS)– Porto Alegre, Vol. XIV, nº 2, 2019. [73-97]

MAIER, Donald; FEEST, Alan. The IPBES conceptual framework: An unhelpful start. **JournalofAgriculturaland Environmental Ethics**, 29(2), p. 327-347, 2016

MALINOWSKI, Bronislaw. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Tradução de Maria Clara Corrêa Dias. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2003.

MALDONADO, Luís. Interculturalidad y políticas públicas en el marco del Buen Vivir. 2010 [213-220] In: CAPITÁN, António Luiz Hidalgo; GARCÍA, Alejandro; GUAZHA, Nancy (orgs) **Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre SumakKawsay**. Huelva (Espanha): Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU) 2014

MANRIQUE, Patricia. Hospitalidad e imunidade virtuosa. In: AGAMBEN, Giorgio; BERARDI, Franco et Al. **A sopa de Wuhan** – pensamento contemporâneo em tempos de pandemias. Disponível em: <https://b-ok.cc/book/5433264/8d5c01> . Acesso em 20 mar. 2020. S.l: ASPO: 2020 [145-161]

MARÉS, Carlos Frederico. Participação no painel Direitos socioambientais, povos e Biodiversidade, do **Simpósio Internacional Retrocessos e Respostas Democráticas a partir do Direito Ambiental**, realizado pela APRODAB em 19.06.2020, via Plataforma Zoom.

_____. As Populações Tradicionais e a Proteção das Florestas. **Revista Brasileira de Direitos Difusos**, Ano VI, vol. 31. Código Florestal 40 Anos (I). Coordenadores: Guilherme José Purvin de Figueiredo e Paulo Afonso Leme Machado. São Paulo: Instituto Brasileiro de Advocacia Pública e da APRODAB. Associação dos Professores de Direito Ambiental do Brasil em parceria com a ADCOAS. 2005.

_____. Os direitos invisíveis. In: OLIVEIRA, Francisco de; PAULI, Maria Célia (ORG). **Os sentidos da Democracia**: políticas do dissenso e hegemonia global. Rio de Janeiro: Vozes Editora, 2000

_____. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

MARTÍ, José. **Nossa América**. Tradução de Maria Angélica de Almeida Triber. São Paulo: HUCITEC, 1983. [194-201]. (Texto original de 1891).

MARTINEZ-ALIER, Joan. **The environmentalism of the poor** – a study of ecological conflicts and valuation. Cheltenham: Edward Elgar: 2002.

MARTINS, Evilhane; MORELLO, Giane. **Os ideários da sustentabilidade a partir da (in) aplicabilidade dos paradigmas de cooperação da Convenção sobre Diversidade Biológica**: olhares desde a América Latina. In: XXV Congresso do Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito (CONPEDI). (Coordenadores: Jerônimo Siqueira Tybusch; Tarin Frota Mont'Alverne) – Florianópolis: CONPEDI, 2016. [42-58]

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra**. 9 Ed. Revista e Ampliada. São Paulo: Contexto, 2010.

MARTINS, Tiago; ALMEIDA, Nathália Tavares. Previsões de isenções em razão do “acessante”. [p.162-163] In: MOREIRA, Eliane; MIYASAKA PORRO, Noemi; SILVA, Liana (org.). **A “nova” Lei n. 13.123/2015 no velho Marco Legal da Biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais.** São Paulo: IDPV, 2017.

_____. Violação ao direito à repartição justa e equitativa de benefícios. [p.137-145] 2017 b. In: MOREIRA, Eliane; MIYASAKA PORRO, Noemi; SILVA, Liana (org.). **A “nova” Lei n. 13.123/2015 no velho Marco Legal da Biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais.** São Paulo: IDPV, 2017.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Pilhagem: quando o Estado de Direito é ilegal.** Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MEMORIAL CHICO MENDES. **Chico Mendes.** Disponível em: <http://memorialchicomendes.org/chico-mendes/> Acesso em 03.jul.2018.

MIGNOLO, Walter. La idea de America Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). **CyE** Año I n.2, Primer Semestre 2009.

MINERVINI, Dario. Costituzione e ambiente, cosa cambia? 18 febbraio 2022. **Rivista della Fondazione Giuseppe di Vagno (1889 – 1921).** Disponível em: <https://www.pagina21.eu/costituzione-e-ambiente-cosa-cambia/dario-minervini/?fbclid=IwAR07qWf13ibGZlcZH-5kLavLyEvcornuST9HPTxgNZuZ7nXuIMM7i4IEJo> Acesso em 20 fev. 2022.

MIRRA, Álvaro Luiz Valery. Princípios Fundamentais do Direito Ambiental. **Revista de Direito Ambiental**, São Paulo: n. 2, Revista dos Tribunais.[50-66]. Abr./Jul. 1996.

MEDINA, Javier. Acerca del Suma Qamaña. In: VASAPOLLO, Luciano; FARAH H., Ivonne.(org.) **Vivir bien: paradigma no capitalista?** La Paz, Bolívia: Departamento de economia de la Università di Roma La Sapienza y Postgrado em Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés. Producción Plural Editores, 2011. [39-64]

MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (org.) **Epistemologias do Sul** Coimbra: Almedina, 2009 [177-214]

MOLINA, George Gray. *La economia boliviana más allá del gás.* In: **America Latina Hoy**, n. 43, Ediciones Universidad de Salamanca, [63-85].

MONTEIRO, Igor Alexandre Pinheiro; LEITE, Vera Lucia Marques; ARAÚJO, Barbara Ferreira. Violação do direito ao consentimento livre, prévio e fundamentado na lei nº 13.123/2015. [p.126- 136] In: MOREIRA, Eliane; MIYASAKA PORRO, Noemi; SILVA, Liana (org.). **A “nova” Lei n. 13.123/2015 no velho Marco Legal da Biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais.** São Paulo: IDPV, 2017.

MORAES, Germana de Oliveira. O constitucionalismo ecocêntrico na América Latina, o Bem Viver e a nova visão das águas. In: **Revista da Faculdade de Direito Universidade Federal do Ceará**, Fortaleza, v. 34, n. 1, [p. 123-155], jan.-jun, 2013.

MORAIS, José Luiz Bolzan de. **Do direito social aos interesses transindividuais: O Estado e o Direito na ordem contemporânea**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1996.

MOREIRA, Eliane Cristina; MIYASAKA PORRO, Noemi; SILVA, Liana Amin Lima (org.). **A “Nova” Lei n. 13.123/2015 no velho marco legal da biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais**. São Paulo: Inst. O direito por um Planeta Verde (IDPV), 2017.

MORELLO, Giane da Silva Ritter. **Saberes tradicionais e propriedade intelectual: utopia ou possibilidade de proteção na perspectiva do novo constitucionalismo latino-americano**. Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria (RS). 2017
MORGERA, Elisa. **Faraway, so close: a legal analysis of the increasing interactions between the Convention on Biological Diversity and climate change law**. Edimburgh: University of Edimburgh – School of Law – Working Paper Series n. 5, 2011. Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=1753810> Acesso em 20 fev. 2017

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. Inter-poli-transdisciplinaridade [105-116]. In: MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita – repensar a reforma reformar o pensamento**. 16 Ed. Bertrand Brasil, 2001.

MUELAS HURTADO, Lorenzo. Acceso a los recursos de la biodiversidade y pueblos indígenas. In: **Diversidad Biológica y cultural – retos y propuestas desde América Latina**. Bogotá: ILSA, 1998. [29-44]

NASI, Robert. **What does more environmental damage: eating meat from the wild or a factory farm?** 2020 Availabe at: <https://www.theguardian.com/environment/2020/may/26/ban-on-bushmeat-after-covid-19-but-what-if-alternative-is-factory-farming> Acessoem 25.07. 2020

NEDEL, Nathalie. **Conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: uma análise de sua efetiva proteção sob o viés do meio ambiente ecologicamente equilibrado e da cultura**. 2015 Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria (RS). 2015

NIJAR, Gurdial. **In defence of local community knowledge and biodiversity: a conceptual framework and the essential elements of a right regime**. Penang: Fundación Ambiente y Recursos Naturales (FARN), 1996.

_____. Traditional Knowledge Systems, International Law and National Challenges: Marginalization or Emancipation? In: **European Journal of International Law**, Volume 24, Issue 4, November 2013, Pages 1205–1221, Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ejil/cht077> Acesso em 11 abr..2019

_____. Incorporating Traditional Knowledge in an International Regime on Access to Genetic Resources and Benefit Sharing: Problems and Prospects. In: **European Journal of International Law**, Volume 21, Issue 2, May 2010, Pages 457–475, Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ejil/chq036> Acesso em 11.abr.2019

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; MENES, Maria Paula (org.) **Epistemologias do Sul** Coimbra: Almedina, 2009 [215-242]

ODUM, Eugene Pleasants. **Ecologia**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan S. A. 1988.

OLIVEIRA, André Soares; MEDEIROS, Heloísa Gomes. A apropriação de recursos genéticos entre a Convenção sobre Diversidade Biológica e a Organização Mundial do Comércio: caminhos para uma harmonização? In: **Direito Internacional II** [recurso eletrônico]. Organização CONPEDI/UnB/UCB/IDP/UDF. Florianópolis: CONPEDI, 2016. Disponível em: <https://www.conpedi.org.br/publicacoes/y0ii48h0/mvc5le3t/2pev55tL4c3my74i.pdf> Acesso em 14.ago.2018

OLIVEIRA, Luís Roberto Cardoso de. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 53, n. 2. [p. 451-473], jul. – dez. 2010.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2000.

_____. A noção do “colonialismo interno” na Etnologia. [105112] In: **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

_____. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

PACARI, Nina. Constitucionalismo transformador, interculturalidad y reforma del Estado: una mirada desde los pueblos originários. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; ARAÚJO, Sara; ARAGÓN ANDRADE, Orlando. (org.) **Decolonizando el constitucionalismo: más allá de promesas falsas o imposibles**. Ciudad del México: Akal, 2021. [303-319]

PADOVAN, Dario; ALIETTI, Alfredo. Geo-capitalism and global racialization in the frame of Anthropocene. **International Review of Sociology**, 29:2, [172-196], Routledge/Sapienza Università di Roma, 2019.
DOI:10.1080/03906701.2019.1641263 Disponível em: <https://doi.org/10.1080/03906701.2019.1641263> Acesso em 10 Abr.2021

PANIKKAR, Raimon, Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (org.) **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife: Renovar: 2004.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si' sobre o cuidado da casa comum**. Roma: Vaticano, 2015. Disponível em: http://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf Acesso em 15.fev.2020

PAREKH, Bhikhu. **Gandhi: a very short introduction**. New York: Oxford University Press, 1997.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional: um estudo comparativo dos sistemas europeu, interamericano e africano**. São Paulo: Saraiva, 2007.

_____. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 10 ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2009.

_____. *Iusconstitutionale commune em América Latina: context, challenges, and perspectives*. In: VON BOGDANDY, Armin; MAC-GREGOR, Eduardo Ferrer; ANTONIAZZI, Maristela Morales; PIOVESAN, Flávia (ed), **Transformative Constitutionalism in Latin America: the emergence of a new ius commune**. Oxford, Oxford University Press, 2017, [p. 49-66].

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Chico Mendes, um ecossocialista. In: **OSAL**. Buenos Aires: CLACSO, Año X, N° 25, abril, 2009.

PRONER, Carol. **Propriedade Intelectual: para uma outra ordem jurídica possível**. São Paulo: Cortez, 2007. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/varios/Proner_2007.pdf Acesso em 15 mar. 2017

Protocolo de Nagoya sobre Acesso a Recursos Genéticos e Repartição Justa e Equitativa de Benefícios derivados de sua Utilização à Convenção sobre Diversidade Biológica, concluído durante a 10ª Reunião da Conferência das Partes na Convenção, realizada em outubro de 2010 (COP-10). Disponível em: https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/Nagoya_Protocol_Portuguese.pdf Acesso em 05.jun.2018

Proyecto de Declaración Universal de Derechos de la Madre Tierra, 2010. Disponível em: <http://rio20.net/propuestas/declaracion-universal-de-los-derechos-de-la-madre-tierra/> Acesso em 10.abr.2020

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina [227-278] In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en moderno sistema mundial. In: **América: 1492-1992 – Trayectorias**

históricas y elementos Del desarrollo. Revista Internacional de ciencias sociales. Vol XLIV, n. 4. UNESCO, 1992. [583-591]

Rama, Ángel. Literatura e Cultura na América Latina. (AGUIAR, Flávia & VASCONCELOS, Sandra Guardini T., Orgs.). São Paulo: EDUSP, 2001.

RAMÍREZ, Pablo Mamani. Qamirqamaña: dureza de “estar estando” e doçura de “ser sendo”. In: VASAPOLLO, Luciano; FARAH H., Ivonne (org.). **Vivir bien:** paradigma no capitalista? La Paz, Bolívia: Departamento de economia de la Università di Roma La Sapienza y Postgrado em Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés. Producción Plural Editores, 2011. [65-75]

RAMOSE, Magobe B. Globalização e Ubuntu. In: Sousa Santos, Boaventura; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009.

Recomendação Ministério Público Federal n. 94/2015. Referência IC n. 1.16.000.001457/2015-19 (PR-DF-00033196/2015).

REI, Fernando. Lei ambiental internacional e governança ambiental global: influências do sul. In: **Veredas do Direito**, Belo Horizonte, .v.15 .n.32 . p.143-165 . Maio/Agosto de 2018

REI, Fernando; SILVA, Deise. Direito internacional do meio ambiente (DIMA) e direito ambiental internacional (DAI): novos atores em cena. In: XXIII Congresso Nacional CONPEDI: **A Humanização do Direito e a Horizontalização da Justiça no Século XXI**, 2014, João Pessoa. Direito Internacional I. Florianópolis: CONPEDI, 2014. v. 1. p. 8-492. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=16e62507eba0d973> Acesso em 20 jul. 2016

REI, Fernando; Silva, Antônio Carlos Nisoli. O Direito Ambiental Internacional: um olhar da Ciência Pós-Normal. In: **Redes: R. Eletr. Dir. Soc.**, Canoas, v.5, n. 2, p. 11-22, nov.2017 [11-22]

Report of the first session of the plenary meeting to determine modalities and institutional arrangements for an intergovernmental science-policy platform on biodiversity and ecosystem services. UNEP. Disponível em: https://ipbes.net/sites/default/files/downloads/UNEP_IPBES_MI_1_8_EN_1.pdf Acesso em 16 out 2019.

Resolution on the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services Disponível em: https://ipbes.net/sites/default/files/downloads/Resolution%20establishing%20IPBES_2012.pdf Acesso em 16.out.2018

RIBEIRO, Darcy. La nación latinoamericana. In: **Nueva Sociedad** 62 out., 1982

RIBEIRO, Silvia. **El sueño de la razón:** los hacendados de la pandemia. Disponível em: <http://www.biodiversidadla.org/Recomendamos/El-sueno-de-la-razon-Los-hacendados-de-la-pandemia> .Acesso em 26.mai.2020

_____. Participação em **Serie de conversatorios virtuales ecologia politica de las pandemias**, Tercer encuentro. Disponível em: <https://www.clacso.org/actividad/serie-de-conversatorios-virtuales-ecologia-politica-de-las-pandemias-tercer-encuentro-la-creacion-de-nuevos-mundos-pos-covid/> Acesso em 05.jun.2020

ROULAND, Norbert. **Direito das minorias e dos povos autóctones**. Tradução de Ane Lize Spaltemberg. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

_____. **Nos confins do direito**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SACCO, Rodolfo. **Antropologia jurídica**: contribuição para uma macro-história do direito. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SACHS, Wolfgang. Prólogo. In: KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto. (coord.) **Pluriverso** – un diccionario del posdesarrollo Tradução Angello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. *E-book*. [posição 264-379]

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. Publicado originalmente em 1978 (Orientalism).

SANDS, Phillippe. Climate Change and the Rule of Law: Adjudicating the future in international law. **Oxford J. Environmental Law** (2016) 28 (1): [19-35]. Oxford, Oxford University Press, 2016.

_____. **Principles of international environmental law**. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2 Ed, 2003.

SANTILLI, Juliana. **Agrobiodiversidade e direito dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis. 2009. *E-book*.

_____. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: o novo regime jurídico de proteção. In: **Revista de Direito Ambiental**, Ano 20, vol. 80, outubro. 2015

_____. Conhecimento tradicional associado à biodiversidade: elementos para a construção de um regime jurídico sui generis de proteção. In: PLATIAU, Ana Flávia; VERELLA, Marcelo. **Diversidade biológica e conhecimentos tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, [p. 341-369]

_____. Do ambientalismo ao socioambientalismo. [89-116] In: ALMEIDA, Gabriel Gino; SERAFINI, Leonardo Zagonel (org.). **Direito, política e meio ambiente**: 25 anos da Lei Federal n. 6.938/1981 Curitiba: Ordem dos Advogados do Brasil, Seção Paraná, 2006.

_____. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção. In: **Quem cala**

consente? subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais. (LIMA, André; BENSUSAN, Nurit - Orgs.) São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2003. [53-74]

_____. Mecanismos de compensação às comunidades indígenas. In: ARAÚJO, A. ; CAPOBIANCO, J. (org.) **Biodiversidade e proteção do conhecimento de comunidades tradicionais**. Documentos do ISA n. 2 .S.I.: Instituto Socioambiental (ISA), 1996. [51-56]

_____. Conhecimento tradicional associado à biodiversidade: elementos para a construção de um regime jurídico sui generis de proteção. In: PLATIAU, Ana Flávia; VERELLA, Marcelo. **Diversidade biológica e conhecimentos tradicionais**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, [p. 341-369]

SANTOS, L.; ARAÚJO, T. Os obstáculos da aplicação da Convenção da Diversidade Biológica Devido ao Acordo TRIPs. In: **Anais do VI Congresso Internacional e I Congresso Nacional de Investigação em Direito Educativo e XIII Ciclo de Estudos Jurídicos**. URI (Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões) 2018. Disponível em: <http://www.fw.uri.br/NewArquivos/publicacoes/publicacoesarquivos/311.pdf>
Acesso em 28 mai. 2020.

SARLET, Ingo Wolfgang; MACHADO, Paulo Afonso; FEINSTERSEIFER, Tiago. **Constituição e legislação ambiental comentadas**. São Paulo: Saraiva, 2015.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988**. 5ª Ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

SEED, John. Ecologia Profunda. In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso** – un diccionario del posdesarrollo. Tradução AngelloPonziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019 [posição 4256-4298]

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SCHAVELZON, Salvador. **Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir, dos conceptos constituyentes en formación leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyente**. Quito: Abya Ayla, 2015.

SHIVA, Vandana. **Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento**. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.

_____. El saber propio de las mujeres y la conservación de la biodiversidad. In: **La praxis del ecofeminismo** – biotecnología, consumo y reproducción. (SHIVA, Vandana; MIES, MariaOrgs) Barcelona: Icaria, 1998. [13-26]

_____. **Un virus, l’humanité et la Terre**. Disponível em: https://www.liberation.fr/france/2020/04/29/un-virus-l-humanite-et-la-terre_1786317
Acesso em 11.jun.2020

_____. Biodiversidade, direitos de propriedade intelectual e globalização. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004 [p. 269-286]

_____. Global Trade and intellectual property: threats to indigenous resources. In: **Rights and liberties in the biotech age – why we need a genetic bill of rights** (KRIMSKY, Sheldon; SHORETT, Peter). Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, 2005. ([98-106]

_____. **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. [s.l.] Gaia, 2003.

SILVA, Givânia Maria. Participação no painel Direitos socioambientais, povos e Biodiversidade, do Simpósio Internacional **Retrocessos e Respostas Democráticas a partir do Direito Ambiental**, realizado pela APRODAB EM 19.06.2020, via Plataforma Zoom.

SILVA, José Afonso da. **Direito Ambiental Constitucional**. 4. ed. São Paulo: Malheiros, 2002.

SILVA, José Robson da. **Paradigma Biocêntrico: do Patrimônio Privado ao Patrimônio Ambiental**. Rio de Janeiro: 2002.

SILVA, Liana Amin Lima; DALLAGNOL, André Halloys. [117 - 125] Violação do direito à consulta prévia no processo de elaboração da lei: vício congênito. In: MOREIRA, Eliane; MIYASAKA PORRO, Noemi; SILVA, Liana (org.). **A “nova” Lei n. 13.123/2015 no velho Marco Legal da Biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais**. São Paulo: IDPV, 2017.

SILVA, Liana Amin Lima. Tribunal Agroambiental da Bolívia: uma nova jurisdição agroambiental para um Estado Plurinacional. In: Revista OnLine **IBRAJUS Instituto Brasileiro de Administração do Sistema Judiciário**. 2012 Disponível em: <http://www.ibrajus.org.br/revista/artigo.asp?idArtigo=305> Acesso em jul. 2018

SILVA, Solange Teles da; MAMED, Daniele de Ouro. A complexidade amazônica e políticas de valoração econômica do meio ambiente – refletindo a questão dos pagamentos por serviços ambientais. [435-451] In: **PNMA: 30 anos da Política Nacional de Meio Ambiente** (BENJAMIN, Antônio Herman, LECEY, Eladio; CAPELLI, Sílvia; IRIGARAY, Carlos T. Huguency. Coords.) São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011. 1v.

SILVA, Tatianna Mello Pereira da. Acordo TRIPS: one-size-fits-all?. **Revista de Direito Internacional**, Brasília, v. 10, n. 1, 2013 [57-70]

SIMBAÑA, Floresmilo. El sumakkawsay como proyecto político. In: HIDALGO-CAPITÁN; GUILLÉN GARCÍA; GUAZHA, (ed.) **SumakKawsayYuyay** – antologia del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el SumakKawsay. Huelva- España e Cuenca: Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento

institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU), 2014. [247-252]

SOARES, Ana Paula. **Relatório do IPBES avalia biodiversidade e serviços ecossistêmicos para as Américas**. Disponível em: <http://www.ccst.inpe.br/relatorio-do-ipbes-avalia-biodiversidade-e-servicos-ecossistemicos-para-as-americas/#:~:text=O%20Relat%C3%B3rio%20representa%20o%20estado,da%20natureza%20para%20as%20pessoas>. Acesso em 10.11.20
SOARES, Guido Fernando Silva. **Direito Internacional do Meio Ambiente**, São Paulo: Atlas, 2001.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Aula Magistral intitulada O lugar da ciência nas epistemologias do Sul, realizada na Universidade de Coimbra, Portugal, em 06.04.2022. **Canal Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra** (1 vídeo) (1:34:57 duração) Disponível para visualização em: <https://www.youtube.com/watch?v=9sx5WUYysKU> Acesso em 06 abr. 2022

_____; ARAÚJO, Sara; ARAGÓN ANDRADE, Orlando. La Constitución, el Estado, el derecho y las epistemologías del Sur. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; ARAÚJO, Sara; ARAGÓN ANDRADE, Orlando. (org.). **Decolonizando el constitucionalismo: más allá de promesas falsas o imposibles**. Ciudad del México: Akal, 2021. p. 9-38

_____; ARAÚJO, Sara; ARAGÓN ANDRADE, Orlando. Conclusión. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; ARAÚJO, Sara; ARAGÓN ANDRADE, Orlando. (orgs). **Decolonizando el constitucionalismo: más allá de promesas falsas o imposibles**. Ciudad del México: Akal, 2021. p. 405-407.

_____. **O futuro começa agora: da pandemia à utopia**. 2021 b

_____. **Toward a new legal common sense – law, globalization and emancipation**. 3 Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 3 Ed., 2020

_____. **A cruel pedagogia do vírus**. Coimbra: Almedina, 2020.

_____. Participação no **Colóquio Ciência, Educação, Equidade e Sobrevivência (no mundo pós-pandemia)**, em 18.07.2020. Evento organizado pela USP, via live na plataforma Zoom. 2020 (b)

_____. Evo Morales: a história o absolverá. 04. dez. 2019 **JL - Jornal de Letras, Artes e Ideias** Disponível em: <https://saladeimprensa.ces.uc.pt/index.php?col=opinioao&id=27417#.XpCwXm5FzIU> . Acesso em 16 dez. 2019

_____. **The end of the cognitive empire: the coming age of Epistemologies of the South**. Duke University Press, 2018

_____. **O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2018.

_____. Nuestra América: Reinventar um paradigma subalterno de reconhecimento e redistribuição. In: **Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Esencial. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas / Boaventura de Sousa Santos; compilado por Maria Paula Meneses...** [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018 b

_____; MENDES; José Manuel. **Demodiversidade: imaginar novas possibilidades democráticas.** (Epistemologias do Sul; 1) Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018 b.

_____. Não disparem sobre o utopista. In: **Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Esencial. Volume I: Para um pensamento alternativo de alternativas / Boaventura de Sousa Santos; compilado por Maria Paula Meneses...** [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018 c

_____. 2016_ Master Class# 4 *É possível aprender com o Sul anti-imperial?* Canal CES. (1 vídeo) (1:33 min). 2016 b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ssP9rXZfH20> Acesso em 20 fev. 2017

_____. 2016_ Master Class # 3 *É possível ser utópico hoje? a utopia do futuro ou o futuro da utopia.* 2016c. Canal CES (1 vídeo)(1:31 min) 22 abr. 2016. Disponível em: <https://ces.uc.pt/pt/agenda-noticias/agenda-de-eventos/2016/e-possivel-ser-utopico-hoje> Acesso em 26 abr. 2016

_____. **Epistemologies of the South: justice against epistemicide.** Oxford/New York: Routledge, 2016. (publicado inicialmente em 2014 por Paradigm Publishers)

_____; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2013.

_____. **Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur.** Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

_____. Um ocidente não-ocidentalista? a filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. In: **Epistemologias do Sul** (SOUSA SANTOS; MENESES Orgs.) Coimbra: Almedina, 2009. [445-486]

_____. The World Social Forum: toward a counter-hegemonic globalisation (part I) in: **The WSF: Challenging Empires** (SEN, Jai; WATERMAN, Peter Orgs) Black Rose Books: 2008. [235-245]

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, Nov. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 03 mar. 2017

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.**

Tradução Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007 b

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortês, 2006.

_____. **A Gramática do tempo** – para uma nova cultura política [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática Vol. IV]. Porto: Afrontamento, 2006.

_____. **Conocer desde el Sur:** para una cultura política emancipatoria. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM -Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global, 2006 b.

_____. **Semear outras soluções:** os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

_____; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: **Semear outras soluções:** os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

_____. Beyond neoliberal governance: the World Social Forum as subaltern cosmopolitan politics and legality. In: **Law and Globalization from below.** (SOUSA SANTOS; GRAVITO Orgs). Cambridge: Cambridge University Press, 2005 [29-63]

_____; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: (SOUSA SANTOS, Boaventura Org.) **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais.** V. 4 Coimbra: Edições Afrontamento, 2004.

_____. Poderá o direito ser emancipatório? In: **Revista Crítica de Ciências Sociais.** n. 65, maio 2003. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. [p. 3-76]

_____. Por uma concepção intercultural de direitos humanos. In: **Reconhecer para libertar** – os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 b

_____. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], 63 | 2002. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/1285>; DOI: 10.4000/rccs.1285 Acesso em 15 abr. 2017

_____. **A crítica da razão indolente** – contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. The Fall of the Angelus Novus: Beyond the Modern Game of Roots and options. In: **Current Sociology** 1998; 46; 81. **1998**

_____. **Reinventar a democracia**. 2ª ed. Lisboa:Gradiva, 1998 b.

_____. Uma dimensão multicultural dos direitos humanos. In: **Revista Lua Nova**, n. 39, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n39/a07n39.pdf>>. Acesso em 20 jun. 2016

STAR, Susan. This is not a boundary object: reflections on the origins of a concept. In: **Science Technology Human Values** 2010 35: 601, 2010. Disponível em: <http://sth.sagepub.com/content/35/5/601> Acesso em 29 mar. 2021

_____; GRIESEMER, James. Institutional ecology, 'translations' and boundary objects: amateurs and professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. In: **Social Studies of Science** (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 19 (1989), [387-420]

STEINBERG, P. ; PETERS, K. Wet ontologies, fluid spaces : giving depth to volume through oceanic thinking. In: **Environment and planning D : society and space.**, 33 (2). Durham: Durham University, 2015. [247-264].

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Los pueblos indígenas e sus derechos**. Colonia Polanca (México) : UNESCO, 2007.

_____. Los derechos de los indígenas : algunos problemas conceptuales. In : **Nueva Antropología**, vol. XIII num. 43, noviembre, 1992 Distrito Federal, México: Asociación Nueva Antropología A.C. [p. 83-99].

_____. *Siete Tesis equivocadas sobre América Latina*. In: **Tres ensayos sobre América Latina**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1973.

Summary of the second session of the plenary meeting on the intergovernmental science-policy platform on biodiversity and ecosystem services: 16-21 april 2012 In: Earth negotiations Bulletin – IPBES-2 , Vol. 16 No. 104, International Institute for Sustainable Development (IIS D) Disponível em: <https://enb.iisd.org/vol16/enb16104e.html> Eem: <https://core.ac.uk/download/pdf/41994045.pdf> Acesso em 14 out. 2019

SVAMPA, Maristela. **El desarrollo y sus crisis: experiencias globales – América del Sur**. In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso**– un diccionario del posdesarrollo. Tradução Angello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019 *E-book* [posição 1117-1179]

_____. “**Consenso de los Commodities**” y lenguajes de valoración en **América Latina**. In: Nueva Sociedad, nº 244, marzo-abril, 2013.

_____. Participação em **Serie de conversatorios virtuales ecologiapolítica de las pandemias** - Tercer encuentro. 2020. Disponível em: <https://www.clacso.org/actividad/serie-de-conversatorios-virtuales-ecologia-politica-de-las-pandemias-tercer-encuentro-la-creacion-de-nuevos-mundos-pos-covid/> Acesso em 05.jun.2020

_____ ; SLIPAK, Ariel. **China en América Latina: del Consenso de los Commodities al Consenso de Beijing.** In: Ecología Política Latinoamericana - pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica. Volume II. (Héctor Alimonda et al, Orgs). Buenos Aires : CLACSO, 2017.[353- 384]

TAPIA, Luis. Universidad y pluriverso. In: **Serie Universidad.** Postgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés - CIDES-UMSA. Número 2, Año1, Junio 2013. Disponível em: <http://www.cides.edu.bo/webcides2/index.php/component/jdownloads/send/15-serie-universidad/69-serie-universidad-10> Acesso em 22.abr.2020

TERREBLANCHE, Christelle. **Ecofeminismo.** In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso** – un diccionario del posdesarrollo. Tradução Angello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. *E-book*[posição 4057-4115]

TOKAR, Brian. **Ecología Social.** In: . In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso**– un diccionario del posdesarrollo. TraduçãoAngello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019. *E-book* [posição 4314-4370]

TOLEDO, Víctor M. **Agroecología.** In: . In: KHOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARIA, Federico; ACOSTA, Alberto (coord.) **Pluriverso**– un diccionario del posdesarrollo. TraduçãoAngello Ponziano. Barcelona: ICARIA Editorial, 2019.*E-book* [posição 2727-2787]

TORREZ, Mario. El concepto de Qamaña. In: **Suma Qamaña**, la comprensión indígena de la vida buena. La Paz: PADEP-GTZ, Serie: Gestión Pública Intercultural (GPI) - n. 8, 2008 [55-70]

TOURNHOUT, Esther; NEVES, Katja; LIJSTER, Elisa. 'Measurementality' in biodiversity governance: knowledge, transparency, and the Intergovernmental Science–Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES). In: **Environment and Planning A** 2014, volume 46, pages 581 – 597

TOWNSEND, Colin R. **Fundamentosemecologia.** Porto Alegre: Artmed, 2006.

TRINDADE, Antonio Augusto Cançado. **Direitos Humanos e Meio Ambiente.** Paralelo dos Sistemas de Proteção Internacional. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor. 1993.

TROMPETTE, Pascale; VINCK, Dominique. Retour sur la notion d'objet-frontière (2). In: **Revue d'anthropologie des connaissances** 2010/1 (Vol 4, No 1), [11-15].

UDANGIU, Eugenia. From individual to State: levels of analysis. **Revista de Stiinte Politice** (RSP), No. 49, 2016, [12-21]

URQUIDI, Vivian Grace Fernández-Dávila. Repensar a questão [pluri]nacional e o desafio da democracia intercultural. In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENDES;

José Manuel. **Demodiversidade**: imaginar novas possibilidades democráticas. (Epistemologias do Sul; 1) Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018 [p. 137-156].

_____; FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas. La propuesta del SumáKawsay/Buen Vivir, en los Estados Plurinacionales de Bolivia y Ecuador. São Paulo, **USP -Caderno Prolam** n. 22, [48-58]. 2013.

_____; FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas..O BuenVivir e os saberes ancestrais frente ao neo-extratativismo do século XXI. In: **Polis, Revista Latinoamericana**, Vol 14. N. 40, 2015 [81-99]

_____; TEIXEIRA, Vanessa; LANA, Eliana. Questão indígena na América Latina: Direito Internacional, Novo Constitucionalismo e Organização dos Movimentos Indígenas. São Paulo, **USP –Cadernos PROLAM** (ano 8 – vol. 1), [199-222], 2008

_____; BELLO DONINGUEZ, J. (Orgs). **Derechos humanos de los Pueblos Indígenas en América Latina**: perspectivas y retos.Cidade de México: UNAM/FESA, 2012

VACHON, Robert. L’Etude du pluralisme juridique – une approche diatopique et dialogale.In: **The journal of legal pluralism and unofficial Law**, n. 29, 1990.[p. 163-173]

VADROT, Alice B. M . Building authority and relevance in the early history of IPBES. In: **Environmental Science and Policy** 113 (2020) 14–20, 2020.

_____. Multilateralism as a ‘site’ of struggle over environmental knowledge: the North-South divide, **Critical Policy Studies**, 14:2, 233-245, 2020 b

_____; HUGHES, Hannah. Weighting the World: IPBES and the Struggle over Biocultural Diversity In: **Global Environmental Politics** 19:2, May 2019 [14-37]

_____.et al. Why are social sciences and humanities needed in the works of IPBES? A systematic review of the literature In: **Innovation: The European Journal of Social Science Research**, 31:sup1, S78-S100, 2018. DOI: 10.1080/13511610.2018.1443799 Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13511610.2018.1443799> Acesso em 09.jan.2021

_____.**The politics of knowledge and global biodiversity**. New York: Routledge, 2014. *E-book*.

_____.Reflections on Mode 3, the Co-Evolution of Knowledge and Innovation Systems and How It Relates to Sustainable Development. In: **International Journal of Social Ecology and Sustainable Development**, 2(1), 44-52, January-March 2011

VALLE, Raul Silva Telles. **Desmatamento Evitado (REDD) e povos indígenas**: experiências, desafios e oportunidades no contexto amazônico. Instituto Socioambiental (ISA) e Forest Trends, 2010.

VASAPOLLO, Luciano; FARAH H., Ivonne. **Vivir bien: paradigma no capitalista?** La Paz, Bolívia: Departamento de economia de la Universidad de Roma La Sapienza y Postgrado em Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés. Producción Plural Editores, 2011.

VEIGA, José Eli. **A emergência socioambiental.** São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2007.

VERMA, Dharam Prakash. **Review of Article 27.3(B) under TRIPs Agreement: a critical analysis.** [s.l.] [s.n] 2010. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=1587584> ou <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1587584>
Acesso em 25.jul.2020

VIEIRA, Vinícius Garcia. **A proteção da biodiversidade latino-americana frente aos direitos de propriedade intelectual sob o modelo TRIPs: alternativas e divergências.** 2009. Dissertação (Mestrado em Integração Latino-Americana) – Programa de Pós-graduação em Integração Latino-Americana, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria (RS), 2009.

VILLAS BÔAS FILHO, Orlando. A juridicização e o campo indigenista no Brasil: uma abordagem interdisciplinar. In: **Revista da Faculdade de Direito da USP**. Vol. 111, 2016 [339-379]

_____.A questão da universalidade das categorias jurídicas ocidentais a partir da abordagem antropológica: nota sobre a discussão entre Max Gluckman e Paul Bohannan In: **Revista Fac. Dir. Univ. São Paulo**, v. 110, [p. 277-318] jan. dez 2015

_____.A regulação jurídica para além de sua forma ocidental de expressão: uma abordagem a partir de Étienne Le Roy. In: **Revista Direito e Práxis**, vol. 6, num. 12, [p.159-195] Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2015.

_____.Juridicidade: uma abordagem crítica à monolatria jurídica como obstáculo epistemológico. In: **Revista da Faculdade de Direito da USP**, vol. 109, 2014 [p. 281-325]

_____.Tendências da análise antropológica do direito: algumas questões a partir da perspectiva francófona. In: **Revista direito GV**, vol. 6, n. 1, [p. 321-328], jun. 2010

_____.A mediação em um campo de análise interdisciplinar: o aporte da teoria do multijuridismo de Étienne Le Roy. In: **Revista Estudos Institucionais**, vol. 3, n. 2, [p. 1112-1162], 2017

_____.Governança e interculturalidade: a complementaridade entre a análise sociológica e a antropológica na apreensão de uma interação complexa. In: **R. Fac. Dir. Univ. São Paulo** , v. 116, n. 2, jul./dez. 2021 [191 – 231]

_____. O impacto da governança sobre a regulação jurídica contemporânea: uma abordagem a partir de André-Jean Arnaud. In: **Redes – Revista Eletrônica Direito e Sociedade** Canoas, vol 4, n 1, maio 2016 [145 -171]

VIVAR, Fabián Cevallos. **Travessias dentro e fora do Estado. Contribuições das Waorani do Yasuní frente ao desenvolvimentismo neo-extrativo no Equador**. Tese de doutoramento em pós-colonialismos e cidadania global orientada por Boaventura de Sousa Santos e apresentada à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. 2018

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Amazônia antropizada**. 2013. Disponível em: <https://piseagrama.org/amazonia-antropizada/> Acesso em 07.jun.2020

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: **O que nos faz pensar** n. 18, setembro de 2004. [225-254]

_____. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. In: **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, 5 (10): 247-264, agosto a dezembro de 2018.

_____. **Parecer sobre a sentença do Juiz Federal José Airton de Aguiar Portela, da Justiça Federal de Primeiro Grau no Pará (Segunda Vara da Subseção de Santarém) de 26 de novembro de 2014, relativa aos Processos 2010.39.02.000249-0 e 2091-80.2010.4.01.3902 (ações civis públicas tendo como réus a Fundação Nacional do Índio e a União)**. 2014. Disponível em: <http://ufrj.academia.edu/EVdeCastro> Acesso em 5 mar. 2017

WAINER, Ann Hellen. **Subsídios para a História do Direito Ambiental**. 2ªed., Rio de Janeiro: Forense, 1999.

WALLACE, R; LIEBMAN, A. Et Al. COVID-19 and circuits of capital. In: **Monthly Review**, may 2020. Disponível em: <https://monthlyreview.org/2020/05/01/covid-19-and-circuits-of-capital/> Acesso em 05.mai.2020.

WALLACE, Rob, Entrevista com. **Agronegócio capitalista e COVID-19**, uma combinação mortal. Entrevista realizada por Yaak Pabst, da revista alemã Marx21, traduzida e publicada em 21.03.2020 em <http://www.esquerdadiario.com.br/Agronegocio-capitalista-e-Covid-19-uma-combinacao-mortal>

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad** – luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar – Ediciones Abya-Yala, 2009.

_____. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgências político-epistêmicas de refundar el Estado. In: **Tabula Rasa**, n. 9, julio-diciembre 2008. Bogotá [p. 131-152]

What does more environmental damage: eating meat from the wild or a factory farm? 27.05.2020 In: The Guardian. Disponível em:

<https://www.theguardian.com/environment/2020/may/26/ban-on-bushmeat-after-covid-19-but-what-if-alternative-is-factory-farming> Acesso em 29.mai.2020

WILLETT, Walter. Alimento, planeta, saúde – dietas saudáveis a partir de sistemas alimentares sustentáveis. **Relatório Sumário da Comissão EAT- LANCET**. 2019

WORLD TRADE ORGANIZATION. **Documento IP/C/W/369/Rev. 1, 9 March 2006**, Review of the Provisions of Article 27.3(B) - Summary of Issues Raised and Points Made. Disponível em: https://docs.wto.org/dol2fe/Pages/FE_Search/FE_S_S009-DP.aspx?language=E&CatalogueIdList=69868,104850&CurrentCatalogueIdIndex=0&FullTextHash=&HasEnglishRecord=True&HasFrenchRecord=True&HasSpanishRecord=True Acesso em 16.jun.2020

XALXO, Prem. Responses to ecological challenges: an Indian perspective. In: **New Horizon in Crhsitian Ethics: Reflections from India** (Clement Campos ;ScariaKanniyakonil Ed.). Bangalore: Asian Trading Corporation, 2014. [461-482].

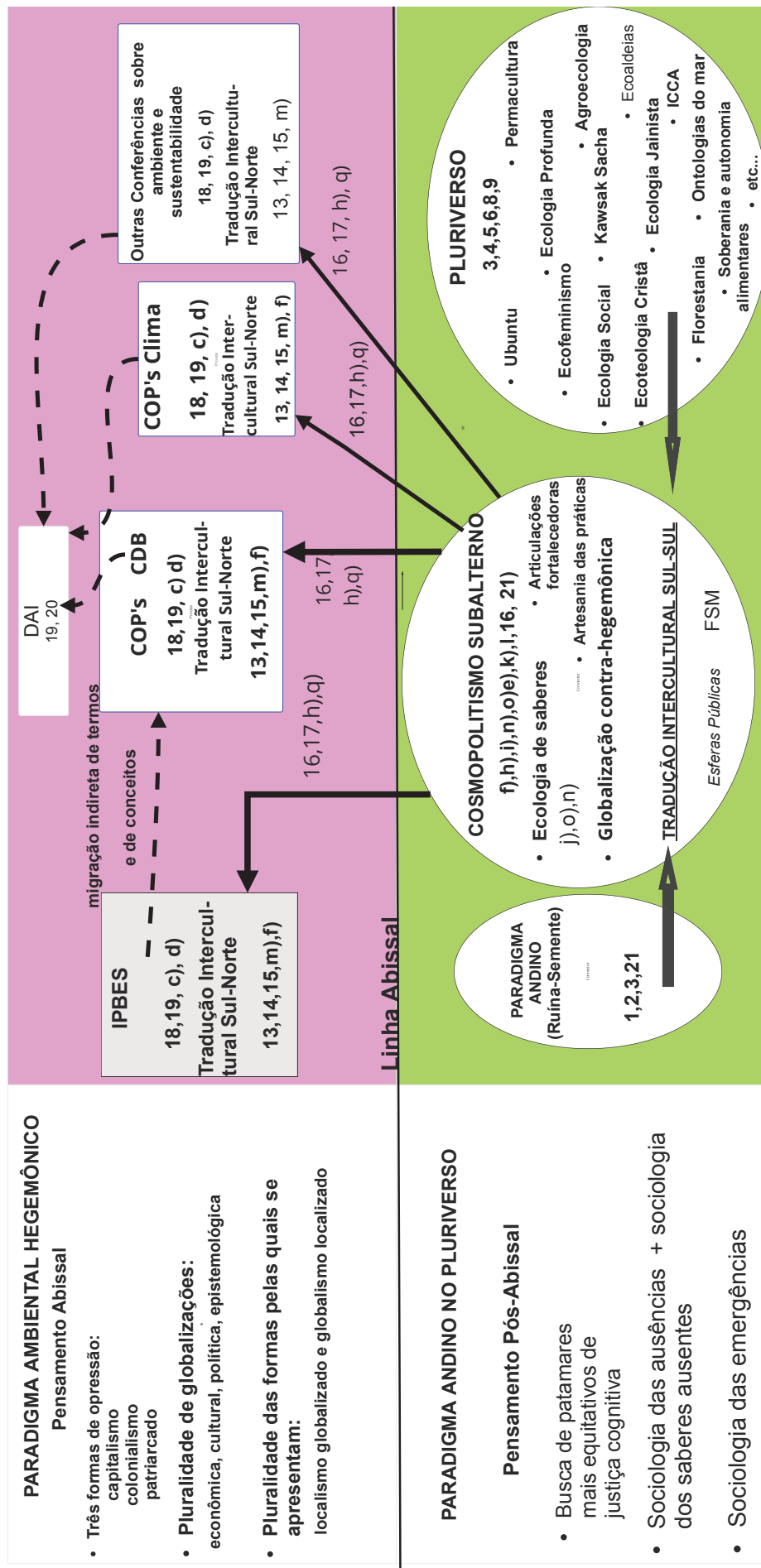
Yang Y-L, Qin P, Wang B, Liu Y, Xu G-H, Peng L, Zhou J, Zhu SJ, Huang Y-W. Broad cross-species infection of cultured cells by bat HKU2-Related Swine Acute Diarrhea Syndrome Coronavirus and identification of Its replication in murine dendritic cells in vivo highlight its potential for diverse interspecies transmission. In: **Journal of Virology-American Society for Microbiology**, 2019, Volume 93, e01448-19. <https://doi.org/10.1128/JVI.01448-19>. Issue 24. Disponível em: <https://jvi.asm.org/content/jvi/93/24/e01448-19.full.pdf> Acesso em 16.jun.2020.

YU, Peter K. Realigning TRIPS-Plus Negotiations with UN Sustainable Development Goals. In: **Legal Studies Research Paper Series** Research Paper No. 18–40, Texas A & M University, School of Law. 2018. Disponível em: <http://www.peteryu.com/articles.htm> Acesso em 12.jun.2020

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La Pachamama y el humano**. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2011.

APÊNDICE

Consoante já sinalizado, este Apêndice deve ser visto em conjunto com a leitura do item 6.4.2 da tese, incluindo seus sub-itens. Para uma associação imediata das letras e números contidos na figura, vide diretamente item 6.4.2.3 (página 744)



Decision IPBES-2/4: Conceptual framework for the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services

The Plenary,

Taking note of the report of the international expert workshop on the conceptual framework for the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services, convened by the Multidisciplinary Expert Panel in Cape Town, South Africa, on 25 and 26 August 2013,

Noting with appreciation the generous hosting of and financial support for the workshop by the Governments of South Africa and the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland, as well as the additional support provided by the Government of Japan,

Welcoming the outcome of the workshop and the further work of the Multidisciplinary Expert Panel on the conceptual framework, which effectively addresses the objective, functions and relevant operating principles of the Platform and the relationship among them, including the incorporation of indigenous and local systems and world views,

Adopts the conceptual framework set out in the annex to the present decision.

Annex

Conceptual framework for the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services

A. Introduction and rationale for a conceptual framework for the Platform

1. Human life would not be possible without biodiversity and ecosystems. The intervention in nature by human societies to meet their needs, however, has modified the composition, structure and functions of ecosystems and has caused detrimental changes that seriously threaten the long-term sustainability of societies around the world. In many cases, biodiversity loss and poverty are trapped in a mutually reinforcing vicious circle. Overall, the efforts made on conservation and on the sustainable use of biodiversity and ecosystems have not kept pace with increasing human pressures. A stronger response by Governments, public organizations, communities, the private sector, households and individuals thus requires an improved understanding of such pressures and concerted action to change them.

2. The goal of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services is to “strengthen the science-policy interface for biodiversity and ecosystem services for the conservation and sustainable use of biodiversity, long-term human well-being and sustainable development”. To achieve this goal, the Platform has four functions: to catalyse the generation of new knowledge; to produce assessments of existing knowledge; to support policy formulation and implementation; and to build capacities relevant to achieving its goal. These interconnected functions are realized in the Platform work programme. A conceptual framework for biodiversity and ecosystems services is required to support the analytical work of the Platform, to guide the development, implementation and evolution of its work programme, and to catalyse a positive transformation in the elements and interlinkages that are the causes of detrimental changes in biodiversity and ecosystems and subsequent loss of their benefits to present and future generations.

3. The conceptual framework set out in figure I is a highly simplified model of the complex interactions between the natural world and human societies. The model identifies the main elements, together with their interactions, that are most relevant to the Platform’s goal and should therefore be the focus for assessments and knowledge generation to inform policy and the required capacity-building. The Platform recognizes and considers different knowledge systems, including indigenous and local knowledge systems, which can be complementary to science-based models and can reinforce the delivery of the functions of the Platform. In this sense, the conceptual framework is a tool for the achievement of a shared working understanding across different disciplines, knowledge systems and stakeholders that are expected to be active participants in the Platform. A full alignment between the categories of different knowledge systems or even disciplines is probably unattainable. The Platform’s conceptual framework is intended, however, to be a basic common ground, general and inclusive, for coordinated action towards the achievement of the ultimate goal of the Platform. Within these broad and transcultural categories, different Platform activities may identify more specific subcategories associated with knowledge systems and

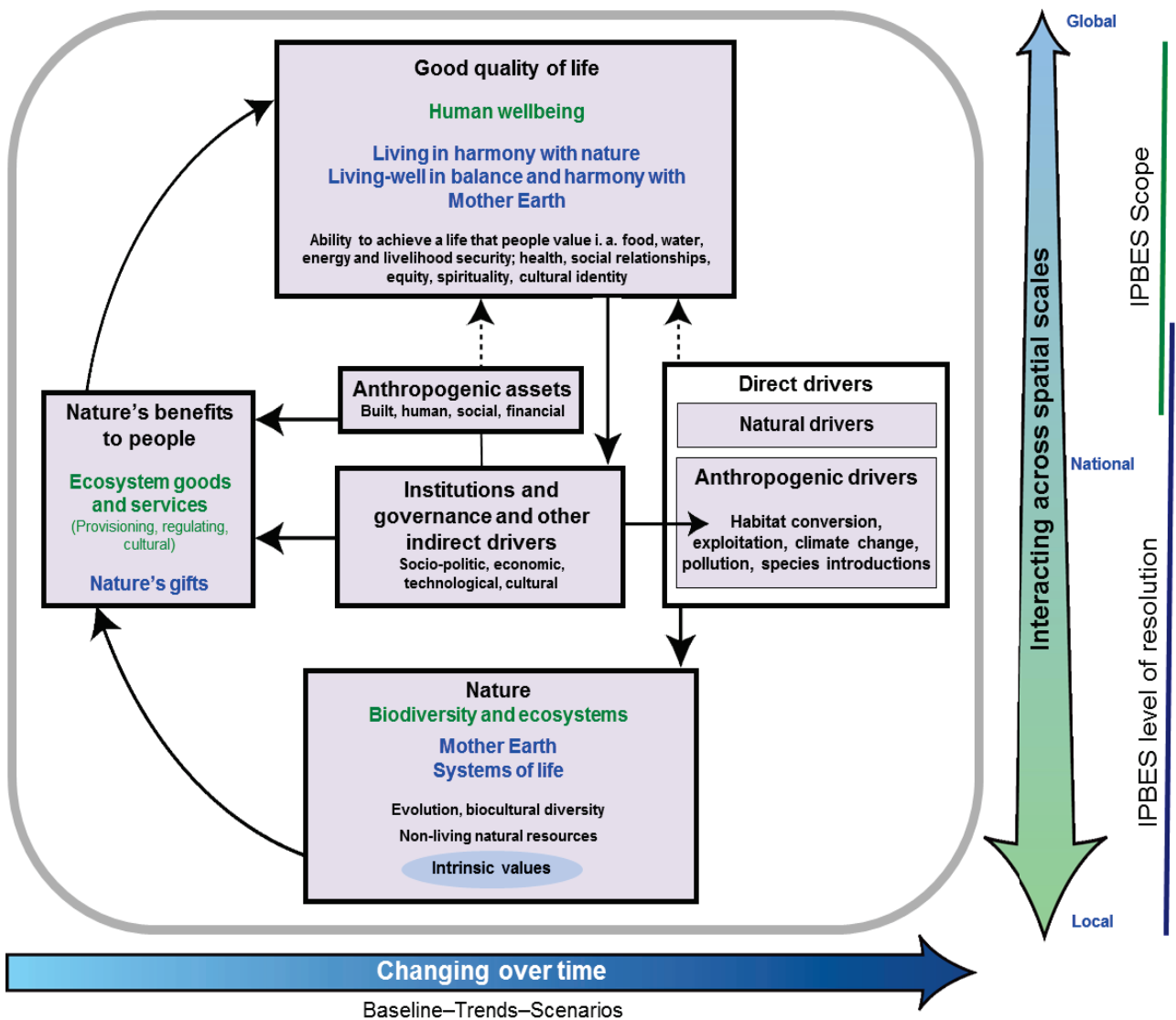
disciplines relevant to the task at hand, without losing view of their placement within the general conceptual framework.

B. Conceptual framework of the Platform

1. Essential elements of the conceptual framework

4. The Platform’s conceptual framework includes six interlinked elements constituting a social-ecological system that operates at various scales in time and space: nature; nature’s benefits to people; anthropogenic assets; institutions and governance systems and other indirect drivers of change; direct drivers of change; and good quality of life. The framework is graphically depicted in figure I, below.

Figure I
Analytical conceptual framework



5. Figure I demonstrates the main elements and relationships for the conservation and sustainable use of biodiversity and ecosystem services, human well-being and sustainable development. Similar conceptualizations in other knowledge systems include “living in harmony with nature” and “Mother Earth”, among others. In the main panel, delimited in grey, “nature”, “nature’s benefits to people” and “good quality of life” (indicated as black headlines) are inclusive of all these world views; text in green denotes the concepts of science; and text in blue denotes those of other knowledge systems. Solid arrows in the main panel denote influence between elements; the dotted arrows denote links that are acknowledged as important, but are not the main focus of the Platform. The

thick coloured arrows below and to the right of the central panel indicate different scales of time and space, respectively.

6. “Nature” in the context of the Platform refers to the natural world with an emphasis on biodiversity. Within the context of science, it includes categories such as biodiversity, ecosystems, ecosystem functioning, evolution, the biosphere, humankind’s shared evolutionary heritage, and biocultural diversity. Within the context of other knowledge systems, it includes categories such as Mother Earth and systems of life. Other components of nature, such as deep aquifers, mineral and fossil reserves, and wind, solar, geothermal and wave power, are not the focus of the Platform. Nature contributes to societies through the provision of benefits to people (instrumental and relational values, see below) and has its own intrinsic values, that is, the value inherent to nature, independent of human experience and evaluation and thus beyond the scope of anthropocentric valuation approaches.

7. “Anthropogenic assets” refers to built-up infrastructure, health facilities, knowledge (including indigenous and local knowledge systems and technical or scientific knowledge, as well as formal and non-formal education), technology (both physical objects and procedures), and financial assets, among others. Anthropogenic assets have been highlighted to emphasize that a good life is achieved by a co-production of benefits between nature and societies.

8. “Nature’s benefits to people” refers to all the benefits that humanity obtains from nature. Ecosystem goods and services, considered separately or in bundles, are included in this category. Within other knowledge systems, nature’s gifts and similar concepts refer to the benefits of nature from which people derive a good quality of life. Aspects of nature that can be negative to people, such as pests, pathogens or predators, are also included in this broad category. All nature’s benefits have anthropocentric value, including instrumental values – the direct and indirect contributions of ecosystem services to a good quality of life, which can be conceived in terms of preference satisfaction, and relational values, which contribute to desirable relationships, such as those among people and between people and nature, as in the notion of “living in harmony with nature”.

9. Anthropocentric values can be expressed in diverse ways. They can be material or non-material, can be experienced in a non-consumptive way, or consumed; and they can be expressed from spiritual inspiration to market value. They also include existential value (the satisfaction obtained from knowing that nature continues to be there) and future-oriented values. The latter include bequest value – in other words, the preservation of nature for future generations – or the option values of biodiversity as a reservoir of yet-to-be discovered uses from known and still unknown species and biological processes, or as a constant source, through evolutionary processes, of novel biological solutions to the challenges of a changing environment. Nature provides a number of benefits to people directly without the intervention of society, for example the production of oxygen and the regulation of the Earth’s temperature by photosynthetic organisms; the regulation of the quantity and quality of water resources by vegetation; coastal protection by coral reefs and mangroves; and the direct provision of food or medicines by wild animals, plants and microorganisms.

10. Many benefits, however, depend on or can be enhanced by the joint contribution of nature and anthropogenic assets. For example, some agricultural goods such as food or fibre crops depend on ecosystem processes such as soil formation, nutrient cycling, or primary production as well as on social intervention such as farm labour, knowledge of genetic variety selection and farming techniques, machinery, storage facilities and transportation.

11. Trade-offs between the beneficial and detrimental effects of organisms and ecosystems are not unusual and they need to be understood within the context of the bundles of multiple effects provided by them within specific contexts. For example, wetland ecosystems provide water purification and flood regulation but they can also be a source of vector-borne disease. In addition, the relative contribution of nature and anthropogenic assets to a good quality of life varies according to the context. For example, the level at which water filtration by the vegetation and soils of watersheds contributes to quality of life in the form of improved health or reduced treatment costs is based in part on the availability of water filtration by other means, for example treating water in a built facility. If there are no alternatives to watershed filtration by vegetation, then it will contribute strongly to good lives. If there are cost-effective and affordable alternatives, water filtration by vegetation may contribute less.

12. “Drivers of change” refers to all those external factors that affect nature, anthropogenic assets, nature’s benefits to people and a good quality of life. They include institutions and governance systems and other indirect drivers and direct drivers (both natural and anthropogenic).

13. “Institutions and governance systems and other indirect drivers” are the ways in which societies organize themselves, and the resulting influences on other components. They are the underlying causes of environmental change that are exogenous to the ecosystem in question. Because of their central role, influencing all aspects of

human relationships with nature, these are key levers for decision-making. Institutions encompass all formal and informal interactions among stakeholders and social structures that determine how decisions are taken and implemented, how power is exercised, and how responsibilities are distributed. Institutions determine, to various degrees, the access to, and the control, allocation and distribution of components of nature and anthropogenic assets and their benefits to people. Examples of institutions are systems of property and access rights to land (e.g., public, common-pool, private), legislative arrangements, treaties, informal social norms and rules, including those emerging from indigenous and local knowledge systems, and international regimes such as agreements against stratospheric ozone depletion or the protection of endangered species of wild fauna and flora. Economic policies, including macroeconomic, fiscal, monetary or agricultural policies, play a significant role in influencing people's decisions and behaviour and the way in which they relate to nature in the pursuit of benefits. Many drivers of human behaviour and preferences, however, which reflect different perspectives on a good quality of life, work largely outside the market system.

14. "Direct drivers", both natural and anthropogenic, affect nature directly. "Natural drivers" are those that are not the result of human activities and are beyond human control. These include earthquakes, volcanic eruptions and tsunamis, extreme weather or ocean-related events such as prolonged drought or cold periods, tropical cyclones and floods, the El Niño/La Niña Southern Oscillation and extreme tidal events. The direct anthropogenic drivers are those that are the result of human decisions, namely, of institutions and governance systems and other indirect drivers. Anthropogenic drivers include habitat conversion, e.g., degradation of land and aquatic habitats, deforestation and afforestation, exploitation of wild populations, climate change, pollution of soil, water and air and species introductions. Some of these drivers, such as pollution, can have negative impacts on nature; others, as in the case of habitat restoration, or the introduction of a natural enemy to combat invasive species, can have positive effects.

15. "Good quality of life" is the achievement of a fulfilled human life, a notion which varies strongly across different societies and groups within societies. It is a context-dependent state of individuals and human groups, comprising access to food, water, energy and livelihood security, and also health, good social relationships and equity, security, cultural identity, and freedom of choice and action. From virtually all standpoints, a good quality of life is multidimensional, having material as well as immaterial and spiritual components. What a good quality of life entails, however, is highly dependent on place, time and culture, with different societies espousing different views of their relationships with nature and placing different levels of importance on collective versus individual rights, the material versus the spiritual domain, intrinsic versus instrumental values, and the present time versus the past or the future. The concept of human well-being used in many western societies and its variants, together with those of living in harmony with nature and living well in balance and harmony with Mother Earth, are examples of different perspectives on a good quality of life.

2. Interlinkages between the elements of the conceptual framework

16. A society's achievement of good quality of life and the vision of what this entails directly influence institutions and governance systems and other indirect drivers and, through them, they influence all other elements. For example, to the extent that a good life refers to an individual's immediate material satisfaction and rights, or to the collective needs and rights of present and future generations, it affects institutions that operate from the subnational scale, such as land and water use rights, pollution control, and traditional arrangements for hunting and extraction, to the global scale, as in subscription to international treaties. Good quality of life, and views thereof, also indirectly shape, via institutions, the ways in which individuals and groups relate to nature. Perceptions of nature range from nature being considered as a separate entity to be exploited for the benefit of human societies to nature being seen as a sacred living entity of which humans are only one part.

17. Institutions and governance systems and other indirect drivers affect all elements and are the root causes of the direct anthropogenic drivers that directly affect nature. For example, economic and demographic growth and lifestyle choices (indirect drivers) influence the amount of land that is converted and allocated to food crops, plantations or energy crops; accelerated carbon-based industrial growth over the past two centuries has led to anthropogenic climate change at the global scale; synthetic fertilizer subsidy policies have greatly contributed to the detrimental nutrient loading of freshwater and coastal ecosystems. All of these have strong effects on biodiversity, ecosystem functioning and their derived benefits and, in turn, influence different social arrangements intended to deal with these problems. This may be seen, for example, at the global level, with institutions such as the United Nations Framework Convention on Climate Change, the Convention on Biological Diversity, the Convention on the Conservation of Migratory Species of Wild Animals or, at the national and subnational levels, arrangements in ministries or laws that have effectively contributed to the protection, restoration and sustainable management of biodiversity.

18. Institutions and governance systems and other indirect drivers also affect the interactions and balance between nature and human assets in the co-production of nature's benefits to people, for example by regulating urban sprawl over agricultural or recreational areas. This element also modulates the link between nature's benefits to people and the achievement of a good quality of life, for example, by different regimes of property and access to land and goods and services; transport and circulation policies; and such economic incentives as taxation or subsidies. For each of nature's benefits that contribute to a good quality of life, the contribution of institutions can be understood in terms of instrumental value, such as access to land that enables the achievement of high human well-being, or in terms of relational values, such as regimes of property that both represent and allow human lives deemed to be in harmony with nature.

19. Direct drivers cause a change directly in the ecological system and, as a consequence, in the supply of nature's benefits to people. Natural drivers of change affect nature directly, for example, the impact by a massive meteorite is believed to have triggered one of the mass extinctions of plants and animals in the history of life on Earth. Furthermore, a volcanic eruption can cause ecosystem destruction, at the same time serving as a source of new rock materials for fertile soils. These drivers also affect anthropogenic assets, such as the destruction of housing and supply systems by earthquakes or hurricanes, and a good life, as may be seen with heat stroke as a result of climate warming or poisoning as a result of pollution. In addition, anthropogenic assets directly affect the possibility of leading a good life through the provision of and access to material wealth, shelter, health, education, satisfactory human relationships, freedom of choice and action, and sense of cultural identity and security. These linkages are acknowledged in figure I but not addressed in depth because they are not the main focus of the Platform.

3. Example: the causes and consequences of declining fisheries

20. There are more than 28,000 fish species recorded in 43 ecoregions in the world's marine ecosystems and probably still many more to be discovered (nature). With a worldwide network of infrastructure such as ports and processing industries, and several million vessels (anthropogenic assets), about 78 million tons of fish are caught every year. Fish are predicted to become one of the most important items in the food supply of over 7 billion people (nature's benefits). This is an important contribution to the animal protein required to achieve food security (good quality of life).

21. Changes in consumption patterns (good quality of life) have brought about an increased demand for fish in the global markets. This, together with the predominance of private short-term interests over collective long-term interests, weak regulation and enforcement of fishing operations, and perverse subsidies for diesel, are indirect drivers underlying the overexploitation of fisheries by fishing practices (direct drivers) that, because of their technology or spatial scope or time scale of deployment, are destructive to fish populations and their associated ecosystems. The impacts of these practices are combined with those of other direct drivers and include chemical pollution associated with agriculture and aquaculture runoff, the introduction of invasive species, diversions and obstructions of freshwater flows into rivers and estuaries, the mechanical destruction of habitats, such as coral reefs and mangroves, and climate and atmosphere change, including ocean warming and acidification.

22. The steep decline in fish populations can dramatically affect nature, in the form of wildlife, ecological food chains, including those of marine mammals and seabirds, and ecosystems from the deep sea to the coast. Increasingly depleted fisheries have also had a negative effect on nature's benefits to people and the good quality of life that many societies derive from them, in the form of decreases in catches, reduced access, and the impaired viability of commercial and recreational fishing fleets and associated industries across the globe. In the case of many small-scale fisheries in less developed countries, this disproportionately affects the poor and women. In some cases it also affects nature and its benefits to people well beyond coastal areas, for example by increasing bush-meat harvest in forest areas and thus affecting populations of wild mammals such as primates, and posing threats to human health (good quality of life).

23. Institutions and governance systems and other indirect drivers at the root of the present crisis can be mobilized to halt these negative trends and aid the recovery of many depleted marine ecosystems (nature), fisheries (nature's benefits to people) and their associated food security and lifestyles (good quality of life). Other approaches that they can promote include ecosystem-based fisheries management, strengthening and enforcement of existing fishing regulations, such as the Code of Conduct for Responsible Fisheries of the Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), the zoning of the oceans into reserves and areas with different levels of catch effort, and enhanced control of quotas and pollution. In addition, anthropogenic assets could be mobilized towards this end in the form of the development and implementation of new critical knowledge, such as fishing gear and procedures that minimize by-catch, or a better understanding of the role of no-catch areas in the long-term resilience of exploited fisheries.

4. Application of the conceptual framework across scales

24. The natural and social processes described above occur and interact at different scales of space and time (indicated by the thick arrows around the central panel of figure I). Accordingly, the conceptual framework can be applied to different scales of management and policy implementation, scales of ecological processes and scales of potential drivers of change. Such a multi-scale and cross-scale perspective also supports the identification of trade-offs within scales, such as between different policy sectors, and across scales, including by limiting the local use of forests for the sake of carbon sequestration goals on the global scale.

25. The Platform will focus on supranational (from subregional to global) geographical scales for assessment. The properties and relationships that occur at these coarser spatial scales will, in part, however, be linked to properties and relationships acting at finer scales, such as national and subnational scales. The Platform's framework can also be applied to support understanding of interactions among components of the social-ecological system over various temporal scales. Some interactions make very rapid progress, others slower, and there is often a correspondence between the space and time scales. For example, changes in the chemical composition of the atmosphere and the oceans often occur over centuries or millenniums, whereas changes in biodiversity as a consequence of land use at the landscape scale often occur at the scale of years or decades. Processes at one scale often influence, and are influenced by, processes that occur at other scales. Because of this, assessments will benefit from contemplating the mutual influences, such as control and propagation, between the scale that is the focus of the assessment and finer and coarser scales.

26. The conceptual framework is also relevant to the analysis of institutional arrangements and ecosystem boundaries at different scales. Understanding the mismatch between ecosystems and institutional arrangements is particularly critical at larger scales where political and administrative boundaries cut across environmental systems, such as the watersheds of major rivers, bio-geo-cultural regions or the territories of nomadic or semi-nomadic peoples.

C. Links between the conceptual framework, work programme and functions of the Platform

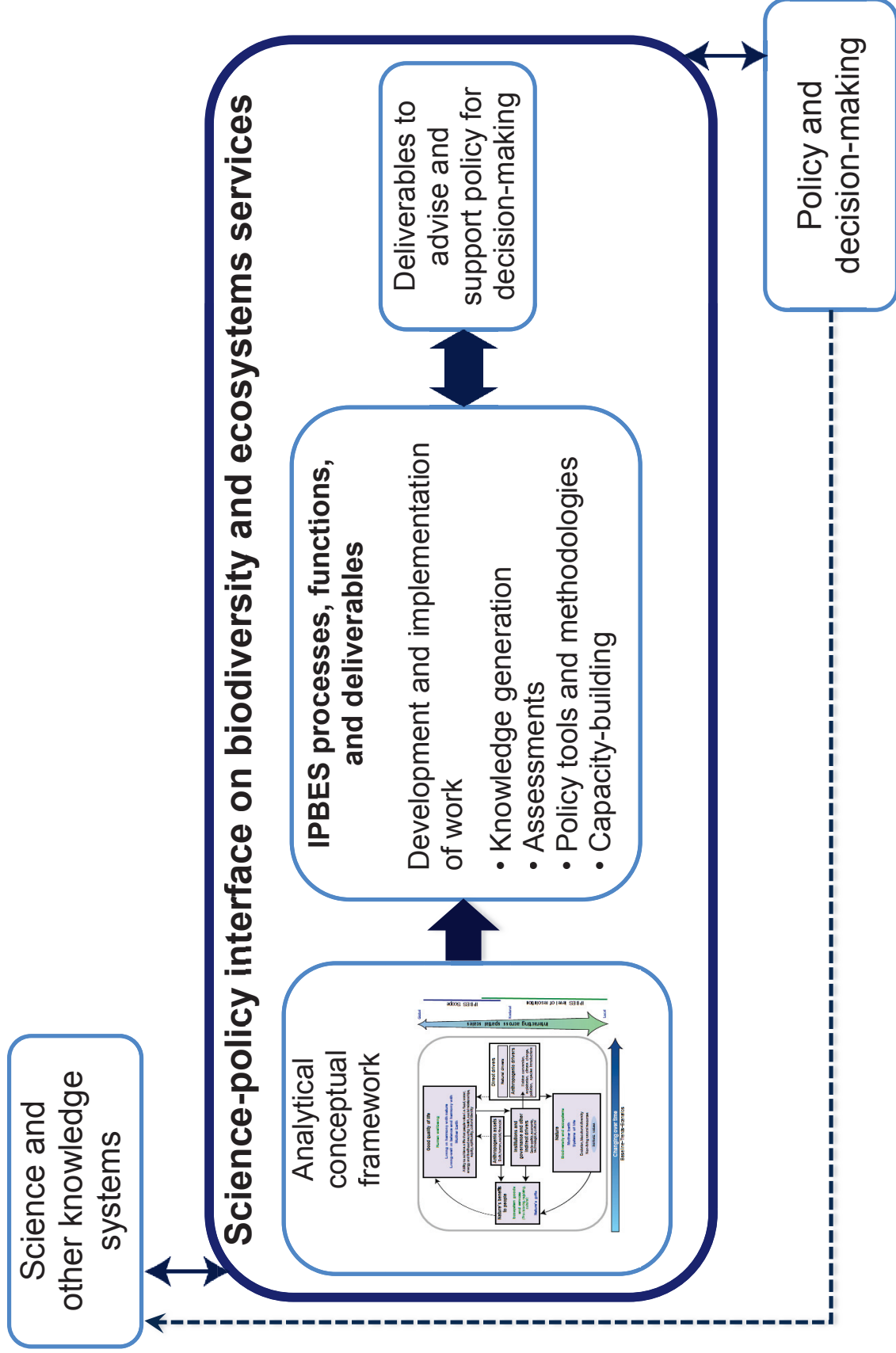
1. Work programme

27. The Platform's work programme aims to enhance the enabling environment and strengthen the knowledge-policy interface on biodiversity and ecosystem services, and the communication and evaluation of Platform activities.

2. Conceptual framework and the functions of the Platform

28. The Platform's conceptual framework supports the implementation of all four functions of the Platform – knowledge generation, assessments, policy support tools and capacity-building. The conceptual framework helps to ensure coherence and coordination among these four functions. These are best explained in the operational conceptual model of the Platform depicted in figure II below, which is a schematic representation of the science-policy interface as an operating system.

Figure II
Operational conceptual model of the Platform



29. Figure II describes an interface system interlinking science and other knowledge systems with policy and decision-making through a dynamic process. The figure shows a continuous flow of knowledge from science and other knowledge systems to the interface that is filtered through the analytical conceptual framework, which is shown in greater detail in figure I, and processed according to the activities defined by the periodically developed work programmes of the Platform to achieve deliverables. The deliverables are produced in order to influence policy and decision-making through the formulation of multi-optional policy advice. The interface features double-sided (thin and thick) arrows and thus also works in more than one direction. The thick one-sided arrow indicates the analytical conceptual framework influencing Platform processes and functions. The dotted arrow indicates that policy and decision-making in turn influence science and other knowledge systems beyond the agency of the Platform.

3. Science-policy interface

30. The science-policy interface is a complex system interlinking the phase of science and other knowledge systems with the phase of policy and decision-making through a dynamic process. The interface works between these two main phases indicated above. The phase of science and other knowledge systems includes the filtration of raw knowledge and knowledge generation in the form of deliverables to advise and support the phase of policy for decision-making governed by the operative function of the work programmes.

4. Operation of the science-policy interface

31. The interface system is operated by a composite function of the four functions of the Platform (knowledge generation, assessment, policy support and capacity-building) and the conceptual model provides a dynamic process that serves at the same time as the mechanism for the realization of the four functions.

(a) Knowledge generation

32. Although the Platform will not carry out new research to fill knowledge gaps, it will play a vital role in catalysing new research by identifying knowledge gaps and working with partners to prioritize and fill these gaps. The knowledge would come from the scientific community in the natural, social and economic sciences and other knowledge systems.

(b) Assessment

33. Assessments, whether global, regional or thematic, need coherence in their approach, which will provide opportunities for synthesis between the assessments, the scaling up and down of assessments done at different scales, and also comparison among assessments performed at specific scales or on different themes. The analytical conceptual framework set out in figure I illustrates the multidisciplinary issues to be assessed, spatially and temporally, within thematic, methodological, regional, subregional and global assessments. The ensemble of assessments will assess the current status, trends and functioning of biodiversity and ecosystems and their benefits to people, and the underlying causes, such as the impacts of institutions, governance and other indirect drivers of change, anthropogenic and natural direct drivers of change, and the anthropogenic assets.

34. The implications of changes in nature's benefits to people for a good quality of life will be assessed, together with changes in the multidimensional value of nature's benefits to people. The conceptual framework incorporates all knowledge systems and beliefs or philosophical values, and ensures coherence among the different assessment activities. A global assessment would be informed and guided by a set of regional and subregional assessments and a set of thematic issues consistently self-assessed within the regional and subregional assessments. The assessment activities described above will also identify what is known and what is unknown and will identify where the generation of new knowledge will strengthen the science-policy interface.

(c) Policy support

35. The policy support would include the identification of policy tools and methodologies, in order to inform the policy process and actors, policy priorities, policy measures, and institutions and

organizations. These would help to address the detrimental changes to biodiversity and ecosystem functioning and services.

(d) Capacity-building

36. The conceptual framework could support capacity-building in many ways, including by facilitating the engagement of a broad range of stakeholders in the implementation of the work programme in support of national and subnational assessment activities beyond the direct scope of the Platform.