

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
NÍVEL DOUTORADO**

ALINE ARAÚJO

**COSMOPOLÍTICAS DA PACHAMAMA EM PESSOA:
A Constitucionalização dos Direitos de outros-que-humanos no Equador**

São Leopoldo

2022

ALINE ARAÚJO

**COSMOPOLÍTICAS DA PACHAMAMA EM PESSOA:
A Constitucionalização dos Direitos de outros-que-humanos no Equador**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientadora: Dra. Miriam Steffen Vieira

Co-orientador: Dr. Cristian Jobi Salaini

São Leopoldo

2022

A663c Araújo, Aline.
Cosmopolíticas da Pachamama em pessoa: a
constitucionalização dos direitos de outros-que-humanos no
Equador/ Aline Araújo. – 2022.
157f. : il. ; 30 cm.

Tese(doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos
Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais,
2022.
“Orientadora: Dra. Miriam Steffen Vieira
Co-orientador: Dr. Cristian Jobi Salaini.”

1. Pachamama. 2. Direitos da natureza. 3.
Cosmopolítica. 4. Ontologias relacionais. I. Título.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

ALINE ARAÚJO

**COSMOPOLÍTICAS DA PACHAMAMA EM PESSOA:
A Constitucionalização dos Direitos de outros-que-humanos no Equador**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aprovado em (dia) (mês) (ano)

BANCA EXAMINADORA

Dra. Miriam Steffen Vieira (Orientadora) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Dr. Cristian Jobi Salaini (Co-orientador) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Dra. Barbara M. Arisi - Vrije Universiteit Amsterdam

Dr. Eder Dion de Paula Costa – Universidade Federal do Rio Grande

Dra. Marília Veríssimo Veronese – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Dra. Laura Cecília Lopez – Universidade do Vale do Rio dos Sinos

AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto de um trabalho coletivo. Aqui se aplica o que parece clichê, mas que é a minha exata impressão: ela não seria possível sem o apoio de minha família, de minhas amigas e de meus amigos. Não seria possível sem a generosidade de tantas pessoas que encontrei pelo caminho. Foram muitas. Não sem o risco de deixar de nomear algumas delas, agradeço ao Diego Duarte Eltz, à Mariza Perez da Silva, ao Marco Antônio Martins de Araújo e ao Luis André do Valle Henning Dias.

Agradeço à Professora Miriam Steffen Vieira e ao Professor Cristian Jobi Salaini por terem aceitado orientar o meu trabalho quando já restavam poucos meses para a sua finalização, em razão do desligamento do Professor Luiz Inácio Gaiger. Abraçaram esse encargo e dispensaram à tese e a mim interesse, atenção e cuidado. Por isso agradeço e agradeço também pela amizade.

Agradeço à Professora Marisol de la Cadena. Sem querer romancear a sua imagem e nem as marcas que a convivência com ela deixaram em mim, digo que se trata de uma pessoa encantadora. Desde o momento em que, do Brasil, a contatei pela primeira vez pedindo para que orientasse parte de meus trabalhos no Departamento de Antropologia da Universidade da Califórnia, *campus* Davis, ela não foi apenas receptiva e solícita. Foi também generosa e amorosa, em uma relação que assim se estendeu por todo o período em que estive como *visiting scholar* na UCD, dentre os anos de 2018 e 2019, e além.

O seu jeito de lidar com o mundo - e com as pessoas do mundo - já lhe garante, por si só, um papel de destaque na antropologia e na docência. A Professora de la Cadena dedica especial atenção ao que dizemos e ao que pensamos, indo muito além do trabalho formal de orientar as nossas produções científicas. Foi com ela que percebi que a ciência é embalada por sentimentalidades, pelo calor, pela empatia, bem mais que pela frieza típica de certos ambientes acadêmicos.

Além disso, Professora de la Cadena, como diz o jargão, “bagunça o coreto” da antropologia. E nisso, paradoxalmente, ela não pede licença: é dura, incômoda e irrefreável. Mexe com o que está sedimentado, turva águas que só pareciam claras por estarem quietas. Nesse sentido, meus agradecimentos não deixam de ser um elogio à subversão.

O seu trabalho é, em pleno significado dos termos, inquietante, desconfortante. Ele provoca pruridos na pele de nossos neurônios, subverte pensamentos, conceitos e perspectivas, complica a forma com que nos relacionamos com outras realidades. De forma criativa e instigante, ela suspende significados e significantes, coloca entre aspas o nosso mundo, mas acrescenta vírgulas, fonte de inspiração e ponto a partir do qual o pensamento aventura-se.

Depois da Professora de la Cadena, ousou dizer, nada mais foi ou será como antes. Ela moveu montanhas, rios e desertos. Com ela, e depois dela, eles nunca mais foram os mesmos.

Agradeço à Professora Bárbara M. Arisi por ter me aconselhado a fazer o Doutorado Sanduíche nos Estados Unidos, com a Professora de la Cadena, e por todo o incentivo, apoio e confiança em mim depositada. Agradeço a ela também por ter aceitado o convite para compor a banca e por isso agradeço, de igual forma, ao Professor Eder Dion de Paula Costa, à Professora Marília Veríssimo Veronese e à Professora Laura Cecília Lopez.

Agradeço às colegas e aos colegas do PPGCS/Unisinós, em especial à amiga Fátima Sabrina da Rosa e ao amigo Thiago Vieira Pires. Agradeço às Professoras e aos Professores do Programa, pela aprendizagem, e à Maristela Simon, pela forma gentil com que sempre me auxiliou.

Agradeço às amigas e aos amigos que tornaram a Califórnia a minha casa, em especial à Ana Pérola Drulla Brandão, à Aída Sofía Rivera, à Candela Morado, à Julia Alejandra Morales Fontanilla, ao Uirá Felipe Garcia, à Paula Pires e ao Matt Ford.

Agradeço às amigas e aos amigos que fiz no Equador, em especial ao Jorge Garcia, arquiteto por *deformación*, em suas palavras, artista plástico e filósofo do porvir. Guardo suas palavras, imagens e ensinamentos, inspiração para essa tese e para além.

Agradeço à Natalia Doukh e à Svetlana Pogoreltseva pelo carinho, pela recepção e por terem emprestado suas casas para que fossem o meu lar durante minha estadia em Quito.

Agradeço ao amigo Éric Seger de Camargo, por ter cuidado de minhas gatinhas enquanto estava fora. Minha família multiespécie não poderia estar em melhores mãos. Agradeço a ele também, assim como à Júlia Salomão Dias e à Carolina Origuella, por toda a amizade, amor e carinho!

Agradeço à equipe do Portal Saúde Única por todo o aprendizado, em especial, à Ana, por ter me apresentado colegas que viraram amigas.

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

“Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade e nos alienamos desse organismo que somos parte, a Terra, passando a pensar que ela é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo que exista algo que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza.

Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas grandes corporações que são os donos da grana. Agora esse organismo, o vírus, parece ter se cansado da gente, parece querer se divorciar da gente como a humanidade quis se divorciar da natureza. Ele está querendo nos 'desligar', tirando o nosso oxigênio. Quando a Covid-19 ataca os pulmões, o doente precisa de um respirador, um aparelho para alimentação de oxigênio, senão ele morre. Quantas máquinas dessas vamos ter de fazer para 7 bilhões de pessoas no planeta?

A nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta pela manhã com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se moverem, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar, e o que a gente faz com ele? O que estamos vivendo pode ser a obra de uma mãe amorosa que decidiu fazer o filho calar a boca pelo menos por um instante. Não porque não goste dele, mas por querer lhe ensinar alguma coisa. 'Filho, silêncio'. A Terra está falando isso para a humanidade. E ela é tão maravilhosa que não dá uma ordem. Ela simplesmente está pedindo? 'Silêncio'. Esse é também o significado do recolhimento" (KRENAK, 2020, p. 16-17)

“Ora, trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos 'bom'. Quando se trata do mundo, das questões, ameaças e problemas cujas repercussões se apresentam como planetárias, são os 'nossos' saberes, os fatos produzidos pelos 'nossos' equipamentos técnicos, mas igualmente os julgamentos associados a 'nossas' práticas que estão na linha de frente. A boa vontade, o 'respeito pelos outros' não são suficientes para apagar essa diferença, e negá-la em nome de uma 'igualdade de direito' de todos os povos da terra não impedirá, posteriormente, de condenar a cegueira fanática ou o egoísmo daqueles que se negariam a admitir que não podem se esquivar das 'questões planetárias'. A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma 'boa' definição dos procedimentos que permitem alcançar a 'boa' definição de um 'bom' mundo comum. Ela é 'idiota' no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante" (STENGERS, 2018, p. 446).

RESUMO

No contexto das crises do Antropoceno, abordo os desafios onto-epistêmicos ao estabelecimento de vínculos não estritamente utilitários com a natureza. A ontologia dualista - que a limitou a um recurso - justifica a sua destruição pelo desenvolvimento econômico, *bem comum* determinado pelo Estado. Essa imposição integra conflitos não só ambientais, mas também ontológicos. O mundo moderno, que reivindica o direito de ser único, estabeleceu uma guerra contra ontologias que não operam pela separação entre humanos e outros-que-humanos. Na resistência, mundos relacionais desafiam o monopólio da definição do que é *bem comum* e do que, em nome dele, é sacrificável. Tomando como base e como ponto de partida a experiência constitucionalizada no Equador, que garantiu direitos próprios e incondicionados à natureza e à *Pachamama*, argumento que, embora essas entidades tenham sido incluídas na lei como sinônimos, elas não são ou podem não ser o *mesmo*. Ter em conta a possibilidade de existência de diferenças radicais, em termos cosmopolíticos, é uma aposta de que práticas dissidentes podem negociar *comuns alternativos*, em aliança por outros mundos possíveis. Divido esta tese em duas partes que podem ser lidas de forma independente. Na Primeira delas, porque as análises acerca da Constituição do Equador a situam como expressão de uma transição do antropocentrismo para um biocentrismo ou ecocentrismo jurídico, trato de explicitar o que essas descrições pressupõem e implicam. A Segunda Parte é dedicada aos precedentes políticos que contribuíram para a chegada da *Pachamama* até a Constituição e aos equívocos que podem emergir do diálogo entre diferentes perspectivas, compreendidas como ontologias ou mundos.

Palavras-chave: *Pachamama*; Direitos da Natureza; Cosmopolítica; Ontologias Relacionais.

ABSTRACT

In the context of the Anthropocene crises, I address the onto-epistemic challenges to the establishment of non-strictly utilitarian relations with nature. The dualist ontology - which limited it to a resource - justifies its destruction by economic development, a *common good* determined by the State. This imposition integrates not only environmental but also ontological conflicts. The modern world, which claims the right to be unique, has waged a war against ontologies that do not operate through the separation of humans and other-than-humans. In resistance, relational worlds challenge the monopoly of defining what is the *common good* and what, in its name, can be sacrificed. Taking as a basis and as a starting point the constitutionalized experience in Ecuador, which guaranteed their own and unconditional rights to nature and *Pachamama*, I argue that, although these entities have been included in the law as synonyms, they are not or may not be *the same*. Taking into account the possibility of the existence of radical differences, in cosmopolitical terms, is a bet that dissident practices can negotiate *alternative commons*, in alliance for other possible world. I divide this thesis into two parts that can be read independently. In the first one, because the analyzes of the Constitution of Ecuador place it as an expression of a transition from anthropocentrism to biocentrism or ecocentrism, I try to explain what these descriptions presuppose and imply. The Second Part is dedicated to the political precedents that contributed to the arrival of *Pachamama* in the Constitution and the equivocations that can emerge from the dialogue between different perspectives, understood as ontologies or worlds.

Key-words: *Pachamama*; Rights of Nature; Cosmopolitics; Relational Ontologies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
Produzindo mal entendidos	10
Produzindo limites	11
Produzindo realidades.....	15
PRIMEIRA PARTE.....	20
<i>Da natureza das pessoas e das coisas</i>	20
Transições	20
CAPÍTULO 1	24
<i>Do excepcionalismo do humano</i>	24
1.1 A instituição de um domínio	24
1.2 A insuficiência da razão	31
CAPÍTULO 2	43
<i>Do biocentrismo e do ecocentrismo</i>	43
2.1 Biocentrismo	43
2.2 Ecocentrismo	53
2.3 Entre falácias.....	60
<i>Considerações preliminares</i>	69
SEGUNDA PARTE	75
<i>A intrusão da Pachamama</i>	75
Questões de interesse e de cuidado.....	75
CAPÍTULO 3	79
<i>A refundação do Equador</i>	79
3.1 Antecedentes políticos.....	79
3.2 Um momento de profunda esperança	87
3.3 Rupturas	90
3.4 As ruínas do extrativismo	96

Chernobyl Amazônica: o caso Texaco/Chevron	99
CAPÍTULO 4	102
<i>A natureza do conflito</i>	102
4.1 A maldição da tolerância	102
4.1.2 Antropo-cego	107
4.2 Naturalismo.....	112
4.3 Equívocos na humanidade simétrica.....	122
4.3.1 Reformulando perguntas	128
4.3.2 A <i>Pachamama</i> não é sem equívocos	136
CONCLUSÕES	141
Casualidade entre mal entendidos	141
Ecologia de práticas: por uma dialética sem síntese	147
REFERÊNCIAS.....	149

INTRODUÇÃO

No momento em que escrevo esta Introdução completam 365 dias do pior desastre relacionado à extração de petróleo dos últimos 15 anos. Em abril de 2020, no auge da pandemia instaurada pelo novo Coronavírus, um massivo derramamento de óleo atingiu mais de 100 comunidades indígenas ao longo dos rios Napo e Coca, na Amazônia equatoriana. Cerca de 30 mil Kichwas permanecem sem acesso à água potável e alimentos, ainda ameaçados pelo rompimento de outros encanamentos.

A Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (FCUNAE), moradores afetados e organizações de direitos humanos moveram uma ação judicial de emergência contra o consórcio responsável pelo empreendimento, havido entre a empresa privada Oleoductos de Crudos Pesados Ecuador (OCP Ecuador S.A.) e a estatal Petroecuador, além de órgãos fiscalizadores do Estado. A despeito de ter sido alertado sobre o risco do desastre em fevereiro de 2020, e de não ter demonstrado a adoção de medidas preventivas, o consórcio foi absolvido em primeira instância. A sentença foi confirmada pelo Tribunal da província de Orellana.

Esse caso não é um ponto fora da reta ou uma exceção. Embora ocorrido em meio à pandemia instaurada pelo novo Coronavírus, o que, por certo, intensifica a ameaça à sobrevivência dos povos indígenas, ele é um ponto constitutivo de um legado de mais de meio século de contaminação, que remonta à descoberta de petróleo na região amazônica do norte do Equador, na década de 1960¹. Como afirmam a Alianza por los Derechos Humanos e a Amazon Frontlines, organizações incluídas do pólo ativo da demanda, esse resultado representa um duro golpe para os povos indígenas e para a Constituição do Equador, pioneira na defesa dos Direitos da Natureza².

¹ Disponível em: <<https://amazonwatch.org/news/2021/0407-amazonian-ndigenous-peoples-demand-justice-one-year-after-ecuador-oil-spill/>>. Acesso em 07 de abril de 2021.

² Disponível em: <<https://www.amazonfrontlines.org/chronicles/ecuadorian-court-rejects-indigenous-peoples-lawsuit-oil-spill/>>. Acesso em 07 de abril de 2021.

Pela primeira vez - e ainda a única - a natureza passou de objeto à condição de sujeito em uma Constituição³. Consta hoje do mais importante documento de um Estado-Nação - daquele que, como do próprio nome se depreende, o constitui, e no qual são formalizados os seus princípios basilares e também os programáticos -, que "la naturaleza o *Pachamama*, 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". Isso é o que se lê do artigo 71 da Constituição de Montecristi, promulgada no Equador no ano de 2008.

Para o ex-presidente da Assembleia Constituinte, Alberto Acosta (2011, 2019), esse foi um fato histórico no constitucionalismo mundial porque rompeu com a teoria jurídica clássica que confere à humanidade a titularidade exclusiva do *direito a ter direitos*⁴. Como exponho na Primeira Parte desta tese, a experiência equatoriana vem sendo interpretada, no sentido do que escreve Acosta, como o prenúncio de uma transição de um antropocentrismo jurídico para um Direito biocêntrico ou ecocêntrico.

No contexto do que se convencionou chamar de Antropoceno⁵, a Constituição do Equador poderia apontar para a resolução ou, ao menos, para a mitigação das crises, ou dos conflitos ecológicos, que aquele termo evoca. A presença da *Pachamama* no texto constitucional; a instituição do *Sumak Kawsay*; o reconhecimento do caráter Plurinacional daquele Estado, indicariam, ainda, a formalização de *outros* pactos políticos não só com a natureza, mas com os nacionais que são também de outras nações.

³ Ressalto que em âmbito infraconstitucional a natureza - ou algumas de suas partes - foi reconhecida como sujeito de direitos por países como a Bolívia e a Nova Zelândia. Em 2010, a Bolívia aprovou a *Ley de Derechos de La Madre Tierra* e, em 2012, a *Ley Marco de La Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*. A Nova Zelândia garantiu personalidade jurídica ao Parque Nacional Te Urewera por meio do *Te Urewera Act*, de 2014, e também ao rio Whanganui e a seus afluentes por meio da *Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Bill*, de 2017.

⁴ Acosta foi presidente da Assembleia Constituinte de outubro de 2007 até julho de 2008 e de janeiro a junho de 2007 foi Ministro de *Energía y Minas* do governo de Rafael Correa (2007-2017). Acosta é economista e também professor e investigador da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO).

⁵ Expressão que designa uma nova era, subsequente ao Holoceno, em que a humanidade teria se convertido em uma força geológica capaz de colocar em questão a existência de formas de vida na Terra.

No entender de Santos (2010), de Quijano (2011), de Gudynas e Acosta (2011), por exemplo, essas, dentre outras inovações jurídicas, são parte de um processo de *mestiçagem* entre diferentes epistemologias - ocidentais e não ocidentais - que coloca em evidência elementos de ruptura com as práticas que concedem à ciência, com exclusividade, o poder de definir o que é conhecimento válido. Esse processo conduziria a outros caminhos, emancipatórios e não coloniais, distintos daqueles que assentam às margens o *senso comum*, para usar uma expressão de Santos (2010).

Tomando como base essas descrições e análises, quando participei da seleção para ingressar como doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unisinos, no segundo semestre do ano de 2015, propunha compreender e evidenciar as virtualidades da experiência constitucionalizada no Equador para a superação dos conflitos - ecológicos e étnicos - a que também dão causa os projetos extrativistas, mineradores e biotecnológicos em curso no Continente. Em termos de hibridismo, de pluralismo epistemológico ou cultural, meu anteprojeto de tese partia da hipótese de que a institucionalização do *Sumak Kawayay*, como princípio ordenador de "una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza"⁶, apontava uma alternativa concreta ao desenvolvimento, em geral identificado como crescimento econômico⁷.

Não porque seja imprecisa essa descrição é que, no segundo semestre de 2017 redimensionei a minha pesquisa⁸. Inspirada principalmente nos trabalhos da Professora Marisol de la Cadena, com quem tive a oportunidade de trabalhar durante o meu estágio doutoral na Universidade da Califórnia, essa reformulação se deu por considerar que as análises que vêem vantagens na mestiçagem entre distintas

⁶ Preâmbulo da Constituição de 2008.

⁷ Traduzido como sinônimo de *Buen Vivir*, o *Sumak Kawayay* vem sendo compreendido como matriz daquelas alternativas. É nesse sentido que fala Gudynas (2010), por exemplo. De forma não excludente, ele vem sendo interpretado também como a versão latino-americana das propostas e das inflexões críticas que, na Europa, receberam o nome de Teorias do Decrescimento. Cito o trabalho de Acosta e Brand (2018).

⁸ Tal reformulação deve-se, em grande medida, às leituras e aos debates propiciados pela disciplina *Colonialidad, Cosmopolítica y Pos humanismo*, ofertada pelo PPGCS/Unisinos em 2017. Ministrada pelo Professor Mauricio Genet Guzmán Chávez, a disciplina ocupou-se do referencial teórico das ontologias relacionais como horizonte promissor de novos pactos políticos com as cosmologias ameríndias.

epistemologias não podem captar aspectos das mobilizações indígenas que excedem a dimensão epistemológica, porque expressam também uma ontologia diferente.

Na subseção *Produzindo realidades* explico como o termo *ontologia* é mobilizado ao longo deste trabalho. Importa dizer antes que o problema analítico desta tese implica considerar a existência não apenas de diferenças entre *cosmovisões*, ou seja, entre distintas leituras ou interpretações de uma realidade singular e universalmente compartilhada. Ter em conta diferenças ontológicas nos conduz a pensar sobre a possibilidade de existência de *conflitos entre histórias que constituem realidades*, como diz Blaser (2013), em campos carregados de poder.

De forma semelhante ao que escreve de la Cadena (2017) acerca do método – ou de *matters of method* –, digo que conflitos ontológicos são os objetos desta tese e que as relações que os produzem são os sujeitos. Aquilo que está no meio é o tema das próximas seções.

Produzindo mal entendidos

Em geral, quando comentava sobre o tema da minha pesquisa de doutorado com colegas da academia, eu afirmava que os Direitos da Natureza - conforme foram consubstanciados na Constituição do Equador – eram também resultado de protestos políticos nos quais a *Pachamama* participava *em pessoa* e que era nessa qualidade que ela se fazia presente naquele documento. Não por acaso, *Cosmopolíticas da Pachamama em pessoa* foi o nome que dei a este trabalho, título que faz referência a ensaio do antropólogo Viveiros de Castro⁹.

Minha afirmação, acredito, contribuiu para a produção de alguns mal entendidos. Aparentemente ela colocava em questão o meu distanciamento prudente em relação ao objeto da minha pesquisa. Era como se, ao sustentar que entidades outras-que-humanas pudessem ser pessoas, eu estivesse assumido, *a priori*, a perspectiva dos indígenas equatorianos. Acaso essa suposição procedesse, eu poderia comprometer a objetividade e o caráter científico da minha tese.

⁹ Intitulado *A Natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento* (VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

Era preciso, portanto, que eu soubesse reconhecer e tornar explícitas as *preferências ideológicas*, para usar uma expressão de Santos (2011), que mobilizavam – de forma patente ou latente – a mim e a minha investigação. Essa dupla tarefa exige por parte de quem pesquisa a “aplicação sistemática de métodos que permitam identificar os pressupostos, os preconceitos, os valores e os interesses que subjazem à investigação” (SANTOS, 2011, p. 31). Esse é um exercício de *prudência objetiva*, conforme propõe aquele sociólogo, que, se levado a efeito, poderia contribuir para a superação do problema dado pela minha tendência – ou inclinação ideológica – em tomar por *realidade* aquilo que era expressão de uma determinada epistemologia ou, em outras palavras, aquilo que era *uma* dentre as tantas possíveis - e, talvez, não a mais próxima de seu referente ou mais acertada - *leitura do real*.

A fim de evitar mal entendidos que, em especial, no não dito, encontram campo fértil, julgo conveniente tecer algumas considerações preliminares.

Produzindo limites

Que significa, de fato, pôr uma palavra entre aspas? Através das aspas, quem escreve toma as suas distâncias em relação à linguagem: elas indicam que determinado termo não é tomado na acepção que lhe é própria, que seu sentido foi modificado (citado, chamado para fora do seu campo habitual), sem, no entanto, ser completamente excluído de sua tradição semântica. Não se pode ou não se quer simplesmente usar o velho termo, mas também não se quer encontrar um novo. O termo colocado entre aspas é deixado em suspenso na sua história, é pesado – ou seja, pelo menos de forma elementar, pensado (AGAMBEN, 2013, p. 99-100)

Há muito que os nossos ordenamentos jurídicos emprestam a entidades outras-que-humanas, a condição de serem *peessoas*. O Direito conferiu às corporações atributos da personalidade, fazendo dessas instituições, processual e substancialmente, *peessoas jurídicas*. Em analogia, é possível afirmar - sem que isso represente nenhuma novidade aparente - que, ao menos como *ficção*, é também nessa qualidade que a *Pachamama* e que a natureza integram a Constituição do Equador¹⁰.

¹⁰ Essa comparação foi utilizada por aqueles que defendiam a introdução dos Direitos da Natureza na Constituição equatoriana por diversas vezes. No informe de 06 de junho de 2008, que levou a conhecimento do Pleno da Assembleia de Montecristi a primeira proposta redacional dos artigos correlatos, constava da *motivação* a seguinte afirmação: “Las ficciones no son extrañas a la Ciencia del Derecho, a las personas jurídicas, se les reconocen derechos, personalidad y personería jurídica.[...] Si se

A possibilidade de que a *Pachamama* ou de que a natureza sejam pessoas metafóricas e, portanto, não literais, não produz estranhamento porque, embora coloque entre aspas o significado, não tem o poder de suspender o significante que o conceito de pessoa encerra. Dito de outro modo, aquele conceito, se empregado conotativamente, não transgride a *ordem natural* - ou as palavras de ordem, como diz Stengers (2015) - que faz do humano o seu correspondente semântico. A ausência de literalidade torna possível que ele seja mobilizado sem que os pressupostos que o constituem se fissurem, preservando-se, assim, as fronteiras que demarcam o limite entre o que pode existir como pessoa e - nesse caso, em oposição - entre o que pode existir como coisa.

Admitir entre aspas que a *Pachamama* ou que a natureza estão na Constituição equatoriana personificadas não exime aquele que assim conhece o fenômeno de produzir explicações sobre o que diz e, em especial, sobre aquilo que quer dizer. Como Agamben (2013) adverte, as aspas que deslocam o significado de um termo de sua acepção habitual obrigam aqueles que as usam a comparecer ao tribunal do pensamento. É preciso que o falante revele como intentou trair a palavra cujo sentido o *signum citationis* perverteu. O termo que foi colocado em suspenso na sua história deve ser, de forma elementar, (re)pensado e, assim, "no círculo que as aspas fecham à volta de um vocábulo ficou encerrado também o falante" (AGANBEN, 2013, p. 100). O caráter não literal da conjectura é capaz de gerar uma obrigação, mas não apenas. Ele também delata a tradição a que se vincula aquele que restou obrigado.

Ao optar por manter a tradição semântica do conceito, de onde se releva o significante - ou se define o que pessoa é e o que só pode existir como tal metaforicamente - aquele que conhece, ou que produz conhecimento, denuncia, simultaneamente, a sua *zona de conforto conceitual*. Assim, ainda que pretenda, pelo uso de uma figura de linguagem, tomar distâncias em relação àquilo que diz, ele se vê, de forma inexorável, ali contido, aprisionado. Nessa prisão que é para nós a palavra, conhecer ou conceituar é, necessariamente, contextualizar não só o que se diz como

puede conceder derechos a organizaciones con fines privados... con más razón debe hacerlo a la naturaleza que trae beneficios no sólo públicos, sino globales" (Ata número 58, 2008, p. 16-17). Nos Capítulos que seguem, essa, dentre outras discussões havidas nas reuniões que antecederam a aprovação da Carta Magna, serão abordadas com maior vagar.

é também uma forma de confessar ou de tornar evidente como é que estamos *com-o-texto*.

Kafkianamente, a linguagem é, no tribunal do pensamento, ao mesmo tempo juíza e carrasca, e nenhuma vingança é mais irônica do que a sua. O processo em si já é uma punição. Ela tortura aquele que, culposa ou dolosamente, atentou contra a palavra envolvendo-o em engenhosos ardis que tornam impossível para o acusado a tarefa de demonstrar a distância ou a distinção havida – ou desejada – entre ele e entre o que ele quis dizer. Ainda que esperado, o resultado da sentença não deixa de causar perplexidade. A condenação assegura a manutenção da ordem e alerta, em caráter de prevenção geral, que o *sujeito* que ousa desafiá-la, convertendo a palavra em *objeto*, converte-se ele mesmo também em um¹¹.

Mesmo que tautológica, não creio ser irrelevante essa ponderação. Ao longo deste trabalho e, de modo pontual, na Primeira Parte, é possível perceber como é que algumas construções filosóficas, por exemplo, a despeito de arrogarem-se bio ou ecocêntricas, não rompem com a *tradição* que fez do *antropos* matriz – ou significante – de onde *naturalmente* emanam os atributos da personalidade. Dizendo isso não pretendo afirmar que elas não sejam pertinentes ou válidas. Ao contrário, elas colocam em evidência o desafio que é para nós desvincularmo-nos, mesmo que parcialmente, das premissas e dos regimes de verdade que constituem a ordem do mundo a que pertencemos. Elas são capazes, ademais, de mostrar que os conceitos que dispomos para nos tornarmos inteligíveis – e inteligíveis os nossos objetos de pesquisa – são agentes que, com habilidade, ludibriam a nós e as nossas intenções.

Como sustentam Blaser e de la Cadena (2018), essa é uma característica que os conceitos têm. Como ferramentas recursivas, eles são práticas de fazer-mundo – *worlding* – que não apenas representam o real como também o *performam*. Eles tendem a reproduzir a realidade de onde provêm ao mesmo tempo em que fabricam invalidações epistêmicas e também ontológicas. Por essa razão, em alusão à Strathern

¹¹ Agamben (2013) faz alusão à narrativa de Kafka *Na colônia penal*, afirmando que, assim como a máquina da lenda é uma ferramenta de tortura, “a linguagem, nesta terra e para os homens, é um instrumento do mesmo tipo” (AGAMBEN, 2013, p. 113). A essa referência acrescento uma à obra *O processo* (KAFKA, 2009).

(2004), aqueles autores asseveram: "it matters what concepts we use to think concepts" (BLASER e DE LA CADENA, 2018, p. 06).

Os conceitos que usamos para pensarmos conceitos importam porque eles podem ser palavras de ordem – novamente, como diz Stengers (2015) – que, se não mobilizadas com cautela, nos impelem a reeditar verdades inquestionáveis, ou dogmas. Como argumento de autoridade, eles prescindem de explicações e, por isso, censuram e embargam qualquer questionamento ou pensamento que seja capaz de desafiá-los.

Além dos limites do dogma, ou de um conceito qualquer, se encontra tudo aquilo que, como o seu exterior constitutivo, está subentendido - implícito e hierarquicamente a ele submetido. O que o excede, como sugere de la Cadena (2010, 2015), também o constitui porque, dentre outras razões, pode servir para validá-lo. Os excessos não são necessariamente obedientes e, tampouco, são capturados com facilidade. Eles são propensos a insurgências e, contra os regimes de verdade a que estão *parcialmente conectados*, tensionam a coerência das linhas ontológicas que dividem o que existe, o que é real, e o que só pode existir como simulacro¹².

Entendo que, no caso desta tese e, em especial, na Primeira Parte, *importa* pensar não só como é que o conceito de *pessoa* se relaciona com o de *coisa*, mas também como ele se interliga a outros pares que foram opostos, como é que interage com *humanos/não humanos*, *humanidade/natureza* e *sujeitos/objetos*. Interesse-me em saber como e em que medida as relações havidas entre esses conceitos implicam ambivalências e fabricam ou tendem a reiterar regimes de verdade e invalidações. Importo-me *com* – e julgo que não poderia ser *em apenas* - a produção de *pessoas* e de *coisas* e *com* as ferramentas que operam a diferença entre elas.

¹² A noção de *conexões parciais*, de Strathern (2004), faz referência a pontos de contato entre diferentes práticas que, em fricção, podem reforçar-se mutuamente mas sem, necessariamente, fundirem-se em uma síntese.

Produzindo realidades

Há mais pessoas no céu e na terra do que sonham nossas antropologias
(VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 08)

Os conceitos que usamos podem produzir verdades e invalidações epistêmicas e ontológicas, asseveram Blaser e de la Cadena (2018). Tendo isso em conta, importa explicitar como é que o termo ontologia é empregado por eles e por mim ao longo deste trabalho.

Blaser (2013) define ontologias a partir de três entendimentos distintos, mas não excludentes. O primeiro faz referência à asserção de que qualquer forma de compreender o mundo, qualquer epistemologia, se baseia em pressupostos sobre os tipos de coisas que podem existir; as condições dessa existência; e as relações de dependência que lhes são comuns. Em conjunto, esses pressupostos constituem uma dimensão ontológica.

A essa definição ele agrega um entendimento que toma dos Estudos sobre Ciência e Tecnologia, mais particularmente da teoria Ator-Rede. Essas análises são indicativas de que ontologias não precedem às práticas mundanas, incluídas àquelas que são do conhecer. Às palavras do autor, ontologias são “moldeadas a través de las prácticas y de las interacciones, tanto de humanos como de no-humanos. Por lo tanto, las ontologías se performan a sí mismas en mundos” (BLASER, 2013, p. 22-23). Blaser (2013) utiliza os termos ontologias e mundos como sinônimos e afirma que as dimensões onto-epistêmicas são co-constitutivas, de modo que a forma como conhecemos ou como produzimos conhecimento é também uma prática de fazer-mundo.

Por fim, fundamentado em registros etnográficos, o autor assevera que os relatos sobre os mundos podem servir como ferramentas que operacionalizam a nossa compreensão acerca das relações que os sustentam, porque *colocam em cena* essas ontologias. “En este sentido, los mitos no son ni verdaderos ni falsos; tan sólo engendran diferentes mundos que tienen sus propios criterios para definir la verdad” (BLASER, 2013, p. 22-23).

As conexões que estabeleço entre a noção acima e esta tese exigem reflexões sobre a existência em pessoa da *Pachamama* e da natureza, posto que isso não seja só uma questão de fato – *a matter of fact*. Disponho-me, no entanto, a tratar desse assunto, como algo que implica interesse e cuidado – *a matter of concern* e *a matter of care*, no sentido proposto por Latour (2004) e por Puig de la Bellacasa (2017). Volto a esse ponto em seguida. Cumpre antes ressaltar que o aspecto verbalizado dos mitos e, principalmente, o modo como são *performados*, tomam corpo ou são encarnados, manifestam premissas que, a exemplo do que passa com aquelas que fazem o mundo moderno, podem forçar outras ontologias a que se encaixem em suas categorias.

Essa disposição do mundo moderno, como afirma Blaser (2013), anima e alimenta conflitos não limitados apenas à veracidade de uma representação ou de uma leitura da realidade. A controvérsia é mesmo sobre a existência de outras realidades, de outras ontologias ou, nesse caso, de mundos outros, não modernos, ou de mundos nos quais algo da modernidade sempre escapa, como diz Schalvezon (2016).

Como sustento na Segunda Parte desta tese, os protestos indígenas que conduziram a *Pachamama* até a Constituição do Equador são exemplificativos da continuidade de uma guerra que se caracteriza como um conflito ontológico (BLASER, 2013; DE LA CADENA, 2010, 2015). Embora esses protestos venham sendo interpretados como expressão de uma disputa étnica, o que implica dizer que o objeto das reivindicações é a ampliação das margens de tolerância de diferenças culturais, essas análises não captam aspectos das mobilizações que excedem às categorias que usamos para interpelar os mundos indígenas.

As categorias que em geral utilizamos para nos relacionar com mundos que estão apenas *parcialmente conectados* ao nosso, para apreender ou para descrever determinados acontecimentos, são propensas a reduzir diferenças que são ontológicas em diferenças epistêmicas (DE LA CADENA, 2010, 2015). Essa aptidão é dada pela pretensão universalizante característica das práticas do fazer-mundo modernas. A presença da *Pachamama* na arena pública da política equatoriana é um convite a que *provincializemos* conceitos como *natureza/cultura*. Provincializar significa situar no espaço e no tempo essas e outras dicotomias, considerando que os mundos indígenas não se fazem por essas divisões.

Os estudos dos autores das *Ontologias Relacionais* demonstram que as categorias que usamos – e aquelas que, ao serem mobilizadas, mobilizam – são também, no campo da *cosmopolítica*, ou da política entre mundos, ferramentas político-conceituais¹³. Essas categorias tendem a estabelecer limites prévios em relação àquilo que outros mundos, em diálogo com o moderno, podem aspirar. No caso da presença da *Pachamama* na Constituição equatoriana, os limites impostos pelo diálogo com o moderno permitem que aquela entidade esteja na política apenas como sinônimo de natureza ou como expressão de uma dada cultura, como crença, fantasia, ou superstição. Aquilo que excede essas fronteiras - ou o que excede *natureza e cultura* – expressa significativo desacordo sobre o que está posto em litígio.

Considero importante não ocultar, ou não tomar por não existente, o problema político-conceitual que é inerente ao diálogo cosmopolítico. Daí a necessidade de estabelecer com o tema uma relação de interesse e de cuidado - no nível do *matter of concern* e *care*. Ter interesse e cuidado é perscrutar as linhas onto-epistêmicas do mundo a que pertencemos, tensionando regimes de verdade ou premissas que o configuram.

Essa tarefa não é o mesmo que *desvelar* o conteúdo de verdade contido no âmago de nossos objetos de pesquisa diferenciando, assim, como alguns estudos sustentam, as nossas análises daquelas que são próprias às do senso comum. Os mitos, reafirmo, inclusive aqueles que fazem nosso mundo, não são nem verdadeiros e nem falsos. Isso não significa dizer que são válidos porque expressam diferenças culturais que devemos tolerar. A diferença entre mitos não emana de distintas leituras de *uma* realidade compartilhada. Diferentes mundos ou *naturezas incomuns*, expressão de de la Cadena (2018), produzem narrativas que, em diálogo com outras realidades, colocam em cena diferenças ontológicas. Portanto, as relações que constituem distintos regimes de verdade e as invalidações que, em conexão com outros mundos, elas tendem a produzir é que devem ser o objeto do interesse e do cuidado¹⁴.

¹³ Cosmopolítica no sentido de Stengers (2018).

¹⁴ Vale uma nota. Esses autores que, como aponta Corrêa, trabalham desde as *Ontologias Relacionais*, postulam pelo “inverso simétrico do pós-modernismo: enquanto esse último advoga que tudo o que existe pode ser reduzido ao universo do texto e das representações simbólicas (daí porque, no final das contas, tudo é construído e desconstruível), para os autores da virada ontológica trata-se, ao contrário, de a tudo conferir o estatuto de realidade. [...] Nesse sentido, enquanto o pós-modernismo é um artificialismo

O cuidado com a pesquisa importa porque os seus *objetos* possuem também capacidade de agência. Como demonstram os autores que mobilizo nesta tese, essa não é uma qualidade exclusiva dos *sujeitos* que investigam, de modo que se converte de presunção a problema a suposta distinção e a desejada distância entre sujeitos e objetos.

Ainda, como assevera Strathern, considerando a capacidade de agência que têm as ferramentas conceituais de que dispomos, situar o sujeito que pesquisa nunca foi uma simples questão de identificar interesses preexistentes, "but of appreciating the coconstitution of interests as they emerge in interchanges of all kinds. In these, the form or technique of knowing, the means to knowledge, is surely an actor as well" (STRATHERN, 2018, p. 28). O interesse e o cuidado não são, portanto, atividades prévias, mas tarefas de constante compromisso, o que também explica o porquê de algumas questões permanecerem, até o final desta tese, em aberto.

Nesta tese não compreendo *Pachamama* ao que seja a natureza moderna nem a reduzo a uma metáfora, a um *alguém* que só pode ser um *algo* porque está longe de corresponder *verdadeiramente* ao seu referente. Por essa razão, não chego a defini-la. Se tomasse de empréstimo uma opção metodológica de de la Cadena (2015), diria que *Pachamama* é e ponto final, sem vírgulas, sem aspas. Assim, nesta tese, é a sua definição, e não a sua *personalidade* e as suas relações, que fica "suspensa a meio caminho no seu lance significativo" (AGAMBEN, 2013, p. 100).

A ausência de definição está relacionada à minha opção de levar à sério um mundo em que a existência da *Pachamama* seja realidade. Como adverte Viveiros de Castro, a "antropologia, como se diz às vezes, é uma atividade de tradução; e tradução, como se diz sempre, é traição. Sem dúvida; tudo está, porém, em saber escolher a quem se vai trair" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 15).

Ao adiantar algumas discussões busquei evitar mal entendidos, como disse no início. Minha opção em tomar por realidade o que não está próximo do referente do meu mundo, se é um problema, não creio que seja resolvível em termos de aferição de correspondências epistemológicas.

generalizado (afinal de contas, tudo não passa de representações simbólicas), a virada ontológica é um realismo circunstanciado (afinal, tudo que existe é real)" (CORRÊA, 2016, p. 214, 215).

Esta tese está dividida em duas Partes que podem ser lidas de forma independente, seguindo a ordem de interesse da leitora ou do leitor. Ao início de cada uma delas, a título introdutório, se encontra uma síntese dos assuntos abordados.

PRIMEIRA PARTE

Da natureza das pessoas e das coisas

Transições

Como disse em Introdução, diversos autores sustentam que a experiência equatoriana anuncia a transição de um antropocentrismo jurídico para uma configuração ecocêntrica ou biocêntrica do Direito e da jurisprudência¹⁵. A despeito das possíveis distinções havidas entre o ecocentrismo e o biocentrismo, essas perspectivas expressam um desacordo com a tradição que confere a todas as partes da natureza – à exceção dos humanos – a condição de objetos destituídos de direitos próprios e incondicionados.

Nesta Primeira Parte, a fim de explicitar o que essas análises pressupõem e implicam, apresento as principais formulações que, desde uma perspectiva antropocêntrica, biocêntrica ou ecocêntrica, respondem às questões gerais da ética, quais sejam: quem deve integrar o rol daqueles que são dignos de nossa consideração moral? Quem são aqueles cuja existência, em maior ou em menor medida, implica limitantes às nossas ações?

Refiro, no Capítulo um, que, de Aristóteles à Kant, passando por São Tomás de Aquino, pelos juristas da Escola de Salamanca e por Descartes, a racionalidade foi estabelecida como critério a informar a réplica àquelas perguntas, assegurando ao *antropos* a posição de detentor exclusivo de direitos e de deveres. Com base no pressuposto da existência de uma ordem natural que distingue e que faz dos humanos superiores em relação a outros animais, o antropocentrismo sancionou a separação radical entre eles e a natureza. Como prática de produção de diferenças, estabeleceu hierarquias interespecíficas, mas não apenas. A alma, a razão e, mais recentemente, a cultura, provas da nossa descontinuidade metafísica em relação aos animais, asseguraram a contínua expansão do domínio de alguns humanos sobre tudo o que

¹⁵ Acosta (2008, 2014, 2011), Gudynas (2014), Schalvezon (2015), Shiraishi Neto *et al.* (2016), Zaffaroni (2011) e Ávila Santamaría (2008, 2011), por exemplo, consideram que a Constituição equatoriana expressa uma postura biocêntrica do Direito, enquanto Kotzé e Calzadilla (2017) afirmam que aquele documento formalizou uma perspectiva ecocêntrica.

não fosse *antropos*, inclusive sobre outros seres da mesma espécie *natural*, como abordo com maior vagar na Segunda Parte desta tese.

São múltiplas as genealogias das técnicas de personificação e de reificação que fazem a diferença entre pessoas e coisas, entre humanos e não humanos, entre sujeitos e objetos - inclusive os do Direito -, nem sempre concordes. Na virada do século XIX, Bentham, por exemplo, considerado uma exceção da tradição filosófica de seu tempo, argumentava que todos os seres capazes de sentir prazer ou dor eram merecedores de consideração moral. Para ele, não eram apenas os humanos que deveriam ter os seus interesses levados em conta quando do estabelecimento dos critérios que delimitam o que é moral ou imoral, justo ou injusto.

Na segunda seção do primeiro Capítulo, faço constar parte do manifesto em que aquele filósofo afirma ser tirânico o ordenamento jurídico que reduz seres sencientes a coisas, algo comparável, para ele, à conversão de alguns humanos a condição de objetos que poderiam ser apropriados e escravizados. Naquela mesma parte menciono que Singer, tido como um dos precursores do Direito Animal, resgatou os argumentos de Bentham, no final dos anos 1970, em defesa de uma ética em que importe a aferição das consequências ou dos impactos de nossas condutas sobre o sofrimento dos seres sensíveis.

As relações havidas entre as formulações desses autores e os debates que antecederam a promulgação da Carta Magna equatoriana, assim como as críticas à ética utilitarista, estão também na parte final do Primeiro Capítulo. As análises de Regan, nesse sentido, colocam em evidência o fato de que o consequencialismo de Singer não assegura que o valor dos animais não seja flexibilizado em razão de interesses humanos.

Regan, influenciado pela deontologia de Kant, sustenta que nenhum fim justifica que os animais – ou, pelo menos, que alguns deles – sirvam de meros meios para a realização de nossas necessidades. Para ele, todos os seres que são *sujeitos-de-uma-vida*, ou seja, todos os que são dotados de percepção, de memórias, de senso de futuro ou de desejos, por exemplo, embora não possam ser *pessoas*, no sentido kantiano do termo, e embora não sejam agentes morais, merecem a nossa consideração.

As fronteiras que demarcam o limite entre o que pode ou não ser pessoa também foram tema dos debates de Montecristi. Para alguns constituintes, conceder à natureza ou à *Pachamama* o estatuto de pessoa ou de sujeito é uma extrapolação que afronta a ordem, a lógica e o rigor da ciência jurídica, na medida em que nem a natureza e nem a *Pachamama* possuem a capacidade de agência necessária para exercerem direitos ou deveres.

O segundo Capítulo dessa Primeira Parte é dividido em duas seções. Na primeira apresento a teoria de Taylor, reputada uma das mais sofisticadas defesas filosóficas do biocentrismo e, na segunda, abordo os preceitos da *Ética da Terra*, obra de Leopold, que é considerada a primeira apresentação sistemática de uma ética ecocêntrica.

A atribuição à ou o reconhecimento de valores a um sujeito é ponto e controvérsia nos debates filosóficos, de que não escapam aqueles que se relacionam aos Direitos da Natureza. Como é possível se depreender, é um desafio a toda e a qualquer formulação ética escapar de argumentações de tipo circular ou tautológicas que justificam valores e asserções prescritivas com base apenas na premissa de que algo é essencialmente bom porque é *natural*. Nesse sentido, tanto as teorias de Bentham, quanto as de Singer, as de Regan, as de Taylor e as de Leopold, foram acusadas de incorrerem em uma *falácia naturalista*.

Como disse em Introdução, algumas das construções que se intitulam ou que são intituladas biocêntricas ou ecocêntricas, embora coloquem em suspenso o exclusivismo do humano, não rompem com a tradição que fez do *antropos* o centro e a matriz de todos os direitos e de todos os deveres. Isso não significa, como também já referi, que sejam menos pertinentes ou que sejam menos válidas. Como práticas ontoepistêmicas, ou práticas de *fazer-mundos*, elas são, ao mesmo tempo *constituídas por e constituintes do* nosso mundo, do mundo moderno.

Vinculadas que estão às premissas e aos regimes de verdade de onde emanam, as formulações que trago nesta Parte, seguindo o que diz Blaser (2013), não são nem verdadeiras e nem são falsas, tão só engendram uma ontologia que tem os seus próprios critérios para definir a verdade. A título de conclusões parciais, teço considerações, em seção específica, acerca das ambivalências e dos excessos que tensionam a coerência das linhas ontológicas que estabelecem o que pode ou não existir como pessoa, como coisa, como sujeito ou como objeto. Essas considerações

servem de ponto de partida para o debate que proponho na Segunda Parte e que tem relação com as negações da existência e da personalidade da *Pachamama*, compreendida como sinônimo de natureza; *mas não apenas*.

CAPÍTULO 1

Do excepcionalismo do humano

1.1 A instituição de um domínio

A separação entre *sujeitos de direito* e *objetos do direito* em que o antropocentrismo jurídico assenta as suas bases tem as sua gênese nas formulações de São Tomás de Aquino acerca do *dominium* como uma condição própria dos humanos¹⁶. O homem, talhado à imagem e à semelhança de Deus, está “para que domine os peixes do mar, os pássaros do céu e todos os répteis que rastejam sobre a terra” (GÊNESIS). O *domínio natural* dos homens sobre os outros seres decorre do privilégio a eles outorgado de possuírem uma alma racional, o que lhes confere discernimento para escolher, por uma operação de livre arbítrio, entre o bem e o mal.

Únicos senhores (*dominus*) de si, são os humanos, por consequência, os únicos que podem dirigir moralmente as suas volições. Outros animais, ainda que tenham algum julgamento, não podem agir livremente ou por escolha, alimentando os seus desejos apenas instintivamente. Nesse sentido São Tomás de Aquino segue a antítese aristotélica entre agência humana e animal: “the one is free, the other necessitated; the one is moral, the other is not” (BRETT, 2011, p. 39)¹⁷.

O termo *dominium*, que em latim significa propriedade, designa também o poder do sujeito de exercer um *direito real*, ou seja, o direito de propriedade sobre uma determinada coisa (*res*). Somente aqueles que possuem *dominium* de si podem possuir o domínio sobre as outras coisas. Disso deriva que os animais, assim como alguns

¹⁶ Como disse, são múltiplas as genealogias das técnicas de personificação e de reificação que produzem a diferença entre pessoas e coisas, entre sujeitos e objetos e entre humanos e não humanos. Nessa seção trato daquela que fez o *antropos* em oposição à natureza, buscando situá-la no espaço e no tempo. A referência ao tomismo pode ser encontrada nos trabalhos de Zaffaroni (2011), de Brett (2011) e de DesJardins (2013), por exemplo. As contribuições do neo-tomismo, em especial das interpretações da Escola de Salamanca, serão abordadas adiante.

¹⁷ Na *Política*, Aristóteles afirma: “se a natureza nada faz de imperfeito ou em vão, então, necessariamente criou todos estes seres em função do homem” (ARISTÓTELES, 1998, p. 75). Como aponta Brett (2011), a conclusão do filósofo não é muito diferente do que se lê no Livro Gênesis.

humanos insipientes, não possuem esse direito, estando para serem apropriados ou, na melhor das hipóteses, para serem tutelados¹⁸.

A diferença entre aqueles que possuem *dominium* e aqueles que não têm o *comando de si* fundamenta a tese aristotélica sobre a *justa escravidão*. A relação entre senhores e escravos é dada, para Aristóteles, por uma *ordem natural*. Assim como a alma comanda o corpo, alguns humanos estão *naturalmente inclinados* à condição de serem escravizados. Aquele que "pode usar o seu intelecto para prever, é, por natureza, governante e senhor, enquanto quem tem força física para trabalhar, é governado e escravo por natureza" (ARISTÓTELES, 1998, p. 51).

As teorias do *dominium* e da *escravidão natural* foram objeto de estudo dos juristas da Escola de Salamanca, que, interpretando os escritos de Aristóteles e de São Tomás de Aquino, buscaram desenvolver uma filosofia moral que legitimasse a expansão das fronteiras coloniais da Espanha sobre o lugar que hoje nós conhecemos por Américas. Para precisar os limites do direito de conquista e de guerra, era necessário antes definir se os nativos americanos tinham ou não *dominium*. As conclusões daqueles juristas, em especial as de Francisco de Vitória, contribuíram para o encerramento de uma definição gradual de *humanidade* (SURRELLÉS, 2017)¹⁹.

No *relectio De Indis*, de 1532, Vitória refutou a tese prevalente de que os nativos americanos eram o *referente empírico* do que Aristóteles denominou de *escravos naturais*²⁰. Ainda que não fossem muito diferentes de brutos animais, para Vitória não

¹⁸ Para mais informações sobre a noção de *dominium*, sugiro a consulta de Pagden (1987).

¹⁹ Como afirma Surrallés (2017), a doutrina jurídica da Escola de Salamanca é considerada a precursora dos Direitos Humanos tais como hoje os conhecemos. Ela concorreu para a criação do conceito de *sujeitos universais de direitos* baseado no pertencimento daqueles à *humanidade*.

²⁰ Acerca do dilema em que se encontrava a *humanidade* do século XVI, Lévi-Strauss (2017) recorda um incidente relatado por Ortiz perante o Conselho das Índias (1525). A fim de determinar a natureza dos indígenas, as delegações dos monges da Ordem de São Jerônimo "submeteram os colonos a um questionário visando saber se, segundo eles, os índios eram ou não 'capazes de viver por conta própria, como os camponeses de Castela'. Todas as respostas foram negativas: 'A rigor, talvez, seus netos; ainda assim, os indígenas são tão profundamente viciosos, que pode se duvidar; a prova: eles fogem dos espanhóis, recusam-se a trabalhar sem remuneração, mas levam a perversidade a ponto de dar de presente seus bens; não aceitam rejeitar os companheiros cujas orelhas os espanhóis cortaram'. E, à guisa de conclusão unânime: 'É melhor para os índios tornarem-se homens escravos do que se manterem como animais livres...'. Um testemunho posterior de alguns anos coloca o ponto final nesse requisito: 'Eles comem carne humana, não têm justiça, andam inteiramente nus, comem pulgas, aranhas e vermes crus... Não têm barba e, se por acaso esta lhes cresce, apressam-se em depilá-la'" (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 80).

havia distinção ontológica entre os indígenas e outros seres humanos – nesse caso, os europeus – que justificasse a conversão deles em escravizados²¹.

O jurista argumentou que o estado de *selvageria* em que se encontravam os habitantes do Novo Mundo não era dado pela incapacidade de serem racionais. Como ele observou, os nativos reconheciam regras e instituições, tais como as do casamento e as do comércio, o que requer fazer uso de certo tipo de razão. Vitória concluiu, portanto, que a ausência de um comportamento inteiramente racional estava associada antes à educação pobre e bárbara dos indígenas do que a uma inclinação ou a uma disposição inata. Como a causa da condição selvagem estava na educação, logicamente ela não fazia deles escravos naturais, mas algo semelhante a infantes que, embora não possam exercer plenamente as suas capacidades mentais, são herdeiros potenciais da verdadeira razão (PAGDEN, 1987).

Ao comparar os indígenas às crianças, Vitória concorreu para a produção de um sistema hierarquicamente organizado de humanidade. A racionalidade insipiente – ou *infantil* – encontrada nos indígenas por Vitória, marca da descontinuidade metafísica que os separa de outros animais, é também a diferença que os conecta aos humanos e o que faz deles *alguém* que, em relação aos europeus, é um *quase-algo*. Ser propriamente humano - ou verdadeiramente racional - é uma condição para uns e é, para os *outros*, uma potência, uma possibilidade, um vir-a-ser ou um tornar-se que requer o abandono do estado de natureza ou de barbárie.

O terceiro termo a que os indígenas foram reduzidos – entre o animal e entre o humano – assegurou o curso do projeto civilizacional que, enfeixado no termo *Humanismo*, fez deles o objeto de uma benevolente e inevitável inclusão progressiva (DE LA CADENA, 2010, 2015). Como asseverou Vitória, por um ato de caridade, cabia aos clérigos cristãos lapidar os nativos do Novo Mundo sob preceitos humanistas. Educar ou evangelizar era também um direito dos espanhóis, nomeadamente, o *ius predicandi*, garantia de que a oferta caridosa a que se civilizassem fosse um convite ao qual os indígenas não pudessem declinar.

²¹ Vitória sugere que, assim como os indígenas, os camponeses da Europa não eram muito diferentes de animais. Afirmar que os primeiros eram escravos *naturais* poderia significar ter que dizer o mesmo desses últimos (BRETT, 2011).

Essa elaborada classificação da humanidade em distintos graus evolutivos foi a ferramenta biopolítica que justificou o direito da coroa Espanhola sobre as terras do Novo Mundo. Esse sistema, que produziu hierarquias inter e também intraespecíficas, foi depois confirmado pela modernidade. Essas últimas serão abordadas com maior vagar na Segunda Parte desta tese. Há de se ter em conta, nesse momento, que, como afirma Surrallés (2017), o encerramento da definição do que seja *humano* necessitou da criação do animal moderno, "that is, a mechanical entity with no rights — which Descartes would later conceptualize" (SURRELLÉS, 2017, p. 226).

A conclusão de Descartes de que o *antropos* está destinado a dominar a natureza, como parte do progresso contra o irracional, não é estranha à filosofia aristotélica e à escolástica tomista e neo-tomista. Ao reduzir a realidade a pares de opostos - corpo/mente, físico/metafísico, objetivo/subjetivo - o dualismo cartesiano reiterou o pressuposto de que a capacidade de ser racional confere aos humanos o encargo de conduzir a natureza-máquina, matéria a ser trabalhada para a satisfação das necessidades humanas.

Embora Descartes não negasse que animais não humanos e que outros seres possuíssem vida, eles não passavam de coisas que poderiam ser tratadas sem que houvesse qualquer preocupação ética com o seu bem estar. Isso porque a capacidade de ser racional é, para ele, o critério determinante da posição moral dos sujeitos e é, em suas palavras, "a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais" (DESCARTES, 2006, p. 21). Para Descartes, todo aquele, ou antes, tudo aquilo que é irracional pertence ao domínio do físico que está *naturalmente* para ser subordinado ao domínio do mental.

Como é possível se depreender, a presunção da existência de uma ordem natural que separa e que distingue o *antropos* dos outros animais demarca também as fronteiras entre pessoas e coisas, entre sujeitos e objetos, entre fins e meios. Esses limites informam a deontologia do Direito moderno e o estatuto jurídico dos humanos e o dos não humanos.

O caráter racional e moral do homem é o que faz dele o legislador e o destinatário universal de normas. A capacidade de atribuir valor às coisas e às condutas lhe confere, com exclusividade, o poder de estipular e de conhecer os critérios éticos que determinam o que pode ou não ser feito para a consecução de um

propósito. Somente ao homem é dado o poder de definir que fins justificam o emprego de que meios. Único que pode calcular, livre e autonomamente, os prós e os contras de suas ações, ele é também o único que pode ser por elas responsabilizado na estreita medida do que estava ao seu alcance controlar.

A máxima da ética kantiana de que *dever implica poder* assegurou a posição do *antropos* como matriz dos atributos da personalidade, centro em torno do qual orbitam todos os direitos e deveres. Em oposição, os não humanos não podem ser sujeitos de qualquer direito ou de qualquer obrigação, excluídos, *por sua própria natureza*, do imperativo categórico de Kant.

O dever ético de que pessoas sejam tratadas como *fins em si mesmas*, garantia do bem comum de todos, somente pode ser dirigido aos que podem cumprir e exigir o cumprimento desse imperativo. Disso decorre que a natureza, carente de razão e de desígnios próprios, não pode ter outro senão o de servir como meio para a realização da felicidade do homem. Sua função é, então, meramente instrumental e a obrigação de que ela seja tratada de maneira ética é apenas indireta. Como afirma DesJardins, “‘environmental ethics’ in these views are all anthropocentric and consequentialist: Environmental right or wrong depends on the consequences to humans” (DESJARDINS, 2013, p. 98)²².

A filosofia kantiana endossa os argumentos que, de Aristóteles a Descartes, legitimam o domínio do humano sobre a natureza, estabelecendo a condição em que ela integra os nossos ordenamentos jurídicos. Como apontam Kotzé e Calzadilla (2017), não obstante três quartos das Constituições do mundo façam referência a responsabilidades ambientais, nesses constructos normativos a natureza está para ser tutelada na medida de sua concreta ou potencial utilidade para satisfação de interesses humanos.

Kersten (2017) elenca pelo menos três modos distintos de se proteger a natureza conforme aparecem em nossos ordenamentos. O primeiro deles é o que ele denomina de *direitos reflexos*. A natureza não possui estatuto jurídico próprio e a sua salvaguarda

²² Com isso não pretendo afirmar que Kant seja um utilitarista. Para uma discussão aprofundada sobre os princípios da ética kantiana, consultar DesJardins (2013) e Regan (2003).

se justifica apenas na medida em que a sua degradação ou destruição afeta direitos subjetivos dos humanos, como os direitos à vida e à integridade física.

Por razões semelhantes, ela pode ser protegida também porque temos direito a nos desenvolvermos em um ambiente favorável. Cito, a título de exemplo, o que dispõem a Constituição brasileira em seu artigo 225: “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, *bem de uso* comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo *para as presentes e futuras gerações*” [grifei]. Por fim, a natureza pode ser protegida porque é *patrimônio comum da humanidade*. Foi com base nesse conceito do Direito Internacional que se formulou a Convenção das Nações Unidas sobre Biodiversidade, de 1992 (KERSTEN, 2017).

Na contramão desse sistema de distribuição de direitos, a Constituição do Equador conferiu à natureza atributos da personalidade jurídica. Consta do artigo 71 daquela Carta Magna que “la naturaleza o *Pachamama*, 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”²³.

Como referi, a experiência equatoriana vem sendo interpretada como expressão de uma ruptura com o antropocentrismo jurídico. Ao formalizar uma teleologia distinta daquela instrumental, a partir da qual a natureza é concebida e valorada em função de sua utilidade, a Constituição do Equador teria assegurado os seus direitos com base no reconhecimento de que ela possui valores intrínsecos, ou seja, valores que lhe são inerentes e que, por essa razão, não podem ser dados ou outorgados, mas apenas e tão somente *reconhecidos* (GUDYNAS, 2014).

Na próxima seção exponho os pressupostos de perspectivas que colocam em questão o exclusivismo do humano em que se fundamenta o antropocentrismo

²³ O artigo 395 da Constituição equatoriana dispõe que: “El Estado garantizará un modelo sustentable de desarrollo, ambientalmente equilibrado y respetuoso de la diversidad cultural, que conserve la biodiversidad y la capacidad de regeneración natural de los ecosistemas, y asegure la satisfacción de las necesidades de las generaciones presentes y futuras”. Assim, aquele documento conferiu direitos próprios à natureza, mas não excluiu a disposição que assegura o direito dos humanos a se desenvolverem em um ambiente favorável.

jurídico. Relaciono também essas formulações com os debates levados a efeito na Assembleia Constituinte de Montecristi.

1.2 A insuficiência da razão

De Aristóteles à Kant a racionalidade é o *locus* de onde emana a posição moral dos sujeitos. É ela que confere ao humano, com exclusividade, o poder de autonomamente conduzir as suas ações. Como se depreende da oposição aristotélica entre agência de humanos e de animais, esses últimos, carentes de razão, agem apenas por instinto. Destituídos de livre volição ou de intencionalidade, estão naturalmente excluídos de consideração ética. Como afirma DesJardins, “there appears to be little basis in this tradition for ethical obligations to anything that is not free and rational. Thus it would seem legitimate to treat other living beings and the environment simply as means to our ends” (DESJARDINS, 2013, p. 39).

O domínio do *antropos* sobre todas as partes da natureza encontra interdito ético apenas em alguns outros humanos. A obrigação de que eles sejam tratados como fins, nunca como meros meios, base do imperativo categórico de Kant, parte da premissa de que os humanos são sujeitos com intenções e com propósitos próprios e, por isso, nós temos a obrigação moral de respeitá-los como seres capazes de deliberação autônoma (DESJARDINS, 2013). Como já disse, o que faz do humano um fim em si mesmo é a sua habilidade de conhecer e de atribuir valor às coisas e as condutas, empregando-as com vistas à consecução de um propósito. Às palavras de DesJardins,

the Kantian analysis — which limits rights and moral standing to “subjects” and “ends”, as distinct from “objects” and “means”—strongly reinforces the view that only humans have moral standing. In this view, only autonomous beings, capable of free and rational action, are moral beings. Again, because eighteenth-century Europeans believed that other living things lacked this capacity, they could exclude them from moral consideration. Nonhuman animals and plants were the clearest examples of objects, rather than subjects (DESJARDINS, 2013, p. 99)

Os limites entre o que é racional e o que é irracional estabelecem as fronteiras entre meios e fins e legitimam a conversão de tudo o que não for humano em objeto cujo valor é condicionado à sua eventual utilidade. Tautologicamente, isso implica dizer que os humanos são os únicos seres possuidores de valores intrínsecos.

Suspendendo esse privilégio do humano - ou o colocando entre aspas, no sentido do que disse em Introdução - perspectivas que são consideradas não

antropocêntricas incluem outras partes da natureza, que, *a priori*, não possuem poder de agência ou que agem apenas por necessidade, no rol dos sujeitos dignos de posição moral. Apesar de suas múltiplas genealogias, em comum, elas repudiam a definição da racionalidade como critério determinante do estatuto dos sujeitos – ou dos objetos – do Direito. Como afirma Keller, “alternately asserting that nonhuman entities may also possess intrinsic value and be worthy of moral consideration, including individual nonhuman living beings (biocentrism), sentient beings (psychocentrism), and perhaps even entire ecological communities (ecocentrism)” (KELLER, 2019, p. 35-36).

Bentham, por exemplo, é uma exceção ao *mainstream* da filosofia ocidental. Ele define ética como “the art of directing men's actions to the production of the greatest possible quantity of happiness for those whose interests are in view” (BENTHAM, 2017, p. 143). No entanto, não são apenas interesses intraespecíficos que determinam, para ele, o que pode ser convertido em meio para a realização da felicidade dos sujeitos. Isso porque ele não considera que essa seja uma potencialidade exclusivamente humana. Assim, a conduta dos humanos pode condicionar também a felicidade de outros animais, “which — because their interests were neglected by the insensibility of the ancient jurists — are downgraded into the class of things” (BENTHAM, 2017, p. 143).

Essa assertiva decorre do fato de que, para Bentham, não é o caráter racional, mas a capacidade de ser senciente o critério que informa os limites de nossas ações. Desse modo, todos aqueles que, como os humanos, são suscetíveis ao prazer e à dor, podem ser felizes e, portanto, são sujeitos de direitos. Cito um excerto famoso do *The Principles of Morals and Legislation* a esse respeito:

The day may come when the non-human part of the animal creation will acquire the rights that never could have been withheld from them except by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the whims of a tormentor. Perhaps it will some day be recognized that the number of legs, the hairiness of the skin, or the possession of a tail, are equally insufficient reasons for abandoning to the same fate a creature that can feel? What else could be used to draw the line? Is it the faculty of reason or the possession of language? But a full-grown horse or dog is incomparably more rational and conversable than an infant of a day, or a week, or even a month old. Even if that were not so, **what difference would that make? The question is not Can they reason? or Can they talk? but Can they suffer?** (BENTHAM, 2017, p. 143-144) [grifei]

Peter Singer, um dos filósofos mais influentes na área da ética animal, parte dos mesmos pressupostos de Bentham para afirmar que somente um ato de tirania pode legitimar que aos animais seja negado estatuto moral. Ele argumenta que todos os seres sencientes têm no mínimo um interesse, o de não sofrer. Essa condição é o pré-requisito que determina quais são os seres cuja existência impõe limites éticos às nossas condutas. Por exclusão, não são os interesses de todos os seres vivos que devem ser considerados. Se não são capazes de sentir prazer ou dor, "nothing that we can do to it could possibly make any difference to its welfare. The capacity for suffering and enjoyment is, however, not only necessary, but also sufficient for us to say that a being has interests" (SINGER, 2015, p. 37).

A necessidade de que os seres sejam sencientes para que possam ser protegidos foi pauta dos debates que antecederam a promulgação da Constituição Equatoriana. Em 06 de junho de 2008, pela primeira vez os Congressistas da Assembleia de Montecristi levaram a conhecimento do Pleno a proposta redacional dos Direitos da Natureza²⁴. No rol dos artigos constava o seguinte: "el Estado incentivará a las personas y colectivos que protejan la naturaleza, de conformidad con lo que determine la ley. Se promoverá un trato respetuoso hacia los demás seres" [grifei]²⁵.

Alguns Constituintes consideraram que essa redação era ampla e imprecisa, posto não fosse capaz de delimitar apropriadamente os beneficiários da norma. A exemplo, Sergio Chacón Padilla afirmou que a vocação da proposta era a de proteger o bem estar "especialmente de los animales sensibles". Como representante dos membros da minoria no Congresso, ele sugeriu a seguinte alteração:

Se promoverá un trato respetuoso, libre de maltratos crueles, injustificados o innecesarios, hacia los demás seres, especialmente vivos. Se establecerán un régimen de protección y de bienestar a los animales domésticos, silvestres y silvestres en cautiverio, conforme a las regulaciones de organismos internacionales a los que el Ecuador se halle adscrito²⁶.

²⁴ Especificamente aqueles que compunham a Mesa de número 01, que eram os responsáveis pela elaboração das normas que versariam sobre os *Derechos Fundamentales y Garantías Constitucionales*, neles incluídos os Direitos da Natureza.

²⁵ Ata de número 58 da Assembleia Constituinte, de 06 de junho de 2008, p. 20.

²⁶ Idem, p. 22.

A redação final, que foi aprovada em 07 de julho de 2008, não limitou os Direitos da Natureza à proteção somente dos seres vivos e, tampouco, apenas dos animais, sencientes ou não. Consta do Parágrafo Primeiro do artigo 71 da Carta Magna equatoriana que “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*” [grifei].

Acerca das formulações de Bentham e de Singer, e de suas relações com a experiência equatoriana, importa ainda mencionar a semelhança das analogias que fazem aqueles autores com as que Alberto Acosta mobiliza para contextualizar os Direitos da Natureza. Acosta, como já disse, foi presidente da Assembleia Constituinte de outubro de 2007 até julho de 2008. Em entrevista a mim concedida, ele afirmou que as discussões que conduziram à conferência de direitos à natureza no Equador devem ser compreendidas como parte de um amplo processo de emancipação que paulatinamente faz ampliar o rol dos sujeitos que têm *direitos a terem direitos*. Segue uma parte da transcrição de suas palavras, traduzidas por mim para o português:

Na história da humanidade, um dos processos mais complexos, eu diria, o processo que determina a vida da humanidade, é o processo da emancipação. Quando chegaram aqui os europeus, faz mais de 500 anos, os indígenas sequer tinham alma. Passou muito tempo, o Concilio de Trento reconheceu que os indígenas sim, tinham alma, e que eram seres humanos. Mas foram vistos como seres humanos inferiores, seres humanos que se havia que proteger e assim, se negava a eles [o exercício de] seus próprios direitos. Depois temos tudo o que significou o processo de emancipação dos escravos. Esse é um processo também muito complicado. Alguns países, como o Equador, nunca liberaram aos escravos. A liberdade foi comprada. Mas o direito a ter direitos? Em tempos mais recentes, a luta das mulheres por ter direitos. Desde quando as mulheres têm direitos plenos? Direito às eleições, ao voto, à participação na vida política, à tomada de decisões por si, sem perguntar ao marido, ao companheiro? É um processo para ter direitos. O processo para que crianças tenham direitos? Nesse marco, nesse processo complexo, temos que ver os Direitos da Natureza [grifei]²⁷

Em seu livro *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, publicado originalmente em 1975, Singer sustenta que assim como a discriminação com base na raça ou no sexo, é igualmente condenável aquela que se fundamenta apenas na espécie a que os seres pertencem. Naquela obra, considerada a

²⁷ Excerto da entrevista que Alberto Acosta concedeu-me em Quito no dia 11 de abril de 2019.

fundadora dos Direitos dos Animais, ele popularizou o termo especismo²⁸, definindo-o, em analogia ao racismo e ao sexismo, como

a prejudice or attitude of bias in favor of the interests of members of one's own species and against those of members of other species. It should be obvious that the fundamental objections to racism and sexism made by Thomas Jefferson and Sojourner Truth apply equally to speciesism. If possessing a higher degree of intelligence does not entitle one human to use another for his or her own ends, how can it entitle humans to exploit nonhumans for the same purpose? (SINGER, 2015, p. 35)

Singer afirma que a crueldade a que os animais estão submetidos em fazendas e em laboratórios, assim como em circos e em zoológicos, é expressão do especismo. Na medida em que não podem requerer ou declarar a sua própria libertação do subjugo humano, ele propõe que, com base no altruísmo, esses formem um círculo moral em torno daqueles, adotando, dentre outras práticas, uma dieta vegetariana e o boicote aos produtos cujo desenvolvimento implique sofrimento de outras espécies sencientes.

Para Singer, assim como para Bentham, a obrigação dos humanos para com os não humanos não deve ser apenas indireta, como das formulações de Kant se depreende. Ainda que não se oponha à conversão de alguns animais em meios para a realização de fins humanos, como a alimentação, por exemplo, Bentham argumenta que toda a ação deve ser dirigida de modo a infringir o mínimo de sofrimento²⁹. Em sentido similar ao utilitarismo de Bentham, a ênfase de Singer reside também na minimização da dor. Por essa razão, ele assevera:

Since I judge actions by their consequences, I have never said that no experiment on an animal can ever be justified. I do insist, however, that the interests of animals count among those consequences, and that we cannot justify giving less weight to the interests of nonhuman animals than we give to the similar interests of

²⁸ Esse conceito foi cunhado por Richard Ryder em seu livro *Victims of Science*, cuja primeira publicação data de 1975 (NUFFIELD COUNCIL ON BIOETHICS, 2005).

²⁹ Para mais detalhes acerca do princípio da maximização do prazer e minimização da dor, sugiro a leitura de Bentham (2011).

human beings. If an experiment on a small number of animals can cure a disease that affects tens of thousands, it could be justifiable (SINGER, s/d, s/p)³⁰

A partir dessa perspectiva, o consumo de animais, de produtos de origem animal ou daqueles que tenham sido desenvolvidos com base em experimentos com não humanos não é, por si só, certo ou errado. Ele é reprovável na medida em que o sofrimento gerado na sua produção supere os benefícios de seus usos ou de suas aplicações. O consequencialismo de Singer permite argumentar que eventuais avanços tecnológicos na indústria agroalimentar e farmacêutica podem assegurar que os humanos não se privem de uma dieta carnívora, do uso de determinados medicamentos, artigos do vestuário ou de cosméticos. Nesse sentido, DesJardins exemplifica

Imagine that Singer's criticisms convince veal producers to change their methods so as to minimize suffering (as, in fact, has happened). The calves get some exercise, fresh air, and a balanced diet, and perhaps they are even groomed regularly. Like the cows in the old advertisements, these are contented calves. Imagine also that human taste for veal increases so that many consumers have a real desire for veal. Consumers suffer (no one suffers *much*, but many do suffer) when they are denied veal. In such a situation, we could argue that Singer's utilitarian position allows veal production to continue. With these imagined changes in the farming practices of the veal industry, the calves suffer minimally while human enjoyment increases notably. A defender of Singer's position could dispute this example, of course. However, the dispute would probably involve specific calculations of relative suffering, pain, and enjoyments. That is, we would need to measure and dispute the consequences of the alternative practices (DESJARDINS, 2013, p. 112) [ênfase do autor]

Distintamente de Singer, Tom Regan, em *The Case for Animal Rights*, cuja primeira edição é de 1983, advoga como parte de um movimento pelos direitos dos animais que, dentre outros objetivos, postula pela total abolição de seus usos para fins científicos, pela dissolução da agroindústria e pela eliminação da caça comercial ou esportiva. Para ele, o tratamento dispensado aos animais não deve ser regulado pelo grau de sofrimento que potencialmente seja capaz de causar.

Assim, o emprego de métodos mais *humanitários* não é suficiente para justificar a conversão dos animais em produtos para o uso humano. Como ele afirma, “temos

³⁰ Disponível em <<https://petersinger.info/faq>>. Acesso em 12.10.2019.

que esvaziar as jaulas, não deixá-las maiores" (REGAN, 2006, p. 75). Isso não significa dizer que a dor resultante de uma ação não seja imoral. O que ele argumenta é que esse sofrimento não pode ser o fundamento determinante da moralidade ou da imoralidade de uma conduta. Às suas palavras,

What's wrong - fundamentally wrong - with the way animals are treated isn't the details that vary from case to case. It's the whole system. The forlornness of the veal calf is pathetic, heart wrenching; the pulsing pain of the chimp with electrodes planted deep in her brain is repulsive; the slow, tortuous death of the raccoon caught in the leg-hold trap is agonizing. ***But what is wrong isn't the pain, isn't the suffering, isn't the deprivation. These compound what's wrong. Sometimes - often - they make it much, much worse. But they are not the fundamental wrong. The fundamental wrong is the system that allows us to view animals as our resources, here for us-to be eaten, or surgically manipulated, or exploited for sport or money.*** Once we accept this view of animals - as our resources - the rest is as predictable as it is regrettable. Why worry about their loneliness, their pain, their death? Since animals exist for us, to benefit us in one way or another, what harms them really doesn't matter - or matters only if it starts to bother us, makes us feel a trifle uneasy when we eat our veal escalope, for example. So, yes, let us get veal calves out of solitary confinement, give them more space, a little straw, a few companions. But let us keep our veal escalope (REGAN, 2003, p. 179) [grifei]

Regan se opõe às formulações de Singer porque, como já disse, esse último parte da premissa de que uma conduta não é, à princípio, certa ou errada, moral ou imoral. Ela pode ser eticamente condenável na medida em que fere interesses individuais. Portanto, são esses interesses – e não os indivíduos em si mesmos considerados – que possuem valor. Como Regan assevera,

utilitarians believe that morally relevant positive value resides in the satisfaction of an individual's preferences, while morally relevant negative value is found when an individual's preferences are frustrated. In both cases - that is, both in the case of what has positive value, and in the case of what has negative value - ***it is the satisfaction or frustration of what individuals are interested in, what they want to do or have, that matters morally, not the individual whose preferences they are.*** A universe in which you satisfy your desires for water, food, and warmth is, other things being equal, morally better than a universe in which these desires are frustrated. ***And the same is true in the case of an animal with similar desires. But neither you nor the animal has any morally significant value in your own right*** (REGAN, 2003, p. 59) [grifei]

Por esse ponto de vista, os direitos dos animais encontram, invariavelmente, fronteiras em necessidades ou em interesses humanos. O caráter circunstancial desses direitos coloca em evidência que a capacidade de ser senciente não assegura que o

valor intrínseco dos animais não seja relativizado em função de benefícios que são, em última instância, calculados por e para os humanos.

A análise de Regan é explicitamente influenciada pela deontologia kantiana. À questão central da teoria da ética, ele responde: “acts are right when inherently valuable individuals are treated with respect, wrong when they are treated with a lack of respect” (REGAN, 2003, p. 68). Para Regan, portanto, as nossas deliberações devem ser pautadas pelo reconhecimento de que alguns animais possuem um valor absoluto, condição que impõe que em suas relações com os humanos sejam tratados como fins em si mesmos, como sujeitos de seus próprios direitos e nunca como meros objetos, recursos ou meios.

No entanto, como também é possível se depreender, de modo distinto da teoria dos direitos kantiana, Regan nega que a base do valor intrínseco de alguns animais seja a sua capacidade de possuir agência livre e racional. Para ele, esse valor é inerente à condição dos seres que são *sujeitos-de-uma-vida*³¹.

Essa categoria pretende suprir uma lacuna lexical do vocabulário tradicional da filosofia que, segundo ele, concatena três conceitos que, embora relacionados, não coincidem entre si, quais sejam, humanos, animais e pessoas. Assim,

while it is true that all humans are animals, it is false that all animals are humans; and while it is true that some human beings are persons, in the Kantian sense, no animal beings are. [...]The introduction of this concept permits us to identify those humans and other animals who share both a family of mental capacities and a common status as beings who have an experiential welfare. The word **human** is inadequate to the task; some subjects-of-a-life are not human. The word **animal** is inadequate to the task; some animals are not subjects-of-a-life. And the word **person** is similarly deficient; some subjects-of-a-life, whether human or not, are not persons. And yet there is no mistaking the reality in question, a reality shared by literally billions of human and animal beings (REGAN, 2003, p. 93) [ênfase do autor]

Antes de apresentar o que Regan entende por *sujeitos-de-uma-vida*, importa ter em conta as razões pelas quais ele não estende a condição de pessoa a esses outros-

³¹ Tradução para o português da expressão *subjects-of-a-life*, conforme consta no livro de Regan *Jaulas Vazias*, publicado no Brasil em 2006 pela editora Lugano. Essa tradução poderia estar restringindo e, portanto, comprometendo, o sentido que o autor confere àquela expressão porque o verbete *subject*, em inglês, pode significar *sujeito* e também *assunto*. No entanto, como abordo adiante, o termo não é empregado por Regan em referência a algo que é *concernente* à vida, mas sim a alguns *sujeitos*.

que-humanos que ele considera serem sujeitos de direitos. Cumpre compreender, portanto, quais são os atributos da personalidade ou, em outras palavras, o que faz de alguém uma pessoa e o que, por exclusão, não permite que essa categoria englobe também a alguns animais outros, que não os humanos.

Essa questão foi pauta também dos debates da Assembléia Constituinte de Montecristi, na medida em que a atribuição da condição de pessoa à natureza ou à *Pachamama* encontrou resistência naqueles que, assim como Regan, seguem - implícita ou explicitamente - a definição kantiana da personalidade. Para Kant, são pessoas apenas aqueles indivíduos livres e racionais que, como tais, compreendem as suas obrigações e têm poder de escolha sobre o que fazem ou sobre o que deixam de fazer. Somente os indivíduos imbuídos dessas faculdades podem ser responsabilizados por suas ações ou por suas omissões e, portanto, apenas eles são sujeitos de seus próprios direitos.

Em 01 de julho de 2008, os membros que compunham a Mesa de número 01 da Assembleia Constituinte - e que se encarregaram de produzir o texto referente aos Direitos da Natureza - ressaltaram em informe ao Pleno que tinham a "intención de darle más fuerza y resaltar la condición de la naturaleza como sujeto de derechos"³². Em reação, e com base no argumento de que essa intenção representava uma *novelería*, alguns Constituintes de Montecristi se manifestaram contrariamente àquela proposta. Cito, por exemplo, a intervenção de Lara Galo em que ela convoca os seus pares a apresentarem provas de que a natureza possui capacidade para exercer os seus direitos:

Yo les pido a mis compañeros asambleístas con el debido respeto, a la Mesa, me expliquen, cómo es que la naturaleza se va a comunicar con las comunidades, como se va a comunicar con las autoridades. El día de mañana, entonces, le vamos a pedir a la naturaleza que vaya a votar para Presidente de la República. Estos derechos le dan obligaciones, y no podemos pedirle a esta naturaleza, que cada día, o cada diez días se reporten con nosotros. Por lo tanto, no estoy de acuerdo con ello³³

³²Ata de número 73 da Assembleia Constituinte, de 01 de julho de 2008, p. 79.

³³ Ata de número 73 da Assembleia Constituinte, de 01 de julho de 2008, p. 89.

De modo semelhante, a lógica e a coerência da proposta foram colocadas em questão pela Constituinte Cristina Reyes:

Un burro, ¿un burro puede demandar a un juez que no le haga trabajar horas extras? Tampoco el reino vegetal tiene derechos, ¿se puede otorgar el derecho de moverse libremente dentro del país, a un árbol?, o a una roca solicitar que ya no quiere estar a la orilla del río, en la playa. **Estos ejemplos que nos parecen absurdos, los son, porque la lógica del derecho no se puede cambiar con hipótesis ni tesis que no tienen el rigor de la ciencia jurídica positiva y de los paradigmas jurídico-constitucionales** [grifei]³⁴

Em defesa do que apresentava a Mesa, dentre outros, os Constituintes María Molina e León Roldos sustentaram que a impossibilidade de que a natureza demande os seus próprios direitos não é razão suficiente para negar-lhes a existência. Para Rodos, a conversão daquela entidade de objeto em sujeito não afronta à ordem jurídica porque, como ficção, a doutrina também reconhece a personalidade dos Estados. Em suas palavras, “aquí no hay sacrilegio, estamos en una ficción jurídica de tantas que existe en el derecho”³⁵. Molina argumentou, ainda, que “igualmente existen otros sujetos [...], los niños, las niñas, que si bien no pueden ejercer sus derechos por sí mismo, lo hacen a través de sus representantes”³⁶.

De fato, não só a natureza, como também alguns humanos, como as crianças, por exemplo, não podem ser pessoas no sentido kantiano do termo. Assim, como afirma Regan, “se por um lado ser uma pessoa pode ser relevante para compreender porque alguns humanos têm os direitos que têm, isso não ajuda a compreender os direitos possuídos por um vasto segmento da população humana” (REGAN, 2006, p. 82). Portanto, embora esteja de acordo com parte das definições de Kant, ele discorda que apenas pessoas sejam possuidoras de direitos próprios e incondicionados. Regan assevera que a categoria *sujeitos-de-uma-vida* poderia superar esse problema que, se compreendido apenas do ponto de vista kantiano, seria intransponível. Às suas palavras,

³⁴ Idem, p. 110.

³⁵ Idem, p.105-106

³⁶ Idem, p. 99-100.

Kant would be unable to explain why and how we would be doing anything wrong to them [the children]. I believe that this last proposition expresses a profoundly unacceptable moral position, and I cannot help but believe that people of good will, who are not already committed to some favored ideology, will agree with me. Not for a moment do we believe that it is impossible to do anything wrong to children and the mentally disadvantaged of all ages, for example (REGAN, 2003, p. 78) [grifei]

A categoria *sujeitos-de-uma-vida* alberga, portanto, não só as pessoas, ou seja, não só aqueles sujeitos que, para Regan, são capazes de agir moralmente, como também aqueles que, embora não possuam os atributos da personalidade, são pacientes morais. Para DesJardins, quando compreendemos a distinção entre agentes e pacientes morais “we can figure out what is missing from much of the standard discussion of moral standing” (DESJARDINS, 2013, p. 113). Esse autor sustenta que, ao focar exclusivamente nos agentes, aquelas discussões deixaram de considerar as razões pelas quais seria igualmente censurável tratar pacientes morais como comida ou como entretenimento, por exemplo. É a essa lacuna que Regan se refere e é esse lapso que a sua categorização de *sujeitos-de-uma-vida* visa preencher.

Cumprido referir que a simples condição de possuir uma vida não faz de algo *alguém*, ou, em outras palavras, nem todos os seres que estão vivos possuem valor intrínseco que, segundo Regan, lhes permite angariar a posição de *sujeitos-de-uma-vida*. Esses são caracterizados por ele como

something more than animate matter, something different from plants that live and die; subjects-of-a-life are the experiencing center of **their** lives, individuals who have lives that fare experientially better or worse for themselves, logically independently of whether they are valued by others (REGAN, 2003, p. 93) [ênfase do autor]

Como pontua DesJardins (2013), aquela categoria exige que os seres apresentem propriedades complexas, tais como capacidade de percepção, desejos, preferências, memórias e senso de futuro. Regan argumenta que, no mínimo, animais mamíferos e pássaros possuem esses atributos. Essa formulação é bastante controversa. A partir dela é possível argumentar que, a despeito de suas críticas, a análise de Regan segue antropocêntrica. Ao restringir o estatuto de *sujeitos-de-uma-vida* a alguns animais cujas características assemelham-se às dos humanos ele converte a posição moral em um benefício que, como afirma DesJardins, “is derived from human nature

and that living beings receive only if they are enough like humans" (DESJARDINS, 2013, p. 118).

Ainda para DesJardins (2013), a interpretação de Regan negligencia membros importantes do ecossistema já que são os indivíduos e não uma comunidade biótica, a sociedade como um todo, ou algo como o *bem comum*, cujo bem estar se deve respeitar e promover. Admitindo-se apenas o seu ponto de vista, sobre nós não recairia qualquer obrigação direta com milhões de espécies de plantas e de animais que não são *sujeitos-de-uma-vida*. Desse modo, mesmo reconhecendo que não são apenas os humanos que possuem valores intrínsecos, sua teoria ética não pode ser considerada biocêntrica ou ecocêntrica.

No próximo Capítulo trato das diferenças entre o bio e o ecocentrismo, apresentando as teorias dos autores que são considerados os principais formuladores dessas perspectivas.

CAPÍTULO 2

Do biocentrismo e do ecocentrismo

2.1 Biocentrismo

Para DesJardins (2013), Paul Taylor oferece uma das mais sofisticadas defesas filosóficas de uma ética biocêntrica. Em seu livro *Respect for Nature*, de 1986, ele apresenta uma abordagem sistemática e abrangente das razões pelas quais, na condição de agentes morais, os humanos devem adotar uma atitude respeitosa em relação à natureza.

As noções *seres com propósitos próprios* e *seres com valor inerente* são essenciais em suas formulações. Ele sustenta que a primeira é independente da segunda e que, embora possuir propósitos próprios seja requisito necessário para que alguém possua valor inerente, como adiante será exposto com maior vagar, essa característica, por si só, não é suficiente para gerar em agentes morais qualquer obrigação.

Por *seres com propósitos próprios* Taylor compreende todos aqueles que estão vivos ou, em suas palavras, todos aqueles que são *centros teleológicos da vida*. O prefixo *telos* é por ele utilizado para enfatizar que eles são expressão de uma atividade intencional que tem por objetivo o crescimento, o desenvolvimento, a manutenção e a propagação da vida em seu sentido amplo. Portanto, a existência deles é o centro onde os *fins da vida* se realizam. Assim,

say it is a teleological center of life is to say that its internal functioning as well as its external activities are all goal-oriented, having the constant tendency to maintain the organism's existence through time and to enable it successfully to perform those biological operations whereby it reproduces its kind and continually adapts to changing environmental events and conditions. It is the coherence and unity of these functions of an organism, all directed toward the realization of its good, that make it one teleological center of activity. Physically and chemically it is in the molecules of its cells that this activity occurs, but the organism as a whole is the unit that responds to its environment and so accomplishes (or tends to accomplish) the end of sustaining its life (TAYLOR, 2011, p.121-122)

Afirmar que uma determinada entidade possui *propósitos próprios* não significa dizer que ela tenha intencionalidade e, tampouco, consciência de sua existência. Ainda, ter propósitos não é o mesmo que ter interesses. A capacidade de ter consciência, assim como a de ter interesses, é uma qualidade de alguns e não de todos os seres que são *centros teleológicos da vida*. Como assevera Taylor, “understanding individual organisms as teleological centers of life does not mean that we are falsely anthropomorphizing. It does not involve ‘reading into’ them human characteristics” (TAYLOR, 2011, p. 122).

Assim, conscientes ou não, com ou sem interesses, são *seres com propósitos próprios* todos os organismos que possuem um sistema coerente de atividades orientadas a proteger e a manter a sua existência. Nesse sentido,

There are some entities that have a good of their own but cannot, strictly speaking, be described as having interests. They have a good of their own because it makes sense to speak of their being benefited or harmed. Things that happen to them can be judged, from their standpoint, to be favorable or unfavorable to them. Yet they are not beings that consciously aim at ends or take means to achieve such ends. They do not have interests because they are not interested in, do not care about, what happens to them. They can experience neither satisfaction nor dissatisfaction, neither fulfillment nor frustration. Such entities are all those living things that lack consciousness or, if conscious, lack the ability to make choices among alternatives confronting them. They include all forms of plant life and the simpler forms of animal life (TAYLOR, 2011, p. 63)

Como referi, a constatação de que um ser possui *propósitos próprios* não assegura que ele seja digno de consideração moral. Isso significa dizer que Taylor sustenta, talvez para escapar das acusações de que incorreria em uma *falácia naturalista*, que os fatores biológicos que fazem de uma determinada entidade um *centro teleológico da vida* não fazem dela, necessariamente, um *ser com valor inerente*³⁷. Essa última condição depende não apenas de um exame factual como também de uma análise normativa.

Portanto, a ética que impõe aos agentes morais a obrigação de respeitar um *ser com propósitos próprios* é dada por regras gerais informadas por um sistema de

³⁷ Na seção 2.3 desta Primeira Parte, abordo o que vem sendo compreendido como uma falácia naturalista e as razões dessas acusações.

crenças que justifica e que torna inteligível o que Taylor denomina de *perspectiva biocêntrica*. São quatro os postulados dessa concepção:

(a) The belief that humans are members of the Earth's Community of Life in the same sense and on the same terms in which other living things are members of that Community.

(b) The belief that the human species, along with all other species, are integral elements in a system of interdependence such that the survival of each living thing, as well as its chances of faring well or poorly, is determined not only by the physical conditions of its environment but also by its relations to other living things.

(c) The belief that all organisms are teleological centers of life in the sense that each is a unique individual pursuing its own good in its own way.

(d) The belief that humans are not inherently superior to other living things (TAYLOR, 2011, p. 99-100)

Importa ressaltar a semelhança havida entre essas premissas e aquelas que Acosta assevera serem fundamentais para o avanço da *democracia de la Tierra*. Em seu livro *Bitácora Constituyente*, de 2008, ele reúne diversos textos que produziu em forma de discurso para serem proferidos durante as reuniões da Assembleia de Montecristi. Consta do prólogo daquela obra que a Constituição do Equador foi elaborada com esforço democrático e que ela expressa o desejo de que "los ciudadanos y las ciudadanas tengan en sus manos la definición del presente y la construcción del futuro" (ACOSTA, 2008, p. 10). Como parte dessa construção programática, ele defende ser imprescindível o estabelecimento de um sistema normativo que assegure os Direitos da Natureza e que seja pautado nos seguintes preceitos:

Los derechos humanos individuales y colectivos deben estar en armonía con los derechos de las otras comunidades naturales de la Tierra.

Los seres vivos tienen derecho a seguir sus propios procesos vitales.

La diversidad de la vida expresada en la Naturaleza es un valor en sí mismo.

Los ecosistemas tienen valores propios que son independientes de la utilidad para el ser humano (ACOSTA, 2008, p. 244-245)

Com exceção do último postulado, em que faz menção aos valores dos ecossistemas – aproximando-se da compreensão de Aldo Leopold, autor que é por ele citado e cujas ideias serão objeto da seção seguinte - Acosta faz ressoar as noções de Taylor. A afirmação de que os seres vivos *têm direito a seguir os seus próprios processos*

vitais é congênere da formulação que Taylor enfeixa no conceito de *centros teleológicos da vida*.

Também como Taylor, Acosta enfatiza a necessidade de que exista um sistema normativo para assegurar que a conduta humana seja ética em relação à natureza. Essa ênfase não é dada apenas pela condição de legislador constituinte originário em que se encontrava, mas também porque ele entende que essa é uma condição para superar parte dos problemas ou dos conflitos ambientais produzidos pelo modelo de desenvolvimento econômico que, em benefício dos interesses do capital, reforça a visão de que a natureza é mero recurso a ser apropriado e manejado pelos humanos (ACOSTA, 2011, 2014).

A proposta de texto que os Constituintes responsáveis pela elaboração dos artigos referentes aos Direitos da Natureza levaram a conhecimento do Pleno estava fundamentada nessa ideia. Eles sustentaram que é "ilusorio pretender que los mecanismos causantes de los daños que evidenciamos, sean las llamadas a resolver la problemática"³⁸. Os proponentes acrescentaram que estavam preocupados em "cambiar el paradigma de desarrollo, el enfoque de aproximación legal y la relación que el ser humano tiene con su entorno, a fin de evitar o, al menos, paliar las imprevisibles consecuencias que se producirán si mantenemos el sistema de depredación antropocéntrico"³⁹.

Ainda, o próprio Acosta assevera que os Direitos da Natureza, conforme estão na Constituição do Equador, são representativos de uma ética biocêntrica e, como já disse, as formulações de Taylor são consideradas a expressão mais bem elaborada do biocentrismo. Acerca disso cabem considerações.

Ao situar a experiência equatoriana nos marcos do biocentrismo, Acosta (2008, 2011) e também Gudynas (2014), autor a quem o ex-presidente da Assembleia faz referências, sustentam que essa perspectiva é mais abrangente do que a ecocêntrica. Para eles, o biocentrismo "en parte se superpone con las posturas ecocéntricas, pero va más allá de una mirada ecosistémica, ya que reconoce que existen valores

³⁸ Ata de número 58 da Assembleia Constituinte, de 06 de junho de 2008, p. 17.

³⁹ Ata de número 58 da Assembleia Constituinte, de 06 de junho de 2008, p. 16.

intrínsecos, y éstos son propios de la vida, tanto humana como no humana" (GUDYNAS, 2014, p. 51).

DesJardins (2013) e Keller (2019), dentre outros críticos, não estão de acordo com essa análise⁴⁰. Segundo DesJardins (2013), a ética ecocêntrica é menos restritiva do que a biocêntrica porque considera que, montanhas, rios, florestas e desertos, por exemplo, embora não estejam vivos em nenhum sentido óbvio do termo, também possuem valor moral. Para esse autor, a ênfase do ecocentrismo está nas interações havidas entre elementos bióticos e abióticos que fazem parte de uma totalidade ecológica.

De toda a forma, mesmo que Acosta e que Gudynas afirmem que a Constituição do Equador é expressão de um *giro biocêntrico* do Direito, eles entendem que "el texto constitucional es compatible [...] con la 'ética de la tierra' de Leopold" (GUDYNAS, 2014, p. 79). Na próxima seção apresento as razões pelas quais Aldo Leopold é reputado como um dos mais influentes pensadores do ecocentrismo. Nesse momento, importa ainda tecer considerações acerca da *perspectiva biocêntrica* de Taylor, da forma como ela se conecta com as discussões havidas durante a Assembleia de Montecristi, e dos problemas que ela apresenta.

Para Taylor, uma vez que compreendamos os postulados da *perspectiva biocêntrica*, podemos moldar as nossas escolhas e as nossas condutas de forma a assegurar que elas estejam pautadas por quatro princípios ético-normativos, quais sejam, o da *não maleficência*, o da *não interferência*, o da *fidelidade* e o da *justiça retributiva*. O primeiro deles, como o próprio nome indica, impõe aos agentes morais o dever de se absterem de atos que possam vir a prejudicar qualquer *ser com propósitos próprios*. Porque é negativo, ele não gera a obrigação de que aqueles agentes obstaculizem o curso de danos a que não deram causa.

Também de forma negativa, o *princípio da não interferência* interdita qualquer conduta que comprometa a liberdade de desenvolvimento e de adaptação de organismos vivos. O *princípio da fidelidade* se aplica apenas às relações entre humanos e animais selvagens e tem por fundamento a noção de que agentes morais

⁴⁰ Sugiro a consulta ao verbete *Biocentrism* que, elaborado por Robin Attfield, consta da *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy* (CALLICOTT e FRODEMAN, 2009).

não devem romper laços de confiança estabelecidos entre eles e outros seres. Nesse sentido, a pesca com isca ou a caça com armadilhas, por exemplo, é imoral porque provoca no animal uma expectativa que depois será frustrada em benefício de uma satisfação humana.

Se quaisquer dos deveres anteriores forem violados, exige-se dos agentes morais a restauração do estado de *justo equilíbrio* anterior. Essa imposição fundamenta-se no *princípio da justiça retributiva*, que, inter-relacionando os diferentes tipos de obrigações, visa a assegurar a consistência do sistema normativo biocêntrico. O *princípio da justiça retributiva* também garantiria a resolução justa e imparcial de conflitos havidos entre interesses de humanos e de não humanos.

A esse respeito, cumpre reiterar que, para Taylor, nem todos os seres que são dignos de consideração moral possuem interesses. O sentido em que ele emprega o termo está relacionado às condições e aos requisitos necessários para que todos os seres que são *centros teleológicos da vida* possam realizar os seus próprios propósitos. Assim, "whether or not an organism likes or dislikes anything, feels pleasure or pain, has any conscious desires, aims, or goals, cares about or is concerned with what happens to it, and whether or not it is even conscious at all, I shall here speak of its interests in this way" (TAYLOR, 2011, p. 271).

Como afirma DesJardins (2013), Taylor, seguindo uma tradição filosófica e política liberal, defende o estabelecimento de um conjunto de normas processuais para a solução de eventuais embates ou antagonismos. Essas normas devem ser orientadas não só pelo princípio da *justiça retributiva* que, como é possível se depreender do que já disse, serve como *ultima ratio*, como também pelos princípios da *autodefesa*, da *proporcionalidade*, da *minimização do erro* e da *justiça distributiva*.

O recurso a *autodefesa* é cabível quando, em um contexto específico, a existência de outros seres representa uma ameaça a interesses *básicos* de agentes morais, como a vida ou a saúde. Nesse caso, os humanos estão desobrigados a agir conforme os princípios da *não maleficência* e da *não interferência*. A *proporcionalidade* e a *minimização do erro* pautam a mediação de conflitos que envolvem interesses humanos *não básicos* e interesses *básicos* de não humanos. Portanto, importa ter em conta essa diferenciação.

São *básicos* aqueles interesses comuns a todos os seres que são *centros teleológicos da vida*, como a preservação, a manutenção e o desenvolvimento da existência. Por sua vez, os interesses *não básicos* variam de indivíduo para indivíduo e, acaso não satisfeitos, não implicam limitações à subsistência, à seguridade, à autonomia e à liberdade dos sujeitos. Assim, priorizar um interesse *não básico* humano às custas de interesses *básicos* de outros seres vivos é incompatível com uma atitude respeitosa em relação à natureza. Esse postulado é o fundamento constitutivo dos princípios da *proporcionalidade* e a *minimização do erro*.

Contrariam esses princípios, por exemplo, a captura de pássaros para auferição de vantagens econômicas, a morte de répteis e de mamíferos selvagens para a confecção de artigos de vestuário e a caça e a pesca recreativas. Talvez de modo menos evidente, é desproporcional e incorreta também a perturbação de um sistema biótico para a construção de aeroportos e de ferrovias, assim como o represamento de cursos de água para o desenvolvimento de projetos hidrelétricos e o desmatamento de florestas nativas para o plantio de espécies exógenas (TAYLOR, 2011).

O *princípio da justiça distributiva* estabelece as condições para a resolução de conflitos entre *interesses básicos* de humanos e de não humanos. Como regra, impõe que os encargos e que os benefícios resultantes de uma ação sejam igualmente compartilhados. O *princípio da justiça restitutiva* aplica-se quando não respeitados os da *minimização do erro* e do da *justiça distributiva*.

É possível relacionar os princípios biocêntricos de Taylor e as normas processuais correlatas com as propostas que os Congressistas que compunham a Mesa 01 - que, como já disse, eram os responsáveis pela elaboração dos Direitos da Natureza - levaram para debate ao Pleno da Assembleia de Montecristi. Por exemplo, ao *princípio da não interferência* se pode associar a proposta de inclusão no texto constitucional do seguinte artigo: "Se prohíbe la introducción de material orgánico, inorgánico u organismos que alteren de manera definitiva el patrimonio genético nacional"⁴¹.

A proibição dos cultivos transgênicos foi defendida, assim, "como una forma de asegurar la conservación [de los] *ciclos vitales y procesos evolutivos* [de la naturaleza]"

⁴¹ Ata de número 73 da Assembleia Constituinte, de 01 de julho de 2008, p. 80.

[grifei]⁴². Essa proposta foi rebatida pelos Congressistas que consideravam que o uso daquele produto da engenharia genética representava um *interesse básico* dos humanos porque poderia impactar positivamente na produção de alimentos e na economia equatoriana. Lara Galo, por exemplo, sustentou que "los transgénicos mejoran la productividad en menos tierra, significa menos fungicidas, menos herbicidas, menos plaguicidas"⁴³.

Não sem resistências, consta hoje do artigo 401 da Carta Magna que o Equador é um país livre de cultivos e de sementes transgênicas. O Parágrafo Primeiro do artigo, contudo, prevê que, em caso de interesse nacional, "se podrán introducir semillas y cultivos genéticamente modificados".

Com base nessa exceção, em maio de 2017, o então presidente do Equador, Rafael Correa, vetou parcialmente o Projeto de Lei Orgânica que versava sobre *Agrobiodiversidad, Semillas y Fomento a la Agricultura Sustentable*. Ele requereu a alteração do artigo 56 daquele documento para que contasse que "se permite el ingreso de semillas y cultivos transgénicos al territorio nacional, únicamente para ser utilizados con fines investigativos".

Em junho de 2017, o tema foi levado ao legislativo e a Assembleia Nacional aprovou, por 73 a 55 votos, a proposta de Correa. Seis demandas foram submetidas à análise da Corte Constitucional para que o artigo 56 daquela Lei fosse declarado inconstitucional⁴⁴. Como o caso dos transgênicos demonstra, as diferenças entre interesses básicos e não básicos são fugidias e de difícil contorno posto que não são dadas, mas construídas e condicionadas a relações de poder.

Em 06 de junho de 2008, a Mesa 01 requereu a introdução do seguinte artigo na Constituição: "La naturaleza tiene derecho a la reparación integral. Esta reparación

⁴² Ata de número 58 da Assembleia Constituinte, de 06 de junho de 2008, p. 20.

⁴³ Ata de número 73 da Assembleia Constituinte, de 01 de julho de 2008, p. 90. O aumento do rendimento por unidade de superfície e a diminuição do uso de agrotóxicos são argumentos que, com frequência, são mobilizados para sustentar a superioridade econômica das sementes transgênicas em comparação com outras estratégias de produção de alimentos. Para mais informações acerca do tema, sugiro a consulta a minha dissertação de mestrado, intitulada *Sementes transgênicas no Brasil: neutralidades, dependências e emancipações tecnológicas* (2015). Nesse trabalho uso como exemplo o panorama da produção de sementes no Brasil para demonstrar a fragilidade daqueles discursos.

⁴⁴ Até o momento essas ações não foram julgadas. Para mais informações sobre o cultivo de transgênicos no Equador, sugiro a consulta aos trabalhos de Bravo (2014).

integral no excluye la indemnización o compensación a las personas o colectivos que dependen de esos sistemas naturales"⁴⁵. Essa proposta pode ser relacionada com o *principio da justiça retributiva*. Hoje consta do artigo 397 da Constituição equatoriana que

En caso de daños ambientales el Estado actuará de manera inmediata y subsidiaria para garantizar la salud y la restauración de los ecosistemas. Además de la sanción correspondiente, el Estado repetirá contra el operador de la actividad que produjera el daño las obligaciones que conlleve la reparación integral, en las condiciones y con los procedimientos que la ley establezca

A Constituição prevê também a adoção, por parte do Estado, de políticas e de medidas que evitem impactos ambientais negativos quando o dano é certo e, em caso de dúvidas, o artigo 396 dispõe que "aunque no exista evidencia científica del daño, el Estado adoptará medidas protectoras eficaces y oportunas". Essa previsão tem relação com o *princípio da não maleficência* e com as regras que impõe a *minimização do erro*. Ainda, o artigo 396 relaciona-se com o *princípio da justiça retributiva* porque estabelece o regime da responsabilidade civil objetiva como regra. Isso significa dizer que o agente que produziu o dano, independentemente do exame de culpabilidade, será obrigado a "restaurar integralmente los ecosistemas e indemnizar a las personas y comunidades afectadas".

Antes de passar à próxima seção, onde trato da influência de Aldo Leopold para o desenvolvimento de uma ética ecocêntrica, cumpre indicar o que garante, na visão de Taylor, a eficácia das normas. Em outras palavras, o que assegura, para ele, que os humanos considerem coerentes os postulados da *perspectiva biocêntrica* e que, reconhecendo valores inerentes à existência de seres que são *centros teleológicos da vida*, julguem razoável encontrar neles limitantes às suas ações.

Taylor assevera que a aceitabilidade da *perspectiva biocêntrica* é proporcional ao grau de racionalidade, de informação e de consciência da realidade que os agentes morais possuem. Dessa assertiva se deduz logicamente que alguns humanos são, no mínimo, menos informados, menos conscientes e, no limite, menos racionais em comparação com aqueles que estão de acordo com os postulados da *perspectiva*

⁴⁵ Ata de número 58 da Assembleia Constituinte, de 06 de junho de 2008, p. 19.

biocêntrica. Assim, embora Taylor sustente que não há nos humanos nenhuma qualidade inerente que os faça superiores aos outros seres vivos, é possível argumentar que, para ele, alguns humanos resultam superiores a outros. São, por essa perspectiva, menos válidas, menos coerentes e menos racionais as relações entre humanos e não humanos que se fundamentam em outros princípios éticos.

Ainda, da base argumentativa de Taylor resultam contradições relevantes. Não obstante ele postule pela existência de um sistema de interdependência havido entre todos os seres vivos, porque ele parte da premissa de que são em indivíduos que os fins da vida se realizam e que são eles, portanto, os portadores de *valor inerente*, sua ética concentra-se antes em relações adversariais, de competição e de conflito, do que em relações de mútua cooperação e de dependência. A instituição da *não interferência* como princípio é expressão dessa concepção e é também representativa de outra incoerência, na medida em que pressupõe que a intervenção humana é menos *natural* do que a de outros seres vivos. Assim, embora ele assevere que humanos e que alguns não humanos formam parte, nos mesmos sentidos e termos, de uma *comunidade viva*, os primeiros são e estão, de alguma forma, distintos e separados desse sistema de interdependência ao qual ele se refere.

Para DesJardins (2013), outra crítica digna de nota é que a *perspectiva biocêntrica* não explica – ou não pode explicar – o valor ético de entidades abióticas de cuja existência a realização dos *propósitos* dos seres bióticos depende. Talvez o termo abiótico não seja o que melhor expresse a condição de certos seres ou entidades, ainda assim, tendo a acordar com a crítica esboçada por DesJardins (2013).

2.2 Ecocentrismo

Aldo Leopold é um influente pensador do ecocentrismo⁴⁶. O seu ensaio *The Land Ethic*, publicado postumamente em *A Sand County Almanac*, de 1949, é considerado a primeira apresentação sistemática de uma ética ecocêntrica. Nessa obra ele postula pela existência de uma *comunidade biótica* que deve ser o objeto de nossas considerações morais.

Para Leopold, toda a formulação ética parte da premissa de que os indivíduos são membros de uma comunidade de partes interdependentes. Os instintos os levam a competir para afirmar a sua posição e o seu papel na comunidade, mas a ética os leva a cooperar⁴⁷. Em *The Land Ethic* ele argumenta em termos expansionistas. Em suas palavras, "the land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land" (LEOPOLD, 1949, p. 204). Assim, como Leopold afirma, o *Homo sapiens* passaria de conquistador da *Terra-comunidade* a seu membro e cidadão comum.

Para ilustrar o conceito de *comunidade biótica* Leopold a representa em forma de uma pirâmide trófica que reflete uma progressão numérica do ápice à base da cadeia alimentar. Na base está o solo, que é onde se concentram os membros mais numerosos dessa comunidade. A seguir estão as plantas e depois os insetos que delas se alimentam. Na parte intermediária estão os humanos e outros animais que consomem tanto carnes quanto vegetais. No topo da pirâmide estão os grandes carnívoros que, por serem predadores, devem estar em menor número que as suas presas⁴⁸.

⁴⁶ Nesse sentido, consultar DesJardins (2013) e Keller (2019) por exemplo.

⁴⁷ É possível argumentar que instintos não levam só a competir, como ele diz, mas que levam também a cooperar.

⁴⁸ Considerando que predadores também são predados, é possível argumentar que "no topo" estão aqueles seres que nos decompõe. Lembrar que somos predados apenas por "grandes" predadores é uma forma de *humanizar* o ambiente.

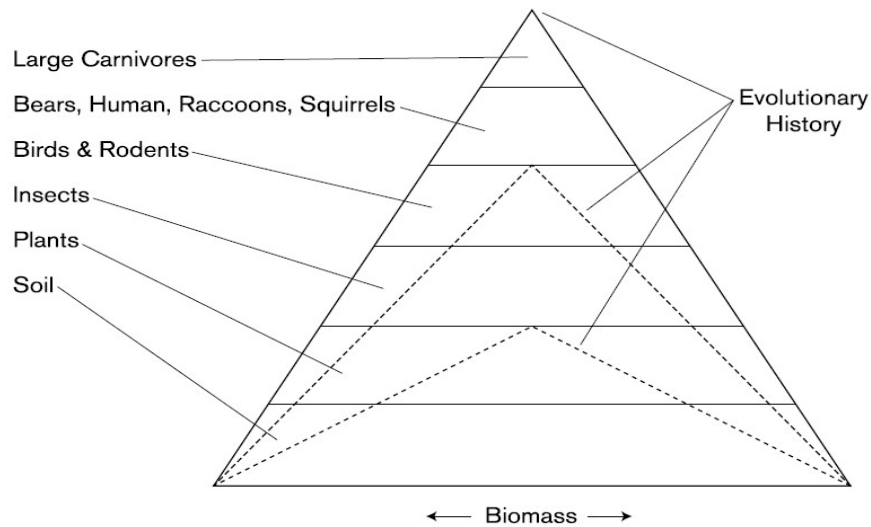


Figura número 01. Pirâmide Terrestre de Leopold. Keller (2019, p. 168)

Em seu conjunto, os elementos dessa estrutura formam um circuito de condução de energia em que cada espécie, incluindo a humana, é um elo de muitas cadeias. Assim, “the pyramid is a tangle of chains so complex as to seem disorderly, yet the stability of the system proves it to be a highly organized structure. Its functioning depends on the co-operation and competition of its diverse parts (LEOPOLD, 1949, p. 215).

A Terra, essa estrutura altamente organizada, é um organismo vivo que, como tal, é suscetível a enfermidades. Como Leopold declara, “land, then, is not merely soil; it is a fountain of energy flowing through a circuit of soils, plants, and animals” (LEOPOLD, 1949, p. 216). Como se depreende, ele se contrapõe à perspectiva mecanicista da natureza que a tem como mera matéria, objeto que está para ser manipulado indiscriminadamente para o benefício humano.

A abordagem ecológica de Leopold está associada ao desenvolvimento de suas análises sobre as dinâmicas populacionais resultantes das relações entre presas e predadores. Em seu livro *Game Management*, de 1933, que versa sobre o gerenciamento de fatores ambientais que interferem na população de espécies de caça, ele advoga pela redução de predadores para o aumento do número de animais de interesse humano, como o de veados, por exemplo. Nessa obra ele afirma que “like all other agricultural arts, game management produces a crop by controlling

the environmental factors which hold down natural increase, or productivity, of the seed stock" (LEOPOLD, 1933, *apud* DESJARDINS, 2013, p. 179).

O ensaio intitulado *Thinking Like a Mountain*, que foi escrito em 1944, mas publicado como parte do *A Sand County Almanac* apenas 1949, é, para Callicott (2013), o resultado de um momento de epifania de Leopold. Produzido em resposta à sugestão de seu ex-aluno Albert Hochbaum, Leopold narra nessa obra uma de suas experiências como caçador que é ilustrativa do percurso que o conduziu às suas conclusões sobre a *Ética da Terra*⁴⁹. Segue um excerto do texto:

My own conviction on this score dates from the day I saw a wolf die. [...] In those days we had never heard of passing up a chance to kill a wolf. In a second we were pumping lead into the pack, but with more excitement than accuracy: how to aim a steep downhill shot is always confusing. When our rifles were empty, the old wolf was down, and a pup was dragging a leg into impassable slide-rocks. We reached the old wolf in time to watch a fierce green fire dying in her eyes. **I realized then, and have known ever since, that there was something new to me in those eyes - something known only to her and to the mountain. I was young then, and full of trigger-itch; I thought that because fewer wolves meant more deer, that no wolves would mean hunters' paradise. But after seeing the green fire die, I sensed that neither the wolf nor the mountain agreed with such a view** (LEOPOLD, 1949, p.129-130) [grifei]

Leopold reconhece nesse ensaio que a manipulação de partes da natureza é uma *questão moral* na medida em que pode repercutir na estabilidade da *comunidade biótica*. O extermínio de predadores, por exemplo, pode resultar não só na superpopulação de outras espécies como também pode alterar outras dinâmicas ecológicas de escalas mais lentas e, portanto, menos perceptíveis. Como Leopold assevera, "only the mountain has lived long enough to listen objectively to the howl of a wolf" (LEOPOLD, 1949, p.129). Pensar como uma montanha, nesse sentido, significa compreender a importância das múltiplas escalas temporais e dos fatores que as impulsionam (CALLICOTT, 2013).

Para Leopold, todos os membros da *comunidade biótica* desempenham um papel na manutenção da integridade e da estabilidade de longo prazo do sistema

⁴⁹ Em carta para Leopold, Hochbaum escreveu: "You have sometimes followed trails like anyone else that lead up wrong alleys. [...] Your lesson is much stronger, then, if you try to show how your own attitude towards your environment has changed. [...] That's why I suggested the wolf business" (HOCHBAUM, *apud* CALLICOTT, 2013, p. 31).

ecológico. Em relação harmoniosa de interdependência, eles servem de *recursos* que são constantemente reciclados para a perpetuação da vida dos outros. Assim, a morte de um indivíduo deve ser compreendida *holisticamente* (DESJARDINS, 2013).

Seguindo o exemplo dado por Leopold em *Thinking Like a Mountain*, DesJardins (2013) explica que, epistemologicamente, um lobo deve ser entendido em razão das funções que exerce no ecossistema. Nessas funções – e não no lobo em si mesmo considerado – é que se encontra valor moral que dá as bases da ética de Leopold. Como referi, o foco de sua teoria recai sobre a *comunidade*, sobre esse *todo* a que as partes estão moralmente subordinadas e que é representado pela Terra.

O caráter holístico da abordagem de Leopold se expressa na concisa e controversa declaração de que “a thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise” (LEOPOLD, 1949, p. 224-225). Por esse postulado a *Ética da Terra* foi acusada de legitimar um *fascismo ambiental*. Em prol da *integridade, da estabilidade e da beleza da comunidade biótica*, o extermínio ou a redução de determinadas espécies – incluindo a humana – poderia ser moralmente justificável.

Em defesa de Leopold, Callicott (2013) argumenta que, embora os humanos sejam *cidadãos comuns* da comunidade biótica, eles também formam parte de outros aglomerados, tais como famílias, clãs, tribos e Estados. A *Ética da Terra* não propõe cancelar os padrões morais que informam essas relações, mas complementá-los. Callicott (2013) representa essa complementaridade em forma de círculos que, em nidação, acrescentam progressivamente deveres e responsabilidades aos padrões que decorrem dos círculos associativos menores.

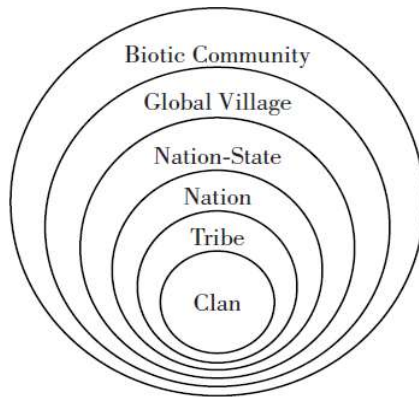


Figura número 02. Estrutura hierárquica de associações comunitárias. Callicott (2013, p. 66)

Callicott reconhece que Leopold não fornece orientações quanto à resolução de eventuais conflitos havidos entre reivindicações individuais e o holismo da *Ética da Terra*. Ele sugere, então, que os deveres e que as obrigações decorrentes de nossas relações em comunidades mais íntimas precedam àqueles que emanam de associações mais amplas e impessoais. Assim, acaso os preceitos éticos de nossos círculos menores contrariem os dos círculos maiores, os primeiros devem ser priorizados. Não obstante, os deveres e as obrigações *fortes* têm primazia em relação aos *fracos*. Para explicar essa distinção, Callicott (2013) exemplifica:

the basic human right of a young woman to autonomy over her own body and to sexual fulfillment is stronger than her duty to honor the ethnic tradition of female circumcision, although the ethnic community is more intimate and venerable than is the global village to which the ethic of universal human rights is correlative (CALLICOTT, 2013, p. 67)

A resposta de Callicott (2013) ao desafio que é inerente ao holismo de Leopold esbarra em um paradoxo. Se, como ele sugere, favorecemos os preceitos de nossos círculos associativos menores, não haveria que se argumentar que a *Ética da Terra* tende a uma forma de fascismo ecológico. No entanto, não haveria também qualquer garantia de que ela não fosse pervertida em lógicas antropocêntricas.

Conforme sustenta Callicott (2013), esse é um paradoxo apenas aparente porque a estrutura argumentativa de Leopold compreende a ética desde uma

perspectiva fenomenológica. O modo como experienciamos as nossas relações é informado por sentimentos morais que, se estendidos à comunidade biótica, podem nos impelir a respeitá-la em harmonia com os deveres éticos próprios de outras associações entre humanos.

Para Callicott (2013), a abordagem de Leopold é influenciada pelos escritos de Charles Darwin, em especial por seus relatos acerca da evolução e do desenvolvimento da moralidade presentes em *The Descent of Man*, publicado em 1871. Como Darwin, por sua vez, se baseia na teoria dos sentimentos morais de David Hume, os fundamentos da *Ética da Terra* encontram lastros também nas formulações daquele filósofo.

Hume parte do princípio de que os humanos são seres éticos porque eles são providos de empatia e de benevolência. Esses sentimentos - mais do que a nossa capacidade de analisarmos racionalmente os fatos do mundo - informam as nossas condutas e o modo como as valoramos. Os deveres éticos, desse modo, "arise not from simple facts about the world [...] but rather from facts about us" (DESJARDINS, 2013, p.195). A exemplo, Hume sustenta que os humanos desaprovam o assassinio não porque nele resida o mal, mas porque o nosso senso de alteridade faz com que o julguemos reprovável. Como aponta DesJardins (2013), a maldade é uma questão de fato, mas ela está ligada a nós e não ao objeto de nossas reprovações.

Na interpretação de Callicott (2013), essa abordagem foi incorporada por Leopold e por ele estendida para englobar não só os indivíduos da espécie humana como também um universo social amplo. Como dito, para Leopold, a *Ética da Terra* alarga as fronteiras comunitárias para incluir o todo ecológico. Esse holismo ético impõe um desafio à psicologia humana na medida em que é inconcebível, para ele, que "an ethical relation to land can exist without love, respect, and admiration for land" (LEOPOLD, 1949, p. 223). Assim, novamente nas palavras do autor, "the evolution of a land ethic is an intellectual as well as emotional process" (LEOPOLD, 1949, p. 225). Um dos requisitos para essa evolução - e para que os humanos superem o desafio por ela colocado - é a educação moral e ecológica.

Callicott (2013) sustenta que, para Leopold, os *fatos naturais*, por si só, não conduzem a conclusões éticas e, tampouco nos fazem amar, respeitar e admirar a Terra. A conexão entre fato e valor é dada por nossos sentimentos, mas eles não

podem existir se não compreendermos, por meio da educação ecológica, a beleza da integridade e da estabilidade da comunidade biótica.

Escapa aos objetivos deste trabalho demonstrar a suficiência ou não dos argumentos que Callicott mobiliza para defender que o holismo de Leopold não é uma forma de fascismo ambiental e que ele implica um paradoxo apenas aparente. No entanto, importa referir que as formulações desse crítico também colocam em questão outra acusação, qual seja, a de que a *Ética da Terra* parte de uma *falácia naturalista*.

Quanto a esse ponto, vale dizer que não apenas Leopold, como também Singer, Regan e Taylor, foram criticados por incorrerem em uma falácia naturalista.

2.3 Entre falácias

O termo falácia naturalista faz referência ao que vem sendo considerado como um dos mais importantes problemas éticos, aquele associado à pretensão de verdade de um juízo de valor com base na sua derivação de *questões de fato*. A expressão é, em geral, atribuída à crítica que Moore faz à ética utilitarista clássica em seu livro *Principia Ethica*, publicado originalmente em 1903⁵⁰.

A esse respeito, Callicott (2013) assevera que não está explícito para ele, e que, talvez, nem estivesse para Moore, o que uma falácia naturalista encerra. De todo o modo, Callicott (2013) afirma que incorre em uma aquela que diz que porque algo possui ou exhibe certas propriedades naturais, esse algo é bom. Essa definição é dada pela distinção que Moore faz entre propriedades *naturais* e *não naturais*.

Propriedades naturais seriam aquelas apreensíveis por nossos sentidos ou capazes de serem diretamente experimentadas, a exemplo da qualidade esférica de um objeto ou do estado de consciência que nos leva a sentir ciúme. Propriedades *não naturais*, ao contrário, seriam as não empíricas, que não podem ser sentidas, mas que podem ser intuídas. Para Moore, o *bem* que informa os fins de nossos preceitos éticos é uma propriedade *não natural* possuída por coisas intrínseca ou instrumentalmente boas (MOORE, 1903, *apud* CALLICOTT, 2013). Na definição de Callicott (2013), comente uma falácia naturalista a formulação que parte da premissa inversa.

Para ele, nem o neo-utilitarismo de Singer e nem a deontologia de Regan e de Taylor contornam esse problema. Esses autores tomam o valor intrínseco como uma propriedade superveniente e dependente de outras que devem ser constatadas em termos biológicos ou organolépticos. Ao fim e ao cabo, são essas características *naturais*, ou melhor, naturalizadas, que fazem dos seres sencientes, daqueles que são *sujeito-de-uma-vida*, ou dos que são *centros teleológicos da vida*, mercedores de nossas considerações morais.

Callicott (2013) assevera que o ecocentrismo não partiria de uma falácia naturalista porque não pressupõe que o valor intrínseco seja dado por uma

⁵⁰ Nesse sentido ver Desjardins (2013), Callicott (2013) e Brito (2010), por exemplo.

característica de um determinado ser ou de um objeto. Como já disse, esse valor está associado à função que exercem na manutenção do todo ecológico. No entanto, é possível dizer que essa função só passa a ser uma questão moral em razão do valor absoluto da comunidade biótica. Como aponta DesJardins (2013), se não são os indivíduos que o possuem, e se ele não emana de uma qualidade natural deles, o mesmo não ocorre em relação ao todo. Para esse autor, a máxima de que “uma ação é correta quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica, errada quando tende ao contrário” pode ser um exato exemplo do tipo de raciocínio que caracteriza uma falácia.

A argumentação de Callicott (2013), poderia acrescentar, não responde, a não ser tautologicamente, à pergunta do por que devemos valorar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. A questão moral parece ser resolvida de forma circular: devemos valorar a comunidade biótica porque ela é estável, íntegra e bela.

Embora Brito (2010) não faça referências à ética ecocêntrica, cumpre dizer que, para ele, esse tipo de estrutura argumentativa circular é que foi o objeto das críticas de Moore. Ele sustenta, inclusive, que o que vem se chamando por falácia naturalista em filosofia prática tem pouco ou nada a ver com o que Moore elaborou. O seu uso em referência ao problema que Callicott (2013) e que DesJardins (2013) levantam estaria relacionado ao fato de que as doutrinas criticadas por Moore também fazem, inadvertidamente, uma transição do ser ao dever, da natureza à moral, identificando o bom como um objeto natural e, por conseguinte, naturalizando os seus valores.

Acerca dos postulados de Bentham, por exemplo, Moore afirmou ser tautológica a premissa fundamental de seu utilitarismo de que “a felicidade de todos aqueles cujo interesse está em causa constitui o objetivo correto e próprio da atividade humana” (MOORE, 1903, *apud* Brito, 2010, p. 218). A tautologia, aqui, residira na fusão, pela subjetivação do adjetivo, entre felicidade geral e o correto ou o bom. De algo que deveria ser provado, ela foi convertida em prova a conferir validade às premissas derivadas da premissa geral, o que torna o silogismo um dogma, uma afirmação irrefutável. A título de exemplo de como opera um argumento assim, vale uma citação:

A prova reside [...] numa definição e, embora a conclusão possa estar correta (a felicidade geral pode mesmo ser o bem) o argumento nada prova. Basta que outro defina o correto como, por exemplo, o que conduz ao prazer, para se obter o resultado igualmente válido de que o que dá prazer é o bem. O silogismo é o seguinte: correto é o que conduz ao prazer. O correto é o que conduz ao bem. Logo, o que conduz ao prazer conduz ao bem, pois são uma e mesma coisa. É claro que correto significa o mesmo que bom e este pode substituir aquele nesta argumentação (Tem-se, pois: bom é o que conduz ao prazer. O bom conduz ao bem. Logo, o que conduz ao prazer conduz ao bem, pois são idênticos: o prazer é o bem) (BRITO, 2010, p. 218).

Poder-se-ia dizer que Leopold, e também Callicott, fusionam e identificam o correto com “a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica”. Essa qualidade tornaria todas as premissas derivadas da geral impassíveis à crítica. Ela seria a prova, ou o argumento de verdade, em que se fundamentam as prescrições normativas decorrentes. Assim, mesmo que fosse verificável a afirmação de que a Terra é um organismo altamente organizado e estável, parafraseando Brito (2010), isso nada provaria. O resultado seria igualmente válido se o enunciado fosse substituído por outro que pressupõe que é o caos, a instabilidade e a impermanência que estão a ordenar a produção e a reprodução da vida na Terra-comunidade.

No entanto, Callicott (2013) afirma que Leopold refuta a derivação de juízos morais de questões factuais. Ou seja, não é porque a comunidade biótica é, supostamente, íntegra, estável e bela, não é por causa dessas características, que devemos respeitá-la. Essa defesa de Callicott (2013) tem a ver com a abordagem humaniana que ele atribui à Ética da Terra. Quanto a esse ponto, vale tecer considerações sobre o papel que questões de fato têm na filosofia da moral de Hume.

Para Hume, a maldade e a bondade, o vício ou a virtude, não são propriedades - naturais ou não naturais, seguindo a distinção entre esses pares feita por Moore -, de uma ação ou de um objeto. Em outras palavras, a conexão entre juízos de fato e juízos de valor, ou a transição entre o que é e o que *dever ser*, não é dada por uma condição dos objetos de nossa desaprovação, mas por uma condição que é nossa. Essa condição, como já disse em seção anterior, não é a racionalidade.

O problema da razão levantado por Hume não é evidente. Como diz Deleuze (2001), não é porque a razão resolve problemas que ela mesma é um. Para que pudesse ser colocada em questão, era necessário, antes, demonstrar a existência do

que escapa ao seu domínio. Em Hume (2009), a moralidade é justamente aquilo que a excede.

No *Tratado da natureza humana* (2009), o filósofo divide seu argumento em duas partes. A primeira, que ele considera decisiva, é que deveres e obrigações morais existem previamente à razão. Acerca do incesto, por exemplo, ele explicita que para nós, humanos, essa ação é um crime, mas, se praticada por outros animais, não a julgamos moralmente reprovável. A tese que ele rechaça é que a distinção que fazemos é dada pelo fato de que, diferentemente dos animais, nossa racionalidade nos permite ver a torpeza que é o incesto e nos impõe o *dever* de restringi-lo. Questões morais, nesse sentido, seriam produtos da razão. No entanto, às palavras de Hume, “antes que a razão possa perceber essa torpeza, a torpeza tem de existir; por conseguinte, ela é independente das decisões de nossa razão, sendo mais propriamente seu objeto que seu efeito” (HUME, 2009, p. 507).

Para ele, esse raciocínio prova, primeiro, que a diferença entre o correto e o torpe, entre a virtude e o vício, “não consiste em relações que são objetos da ciência” (HUME, 2009, p. 508). Como segunda parte de seu argumento, prova, ademais, que a determinação do que é moral não emana de asserções declaratórias sobre a realidade. A moralidade não é uma “questão de fato que possa ser descoberta pelo entendimento” (HUME, 2009, p. 508).

Como disse na seção anterior, o homicídio, para Hume (2009), é uma ação reconhecidamente viciosa, mas, se a examinarmos sobre qualquer ponto de vista, não encontraremos o fato, ou a existência real, do que chamamos por vício. Ele nos escapa por completo quando consideramos o objeto:

Não o encontraremos até dirigimos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. **Aqui há um fato, mas ele é objeto de sentimento [feeling], não de razão. Está em nós, não no objeto. Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo que queremos dizer é que, dada a constituição de nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento [a feeling or sentiment] de censura quando os contemplamos.** O vício e a virtude, portanto, podem ser comparados a sons, cores, calor e frio, os quais, segundo a filosofia moderna, **não são qualidades nos objetos, mas percepções na mente** (HUME, 2009, p. 508) [grifei]

A constituição de nossa natureza, expressão que aparece na citação, está relacionada com o princípio do hábito. Como afirma Danowski (2011), é a força desse princípio que nos leva a crer que “a determinação que sentimos em nossa mente é reflexo de uma determinação existente nas próprias coisas” (DANOWSKI, 2011, p. 298). É ali, a autora acrescenta, justamente onde se faz mais forte, que o hábito menos se deixa notar.

A fim de demonstrar o quanto devemos àquele princípio e à experiência, Hume (2009) recorre a um exercício de imaginação antropológica. Convida-nos a pensar em um Adão, em pleno gozo de suas faculdades mentais, mas sem experiência. Esse personagem é inserido no nosso mundo mais cotidiano, como diz Danowski (2011), sendo, ao mesmo tempo, absolutamente estranho a ele.

Aquele Adão seria incapaz de concluir que do impacto de uma bola com outra, por exemplo, se produz um movimento. Isso porque “o que nos faz inferir o efeito não é algo que a razão vê na causa” (HUME, 2009, p. 688). É a experiência, e não a demonstração, que nos aponta a verdadeira causa de qualquer fenômeno. Assim, às palavras do filósofo, “tudo que concebemos é possível, ao menos em um sentido metafísico; mas, sempre que há uma demonstração, o contrário é impossível, e implica contradição. Portanto, não há demonstração que prove uma conjunção entre causa e efeito” (HUME, 2009, p. 688).

Para Hume (2009), os raciocínios sobre causas e efeitos estão fundados na experiência e ela nos leva a crer que o curso da natureza continuará sempre o mesmo. Por hábito, concluímos que causas e circunstâncias semelhantes produzirão efeitos também semelhantes. No entanto, somos incapazes de demonstrar que o futuro transcorrerá do mesmo modo que o passado. Às palavras de Hume,

Adão não poderia provar que o futuro tem de ser conforme ao passado nem sequer por meio de argumentos prováveis. Todos os argumentos prováveis baseiam-se na suposição de que existe essa conformidade entre o futuro e o passado, e, portanto, nunca poderiam provar essa mesma suposição. Essa conformidade é uma questão de fato e, se tiver de ser provada, só poderá sê-lo pela experiência. Mas nossa experiência do passado jamais pode provar nada quanto ao futuro, a não ser com base na suposição de que existe uma semelhança entre os dois. Este é um ponto, portanto, que não admite absolutamente nenhuma prova, e que damos por suposto sem nenhuma prova (HUME, 2009, p. 699)

O costume, assim, determina que a experiência seja o padrão de nossos juízos futuros. É ele, e não a razão, o guia da vida, como diz Hume (2009). cremos no efeito usual e confiamos que a experiência futura não irá nos desapontar porque ela, como afirma Danowski (2011), confirmará o que o hábito nos faz esperar. Ao mesmo tempo, nem o hábito e nem a crença na regularidade da natureza, “por mais fortes que sejam, são capazes de eliminar completamente a incerteza decorrente da falta de um fundamento racional para nossas inferências causais e para nossos juízos morais” (DANOWSKI, 2011, p. 295).

Para Mostafa (2010) essa seja talvez uma das maiores contribuições de Hume. Ele operou uma quebra na noção de causalidade e conferiu às relações de causa e efeito um estatuto de criação humana. Disso decorre que, para ele, verdades, inclusive as científicas, são relações de ideias impossíveis de serem confirmadas (MOSTAFA, 2010).

Acerca de como essas relações ou associações de ideias operam produzindo regras cujas causas excedem o princípio do qual inicialmente nasceram, Deleuze (2001) faz referência ao modo como Hume percebe a formulação do dever que liga uma mulher ao marido:

Como objeto de paixão real, a mulher não pode dar àquele que a ama uma certeza e uma segurança perfeitas: a anatomia se opõe a isso; jamais o marido está seguro de que sejam seus os filhos do casal. Refletida na imaginação, essa incerteza se sublima e ganha um conteúdo social e cultural, aparece como a exigência de virtudes especificamente femininas: uma mulher deve sempre ser casta, modesta e decente, enquanto objeto de paixão possível (DELEUZE, 2001, p. 43)

A castidade, a modéstia e a decência não são qualidades naturais ou intrínsecas; não são matérias de fato. São efeitos de relações de ideias que a razão, como diz Hume (2009) não vê na causa e que, tampouco, o *mundo objetivo* pode evidenciar. Como virtude, ou como moral, elas são ficções. Isso não significa que sejam irrealis. A realidade é, ela mesma, ficcionada, imaginada. A imaginação é, ao mesmo tempo, o dado da experiência e aquilo que o excede. Ela não apenas representa o real como cria a realidade⁵¹. Essa asserção aponta para o caráter constitutivo e para o

⁵¹ Para Deleuze (2001), a filosofia de Hume é uma crítica aguda à representação. Em suas palavras, “fazendo da representação um critério, colocando a idéia na razão, o racionalismo colocou na idéia

efeito complexo da imaginação na determinação de novas ordens, de regras, ou do que *deve ser*.

Importa considerar o que diz Deleuze (2001). É a imaginação e não a experiência que tem caráter constituinte. A experiência é um princípio. O empirismo, inclusive o de Hume, não pode ser definido como uma teoria segundo a qual o conhecimento dela deriva. Convém dizer, antes, que o conhecimento deriva do *dado* (DELEUZE, 2001). Esse dado tem dois sentidos: "é dada a coleção de idéias, a experiência; mas, nessa coleção, é também dado o sujeito que ultrapassa a experiência" (DELEUZE, 2001, p. 2001)⁵². Há aí a quebra na noção de causalidade: por hábito que cremos que trovões anunciam a chuva, mas sempre afirmamos mais do que vemos, ultrapassando a experiência (MOSTAFA, 2010). O hábito naturaliza a ordem artificialmente criada. O costume e a prática criam máximas gerais que permitem que atribuamos às ações e às coisas um valor preciso (DANOWSKI, 2011).

Tendo isso em conta, é possível compreender por que Callicott (2013) afirma que o ecocentrismo de Leopold não parte de uma falácia naturalista. A partir de uma abordagem humaniana, o valor da comunidade biótica não seria dedutível de questões de fato a justificar e a autorizar a imposição de obrigações éticas. Esse valor é, assim como a ordem de onde ele emana, artificialmente criado.

Cumprе sinalizar a diferença havida entre essa formulação e o que afirma Gudynas (2014), por exemplo. Como disse, para ele, a Constituição do Equador formalizou os direitos da natureza com base no pressuposto de que ela possui um valor absoluto. Por ser absoluto, esse valor, segundo ele, não poderia ter sido dado, outorgado ou atribuído, mas tão somente reconhecido. Ele derivaria, portanto, de uma questão de fato.

aquilo que não se deixa dar sem contradição em uma idéia, a generalidade da própria idéia e a existência do objeto, o conteúdo das palavras 'sempre, universal, necessário ou verdadeiro'" (DELEUZE, 2001, p. 14).

⁵² Como aponta Mostafa, diferentemente do empirismo de Locke, por exemplo, "na imagem do pensamento construída e embasada por Hume, a noção de causa-efeito é revisada porque, em nome desse princípio de causalidade, a todo momento afirmamos mais do que vemos, não cessamos de ultrapassar a experiência imediata. É muito frutífera, especialmente nos estudos das ciências esta quebra da noção de causalidade. [...] Gilles Deleuze (1925-1995) estudioso de Hume colocará luz sobre as teorias de Hume e acrescentará a invenção, ao hábito e a crença para teorizar, como, a partir do dado, o sujeito devém outro, ultrapassando, definitivamente dado na experiência" (MOSTAFA, 2010, p. 163).

Cabe também pontuar a diferença entre o que o empirismo de Hume pressupõe e o que diz Taylor acerca da eficácia das normas éticas. Como referi, para ele, a aceitabilidade da perspectiva biocêntrica é proporcional ao grau de racionalidade, de informação e de consciência da realidade que nós possuímos. Ou seja, a moralidade é produto da razão porque está referenciada em uma realidade, em uma natureza externa e comum a todos – em uma questão de fato. É por isso que ele afirma que qualquer agente moral, se racional, é capaz de compreendê-la e de aceitá-la. Disso se conclui que, se não o faz, ele deve ser corrigido ou educado porque, no limite, carece de razão.

Importa dizer que a artificialidade deve ser entendida como uma inadequação da natureza à moral. Embora para Hume, como a seguir exponho, os elementos da moralidade sejam dados naturais, eles, em si ou por si, não têm potência para construir o mundo moral. Esse é o mundo da artificialidade porque se pretende universal, inflexível, comum e estável e, como diz Deleuze (2001), “um todo só pode ser inventado, assim como a única invenção possível é a de um todo” (DELEUZE, 2001, p. 25).

A constituição do todo não é natural porque interesses particulares são excludentes; eles não podem ser naturalmente totalizados. Interesses gerais, nesse sentido, só podem existir como objeto de crença. É por isso que a sociedade é, para Hume, um sistema de empreendimentos inventados, e é por isso que a consciência moral só pode ser uma consciência política⁵³.

Não é que Hume aposte no *homo oeconomicus*. Ao contrário. Como afirma Deleuze (2001), nada é mais distante desse homem egoísta do que a análise de Hume e, para ele, “a história, verdadeira ciência da motivação humana, deve denunciar o duplo erro de uma economia abstrata e de uma natureza falsificada” (DELEUZE, 2001, p. 30). Por meio de abstrações e de falsificações, os teóricos do contrato social negligenciam o fenômeno da simpatia, supondo que o egoísmo é o último impulso da

⁵³ Para Hume, o verdadeiro moralista é o legislador. Às palavras de Deleuze, “as legislações são as grandes invenções; os verdadeiros inventores não são os técnicos, mas os legisladores. Não são Esculápio e Baco, são Rômulo e Teseu” (DELEUZE, 2001, p. 25). E é por isso que o papel do Estado não é o de representar, mas o de fazer com que nós acreditemos na generalidade.

atividade humana. A sociedade aparece, então, apenas de maneira negativa, como um conjunto de limitações de egoísmos.

O que Hume sustenta é que, a rigor, o que encontramos na natureza são famílias. Elas são explicadas pelo instinto sexual e pela simpatia, existindo de forma independente a qualquer regra, norma ou legislação. Por certo, como diz Deleuze (2001), a sociedade, sendo em sua origem uma reunião de famílias, não é uma reunião familiar. É justamente a nossa simpatia a essência de nossos interesses particulares. É ela que nos torna parciais e que implica obstáculos à generalidade. Essa é uma das ideias mais simples e mais importantes de Hume: o homem é muito menos egoísta do que parcial (DELEUZE, 2001).

Assim, o problema moral e social está em passar das simpatias reais a um todo artificial que as inclua⁵⁴. Aqui é possível aproximar a formulação de Hume com a proposta de Leopold em relação à extensão da ética à comunidade biótica e com o esquema dos círculos em nidação de Callicott⁵⁵. “Trata-se de *ampliar* a simpatia” (DELEUZE, 2001, p. 23) [grifo do autor].

⁵⁴ Na filosofia de Hume natureza e cultura formam um complexo. Como aponta Deleuze (2001), ele recusa as teses que atribuem tudo ao instinto ou tudo à política: “aquelas, esquecendo a cultura, nos oferecem uma falsa imagem da natureza; estas, esquecendo a natureza, deformam a cultura” (DELEUZE, 2001, p. 29).

⁵⁵ Embora Leopold parta do princípio, como já disse, de que os instintos nos levam a competir, aproximando-se dos teóricos do contrato social e, por conseguinte, distanciando-se de Hume.

Considerações preliminares

Reality is an active verb, and the nouns all seem to be gerunds with more appendages than an octopus (HARAWAY, 2003, p. 06)

Reality is not defined by matters of fact (LATOURE, 2004, p. 232)

Importa referir que meu objetivo não foi o de sustentar, com o que disse até então, que o biocentrismo, que o ecocentrismo, ou mesmo que as análises acerca da experiência equatoriana incorrem em uma falácia naturalista, seja ela compreendida como a naturalização de valores, como um erro de tipo argumentativo ou como uma incorreção na derivação do ser ao dever. Compreendo que, como práticas onto-epistêmicas, essas formulações não apenas descrevem ou representam o real, como também o performam⁵⁶. Assim, estabelecem e atendem a seus próprios critérios para definir o que pode existir e as condições dessa existência.

Isso não significa que esses critérios sejam estanques, estáveis, ou que não provoquem fissuras na ordem que lhes é correlata. Ao contrário. Entendo, no sentido das citações em epígrafe, que a realidade não é uma questão de fato a policiar o porvir. Como afirma Haraway (2003), a realidade é um verbo ativo, um nó em movimento em que os seres se constituem uns aos outros e a si mesmos, não existindo previamente às suas relações. Assim, determinismos biológicos, como os que o termo falácia naturalista evoca, são erros que confundem consequências potentes com fundações preexistentes (HARAWAY, 2003). Como determinismos culturais, cujas implicações abordo na Segunda Parte desta tese, eles são antes projetos de estabelecimento de fronteiras ontológicas do que correspondências epistemológicas - que podem ser mais ou menos verdadeiras - de uma realidade fixa e compartilhada⁵⁷.

⁵⁶ O termo *performance*, como mencionei em Introdução, faz referência às abordagens que colocam em evidência que dimensões onto-epistêmicas são co-constitutivas. Nesse sentido, como afirma Puig de la Bellacasa, "ways of studying and representing things have world-making effects. Constructivist approaches to science and nature, no matter how descriptive, are actively involved in redoing worlds" (PUIG DE LA BELLACASA, 2017, p. 30).

⁵⁷ Às palavras de Haraway (2003), "[they] are both instances of misplaced concreteness - i.e., the mistake of, first, taking provisional and local category abstractions like 'nature' and 'culture' for the world" (HARAWAY, 2003, p. 06).

Afirmar que determinismos são erros não é o mesmo que dizer que não são reais. Cumpre reiterar, como projetos, eles performam distintos regimes de verdade que têm os seus próprios critérios para definir o que pode existir em realidade ou como simulacro. Tendo isso em conta é que, em Introdução, disse que não intenciono desvelar conteúdos de verdade.

Disse também que, em relação à experiência equatoriana, importa pensar como é que o conceito de *pessoa* se relaciona com o de *coisa* e como eles se interligam a outros pares que foram opostos - como *humanos/não humanos*, *humanidade/natureza* e *sujeitos/objetos*. Interesse-me em saber como e em que medida as relações havidas entre esses conceitos implicam ambivalências e fabricam ou tendem a reiterar regimes de verdade. Desejo explicitar as premissas que distintos projetos ontológicos manifestam e as invalidações que tendem a produzir. Importo-me, no sentido do que diz Latour (2018), com o *que conta como o que conta* eticamente na arena cosmopolítica.

Como é possível se depreender, assumo que a distinção entre *pessoas* e entre *coisas* não é uma questão de fato. Essa diferença não é dada por uma *ordem natural*. É exemplo disso a já referida conferência de atributos da personalidade às corporações e, porque não acrescentar, à natureza e à *Pachamama*. Por certo que se poderia objetar que pessoas jurídicas existem tão somente como uma *ficção*. Nesse sentido, emprestar a elas aquele estatuto não teria o condão de colocar em questão a posição do humano como matriz dos atributos da personalidade. Em outras palavras, esse exemplo nada diria em relação aos fatos: pessoas jurídicas permanecem sendo *objetos*.

Tendo em conta esses argumentos, importa reiterar o que se depreende da leitura da Primeira Parte desta tese: a humanidade, *espécie natural*, não assegurou que algumas *pessoas* não fossem convertidas em *coisas*, em objetos de propriedade. Mais recentemente, as discussões sobre os limites bioéticos para a *commoditização* de gametas, para a garantia dos direitos de propriedade da indústria farmacêutica sobre tecidos humanos, ou para a interrupção de uma gestação, expressam o caráter contingencial da própria condição humana, há que se dizer, definida por critérios científicos e políticos nem sempre concordes.

A esse respeito, cabe considerar que o Estado brasileiro, por exemplo, pressupõe que o direito à vida do nascituro inicia com a concepção, criminalizando a mulher que decide por interromper uma gestação. Esse mesmo Estado autoriza o aborto em casos de gravidez resultante de estupro ou em comprovada anencefalia do feto. A possibilidade que embriões tenham distintos *status* jurídicos dentro de um mesmo ordenamento revela uma contradição apenas aparente. Isso porque as técnicas que, literalmente, *fazem* a diferença entre eles não são *declaratórias* de uma *ordem natural*, mas *constitutivas* de uma determinada realidade ou ontologia⁵⁸.

Quanto a esse ponto, cumpre dizer que minha intenção não é a de combater o empirismo, ou a de afastar os fatos. Como afirma Latour (2004), o problema, ao contrário, consiste em aproximá-los, cultivando uma atitude “teimosamente realista”, mas de um realismo que lida com o que ele chama de *matters of concern*, e não com *matters of fact*.

Antes de explicitar as relações que estabeleço entre a categoria *matters of concern* e esta tese, importa dizer que o realismo a que Latour se refere é de inspiração whiteheadiana, associado à crítica ao que o autor denomina de *primeiro empirismo* e à divisão entre realidade e representação - ou entre qualidades primárias

⁵⁸ Outro exemplo da confusão entre asserções declaratórias e constitutivas da realidade, a que se refere Haraway (2003), é a afirmação de que dada a uma condição *natural*, as mulheres são menos inclinadas às práticas esportivas do que os homens. Isso significa dizer que os homens apresentam propriedades que fazem deles *naturalmente bons* nos esportes. Com base em *fatos biológicos*, por muito tempo sustentou-se que as mulheres que praticavam esportes de alto rendimento poderiam padecer de amenorréia, de osteoporose, dentre outros distúrbios que caracterizavam a *tríade da mulher atleta*. Essa tríade, descrita pela primeira vez em 1992, é composta por três desordens - alimentar, hormonal e óssea - e tem como causa o desequilíbrio entre aporte calórico e o gasto energético durante a prática de esporte. Como demonstra Camargo (2020), essa patologização contribuiu para a (re)produção - com a força de uma verdade científica - da noção de que as mulheres têm uma *natureza* menos adaptada aos exercícios físicos. Apenas em 2014, por meio de um consenso do Comitê Olímpico Internacional, a *tríade da mulher atleta* ganhou outro nome, *Relative Energy Deficiency in Sport*. Essa nova denominação foi necessária porque se *descobriu* que a falta crônica de energia em decorrência das demandas metabólicas do esporte não faz distinção de gênero. Esse exemplo demonstra o caráter contingencial do que é ou não *natural* - ainda que essa diferença seja estabelecida por métodos e por critérios científicos - ao mesmo tempo em que coloca em evidência o problema que é inerente ao condicionamento de asserções prescritivas a asserções de fato. No caso da patologização do alto rendimento esportivo das mulheres, a presunção de que elas são menos propensas aos exercícios físicos constitui diversas prescrições, dentre as quais, a de que elas devem reduzir a frequência ou a carga de treinos, em outras palavras, que elas devem *pegar leve*. Essas prescrições traçam os limites do que se pode esperar - ou do que é ou não aceitável - em relação ao desempenho atlético das mulheres. No sentido do que referi em Introdução, a constituição do que entendemos por *questões de fato*, ou os modos pelos quais conhecemos e representamos as coisas, têm efeitos ontológicos, *produtores de mundos*. Agradeço ao amigo Eric Seger de Camargo por ter compartilhado comigo essa informação e pela conexão que fez ressaltar entre os meus estudos e os que ele desenvolveu em seu mestrado.

e secundárias a que Whitehead chama de *bifurcação da natureza* (WHITEHEAD, 1978, *apud* LATOUR, 2019). Qualidades primárias seriam as relativas à matéria da qual a natureza é *realmente* feita (partículas, átomos, genes, neurônios etc.), enquanto as secundárias seriam os significados que arbitrariamente atribuímos às primeiras. Essa é a mesma distinção entre propriedades naturais e não-naturais implícita na definição de uma falácia naturalista, conforme mencionei anteriormente.

A proposição de Latour, de um *segundo empirismo*, implica ter em conta que a oposição entre realidade e representação - assim como a diferenciação entre o que é objetivo e o que é subjetivo, físico e metafísico, dado e construído, fato e valor, dentre outros pares que daí derivam - faz parte de uma Constituição específica, nomeadamente, a moderna. A noção de Constituição, há muito desenvolvida no livro *Jamais fomos modernos* (1994), é familiar às ciências sociais. Ainda assim, cumpre tecer considerações.

Latour (1994) toma emprestado o termo do direito e das ciências políticas adicionando à expressão uma acepção metafísica ampla. Constituição, no sentido trabalhado pelo autor, alude à distribuição de seres entre humanos e outros-que-humanos, entre sujeitos e objetos, e ao poder de fazer falar e de ordenar uma vontade. Como ele refere, "ao contrário do termo 'cultura', a 'Constituição' nos remete às coisas e também às pessoas; ao contrário de 'estrutura', ela assinala o caráter voluntário, explícito, escrito, dessa repartição" (LATOUR, 2019, p. 320). Essa formulação indica que, longe de ser evidente, a bifurcação da natureza é uma operação epistemológica e política *sui generis*. Torna, ainda, a Constituição moderna comparável a formas de organização que não se fazem, necessariamente, pela separação entre natureza e sociedade, possibilitando o exercício de uma antropologia simétrica.

Recorrendo à história da ciência, Latour (1994) situa no espaço e no tempo o regime de vida que cria uma ordem natural singular e a separa do social, produzindo uma distinção ontológica pretensamente universal (DE LA CADENA, 2010)⁵⁹. Essa

⁵⁹ Latour baseia o seu argumento especialmente nas análises dos historiadores da ciência Shapin e Schaffer (1985, *apud* LATOUR, 1994). Esses propõem que as discussões entre Hobbes e Boyle concorreram para a invenção de uma linguagem que removeu a política da ciência, estabelecendo os limites entre epistemologia e sociedade. O criador do *Leviatã* negava a verdade do experimento de Boyle em razão de sua natureza privada, enquanto Boyle argumentava que experimentos não poderiam ter o aspecto

separação, como ele expõe, organiza, de forma sutil, uma *repartição de poderes* entre duas câmaras. A primeira abarca a totalidade de humanos falantes que se encontram com o poder de ignorar ou de crer, por consenso, nas ficções esvaziadas de toda a realidade exterior; enquanto a segunda estaria composta exclusivamente de objetos reais, com propriedade de definir o que existe, mas sem o dom da palavra (LATOURE, 2019). A sutileza dessa organização, como ele diz, repousa inteiramente no poder dado àqueles que podem transitar de uma câmara a outra. Esses poucos eleitos são dotados de uma capacidade política jamais inventada: "*fazer falar o mundo mudo, dizer a verdade sem que haja discussão, pôr fim aos debates intermináveis, por uma forma indiscutível de autoridade, que se limitaria às próprias coisas*" (LATOURE, 2019, p. 32).

Nessa Constituição, a natureza é um domínio particular da realidade, ela é o objeto exterior de onde se extraem os dados dos sentidos, os *datos* impassíveis a toda a crítica. Como diz o autor, "os fatos estão lá, quer você queira ou não" (LATOURE, 2019, p. 150). Não tendo voz, estando apenas, eles são capazes de falar por si sós, de humilhar a nossa subjetividade. Acerca deles, desse *mundo comum* que *simplesmente* é, cabe à ciência falar. Do outro lado da fronteira estão as interpretações, as opiniões e os valores, *aquilo que deve ser, o bem comum* que cabe à política definir.

Na distribuição de poderes entre essas duas câmaras – a da natureza, mediada pela ciência, e da sociedade, mediada pela política - a balança não é equilibrada. Como diz Latour (2019), é impossível delimitar o domínio da política antes de se haver estabilizado o dos fatos, o das evidências, o dos dados da ciência. Assim, a política tem, "de início, a insigne fraqueza de depender inteiramente da definição *prévia* dos 'fatos' para o traçado de seu território" (LATOURE, 2019, p. 150). É por essa razão que, para o autor (2008), é justo dizer que o primeiro empirismo concebeu a democracia como uma forma inteligente de encerrar disputas: *questões de fato* dão a elas um fim prematuro.

Na Segunda Parte desta tese abordo esse problema com maior vagar. Adianto que ele está relacionado também aos ecologismos que, recorrendo à autoridade das

público porque esse caracterizava a política. Como pais fundadores da modernidade, o autor de *Leviatã* e o defensor do experimento como método científico, *constituíram* o mundo moderno, no qual a representação das coisas se dá por intermédio do laboratório e a representação dos humanos pela política.

questões de fato para defender a natureza, utilizam-na para fazer abortar a política, reiterando, assim, o regime de verdade da Constituição moderna. Às palavras de Latour (2019), para proteger a natureza, acabam por legitimar um ponto de vista particular, o dos ocidentais e, desse modo, “quando falam em pôr fim ao antropocentrismo, manifestam seu etnocentrismo” (LATOURE, 2019, p. 59). Tendo em conta as invalidações que daí resultam é que, em Introdução, disse que não tomo natureza e *Pachamama* por correspondentes. As razões dessa afirmação trato também na Segunda Parte e explico o porquê não me disponho a tratar da existência em pessoa dessas entidades como uma questão de fato, mas como algo que requer interesse e cuidado – como a *matter of concern*, no sentido do que diz Latour, e como a *matter of care*, na proposição de Puig de la Bellacasa (2017).

SEGUNDA PARTE

A intrusão da Pachamama

Questões de interesse e de cuidado

Corrosive scepticism cannot be midwife to new stories (HARAWAY, 1991, p. 78)

Importa frisar um aspecto distintivo em relação à *Pachamama* e à natureza que, embora bastante óbvio, constitui uma das razões pelas quais afirmo que não as tomo por correspondentes. Ainda que a personalidade jurídica da primeira produza hesitação, nem aqueles que lhe negam a condição de sujeito e nem aqueles que a consideram mais que um objeto colocam em dúvida a sua existência. Essa é uma *questão de fato*: a natureza existe.

Incertezas também não há sobre a depleção da camada de ozônio, sobre o aquecimento global, sobre a perda da biodiversidade, dentre outros efeitos do Antropoceno. Não há mais controvérsias científicas. Como afirmam os juristas Fensterseifer e Sarlet, não se trata “de ‘ideologia’ (de esquerda ou de direita), mas de fatos comprovados cientificamente. Em outras palavras, é a ‘verdade’ que está em jogo” (FENSTERSEIFER e SARLET, 2020).

A partir de agora, sabemos dessa *verdade inconveniente* que nos ameaça a todos e que mobiliza pesquisadores, juristas e, porque não dizer, alguns políticos, em torno de respostas sobre o que fazer. É a ciência que nos conduz a perscrutar caminhos para “uma nova ética ecológica” e que nos obriga a “reconhecer a nossa absoluta dependência existencial em relação à integridade ecológica e compatibilizar as ‘leis dos homens’ com as ‘leis da Natureza’” (FENSTERSEIFER e SARLET, 2020). É a ciência que faz emergir um “novo paradigma jurídico ecocêntrico”, às palavras daqueles autores. Em suma, é ela que, com a autoridade indiscutível das *questões de fato*, permite que os direitos da natureza sejam negociados.

O recurso às *certezas* científicas para propor o estabelecimento de uma ética não antropocêntrica em relação à natureza, de outro *dever*, tem, no mínimo, uma

vantagem. Ele faz silenciar contraditores. Não que eles tenham desaparecido, como afirma Stengers (2015). No entanto, “ninguém se interessa mais por eles, senão como casos que devem ser interpretados por suas ligações com o lobby do petróleo ou por particularidades psicossociais [...] que aparentemente deixam insensível ao que incomoda” (STENGERS, 2015, p. 10). A prerrogativa de recorrer à verdade dos fatos, não vem, contudo, sem inconvenientes.

Oportuno, nesse momento, retornar ao que disse em Introdução acerca dos mal entendidos que minhas afirmações são capazes de produzir. Considerar reverses não é o mesmo, cumpre reiterar, que exortar os fatos e nem a ciência de que somos herdeiros. Não pretendo, portanto, colocar em questão a necessidade dos debates em torno dos efeitos do Antropoceno, levados a efeito, em especial, pela ecologia política. Tampouco contestar a pertinência das propostas de que estabeleçamos outras relações com a natureza, pautados por uma ética bio ou ecocêntrica.

Considerar consequências, seguindo à proposição de Stengers (2018) implica, de outro modo, diminuirmos a velocidade ou, às palavras da autora, desacelerarmos o pensamento quando da análise dos caminhos traçados para solucionar os problemas que nos mobilizam, atentando para o que deles foi excluído como sendo excessivo ou irrelevante. Foi por ter em conta o que diz essa autora que mencionei que me disponho a tratar do tema desta tese como uma questão de interesse e de cuidado.

Minha disposição está relacionada a duas percepções. A primeira é a de que a estratégia de recorrer à autoridade das *questões de fato* fundamenta-se em um empirismo fraco ou limitado. Isso porque oculta o caráter fabricado e, portanto, político, da separação entre o que é dado e o que é construído, entre a natureza objetiva e indiscutível e a dimensão das interpretações, das teorias e dos valores. Como adiantei ao final da Primeira Parte, essa divisão, operada por uma ontologia específica - aquela da Constituição moderna, no sentido latouriano (1994)-, produz uma hierarquia que só faz paralisar a política, as ciências e a moral.

A segunda percepção, como uma consequência da primeira, é a de que, embora as *certezas científicas* permitam que os direitos da natureza sejam negociados, o mesmo não passa em relação à *Pachamama*. Essa entidade não é considerada senão como uma representação. Não há qualquer evidência ou registro histórico de sua *real* existência e, tampouco, qualquer *questão de fato* a comprovar que está

ameaçada. Sua incorporação na Constituição do Equador pode, por certo, ser compreendida como resultado da ampliação de margens de tolerância cultural, e as análises sobre o tema são praticamente uníssonas nesse sentido.

Como disse, diversos autores sustentam que os Direitos da Natureza representam uma potente base para impulsionar, inclusive, uma transformação civilizatória. Essa transformação estaria associada ao estabelecimento programático de outros pactos com o meio ambiente, distintos daquele que confere ao *antropos* o privilégio na resolução de conflitos ecológicos. O projeto político consubstanciado no texto constitucional apontaria, ademais, para a mitigação de conflitos étnicos. Isso na medida em que, pela fusão de distintas epistemologias, romperia com o poder que concede a uma única cultura a definição do que é conhecimento válido. Exemplo dessa fusão multicultural - ou *mestizaje*, às palavras de Acosta (2019) -, é a garantia de que a *Pachamama*, como elemento da filosofia Andina, seja também considerada matriz de “interpretación de la Naturaleza” (ACOSTA, 2019). Nesse mesmo sentido, em termos de um *hibridismo jurídico*, Santos (2012) pontua que os Direitos da Natureza partem “de la cultura eurocéntrica y del derecho moderno, pero su aplicación a la naturaleza, concebida como Madre Tierra o *Pachamama*, es una contribución de la cultura andina originaria” (SANTOS, 2012, p. 39)⁶⁰.

Como sustento nesta Segunda Parte, ao reduzir à *Pachamama* a uma representação, a uma interpretação possível do que seja a natureza, essas descrições tendem a ocultar o privilégio que confere à ontologia moderna o poder de definir o que pode existir como realidade, o que é uma *questão de fato*, e o que, em oposição, só pode ser uma metáfora, uma leitura, mais ou menos acertada, do real. Ainda que esse problema seja abordado no Segundo Capítulo desta Parte, adianto que, sob a prerrogativa de superar o antropocentrismo, ou de introduzir a natureza nas preocupações políticas, essas análises acabam por estabelecer limites prévios àquilo que outras ontologias podem ambicionar politicamente.

⁶⁰ Não é demais citar o que dizem também Shiraishi Neto *et al.* (2016): “when recognizing the rights of nature by assigning to it the condition of subject, the plurality of peoples in Ecuador was considered. **That resulted in the recognition of the different forms of representation of nature.** Thus, the different forms of appropriation and the different uses of nature are conditioned to how it is represented (SHIRAISHI NETO *et al.*, 2016, p. 121) [grifei].

Em relação à *Pachamama*, por ser pouco ou nada realista a possibilidade de que exista *objetivamente* – a partir, por certo, do realismo da modernidade – sua presença na arena pública da política pode ser, no máximo, tolerada. Tolerar, como aponta Blaser (2013) significa suspender a forma mais racional de se compreender a realidade sem com isso comprometer os critérios que fazem a diferença entre *nós*, que temos conhecimento, e os *outros*, que têm crenças. Assim, e a despeito de suas possíveis intenções, essas descrições da experiência equatoriana contribuem para que permaneçam fortemente estabelecidos os pressupostos daquele empirismo, ou daquele ceticismo corrosivo que, às palavras Haraway (1991) em epígrafe, não pode ser parceiro de novas histórias.

Como disse em Introdução, pretendo levar a sério um mundo em que a existência da *Pachamama* seja realidade. Minha intenção é considerar que a *Pachamama* pode ser natureza, mas *não apenas*⁶¹. Ter em conta os equívocos em torno dessa entidade, que resultam do diálogo entre distintas ontologias, é o que proponho no Segundo Capítulo a partir do complexo conceitual do perspectivismo, formulado por Viveiros de Castro. O Primeiro Capítulo é dedicado a explicitar os precedentes políticos que contribuíram para a chegada da *Pachamama* até a Constituição.

⁶¹ Essa expressão, *não apenas*, é mobilizada nessa tese no sentido do status conceitual que a confere de la Cadena a partir de seus diálogos com Mariano Turpo (2015). Como a autora afirma, “ele [Mariano] insistia que o que para mim era (algo que para mim, por exemplo, era uma montanha ou um arquivo) não era apenas isso. E eu só consegui compreender o significado disso quando isso se tornou não apenas isso para mim – ou, até que por meio de uma prática laboriosa e paciente, pude transformar meu pensamento, afastando-me do hábito de precisar entender (muitas vezes mal) a entidade ou a prática em questão. Captar o que era “não só” o que me vinha por meio da minha prática habitual de pensamento, além de levar tempo, exigiu trabalhar em uma interface permanente, na qual as práticas de produção de mundo de Mariano e as minhas eram aparentemente parecidas e, ao mesmo tempo, diferentes. E o que surgiu na interface em vez de ‘a’ entidade ou prática em questão foi uma ‘redefinição’ mútua dos conceitos, formas ou figuras do outro (de Mariano e minha) de maneira que sempre se excediam, mesmo que também se sobrepusessem (DE LA CADENA, 2018, p. 109-110).

CAPÍTULO 3

A refundação do Equador

3.1 Antecedentes políticos

As análises sobre a experiência equatoriana sugerem que a introdução da *Pachamama* na nova Constituição deve ser compreendida no contexto da reconfiguração política havida na América Latina no início do século XXI, resultado dos processos eleitorais que colocaram no poder governos progressistas, ou da nova esquerda, de que seria exemplo o de Rafael Correa⁶². Durante esse período deu-se curso ao que se convencionou chamar de *novo constitucionalismo latino-americano* ou de *constitucionalismo transformador*⁶³.

Essas expressões enfatizam o caráter refundacional particular das propostas levadas a efeito naquele país e também na Bolívia, relacionadas tanto ao estabelecimento de outros pactos com a natureza, como já disse, mas também ao de outros pactos, não coloniais, com os nacionais que são de outras nações⁶⁴.

Com a chegada de Rafael Correa e de Evo Morales ao governo, se reuniram Assembléias Constituintes que discutiriam, dentre outros aspectos, o reconhecimento do caráter Plurinacional dos Estados; a incorporação, às novas Constituições, do

⁶² Além dos de “Lula da Silva y Dilma Rousseff (Brasil), Hugo Chávez y Nicolás Maduro (Venezuela), Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner (Argentina), Evo Morales (Bolívia), Tabaré Vázquez y José Mujica (Uruguay). Para algunos analistas, también integraron este conjunto Michele Bachelet (Chile), Fernando Lugo (Paraguay), y por unos pocos meses Ollanta Humala (Perú)” (GUDYNAS, 2014, p. 63).

⁶³ Acerca do que vem sendo compreendido como *novo constitucionalismo latino-americano*, ou *constitucionalismo transformador*, sugiro a consulta ao trabalho de Áлива Santamaría (2011). A Constituição da Bolívia foi promulgada no ano de 2009. Sobre o processo constituinte boliviano, sugiro a leitura da tese de Schalvezon (2010), intitulada *A Assembléia constituinte na Bolívia: Etnografia do Nascimento de um Estado Plurinacional*.

⁶⁴ A esse respeito Santos afirmou: “nosotros tenemos en el continente un debate civilizatorio. No es simplemente una transición del capitalismo al socialismo. Es otra cosa, mucho más amplia, o distinta, por lo menos. Este debate civilizatorio está en el continente desde la conquista, solo que con la conquista fue silenciado y suprimido de hecho, destruyendo las diversas culturas indígenas ancestrales de nuestro continente” (SANTOS, 2010, p. 150).

Sumak Kawayay e do *Sumak Qamaña*⁶⁵; e os Direitos da Natureza e da Pachamama. Essas inovações jurídico-políticas são atribuídas às alianças que os governos do *Alianza País* (AP) e do *Movimiento al Socialismo-Instrumento de los Pueblos por la Soberanía Popular* (MAS-IPSP) estabeleceram com os movimentos indígenas de seus respectivos países.

Acerca do Equador, Schavelzon (2015) afirma que Correa chegou ao poder, em grande medida, graças ao apoio daqueles movimentos, que cumpriram um importante papel na formulação e na redação de conceitos constitucionais. Em suas palavras, na Constituinte, “la izquierda, el progresismo, los campesinos y los indígenas tendrían lugar para pensar un modelo que deje atrás una época bautizada como ‘la larga noche neoliberal’” (SCHALVEZON, 2015, p. 21). A esse respeito o jurista Ávila Santamaría (2011) sustenta, inclusive, que as instituições da Constituição de Montecristi “no han sido creadas ni desarrolladas por juristas sino por movimientos sociales, en particular el indígena” (ÁVILA SANTAMARÍA, 2011, p. 14-15).

A convocação de uma Constituinte foi uma das promessas de campanha de Rafael Correa⁶⁶. A ela estava condicionado o apoio a sua candidatura por parte de uma das mais importantes e expressivas organizações indígenas do Equador, a *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*, CONAIE⁶⁷.

⁶⁵ A Plurinacionalidade consta hoje de ambas as Constituições. Como já se disse, o *Sumak Kawayay*, traduzido do quéchua como sinônimo de *Buen Vivir*, foi incorporado ao texto constitucional equatoriano como princípio ordenador de uma nova forma de convivência, em harmonia com a natureza. O *Sumaj Qamaña*, traduzido do aymara como *Vivir Bien*, foi integrado à Constituição da Bolívia também como princípio ético-moral, como valor e como um dos objetivos do Estado. Apesar dos intensos debates havidos na Bolívia acerca do tema, os Direitos da Natureza não constam da Constituição. Não obstante, em 2010 a Bolívia aprovou a *Ley de Derechos de La Madre Tierra* e, em 2012, a *Ley Marco de La Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*.

⁶⁶ Rafael Correa governou o Equador de 2007 até 2017, em três mandatos. O primeiro foi interrompido pela aprovação da nova Constituição, em 2008, quando foram convocadas novas eleições. Correa as venceu e quatro anos depois foi reeleito.

⁶⁷ Além da CONAIE, importa mencionar a existência de outras três organizações indígenas de âmbito nacional, a *Federación Ecuatoriana de Indios* (FEI), a *Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras* (FENOCIN) e o *Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador* (FEINE). A FEI foi a primeira a ser fundada, no ano 1944, e tinha como principal demanda a luta pela redistribuição de terras no país. Essa organização teve significativa participação nas duas reformas agrárias havidas em 1964 e em 1973. Entretanto, como pontua Becker (2015), a FEI foi perdendo poder político, de modo que nos anos 1990 passou a existir apenas formalmente. A FENOCIN foi fundada em 1960 e “sus raíces se encuentran en los intentos de la Iglesia católica de obtener apoyo fuera de la FEI, la cual estaba vinculada con los comunistas” (BECKER, 2015, p. 22). A Confederação está presente em 18 das 24 províncias do Equador e agrupa 61 uniões regionais. Entre as organizações

A CONAIE é composta por filiais que representam as três regiões do Equador, a *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana* (CONFENIAE), a *Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador* (EQUARUNARI), e a *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana* (CONAICE). Surge em 1986, durante o primeiro Congresso do *Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas* (CONACNIE), realizado entre os dias 13 e 16 de novembro daquele ano.

O CONACNIE havia sido criado em 1980, fruto da colaboração entre a CONFENIAE e EQUARUNARI. Esse Conselho tinha por finalidade centralizar as demandas indígenas e representá-las nacionalmente. Como aponta Altmann (2013), antes disso, embora houvesse hegemonias regionais e cooperações pontuais, a estrutura das organizações era descentralizada. No Congresso de 1986, delegados de nove nacionalidades indígenas e de 27 organizações locais deliberaram que o CONACNIE daria lugar à CONAIE⁶⁸.

A primeira ação de grande escala da nova organização nacional foi o *Levantamiento del Inti Raymi*⁶⁹, que se deu entre os meses de maio e de junho de 1990. As manifestações ocorreram simultaneamente em diversas províncias e paralisaram a capital por mais de uma semana. Naquela oportunidade, a CONAIE elaborou um manifesto em que exigia, dentre outros pontos, a solução dos conflitos agrários, o

indígenas, a FENOCIN é a que mais se aproximou de Correa. Pedro de la Cruz, ex-presidente da Confederação, ocupou cargos no governo e no *Alianza País* (ALTMANN, 2013). A FEINE foi fundada em 1980 como uma organização das igrejas evangélicas. Em 1998 criou o seu próprio partido político, o *Amauta Jatari*, que depois passou a ser denominado *Amauta Yuyay*, para fazer oposição ao *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País* (MUPP-NP), considerado um braço político da CONAIE (ALTMANN, 2013).

⁶⁸ Dentre os principais objetivos da nova organização estavam: “- la devolución total de las tierras indígenas en una forma de propiedad comunitaria, - la defensa de las culturas indígenas, incluida la medicina tradicional, - la educación y concientización de los indígenas en programas de educación bilingüe en todas las lenguas indígenas del país, - la búsqueda de alianzas y financiamiento con el fin de formar un banco indígena, - la coordinación de las políticas de todas las organizaciones indígenas del Ecuador” (ALTMANN, 2013, p. 115).

⁶⁹ Assim denominado em alusão à festa em celebração a *Inti*, na passagem do solstício de inverno. Os *levantamientos* fazem parte dos mecanismos de resistência dos movimentos indígenas equatorianos. Já em 1961 a FEI havia convocado uma marcha até a capital em que compareceram mais de doze mil indígenas exigindo a reforma agrária, que veio a ocorrer dois anos depois com a criação do Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) (LACERDA, 2014).

financiamento da *Dirección de Educación Intercultural Bilingüe*, criada em 1989, e o reconhecimento da plurinacionalidade do Estado equatoriano (LUQUE, et al., 2020)⁷⁰.

Como aponta Becker (2015), aquele *levantamiento*, considerado o maior de toda a história do Equador, contou com a presença também de outras organizações, como a FEI e a FENOCIN, anunciando que “los indígenas eran actores en el escenario político nacional” (BECKER, 2015, p. 27). Às palavras do autor, foi um verdadeiro *pachakutik*:

En el idioma quechua *pacha* significa ‘tiempo’ y *kutik* ‘una vuelta’. Por tanto, la palabra significa ‘cambio’, ‘renacimiento’ y ‘transformación’, tanto en el sentido de un ‘retorno’, como en el del ‘advenimiento de una nueva era’. *Pachakutik* es una ruptura, una fuerza capaz de restaurar el orden; es un giro profundo o una transformación destinada a librar al mundo de la injusticia y de la opresión; conlleva el restablecimiento del orden y la igualdad. *Pachakutik* en pocas palabras, como Albó (2008) lo observa, es la palabra quechua para el concepto andino de ‘revolución’” (BECKER, 2015, p. 28)

Pachakutik é como comumente é chamado o *Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País* (MUPP-NP), partido fundado em dezembro de 1995, por meio do qual a CONAIE participaria da política eleitoral. Escapa aos objetivos desta tese uma abordagem detalhada da gênese da CONAIE e do MUPP-NP⁷¹. Importa ressaltar, contudo, que foi através deste partido que a CONAIE lançou uma candidatura própria no ano de 2006, a do então presidente da Confederação, Luis Macas⁷².

⁷⁰ Como assinala Botero Villegas (2001), “en un documento publicado dos años antes [1998], la CONAIE exponía explícitamente la búsqueda del reconocimiento de sus derechos culturales, así como la demanda de que se redefiniera a Ecuador como un país plurinacional” (BOTERO VILLEGAS, 2001, p. 18) [grifei].

⁷¹ Acerca da gênese e da história do MUPP-NP sugiro a leitura de Becker (2015).

⁷² Nos meses que antecederam as eleições, Correa e o *Pachakutik* discutiram a possibilidade de formar uma aliança. No entanto, Correa se negou a concorrer às eleições na posição de vice-presidente de Macas. Como aponta Becker (2015), “en lugar de abrir un diálogo con la CONAIE y respetar el principio indígena de tomar colectivamente las decisiones, Correa se acercó a los líderes de Pachakutik, como si estuviera pensando en firmar un acuerdo con un partido político tradicional. En septiembre de 2005 se presentó, sin invitación, a un congreso de Pachakutik y pronunció un discurso en kichwa. Los delegados consideraron que esas acciones constituían una folclorización de los intereses políticos indígenas y las ridiculizaron. Tituaña, a quien Pachakutik seguía considerando, seriamente, como candidato a la presidencia, le respondió en inglés. Fue el principio del fin de las buenas relaciones entre Correa y los movimientos indígenas” (BECKER, 2015, p. 118).

Como aponta Becker (2015), “por primera vez se postularía, no solamente a alguien de las filas de Pachakutik, sino también a un líder indígena con larga trayectoria” (BECKER, 2015, p. 120). A candidatura de Macas estava relacionada também ao acirramento dos conflitos havidos com governo do presidente Alfredo Palacios em torno da assinatura de um Tratado de Livre Comércio com os Estados Unidos; da permanência da empresa petroleira norte-americana *Occidental Oil and Gas Corporation* (OXY) no país; e da implementação do Plano Colômbia⁷³.

Denunciando a forma antidemocrática com que Palacios conduzia aquelas pautas, no dia 11 do mês de março de 2006, teve início uma mobilização que durou 14 dias. Conduzidos pela CONAIE, os protestos envolveram o fechamento de ruas e de estradas das principais cidades do Equador e incluíram uma marcha de delegados indígenas da Amazônia equatoriana até Quito.

Violentemente reprimidos, diversos manifestantes foram detidos e um deles foi assassinado na cidade de Cuenca. Palacios, então, decretou Estado de Emergência e impediu qualquer tipo de reunião até uma semana depois do *levantamiento* (PARELLADA, 2007). Como aponta Parellada (2007), na tentativa de desqualificar as organizações indígenas e de justificar a truculência de suas ações,

los miembros del Gobierno impulsaron explícitamente una acción racista, utilizando todas las formas de expresión pública en los medios masivos de comunicación. Los contenidos emitidos en contra de los principales dirigentes de la CONAIE y de su filial interandina la ECUARUNARI, intentaron desfigurar su imagen pública en cuanto a la legitimidad de las personas. Fueron calumniados, con ataques a la integridad moral y política, así como la referencialidad pública de estos actores (PARELLADA, 2007, p. 170)

Em resposta a esses ataques e, principalmente, à violência perpetrada pelo Estado durante as manifestações, a CONAIE elaborou um informe, dirigido ao público nacional e internacional, em que denunciava: “tenemos decenas de compañeros heridos, algunos de ellos de suma gravedad. Esta violencia es totalmente injustificada, porque nuestros compañeros han venido actuado de manera pacífica ejerciendo su

⁷³ O Plano Colômbia “fue concebido con el propósito general de disminuir el tráfico de drogas y el conflicto armado colombiano, con la ayuda financiera de los Estados Unidos. Uno de los aspectos más críticos ha sido el uso de fumigaciones sobre los cultivos de coca” (PARELLADA, 2007).

derechos constitucional"⁷⁴. Em relação à assinatura do Tratado com os Estados Unidos, o documento expunha que, a despeito da necessidade de que seus impactos fossem amplamente debatidos com todos os estratos da sociedade equatoriana, as "negociaciones se llevan en el más absoluto secretismo, exigiendo a todos los negociadores la firma de un documento de confidencialita"⁷⁵.

Naquele informe, a CONAIE também postulava pelo reconhecimento da caducidade do contrato firmado com a OXY e exigia a imediata convocação de uma Assembleia Constituinte⁷⁶. Reivindicava que a Constituinte fosse um espaço para a participação direta dos povos e das nacionalidades indígenas, assim como dos trabalhadores e dos estudantes, e acrescentava: "no vamos a permitir que los políticos de siempre, los grupos económicos poderosos se repartan la riqueza del país, para seguir haciendo sus negociados y afectando a todos los ecuatorianos"⁷⁷.

A convocação de uma Constituinte com ampla participação popular não era uma pauta nova da CONAIE. Como afirmou Macas, ela vinha sendo discutida pelo movimento indígena desde os anos 1990, quando do grande levante de *Inti Raimy*. Em suas palavras, "*durante los 25 años de retorno a la democracia aquí no ha habido la Asamblea Constituyente que exige el movimiento indígena*" (MACAS, 2005, *apud* TAMAYO, 2005). Esse pronunciamento de Macas se deu em outubro de 2005. Já naquele ano o governo de Palacios enfrentava uma grave crise, relacionada a diversos escândalos de corrupção e de denúncias de práticas clientelistas.

⁷⁴ Disponível em: < <https://amazonwatch.org/news/2006/0320-ecuador-conaie-continues-protests-against-andean-free-trade-pact-and-occidental-petroleum>>. Acesso em 13 de maio de 2019.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Como diz Macas, "la propuesta de realizar una Asamblea Plurinacional Constituyente, ha sido una de las demandas históricas de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, pues los indígenas fuimos los grandes excluidos en el proceso de constitución de la República Ecuatoriana, hace ya casi dos siglos. Para nosotros, la independencia de España solo significó un cambio de amos, pues las estructuras de dominación y explotación de nuestros pueblos se mantuvieron intactas. Desde entonces, se han formulado 19 constituciones, la mayoría de las cuales representaron los intereses de las oligarquías y los sectores dominantes del país, manteniendo el neo-colonialismo interno y postergando a los dueños ancestrales de estas tierras americanas. Los pueblos indígenas, hemos resistido más de quinientos años de dominación. Pese a la importancia y fuerza de nuestras luchas desde los tiempos coloniales, el poder se negó a escuchar nuestra voz y a recoger nuestras aspiraciones en las distintas cartas constitucionales" (MACAS, 2007, p. 01).

⁷⁷ Disponível em: < <https://amazonwatch.org/news/2006/0320-ecuador-conaie-continues-protests-against-andean-free-trade-pact-and-occidental-petroleum>>. Acesso em 13 de maio de 2019.

Naquele contexto de desgaste institucional, Palacios declarou sua intenção de convocar uma consulta popular para que fosse discutida a instauração de uma Constituinte em que os representantes a sociedade civil tivessem 50% dos assentos. A outra metade deveria ser ocupada pelos partidos políticos (LACERDA, 2014). Macas considerava a proposta de Palacios “*una oportunidad y una necesidad*”, mas reivindicava: “*la Asamblea Constituyente, debe darse desde la propuesta de la sociedad civil y no desde los partidos políticos*” (MACAS, 2005, apud TAMAYO, 2005).

Em abril de 2006, durante o II Congresso da ECUARUNARI que, como já disse, é filial da CONAIE, mais de mil delegados presentes decidiram por redefinir as estratégias da organização e, por consenso, deliberaram por promover a candidatura de Luis Macas para a presidência da República. Como afirma Parellada (2007),

La propuesta del movimiento indígena tardó desde abril hasta agosto en posicionarse como una candidatura sólida. En el transcurso fueron varios los intentos por dividir las posiciones del movimiento indígena, acudiendo en el caso de varios candidatos de la izquierda y centro políticos, a diatribas racistas y labores de división (PARELLADA, 2007, p. 171)⁷⁸

A princípio, Macas recebeu o apoio das esquerdas e dos movimentos sociais em geral. Contudo, com a candidatura de Alvaro Noboa, do *Partido Renovador Institucional de Acción Nacional* (PRIAN), esse apoio foi redirecionado a Correa, que havia sido Ministro da Economia do governo de Palacios e que concorria por uma coalizão entre o AP e o Partido Socialista (LACERDA, 2014).

O *Pachacutik* não desistiu do nome de Macas, o que gerou uma divisão dos votos indígenas. A FENOCIN e a FEINE, por exemplo, manifestaram apoio a Correa. Noboa ficou em primeiro lugar nas eleições de outubro de 2006, mas não obteve maioria absoluta. Macas ficou em sexto lugar, com 2,19% dos votos, e Correa obteve 22%, passando a disputar o segundo turno com o candidato da direita.

⁷⁸ Nesse mesmo sentido, Becker (2015) afirma que “mientras que los dirigentes de Pachacutik pidieron a sus bases respetar las decisiones del movimiento, activistas de la Costa y la Amazonía expresaron, públicamente, su desacuerdo con la candidatura de Macas, pues preferían apoyar a Correa. Los miembros del partido asentados en la Costa lamentaron haber sido ignorados por Macas mientras se desempeñó como ministro de Agricultura durante el Gobierno de Gutiérrez. Algunos disidentes que se habían comprometido en apoyar la candidatura de Correa hicieron todo lo que pudieron para sabotear la de Macas. En lugar de ayudar a Correa, más bien acentuaron el antagonismo de los movimientos indígenas organizados en contra de él” (BECKER, 2015, p. 121).

Foi então que a CONAIE e que o *Pachakutik* anunciaram o seu apoio a Correa, como já disse, sob a condição de que ele convocasse uma Constituinte e também que rejeitasse a assinatura do Tratado de Livre Comércio com os Estados Unidos. Em novembro Correa foi eleito com 56,7% dos votos válidos. Em seu discurso de posse, em 15 de janeiro de 2007, afirmou:

América Latina y el Ecuador no están viviendo una época de cambios, están viviendo un verdadero cambio de época. El momento histórico de la Patria y de toda el continente, exige una nueva Constitución que prepare al país para el Siglo XXI, una vez superado el dogma neoliberal y las democracias de plastilina que sometieron personas, vidas y sociedades a las entelequias del mercado. El instrumento fundamental para este cambio es la Asamblea Nacional Constituyente⁷⁹.

Como aponta Becker (2015), a retórica de Correa parecia estar em sintonia com os movimentos indígenas. A militância que, em um primeiro momento havia lhe feito oposição, "saludó su victoria con alegría" (BECKER, 2015, p. 128).

⁷⁹ Disponível em: < <https://democraciasur.com/2007/01/22/ecuador-discurso-de-toma-de-posesion-de-rafael-correa-como-presidente/> >. Acesso em 20 de maio de 2019.

3.2 Um momento de profunda esperança

Actualmente, el Ecuador vive un momento histórico de gran relevancia. Un momento de profunda esperanza para las grandes mayorías del país que luchamos por la construcción de una sociedad post-capitalista y postcolonial, una sociedad que promueva el “buen vivir” transmitido de generación en generación por nuestros antiguos taitas y mamas, una sociedad que recupere las enseñanzas de sus pueblos ancestrales y pueda vivir en armonía con nuestra *Pachamama*. En este momento en que el pueblo ecuatoriano ha hecho explícitas sus esperanzas de cambio, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador decidió enfrentar el enorme desafío de elaborar una propuesta de nueva constitución de la República del Ecuador desde nuestras experiencias y nuestras luchas, y en convergencia con las grandes mayorías de explotados y excluidos del país (MACAS, 2007, p. 01)

Rafael Correa havia se comprometido em convocar uma consulta popular sobre a Constituinte para o mês de março de 2007. Essa consulta encontrou forte oposição do Congresso e só foi aprovada em razão de uma grande pressão popular, a exemplo das marchas de 13 de fevereiro, organizada pela CONAIE, e a de 28 de março. Dessas manifestações participaram, além dos movimentos indígenas e camponeses, delegações sindicais, de direitos humanos e de partidos políticos (ALTERCOM, 2007). Em 15 de abril, 82% dos eleitores se manifestaram a favor da convocatória e 12% votaram contra a proposta.

A campanha eleitoral para a Assembleia Constituinte iniciou em agosto daquele ano. De modo diverso do que havia sido prometido, e de como havia sido reivindicado pela CONAIE, as regras adotadas impossibilitaram a representação direta das nacionalidades e dos povos indígenas, tendo sido restrita aos partidos políticos e aos movimentos políticos independentes, o que já ocorria desde 1994 (LACERDA, 2014).

As eleições se deram em 30 de setembro e apenas seis indígenas foram eleitos. Pelo AP, se elegeu o presidente da FENOCIN, Pedro de la Cruz, e Mónica Chuji, que acumulava uma longa história na luta contra os projetos extrativistas, principalmente os petroleiros (BECKER, 2015). O *Pachakutik* conseguiu quatro cadeiras com a eleição de Jorge Sarango, por Zamora Chinchipe, de Carlos Pilamunga, por Bolívar, de Luis Gilberto Guamante Ante, por Cotopaxi, e de Cesar Naptalí Grefa Avilez, pela Amazônia.

O AP ganhou quase 70% de votos, conquistando 80 das 130 cadeiras, ou seja, mais da metade do que seria necessário para aprovar a Constituição. Os partidos tradicionalmente dominantes no Congresso obtiveram uma representação minoritária. O PSP conseguiu dezoito cadeiras, o PRIAN, de Noboa, oito, e o PSC, cinco⁸⁰.

No mês seguinte às eleições, em apoio à instalação da Assembleia, mais de oito mil indígenas marcharam novamente até Quito e, em 22 de outubro, entregaram aos constituintes uma proposta elaborada pela CONAIE, documento que foi "el insumo principal para la formulacion de mas de 350 articulos constitucionales" (MACAS, 2007, p. 04). Como afirmou Macas (2007), não se tratava de uma proposta étnica, "de los indios para los índios" e sim, de uma proposta Plurinacional "que parte de reconocer la diversidad para alcanzar la Unidad. Una propuesta para construir un nuevo Estado y una nueva sociedad desde los excluidos" (MACAS, 2007, p. 02).

A preocupação daquela Confederação era a de que a Constituição fosse elaborada "desde abajo" (CONAIE, 2007). Por cerca de um ano, as suas três regionais, CONAICE, ECUARUNARI, CONFENIAE, promoveram reuniões locais para identificar e discutir quais seriam "los nudos criticos" da posição da CONAIE frente à Assembleia. Paralelamente, realizaram diversos debates com intelectuais indígenas e dirigentes nacionais em que construíram as principais linhas argumentativas daquele documento (MACAS, 2007)⁸¹.

A proposta foi dividida em quatro eixos temáticos que incluíam diversos subtemas. Assim,

en el caracter del Estado se discutió el Estado Plurinacional; descentralizacion, territorios y autonomias; justicia indigena; soberania plurinacional e integracion latinoamericana. En el segundo eje, Democracia y organismos de control se discutieron los subtemas relacionados con el caracter del regimen politico; regimen electoral, representacion indigena, contraloria social a autoridades electas y relacion organizaciones - Estado. En el Eje economico se discutieron los

⁸⁰ Quando a representação desses partidos, há que se ter em conta que, tanto o PSP como o PRIAN acabavam de ser fundados, no ano de 2002, para as campanhas presidenciais de Gutiérrez e de Noboa (BECKER, 2015, p. 149).

⁸¹ Para a elaboração da proposta que foi entregue em 22 de outubro, a CONAIE sistematizou vários documentos, de que são exemplos a Proposta da Constituição de 1997, o Projeto de Lei de Nacionalidades, de 2001, a Proposta de Lei de Instituições Indígenas, de 2006, a Proposta da ECUARUNARI para a Constituinte, a da Nacionalidade Shuar, a dos governos comunitários de Pueblo Cayambi e Imbabura e a do *Pachakutik* (MACAS, 2007).

temas relacionados con el ambiente, la naturaleza y los bienes naturales; caracterización del modelo económico; el régimen de propiedad; derechos económicos; economía comunitaria; el agro; seguridad y soberanía alimentaria. Y finalmente en el eje sobre derechos de los pueblos y nacionalidades se trabajó educación, salud, derechos colectivos, instituciones indígenas e interculturalidad (MACAS, 2007, p. 03)

Embora do documento da CONAIE não conste uma proposta explicitamente elaborada para os Direitos da Natureza e da *Pachamama*, vale mencionar que um dos objetivos daquela Confederação era “hacer rupturas con los postulados del sistema capitalista” (CONAIE, 2007, p. 20). Assim, argumentava ser dever do Estado equatoriano construir um modelo de desenvolvimento “que recupere y reconozca las prácticas comunitarias ancestrales de relación entre los seres humanos y la naturaleza” (CONAIE, 2007, p. 25). Daquele documento se lê ainda que

la propuesta económica deberá fomentar la convivencia armónica de las personas y los pueblos entre si y con la naturaleza. La biodiversidad y la naturaleza no son una mercancía que se compra y se vende y a la que se explota irracionalmente, la naturaleza es la *Pachamama*, somos parte de la misma, por tanto la relación con los componentes del entorno natural debe ser respetuosa (CONAIE, 2007, p. 21)

A CONAIE tinha como objetivo também assegurar que fosse incluído na nova Constituição um projeto de nacionalização de áreas econômicas estratégicas, como as relacionadas à extração petrolífera e mineradora, “con un progresivo y efectivo control social de las poblaciones asentadas en los territorios y en las zonas de afectación” (CONAIE, 2007, p. 28). Reivindicava o estabelecimento do princípio do consentimento prévio e informado para que as comunidades afetadas pudessem participar das decisões antes de qualquer licitação para exploração daquelas atividades (CONAIE, 2007).

Como adiante abordo com maior vagar, a adoção do direito ao consentimento foi um dos pontos de atrito entre a CONAIE e o Executivo, parte das disputas em torno da exploração petrolífera e mineradora que se estenderam mesmo depois de sancionada a nova Constituição.

3.3 Rupturas

Los pueblos de América Latina estamos empujando procesos de cambios profundos, demostrando que los seres humanos podemos vivir en armonía con la madre naturaleza. [...] Pero el neoliberalismo no está derrotado todavía, los conflictos sociales que ha provocado siguen activados. En el Ecuador, sobre todo en los últimos diez años los distintos gobiernos neoliberales han concesionado alrededor de siete millones de hectáreas de territorios, para explotación minera, se afecta a 300 ríos por construcción privada de hidroeléctricas, alrededor de tres millones de hectáreas de bosques deforestados por la industria maderera, mas el 7% de manglares a sido destruido, cinco millones de hectáreas para explotación petrolera privada, Petroecuador solo tiene setecientas mil. Todo esto no ha hecho otra cosa que destruir la economía nacional, la biodiversidad y crear miles de conflictos sociales con los pueblos indígenas, comunidades campesinas, y afroecuatorianas (CONAIE, 2008)

Em novembro de 2007 a Constituinte foi instalada em um complexo especialmente construído para este fim, o Centro Cívico *Ciudad Alfaro*⁸², em Montecristi, província costeira de Manabí. A partir da segunda quinzena do mês de dezembro, passou a funcionar através de dez mesas temáticas, cada uma composta por 13 membros⁸³. Como já se disse, a AP elegeu 80 delegados, de modo que pôde manter oito representantes em cada uma das comissões, controlando, assim, a ordem do dia na Assembleia (BECKER, 2015, p. 154)

Alberto Acosta, que havia sido ministro de *Energía y Minas* do governo de Correa, foi o candidato que, concorrendo pela AP, recebeu o maior número de votos nas eleições de 30 de setembro. Com aquele apoio das urnas, foi eleito presidente da Assembleia. Em 29 de novembro, no discurso que inauguraria os trabalhos da Constituinte, afirmou:

Sólo con el concurso permanente de amplios sectores de la población podremos contribuir al diseño de nuestra Constitución, entendida como un proyecto de vida en común. Un proyecto escrito ahora, pensando en el mañana. Un proyecto liberador y tolerante, sin prejuicios ni dogmas. **Un proyecto que nos permita tener**

⁸² Assim nomeado em homenagem a Eloy Alfaro Delgado, um dos líderes da Revolução Liberal Equatoriana.

⁸³ As mesas eran: Derechos Fundamentales, Organización y Participación Ciudadana, Estructura e Instituciones del Estado, Ordenamiento Territorial, Recursos naturales, Trabajo y Producción, Desarrollo, Justicia, Soberanía, Legislación y Fiscalización.

una vida equilibrada entre todos los individuos, y de la colectividad con la Naturaleza (ACOSTA, 2008, p. 25) [grifei]

Naquela mesma oportunidade, destoando do discurso de Acosta, Correa alertou para o “*peligro del izquierdismo y el ecologismo infantil*” (SCHALVEZON, 2015). Não seria a única vez que Correa assim se referiria aos movimentos e às organizações que postulavam pelo estabelecimento de normas constitucionais relacionadas aos Direitos da Natureza e da *Pachamama*. Menos de dois meses da abertura da Constituinte, o clima de hostilidade entre o governo e a CONAIE era patente.

Durante o *III Congreso de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador*, havido entre os dias 10 e 12 de janeiro, aquela Confederação elegeu um novo Conselho de Governo⁸⁴. Marlo Santi passou a condição de presidente, substituindo, assim, Luis Macas. Quando de sua posse, Santi manifestou a independência da CONAIE em relação à Correa e convocou uma mobilização em defesa dos recursos naturais para o mês de março (CONAIE, 2008).

No dia onze daquele mês, mais de 20 mil pessoas marcharam até a *Casa de Gobierno*, na capital, em “*Defensa de la Plurinacionalidad, la Soberanía y los Recursos Naturales*”. A CONAIE entregou uma carta a Correa e a Acosta, elaborada durante o *III Congreso*, contendo uma série de denúncias de violações ambientais e de direitos humanos perpetradas em territórios indígenas por empresas transnacionais.

Naquele documento, que continha 23 pontos, a CONAIE demandava, dentre outras coisas, que as concessões mineradoras e hidrelétricas privadas fossem revertidas ao Estado. Isso não apenas porque essas atividades punham em risco a integridade de terras e de territórios indígenas e comunitários, como também em razão do sistemático descumprimento, tanto do princípio da precaução, quanto do exercício do direito de consulta, ambos previstos já na Constituição anterior, de 1998 (CONAIE, 2008).

Em relação ao direito de consulta, a CONAIE exigia que fosse reiterado na nova Carta Magna, com a inclusão do direito ao consentimento prévio, livre, informado e vinculante, como determina a Convenção 169 da Organização Internacional do

⁸⁴ O Congresso contou com a participação de delegados e de representantes das 14 Nacionalidades e de 16 Povos Indígenas das três regiões do país, Costa, Serra e Amazônia (CONAIE, 2008).

Trabalho (OIT) (CONAIE, 2008)⁸⁵. Já no documento de outubro de 2007 sugeriu a seguinte redação:

El Estado consultará de buena fe y previa información completa a las comunidades indígenas involucradas, a través de las autoridades propias, con la participación de la totalidad de sus integrantes y por consenso, a fin de obtener su consentimiento, libre e informado antes de la adjudicación de concesiones, aprobación de proyectos, planes, programas y actividades de prospección, exploración y explotación de los recursos no renovables que se hallen en sus tierras y territorios y que puedan afectar su identidad, vida, salud, cultura, economía y biodiversidad, particularmente, los recursos hídricos (CONAIE, 2007)

Requeria, ainda, que o Equador declarasse moratória ao extrativismo de médio e de grande escala, com a recuperação das áreas degradadas, e que fossem elaboradas políticas para evitar a privatização da biodiversidade (CONAIE, 2008). Correa reagiu a essas exigências e tratou de deixar explícita a ruptura entre o seu governo e a CONAIE.

No dia 10 de maio de 2008, no programa Enlace Radial, manifestou-se contrariamente à proposta de inclusão do direito de consentimento na Constituição, mas não apenas. Disse haver “una mafia de pseudo dirigentes que están acostumbrados a vivir de la chantaje y de la extorción”⁸⁶. Imputou uma série de acusações aos dirigentes da CONAIE e do *Pachakutik*, a exemplo de que estariam exigindo cargos no governo em troca de apoio⁸⁷.

Declarou que não se deixaria ameaçar pelos *levantamientos* que aquela Confederação anunciava convocar em se negando suas pautas. Não sem ironias,

⁸⁵ Do artigo 6º da Convenção 169 da OIT, de 1989, lê-se que os povos indígenas e tribais devem ser *consultados* em caso de medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente. Apenas mais tarde, quando firmada a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, em 2007, é que o direito ao *consentimento* passou a ser uma exigência. Consta do artigo 32 da Declaração que “os Estados celebrarão consultas e cooperarão de boa-fé com os povos indígenas interessados, por meio de suas próprias instituições representativas, **a fim de obter seu consentimento livre e informado antes de aprovar qualquer projeto que afete suas terras ou territórios e outros recursos**, particularmente em relação ao desenvolvimento, à utilização ou à exploração de recursos minerais, hídricos ou de outro tipo” [grifei].

⁸⁶ **Enlace radial 68 del Presidente Rafael Correa de Ecuador**. Quito, Mayo 10 del 2008. A partir dos 23m e 50ss. Disponível em: < <https://archive.org/details/Enlace68> >. Acesso em 13 de maio de 2019.

⁸⁷ Em relação aos constituintes indígenas eleitos pelo AP, afirmou que “lamentablemente, si, hay ciertos asambleístas de Alianza País, que ganaran por Acuerdo País, pero que tienen agenda de los grupos que sacaran 2% [en las elecciones], como la CONAIE” (CORREA, 2008) [grifei].

menosprezou o poder político dos movimentos indígenas. Em suas palavras, “Pachakutik dice, ‘rompemos al acuerdo y nos vamos’. ¡Que se vaya bonito, compañero! Como voy extrañar los dos votos que tiene Pachakutik. ¡A mí no me vengam amenazar! No hay ningún acuerdo formal”⁸⁸.

Em nítida referência à proposta da CONAIE de que o Equador reconhecesse o seu caráter Plurinacional, pontuou que assegurar o direito ao consentimento prévio significaria cair “en la trampa neoliberal, que es tratar de deshacer el Estado y hacer miles de Estados”⁸⁹. Exemplificou: “si yo quiero hacer una obra hidroeléctrica, viene un grupo de familia que está a dos quilómetros de la hidroeléctrica, [...] dicen que están siendo afectadas por la hidroeléctrica y Ecuador quedo sin energía eléctrica”⁹⁰.

À pretexto do progresso, Correa justificava a necessidade de que o Equador investisse em empreendimentos extrativistas. Em suas palavras, “el progreso tiene impacto ambiental”⁹¹. Desde a sua perspectiva, esses impactos eram uma consequência necessária, um sacrifício a ser compartilhado na luta contra a pobreza e em nome do *bem comum*.

La extracción petrolera o minera va a generar millones de dólares para educación, salud, etc. Entonces, por los supuestos derechos de un grupo se perjudica los derechos de las grandes mayorías. Eso es una locura, compañeros, y no lo vamos aceptar. La postura de Alianza País es continuar con la consulta previa, acabar con las corruptelas, los vicios, que hay habido sobre estas consultas, **tratar de buscar el consentimiento previo, pero en caso de no obtenerlo, que suba esa excepción al máximo nivel democrático, que sería el presidente de la República que decidiría si tiene transcendencia nacional, se es un proyecto de prioridad nacional o no.** Pero yo tengo que tener capacidad de decidir, ¿si no para que tenemos un jefe de Estado, para que tenemos elecciones? [grifei]⁹²

⁸⁸ **Enlace radial 68 del Presidente Rafael Correa de Ecuador.** Quito, Mayo 10 del 2008. A partir dos 23m e 50ss. Disponível em: < <https://archive.org/details/Enlace68> >. Acesso em 13 de maio de 2019.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

⁹² Idem.

Afirmou que se os benefícios econômicos provenientes daquelas atividades não haviam sido revertidos em prol dos interesses nacionais, era porque, até aquele momento, o Equador havia sido governado pelas elites neoliberais. Os argumentos por ele mobilizados estavam frequentemente relacionados à soberania do Estado. Como pontuam Acosta e Brand (2018), o governo via no extrativismo uma espécie de alavanca para superar o próprio extrativismo.

É nesse sentido a fala de Correa durante o encontro da *Alianza Bolivariana de los Pueblos de Nuestra América (ALBA)*⁹³, havido em 25 de junho de 2010:

No tenemos una visión exclusivamente antropocéntrica, es decir, el hombre como lo único importante en la naturaleza; **pero sí sostenemos que el ser humano es lo más importante de esa naturaleza**, y no podemos mantener posiciones extremistas diciendo "mejor nos morimos de hambre, pero no explotamos nuestros recursos naturales". **No podemos ser mendigos sentados en un saco de oro**. Esos fundamentalismos, esos dogmatismos tan solo nos inmovilizan, nos mantienen en la pobreza y el retraso. **Vamos a actuar con sensatez y a utilizar nuestro potencial extractivo como impulso para el desarrollo de una economía de bienestar, de producción diversificada, privilegiando gradualmente el crecimiento de lo productivo sobre lo extractivo**⁹⁴.

Em reação aos pronunciamentos de Correa, a CONAIE convocou uma Assembleia Extraordinária para o dia 13 de maio, em que compareceram não apenas as suas organizações regionais como também os constituintes eleitos pelo *Pachakutik*. Dessa Assembleia resultou um documento em que rechaçava o racismo, o autoritarismo e o cunho antidemocrático manifestos nas declarações do presidente⁹⁵. Informou, ainda, que, como parte das conquistas internacionalmente reconhecidas

⁹³ O encontro aconteceu na cidade de Otavalo, que fica ao norte da capital equatoriana. Importa dizer a reunião se deu sem a presença da CONAIE que, como já se disse, é a principal organização indígena do Equador. Em rechaço à ausência de participação dos principais interessados no tema, a Confederação entregou um manifesto ao então presidente da Bolívia, Evo Morales, em que criticava os planos de Correa em torno da exploração mineradora. Naquela oportunidade, a CONAIE afirmou que o evento pretendia ocultar a crise entre o governo e os povos indígenas. Discurso disponível em: <https://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/2010-06-25_alba.pdf>. Acesso em 13 de maio de 2019.

⁹⁴ Disponível em: <<http://www.presidencia.gob.ec>>. Acesso em 25 de maio de 2019.

⁹⁵ Dentre outros pontos, demandou que Correa apontasse os nomes completos daqueles que, segundo ele, "han pedido puestos, cargos y favores al régimen". Disponível em: <https://www.movimientos.org/es/enlacei/show_text.php3%3Fkey%3D12345>. Acesso em 13 de maio de 2019.

dos povos indígenas, a demanda pelo consentimento prévio era irreversível “porque forma parte de la lucha por descolonizar a la democracia y al Estado que hemos llevado adelante la mayoría de los ecuatorianos. El movimiento indígena defenderá este derecho a toda costa”⁹⁶.

Como aponta Lacerda (2014), a estratégia discursiva de Correa foi também adotada pelos constituintes que, como já se disse, eram majoritariamente da AP. Assim, o direito ao consentimento foi negado aos indígenas sob os auspícios de que os interesses gerais deveriam prevalecer sobre os da *minoría* “ainda não suficientemente instruídas a respeito dos benefícios que poderão usufruir como resultado daqueles projetos” (LACERDA, 2014, p.376).

Consta hoje da Constituição do Equador que às comunas, comunidades, povos e nacionalidades indígenas será garantido o direito coletivo à consulta prévia, livre e informada sobre planos e programas de prospecção, exploração e comercialização de recursos, renováveis ou não, que se encontrem em suas terras e que possam afetá-los ambiental ou culturalmente (artigo 57, 7). A lei determina também que seja realizada a consulta antes da adoção de medidas legislativas que possam afetar quaisquer de seus direitos coletivos (artigo 57, 17).

⁹⁶ Idem.

3.4 As ruínas do extrativismo

A possibilidade que a Natureza e de que a *Pachamama* tenham direitos emerge no Equador das ruínas dos projetos extrativistas, em especial petroleiros e mineradores, que imprimem efeitos deletérios não homogeneamente produzidos ou distribuídos pelos distintos estratos da sociedade⁹⁷. Embora os impactos desses empreendimentos não sejam um problema exclusivamente indígena, a destruição de seus mundos é historicamente sem precedentes. Não são escassas tragédias como a que citei em Introdução – o derramamento de óleo na Amazônia equatoriana, que, a partir de abril de 2020, deixou mais de 30 mil indígenas sem acesso à água potável e alimentos.

A magnitude dos impactos ambientais do extrativismo é também sem precedentes. As velhas técnicas de *mineração de túnel* - nome dado à perfuração das montanhas que seguia a veia de minerais, com utilização de picareta e pá, e com a separação mecânica ou por amálgama do minério - deram lugar a tecnologias que incluem acesso ao subsolo com uso intensivo de explosivos. Na mega-mineração à céu aberto, montanhas convertem-se em crateras que atingem profundidades de mais de mil metros, o que permite a remoção de enormes volumes de minerais, separados por processos químicos que demandam elevado consumo de água e, em muitos casos, com a adição de substâncias contaminantes⁹⁸.

Com o extrativismo petroleiro não é diferente. Os poços com perfuração por *bate-estaca* e com rotatória à vapor, tecnologia própria da revolução industrial, foram substituídos por perfurações de alta-profundidade, que operam entre 300 e 1.500 metros, e de ultra-profundidade, a mais de 1.500 metros⁹⁹. Múltiplas perfurações, em

⁹⁷ Gudynas (2015) faz uma distinção relevante. Como ele refere, especialmente no Brasil, o termo extrativismo é também utilizado para designar um tipo particular de conservação, as reservas extrativistas. Nesse trabalho refiro-me, usando uma definição do autor, a um tipo distinto de exploração de recursos, aquele de grande volume e intensidade, orientado à exportação de matéria prima primária ou com processamento mínimo.

⁹⁸ Na Bolívia, por exemplo, somente dentre os anos de 2006 a 2011, para a extração de 5.600 toneladas de prata removeram-se mais de 44 milhões de toneladas de rochas (DE LA CADENA, 2018). Por certo, como afirma de la Cadena (2018), "remover as rochas de onde estavam e depois despejá-las em outros lugares também traz destruição" (DE LA CADENA, 2018, p. 103). Entre as maiores minas à céu aberto, Gudynas (2015) inclui a de Chuquicamata, no Chile, a de Yanacocha, no Perú, e a de Carajás, no Brasil.

⁹⁹ A perfuração de alta-profundidade tem início na década de 1990 e a de ultra-profundidade na primeira década dos anos 2000 (GUDYNAS, 2015).

vários ramais ligados a um mesmo poço, aumentaram a velocidade da extração. Como aponta de la Cadena, “tecnologias relativamente novas, como o fraturamento terrestre em zona de transição terra-mar e a produção de petróleo a partir de areia betuminosa – são responsáveis pela expansão territorial sem precedentes da extração de petróleo” (DE LA CADENA, 2018, p. 103)¹⁰⁰.

Ainda que o extrativismo produza preocupações socioambientais, é o componente central das estratégias econômicas dos governos latino-americanos, à direita ou à esquerda. De la Cadena (2018) afirma que talvez a única diferença entre esses seja a de que a esquerda declara preferir executar a própria extração, enquanto a direita abre os territórios de para empresas transnacionais.

No Equador, assim como em outros países do Continente, o crescimento econômico é o principal argumento utilizado para defender investimentos estatais em projetos extrativistas. Cultiva-se a sedução de que esses empreendimentos converteriam os países em líderes tecnológicos ou em *economias emergentes* (GUDYNAS, 2015).

Assim, em uma aliança necropolítica, Estados e corporações criam, em proporções cada vez maiores, populações descartáveis, ou, em outras palavras, formas de vida – humanas e outras-que-humanas - passíveis de serem exterminadas (DE LA CADENA e BLASER, 2018). Recordemos as palavras de Correa no Programa Enlace Radial: “el progreso tiene impacto ambiental”.

Desde essa perspectiva, a destruição da natureza – e de alguns humanos muito próximos a ela - é uma consequência necessária, um sacrifício a ser compartilhado em nome do *bem comum* (DE LA CADENA, 2019). Desastres como o derramamento massivo de óleo na Amazônia equatoriana são compreendidos como uma externalidade que, mesmo nefasta, não pode comprometer os rumos do progresso¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cito os extrativismos mineradores e petroleiros por serem os mais comuns e em torno dos quais se estabelecem a maior parte dos conflitos na América Latina, em especial, no Equador. Nesse sentido, ver Gudynas (2015). Importa pontuar que, no Brasil, a propalada pujança do extrativismo biotecnológico, levada a efeito pelo agronegócio, se dá pela expansão da fronteira agrícola que ameaça sobremaneira terras e territórios indígenas.

¹⁰¹ Essa é uma categoria bastante problematizada pela Ecologia Política. Sugiro a consulta ao trabalho de Alier (2014). Como afirma o autor, a ciência econômica convencional entende a economia como um sistema auto-suficiente no interior do qual são formados os preços dos bens e serviços de consumo, assim como os dos fatores de produção. Os passivos externos a esse sistema, não medidos pelo mercado e não considerados quando da precificação da mercadorias, refletem na categoria “externalidade”.

Como exponho no próximo Capítulo, o pressuposto da existência de uma natureza sacrificável, passiva e passível de apropriação, não é nem *natural* e nem cosmopolita. Esse constructo moderno, europeu e colonial encontra fronteiras em mundos que se negam a obedecer ao mandado da divisão natureza/humanidade e que resistem ao extrativismo imposto às escusas de um *bem comum* mais do que questionável.

Sugiro, inspirada nos trabalhos de de la Cadena, que desde os mundos indígenas - ao mesmo tempo ameaçados e desobedientes - é possível pensarmos em alianças contra as políticas do Antropoceno que reconheçam a existência de múltiplas naturezas, ou, como propõe a autora (2018, 2019a), de *naturezas incomuns*. Tomando como base e como ponto de partida a experiência do Equador, argumento que essas alianças não embarçam apenas os políticos e a política moderna como também tem o poder de fissurar os limites onto-epistêmicos da modernidade.

Chernobyl Amazônica: o caso Texaco/Chevron

Pelas proporções de seus impactos e também de seus desdobramentos político-jurídicos, importa mencionar o caso que ficou conhecido como *Chernobyl Amazônica*: a contaminação sistemática dada pela presença da Texaco, agora Chevron, como concessionária de exploração de petróleo no Equador por quase 30 anos, de 1964 até 1992.

A fim de diminuir custos operacionais, a empresa utilizou tecnologias obsoletas, muitas das quais proibidas devido ao seu alto grau de impacto ambiental, como a construção de fossas sem cobertura ou isolamento¹. Após uma série de denúncias, admitiu publicamente ter despejado nos rios e estuários da floresta tropical 16 milhões de galões de água contendo metais pesados e substâncias tóxicas, inclusive cancerígenas. O incidente atingiu mais de 30 mil pessoas, vitimando centenas delas, em sua maior parte, indígenas, além de diversas espécies da fauna e da flora locais².

O extermínio de povos e de nacionalidades, o deslocamento forçado e a presença de metais pesados e outros elementos contaminantes nas águas, nos solos e nos animais, fazem desse acontecimento a pior catástrofe relacionada ao petróleo (DONZIGER, 2004). A despeito de as atividades da Texaco/Chevron terem formalmente terminado no Equador em 1992, seus impactos se estendem no tempo. Os riscos para a saúde das pessoas que viviam ou que ainda vivem na região se expressam na elevada taxa de câncer, que é de 31% na região, contra 12% da média nacional, no alto índice de abortos espontâneos, de mortalidade infantil e de malformações genéticas. Há hoje no Equador uma zona de morte de 20 mil hectares.

Em 1993, vinte anos depois do início das operações da Texaco/Chevron, indígenas e camponeses locais ingressaram com uma ação judicial contra a empresa, demandando a eliminação ou a remoção de elementos contaminantes que ameaçam o ambiente e a saúde de seus habitantes, bem como a reparação dos danos causados. O caso contra a Texaco/Chevron se estendeu por décadas, por três Continentes e por diferentes sistemas judiciais. Proposto primeiramente em Nova York, onde a empresa está sediada, passou para o Equador em 2002, por pressão da petroleira. Essa mudança interessava à Chevron porque, diferentemente do sistema norte-americano, o julgamento no Equador não envolveria a participação de júri popular. No entanto, antes mesmo de que fosse proferida a sentença de primeiro grau, o que ocorreu apenas em 2011, a empresa iniciou uma campanha internacional com o intento de desqualificar o Estado equatoriano. Essa estratégia tinha por objetivo não apenas pressionar politicamente os juízes locais. Prevendo a condenação, a Chevron preparava também os argumentos para evadir-se do cumprimento da decisão, o que tem conseguido fazer até o momento.

Em 2011, foi condenada a pagar 9,5 bilhões de dólares a título de reparação e de indenização aos afetados, cifra que se converteu a 19 bilhões, ante a ausência retratação pública. A sentença de primeiro grau foi confirmada em 2012 pelo pleno da Corte de Sucumbíos. Inconformada, a Chevron interpôs recurso para julgamento pela Corte Nacional de Justiça, o que equivaleria, no Brasil, ao Supremo Tribunal Federal. A condenação foi, mais uma vez, ratificada. No entanto, foi excluída a sanção pelo descumprimento da decisão, de modo que se manteve apenas o montante inicial de 9,5 bilhões de dólares.

Como parte da campanha de ataque ao Judiciário, a Chevron demandou o Equador em tribunais de arbitragem internacional em três ocasiões. Na primeira delas, no ano de 2004, argumentou que, em caso de condenação, deveria ser indenizada pela Petroecuador, estatal que fazia parte, à época, do consórcio responsável pela operação. O pedido foi julgado improcedente. Em 2006 teve deferido, pela Corte Permanente de Arbitragem de Haya, o pedido de condenação do Equador ao pagamento de indenização em razão do atraso supostamente indevido na tramitação do processo judicial. O Estado interpôs recurso, ainda pendente de julgamento. Em 2009 a empresa demandou novamente o Equador ante a Corte de Haya

alegando, dessa vez, que a sentença condenatória violaria tratados internacionais que a liberavam da responsabilidade pelos impactos ambientais decorrentes da operação na Amazônia. O caso segue em curso.

Em setembro de 2013, o governo do Equador deu início a uma campanha, *La mano súcia de Chevron*. Conforme consta de um expediente do *Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana*³, essa campanha tem "el objetivo de contrarrestar las acciones de mala fe de la compañía y hacer conocer el peor ecocidio por actividad petrolera perpetrado en el mundo. A nivel internacional esta campaña se articula bajo la bandera de Apoya a Ecuador". O Estado não foi o único alvo dos ataques da Chevron, como se pode depreender.

Em 2013, a Chevron propôs uma ação, na Corte Federal do distrito de Nova York, alegando que a sentença equatoriana fora obtida por meios fraudulentos. Acusou os demandantes e seus advogados de formarem parte de uma organização criminosa cujo objetivo seria o de extorquir a empresa. O caso foi processado com base na lei *Racketeer Influenced and Corrupt Organizations Act* (RICO), que é utilizada para inibir o poder das máfias nos Estados Unidos.

Em 2014, o juiz do feito, Lewis Kaplan, concluiu que a decisão condenatória proferida no Equador, confirmada por todas as instâncias judiciais daquele país, fora obtida por meio de uma "fraude ultrajante", em suas palavras. Considerou que o advogado que representou os moradores da região do Lago Agrio, Steven Donziger, extorquiu magistrados, manipulou testemunhas, obstruiu a justiça, dentre outras condutas que fariam dele incurso em delitos penais. Não obstante, e não por acaso, a demanda não era de natureza penal, o que comportaria julgamento pelo Tribunal do Júri. O seu processamento pela Lei RICO, uma norma civil, possibilitou que Kaplan fosse o julgador singular.

A sentença proferida por Kaplan teve por fundamento o testemunho de Alberto Guerra, juiz equatoriano, no mínimo, controverso. Na Corte norte-americana, Guerra afirmou que Donziger o havia subornado, mas, em 2015, na oitiva de um dos processos de arbitragem internacional, admitiu ter mentido⁴. A Chevron o havia preparado para depor em mais de 50 oportunidades e providenciou a sua mudança, assim como a de sua família, do Equador para os Estados Unidos, garantindo que ele receberia uma quantia mensal que superava em 20 vezes o salário que auferia como magistrado⁵. A Chevron justificou o deslocamento de Guerra para os Estados Unidos afirmando ser uma medida de segurança, para preservar a integridade do juiz equatoriano. Acrescentou que o juízo presidido por Kaplan considerou a relação entre a empresa e Guerra adequada e transparente⁶.

Kaplan ordenou que Donziger entregasse à Corte o seu computador e o seu telefone celular. O advogado recorreu da decisão, argumentando patente violação ao seu sigilo profissional. Por defender os interesses de seus clientes, foi novamente processado, dessa vez criminalmente e pelo próprio juiz Kaplan, que o acusou de desacato. Como a promotoria do Distrito Sul de Nova York se recusou a oferecer a denúncia, em um caso sem precedentes, Kaplan contratou um escritório de advocacia particular para levar a efeito a demanda. Kaplan inovou também ao ignorar o procedimento de distribuição aleatório do feito e determinou quem seria a pessoa responsável pelo julgamento, a juíza distrital Loretta Preska⁷. A magistrada foi lacônica em suas razões de condenação: "the court finds him guilty on each count for one reason and one reason only: Mr Donziger did that with which he is charged. Period"⁸.

Como comprova um memorando interno da Chevron, vazado anos depois, já em 2009 dava-se início a uma campanha cujo objetivo era o de "demonizar Donziger", nessas exatas palavras⁹. A empresa, que tem uma capitalização de mercado de 228 bilhões de dólares, tem condições suficientes para seguir nessa investida que, até o momento, foi de sucesso¹⁰. Mais de duas décadas da ação bilionária em que a empresa foi condenada, Donziger foi recolhido à prisão domiciliar, onde hoje permanece. O defensor dos moradores do Lago Agrio perdeu a licença para exercer a profissão, teve seu passaporte apreendido e suas contas congeladas.

As sanções impostas a Donziger têm caráter de prevenção geral: elas exemplificam o que pode acontecer com aqueles que ousam desafiar uma gigante do petróleo. Mas, nesse

confronto, não é apenas Davi que teme Golias, para usar de uma analogia já bastante comum àqueles que se referem ao caso. O precedente dessa ação multibilionária assombra a indústria extrativista.

Notas:

1. No mesmo período, a empresa utilizava métodos distintos nas explorações que fazia nos Estados Unidos, com tecnologias para a preservação da natureza que, inclusive, patenteou. Disponível em: <<https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2015/06/Expediente-Caso-Chevron-abril-2015.pdf>>. Acesso em 12 de abril de 2021.

2. O extermínio das nacionalidades Tetetes e Sansahuari, antes habitantes da região, é associada às atividades da Texaco/Chevron, assim como a migração forçada das Cofán, Siona, Secoya, Quichua e Huaorani. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/171-noticias/noticias-2013/524518-o-pior-desastre-petroleiro-do-mundo-texaco-na-amazonia-equatoriana>. Acesso em 12 de abril de 2021.

3. Intitulado "El caso Chevron/Texaco en Ecuador, una lucha por la justicia ambiental y social". Disponível em: <<https://www.cancilleria.gob.ec/wp-content/uploads/2015/06/Expediente-Caso-Chevron-abril-2015.pdf>>. Acesso em: 12 de abril de 2021.

4. Disponível em: < <https://www.courthousenews.com/ecuadorean-judge-backflips-onexplosive-testimony-for-chevron/>>. Acesso em 13 de abril de 2021.

5. Disponível em < <https://chevroninecuador.org/assets/docs/2013-12-17-respondents-track-2-rejoinder.pdf> >. Acesso em 13 de abril de 2021.

6. Disponível em: < <https://theintercept.com/2020/02/24/chevron-equador-processo-ambiental-stein-donziger/>>. Acesso em 13 de abril de 2021.

7. Idem.

8. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/business/2021/jul/26/lawyer-stein-donziger-guilty-chevron>>. Acesso em 01 de agosto de 2021.

9. Disponível em: <<https://www.documentcloud.org/documents/6661647-Demonize-Donziger.html>>. Acesso em 01 de agosto de 2021.

10. Disponível em: <<https://theintercept.com/2020/02/24/chevron-equador-processo-ambiental-stein-donziger/>>. Acesso em 13 de abril de 2021.

CAPÍTULO 4

A natureza do conflito

4.1 A maldição da tolerância¹⁰²

El mayor peligro para nuestro proyecto de país es el izquierdismo y el ecologismo infantil. [...] Temo que no me equivoqué, aunque tal vez me faltó añadir el indigenismo infantil (CORREA)¹⁰³.

Pachamama está compuesta por dos palabras. La Pacha es tiempo, son generaciones. La Mama es madre, y es madre de todas las generaciones, de todos los seres. Eso es el aprendizaje que nos hemos apropiado desde pequeños en nuestras comunidades. Y así crecimos y nos desarrollamos conociendo y viviendo con todas nuestras energías, nuestros sentimientos en el lugar en que estamos. Y por eso es que **no existe para nosotros la separación de las dos palabras que en las lenguas modernas existen, que es el objeto y que es el sujeto. Existe en nuestra lengua el kay, que solamente significa el ser.** El ser del árbol, el ser de la hermana mariposa, los pasaros, las personas, etc. Ese término es para todos: el ser. Entonces todos somos lo mismo en la naturaleza: los arboles, los animales, las personas. Cuando hablamos de la familia, por ejemplo, no hablamos solamente de las personas, el padre, la madre, los hijos, pues están ahí los arboles, están los animales que están al rededor. Todo eso hace para nosotros la familia. Cuando ya crecimos, estamos grandes y estamos vinculados entre todos estos seres, nos damos cuenta que somos inseparables. **¿Pero que dice la otra gente, la gente que nos ve desde fuera? Los conocimientos que vienen desde el Occidente pues nos dicen: ¿Están locos ustedes?** Como vas a confundir un objeto con un sujeto? Y ahora la discusión en nuestro país, el Estado, el gobierno y la mayoría de la sociedad nos dice: ¿Para que los derechos a la naturaleza si la naturaleza no necesita derechos? Los arboles no hablan, los pasaros no hablan, las mariposas no hablan, que derechos tienen? No tienen (MACAS, 2013).

Como referi, as análises sobre o tema consideram que a *virada à esquerda*, dada pela vitória de Correa nas urnas, foi fator determinante para que os direitos da natureza e da *Pachamama* fossem reconhecidos. O resultado das eleições foi vivido e

¹⁰² Em alusão ao texto de Stengers “La Malédiction de la Tolérance”, que compõe *Cosmopolitiques VII. Pour en Finir Avec la Tolérance*, de 1997. A publicação traduzida para o português está referenciada como Stengers (2020).

¹⁰³ Ata de número 97 da Assembleia Constituinte, de 25 de julho de 2008.

compreendido como um momento de profunda esperança, em especial para os povos e nacionalidades, que, supostamente, teriam presença ativa na elaboração de uma nova Carta Magna. Foi também um período de intensas crises entre o governo e os movimentos indígenas.

Confrontos relacionados ao extrativismo irromperam publicamente em torno de reivindicações como o direito ao consentimento das comunidades afetadas e a preservação do meio ambiente. Cumpre lembrar que, já na abertura dos trabalhos da Constituinte, Correa tratou de desqualificar essas demandas. Em expressa alusão à proposta de incorporação dos Direitos da Natureza, acusou de infantil a coalizão havida entre ambientalistas e parte da esquerda. Para ele, eram também extremistas porque, em defesa dos recursos naturais, relegavam o potencial extrativo para impulsionar o desenvolvimento nacional e a superação da pobreza.

No discurso de encerramento da Assembleia, fez questão de pontuar que os movimentos indígenas se somavam àquelas alianças. Como se lê de suas palavras em epígrafe, apensar de considerá-las ingênuas, as considerava também perigosas. Advertia que representavam uma armadilha neoliberal, uma ameaça aos interesses da nação. Vale recordar o que disse no programa Enlace Radial acerca do direito ao consentimento: “la extracción petrolera o minera va a generar millones de dólares para educación, salud, etc. Entonces, por los supuestos derechos de un grupo se perjudica los derechos de las grandes mayorías. Eso es una locura, compañeros, y no lo vamos aceptar”.

É ambivalente a estratégia discursiva de Correa. Argumentando em termos comuns à polarização ideológica entre direita e esquerda, insere a disputa em torno daquelas demandas no domínio da política convencional, acusando-as, por exemplo, de servirem ao neoliberalismo. Ao mesmo tempo, as classifica como infantis, em um esforço para invalidá-las como problema. Esse não é um protocolo exclusivo de Correa. Como expus na Primeira Parte deste trabalho, a proposta de incorporação dos Direitos da Natureza e da *Pachamama* encontrou resistência naqueles Constituintes que a consideravam ser uma *novelaría*, um romantismo absurdo, como disse Cristina Reyes, contrário ao rigor da ciência jurídica. Tampouco esse protocolo encontra fronteiras no Equador.

Em 2008, Alan García, então presidente do Peru, tentou introduzir uma série de decretos, em conjunto conhecidos como Lei da Selva, com o objetivo de facilitar o Tratado de Livre Comércio com os Estados Unidos e as concessões para a extração de petróleo, de minério e de madeira no país. Em patente desrespeito ao que prevê a convenção 169 da OIT, da qual o Peru é signatário, essas normas garantiriam que as empresas não tivessem que negociar com as comunidades indígenas locais. Protestando contra essas medidas, vários grupos deram início a uma greve geral em abril daquele ano. Em resposta, García afirmou que os manifestantes eram cidadãos de segunda classe que intentavam conduzir o país a um estado de irracionalidade e de retrocesso primitivo¹⁰⁴.

No dia 05 de junho de 2009, na cidade de Bagua, forças policiais entraram em confronto com o grupo indígena *AwajunWampi*, conflito que ficou conhecido como *el Baguazo*. De acordo com os relatórios oficiais, mais de 25 pessoas foram mortas, embora os manifestantes digam que o número foi muito maior¹⁰⁵. A repressão violenta do Estado fez com que a opinião pública se voltasse contra García e o então presidente necessitou rever a sua estratégia. Não era mais politicamente conveniente sustentar que as demandas indígenas representavam um primitivismo, ou uma volta ao passado. Para negá-las, recorreu a outro argumento semelhante ao de Correa. Afirmou que os manifestantes haviam sido incitados e armados por políticos da oposição, "antiguos izquierdistas, emisarios de Bolivia, Ecuador y Venezuela, miembros de ONGs y curas irresponsables" (GASCHÉ, 2010, p. 300)¹⁰⁶.

Embora as respostas de Correa e de García, para nos atermos aos exemplos mencionados, não deixem dúvidas quanto ao que manifestam, operam de forma diferente no campo do que Latour (2002) chama de debate racional. Não é que haja diferença necessária entre os ex-presidentes, no sentido do que aqui proponho. A

¹⁰⁴ Disponível em: <<https://insidestory.org.au/garcias-peru/>>. Acesso em 19 de maio de 2021.

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ Sob enorme pressão, e contra a vontade de García, o Congresso Nacional considerou que aqueles decretos eram inconstitucionais. O conflito, no entanto, não terminou por aí. O Estado ordenou a prisão de diversos líderes indígenas, dentre os quais, a de Santiago Manuín Valera, a pessoa com maior projeção dentre os *AwajunWampi*. Para mais informações sobre esse acontecimento e suas repercussões, sugiro a leitura do artigo de la Cadena (2018), intitulado *Natureza incomum: histórias do antropo-cego*.

distinção está no que cada um dos argumentos mobilizados por ambos é capaz de *performar*. Em outras palavras, acusar as demandas indígenas de serem infantis ou primitivas não produz o mesmo efeito e nem é o mesmo que considerá-las questões a serem seriamente debatidas na política - seja ela de esquerda ou de direita, liberal ou conservadora.

O que fazem ao desqualificá-las é ocultar antagonismos, encerrando debates e dando aos litígios um fim prematuro pela negação de sua existência. Reações como essas são operações de polícia, no sentido do que diz Latour (2018): vigiam os limites daquilo que os movimentos indígenas podem aspirar no diálogo com o Estado. A fala de Macas, em epígrafe, é ilustrativa. Como ele diz, para o governo, a existência em pessoa da *Pachamama* só pode ser uma loucura. Como, então, reconhecer ou atribuir direitos ao que sequer existe, ao que nada mais é que uma extravagância infantil?

De fato, a *Pachamama* não existe – não é – para a modernidade senão como a expressão de uma dada cultura, como uma *representação*. Repito: não há qualquer evidência ou registro histórico de sua *real* existência e, tampouco, qualquer *questão de fato* a comprovar que está ameaçada. Por certo que os mundos dos quais ela participa estão. Mas aquilo que os ameaça é também o sinal do curso inexorável do progresso, e é por isso que políticos como García e como Correa afirmam que levar a sério as demandas indígenas representaria um retrocesso.

Aquelas reivindicações têm espaço previamente bem definido. Podem ser toleradas na estreita medida em que não colocam em risco a planificação do bem comum. Tolerar significa suspender a forma mais racional de se compreender a realidade sem com isso comprometer os critérios que fazem a diferenças entre *nós*, que temos conhecimento, e os *outros*, que têm crenças (BLASER, 2013). A *maldição da tolerância*, como diz Stengers (2020), esconde um imenso orgulho: “nós somos ‘adultos’, somos capazes de enfrentar um mundo esvaziado de garantias e encantamentos, essa velha história já conhecida. Coincidentemente, ela constitui o tema favorito para os especialistas modernos do que Freud chamou de ‘três profissões impossíveis’: ensinar (ou transmitir), governar e curar (STENGERS, 2020, p. 394).

Como exponho nas próximas seções, incumbimo-nos dessas tarefas para alforriar aqueles que são prisioneiros dentro dos limites estreitos de suas culturas. Essa, contudo, é uma relação apenas passageira. Depois de curados, ensinados e, então, aptos a

governarem a si e as suas paixões, como diz Latour (2002), serão capazes de acessar, por meio do árduo trabalho de crítica e discussão racional, a natureza ou a realidade unificada. Livres das representações simbólicas, distinguirão entre sujeitos e objetos, reconhecerão que árvores e borboletas não falam e, mais, que são indiferentes às nossas construções (STENGERS, 2020). Consequentemente, compreenderão também que aguardávamos com condescendência o momento em que perceberiam que nunca, entre *nós* e *eles*, houve real conflito.

Os pressupostos que fundamentam essas políticas de melhoramento são abordados na próxima seção. Importa adiantar que um dos problemas da *maldição da tolerância*, ou desse “projeto de guerra maquiado em projeto de paz”, é que “aqueles contra quem era dirigido não se deixam mais enredar-se nisso” (LATOURE, 2018, p. 439). Acrescentaria que talvez nunca se deixaram e que a presença da *Pachamama* na arena pública da política equatoriana é disso exemplo.

4.1.2 Antropo-cego

Sugiro, inspirada nos trabalhos de de la Cadena, que a presença da *Pachamama* na arena pública da política equatoriana pode ser um momento cosmopolítico com poder de cancelar a exclusividade do Estado de dizer o que é o *bem comum* e o que, em nome dele, pode ser sacrificado. Esse momento pode desafiar o monopólio das práticas modernas de definir a *natureza* – e a *Pachamama* – ao mesmo tempo em que confronta o desejo da modernidade de destruir, ou de capturar, aquilo que lhe é diferente (DE LA CADENA, 2018).

Como projeto, esse desejo impôs uma guerra contra os mundos indígenas, a que de la Cadena (2015) dá o nome de *antropo-cego*. Esse termo não faz referência a um regime de visibilidade, como o sufixo pode dar a entender, mas a uma condição inerente ao processo de criação de um mundo único, por meio do qual mundos heterogêneos, que não se fazem pela divisão entre humanidade e natureza, são obrigados a operar a partir dessa distinção – ao mesmo tempo em que a excedem (DE LA CADENA, 2018). Como categoria analítica, o *antropo-cego* evidencia que as disputas emergidas do Antropoceno não se encerram em embates ambientais ou pelo extrativismo, posto que também constituam e integrem conflitos ontológicos.

O mundo moderno, que se pretende único, não admite, sem o prenúncio de sua ruína, a existência de práticas que excedam os seus limites. Por essa razão é que trava uma guerra contra os mundos desobedientes que, a despeito da vontade dos colonizadores, resistem em abdicar de seus próprios termos de existência.

No século XVI essa guerra era evidente onde hoje se situa o que conhecemos por Américas (DE LA CADENA, 2018). Os clérigos cristãos, em contato com as práticas que eles encontravam no Novo Mundo, as traduziam como superstições que precisavam ser extirpadas. Por força da separação estabelecida entre os pares de opostos humanidade/natureza, Deus/Diabo, corpo/alma, a tradução moderna converteu em natureza seres outros-que-humanos – como a *Pachamama*, por exemplo, e transmutou a relação que os indígenas estabelecem com essas entidades em crenças sobre a natureza animadas pelo demônio (DE LA CADENA, 2018). Não é demais citar a definição de *Pachamama* do jesuíta Ludovico Bertonio, em seu *Vocabulario de la Lengua Aymara*:

*Pachamama, suyrumama. La tierra de pan llenar, y a cerca de los antiguos era nombre de reverencia, por ver que la tierra les dava de comer; y assi dezian, Pachamama huahuamaha. Oh Tierra yo sere tu hijo, o tomame, o tenme por hijo. **Hablavan como el Demonio les enseña** (Bertonio, 1612, *apud* DI SALVIA, 2014, p. 105) [grifei]*

Por certo que essa tradução, por si só, não teve o poder de cancelar os mundos onde essas entidades são com os humanos. Todavia, a extirpação de idolatrias estabeleceu-se como prática política do *antropo-cego* (DE LA CADENA, 2018). A guerra colonialista, que no século XVI era declarada, foi silenciada pela secularização da política, “mas continuou em nome do progresso e contra o atraso, o mal que substituiu o Diabo” (DE LA CADENA, 2018, p. 101).

O argumento que legitimou as empreitadas coloniais permanece, ainda hoje, na escusa do progresso. Pretensos portadores do futuro, os europeus incumbiram a si a tarefa de encurtar o tempo de evolução das sociedades atrasadas do Novo Mundo. A teoria linear da história, que escalona as sociedades em distintos graus de evolução e de complexidade, é, de forma latente, a ferramenta necropolítica que convalida a destruição dos mundos dos outros sob o pretexto de integrá-los em uma sociedade civilizada ou, em termos recentes, mais desenvolvida. Assim, como sustenta de la Cadena (2018), a invenção da política moderna não representou a batalha final daquele projeto civilizacional.

Como afirma aquela autora (2010), a dimensão ontológica do político não se limita a separar amigos de inimigos¹⁰⁷. Configura-se, também, pela separação entre humanidade e natureza. Por meio de um sistema rigidamente includente e hierarquicamente organizado de humanidade, os filósofos da política moderna declararam que somente os humanos distanciados do estado de natureza, aptos a dominar as suas paixões, é que poderiam transformar as suas inimizades em antagonismos e, portanto, fazer política. Essa discriminação, utilizada pelos europeus

¹⁰⁷ A política se refere ao espaço em que conflitos ideológicos, econômicos, culturais, e etc, são negociados. O político, em um plano distinto, é a dimensão ontológica que separa *amigos* de *inimigos* em todas as sociedades humanas (DE LA CADENA, 2008).

para aferir a distância entre eles e os mundos a que conquistavam, fundamenta e organiza o *Humanismo* como projeto civilizatório (DE LA CADENA, 2008, 2018).

Como é possível se depreender, em um *continuum* do *antropo-cego*, as práticas que os extirpadores de idolatrias do século XVI traduziam como cultos induzidos pelo demônio, os filósofos da política moderna traduziram como carência de razão ou, mais precisamente, como ausência de razão política (DE LA CADENA, 2008). Na terceira seção trato dos problemas que envolvem traduções e seus equívocos. Antes, importa dizer que os indígenas latino-americanos, porque demasiado perto da natureza, não teriam os atributos para integrar a política, estando para serem tutelados e, quando benevolmente incluídos, para serem governados. Para serem reconhecidos como adversários legítimos e para terem as suas demandas ouvidas, eles necessitam se expressar em termos modernos, ocultando suas diferenças ontológicas sem que isso signifique, necessariamente, o seu abandono.

A exemplo, de la Cadena (2015) conta que em um protesto contra a instalação de uma mineradora no Peru os indígenas tentaram alertar as autoridades locais que Ausangate, que é uma montanha – *mas não apenas* - que é também *tirakuna*¹⁰⁸, reagiria à possibilidade de sua destruição, atacando a todos que estivessem por perto. No entanto, o Estado não pode admitir que Ausangate seja *mais* do que uma montanha, repositório de minerais¹⁰⁹. Os indígenas, cientes dessa condição, decidiram subordinar a defesa de Ausangate à proteção do meio ambiente. Como afirma de la Cadena (2018),

la delegación del Ausangate logró su cometido: la prospección minera se canceló. La montaña ganó, el proyecto minero perdió; pero para lograr esta victoria, la presencia del Ser-Tierra tuvo que ser silenciada por quienes buscaban defenderlo. ¿La razón? Para la política moderna — que fue el campo público de

¹⁰⁸ Palavra quéchua composta pelo prefixo *tira* (terra) e pelo o sufixo plural *kuna*, que pode ser traduzida por Seres-Terra (DE LA CADENA, 2010-2015). Os Seres-Terra são entidades sensíveis que emergem das relações de vida no *ayllu*, coletivo de *runakuna*, pessoas que conhecemos por humanos, e *tirakuna*, pessoas que conhecemos por natureza (DE LA CADENA, 2010-2015).

¹⁰⁹ O caráter *incomum* daquela montanha é inadmissível para a modernidade: uma montanha não é e nem pode ser diferente de uma formação hidrográfica, ou seja, não pode ser mais do que uma natureza informe e universalmente compartilhada. Essa diferença é também uma ameaça para a capacidade do Estado de “reclamar el territorio sobre el cual ejerce soberanía porque ese ‘territorio’ no es sólo territorio” (DE LA CADENA, 2019a, p. 44). É nesse sentido que de la Cadena (2018) afirma que o *antropo-cego* é uma condição, e não um regime de visibilidade.

la negociación — los tirakuna son una creencia cultural, su existencia no es 'real' y su importancia política casi nula, sobre todo cuando se les confronta con hechos que la ciencia y la economía no pueden certificar. Para evitar que la empresa minera destruyera la montaña, los defensores de Ausangate decidieron retirarlo como Ser-Tierra de la negociación. La diferencia radical de los tirakuna excede a la política moderna, que ontológicamente hablando, es decir, desde lo que la política moderna es, no puede reconocer que Ausangate sea algo diferente a una montaña (DE LA CADENA, 2019a, p. 37)

Isso significa dizer, ainda que os mundos indígenas tenham sido obrigados, pelas políticas do *antropo-cego*, a adotar práticas modernas, esses mundos desobedecem a essa obrigação, *jamais tendo sido modernos*¹¹⁰ (DE LA CADENA, 2015). A onto-epistemologia que constituiu as fronteiras do que *pode ser* criou, também, os excessos a esses limites. Como o exterior constitutivo da política, esses excessos sempre estiveram presentes, posto que sejam em relação àquilo que se vê a si mesmo como o todo (DE LA CADENA, 2015, 2018). Além desses limites está o que não é acessível pela cultura ou pelos conhecimentos sobre a natureza (DE LA CADENA, 2015).

A irrupção da *Pachamama* na arena da política, para nos atermos ao evento que serve de fio condutor para as questões que levanto, não representa uma mudança paradigmática na resistência indígena - como excesso ela sempre esteve presente, no sentido do que diz de la Cadena (2010-2015). Mas, não por acaso, essa emergência pública embaraça a políticos como Rafael Correa. As alianças que conduziram *Pachamama* para o centro do embate refundacional do Estado equatoriano perturbaram o consenso que apartou os mundos indígenas da política e podem representar um ruído que põe em questão o caráter silencioso do *antropo-cego* (DE LA CADENA, 2018-2019a). Em outras palavras, pode representar uma oportunidade epistêmica para não ocultarmos, ou para não tomarmos por inexistente essa guerra obliterada pela política de melhoramento que se caracteriza por ser um conflito ontológico.

Vale reiterar o que disse em Introdução. Conflitos ontológicos impelem-nos a formular questões cujas respostas não se limitam a aferir correspondências epistemológicas. Nos conduzem, antes, a perscrutar os pressupostos que estão implícitos em "nossas" práticas de conhecer, como diz Blaser (2013), atentando para o

¹¹⁰ No sentido proposto por Latour (1994) e por de la Cadena (2015).

fato de que os conceitos que usamos, como ferramentas recursivas, são práticas de *fazer-mundo*¹¹¹. Assim, tendem a reproduzir a realidade de onde provêm ao mesmo tempo em que fabricam invalidações epistêmicas e ontológicas. Ou seja, os conceitos que usamos podem ser, no campo da cosmopolítica, ou da política entre mundos, ferramentas de guerra, detonadores de conflitos ontológicos. A próxima seção é dedicada a tratar desse problema, que é também político-conceitual, afeto ao modo como as relações sociais havidas entre humanos e outros-que-humanos nos mundos indígenas são compreendidas, relações que a antropologia, por vezes pejorativamente, chama de *animismo*.

¹¹¹ Eles não apenas descrevem ou representam o real como também o *performam*.

4.2 Naturalismo

Pachamama está compuesta por dos palabras. La Pacha es tiempo, son generaciones. La Mama es madre, y es madre de todas las generaciones, de todos los seres. [...]Y por eso es que no existe para nosotros la separación de las dos palabras que en las lenguas modernas existen, que es el objeto y que es el sujeto. Existe en nuestra lengua el *kay*, que solamente significa el ser. El ser del árbol, el ser de la hermana mariposa, los pasaros, las personas, etc. Ese término es para todos: el ser. Entonces todos somos lo mismo en la naturaleza: las arboles, los animales, las personas. Cuando hablamos de la familia, por ejemplo, no hablamos solamente de las personas, el padre, la madre, los hijos, pues están ahí las arboles, están los animales que están al rededor. Todo eso hace para nosotros la familia (MACAS, 2013)

[...] 'conocer' los conflictos ontológicos requiere seguir una ruta alterna, porque antes que acercarse a ellos de manera directa, como si estuvieran 'ahí afuera', uno debe empezar por interrogar y revelar las condiciones de posibilidad para tal propósito. Para un investigador que escribe desde las entrañas de una institución moderna como es la academia, el primer paso es cuestionar y revelar los supuestos ontológicos que están implícitos en 'nuestras' prácticas de conocimiento – esto es, el primer paso consiste en hacer explícito el mito moderno (BLASER, 2013, p. 23)

Em Introdução referi que não compreendo *Pachamama* ao que seja a natureza moderna e que não a reduzo a uma metáfora. Afirmei também que embora não a defina, não coloco em questão a sua *personalidade*. Na próxima subseção abordo esse tema com maior vagar.

Antes importa, como sugere Blaser (2013), tratar dos pressupostos ontológicos implícitos em nossas práticas de conhecimento - pressupostos a partir dos quais a *personalidade* de outros-que-humanos é, ao menos de forma literal, inadmissível, assim como também o é a possibilidade de existência de relações sociais, incluídas as de parentesco, com essas entidades. Esse interdito, como é possível se depreender da citação de Macas (2013) que, mais uma vez, coloco em epígrafe, não é, necessariamente, compartilhado por outras ontologias.

Como disse em seção precedente, à ausência desse interdito a antropologia denomina, por vezes pejorativamente, *animismo*. A conferência de disposições *humanas* a entidades que nós denominamos *naturais* é uma forma de objetivação

social em que não apenas a condição de ser pessoa é compartilhada como também o são normas de conduta e códigos éticos (DESCOLA, 2004). Isso não significa dizer que o animismo é uma projeção metafórica da socialidade humana sobre mundos outros-que-humanos. Essa compreensão é cativa de reducionismos porque parte do pressuposto de que existe um domínio de relações sociais literais e outro que só pode ser representativo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Para o *naturalismo*, modo ontológico por meio da qual conhecemos e produzimos as diferenças, a socialidade é um fenômeno *natural* que, literal ou verdadeiramente, só pode existir entre humanos. Porque constitui essa ontologia, bem como porque ilustra as suas implicações epistêmicas e metodológicas, cabe lembrar o que Marx e Engels escreveram acerca da essência social humana.

Ao produzir a vida pelo trabalho, e a dos outros pela procriação, o homem aparece em “dupla relação: por um lado [em] uma relação natural, por outro [em] uma relação social” (MARX e ENGELS, 2001, p. 23-24) [grifei]. Diferentemente dos homens, outros animais não estão em relação social com coisa alguma porque não têm consciência, esta que é “um produto social e o será enquanto existirem homens” (MARX e ENGELS, 2001, p. 25).

A consciência aparece primeiro como reconhecimento da interdependência entre pessoas e coisas e do meio *natural* “como uma força fundamentalmente estranha, onipotente e inatacável” (MARX e ENGELS, 2001, p. 25). Nossas relações têm um começo “tão animal quanto a própria vida social nesta fase” e o “homem se distingue do carneiro pelo simples fato de que nele a consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente” (MARX e ENGELS, 2001, p. 25).

Com o crescimento populacional, com o aumento das necessidades e da produtividade, a consciência gregária se aperfeiçoa. O que o homem faz “por si só ou ‘pela natureza’, em virtude das disposições naturais”, se transforma no momento em que “opera uma divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual” (MARX e ENGELS, 2001, p. 25). Daí a consciência não é apenas prática, ela representa algo mais do que o real e o homem se vê em condições de emancipar-se do que nele é tão só atavismo produtivo. É esse processo que distingue, como diz Marx, o pior arquiteto da melhor das abelhas:

o arquiteto ergue a construção em sua mente antes de a erguer na realidade. Na extremidade de todo processo de trabalho, chegamos a um resultado já existente antes na imaginação do trabalhador ao começá-lo. Ele não apenas efetua uma mudança de forma no material com que trabalha, mas também concretiza uma finalidade d'ele próprio que fixa a lei de seu *modus operandi*, e à qual tem de subordinar sua própria vontade. E essa subordinação não é um ato simplesmente momentâneo (MARX, 1906, *apud* FROMM, 1962, p. 47) [sic]

Ao comparar também alguns humanos às abelhas, a Junta de Juan Ginés de Sepúlveda estabeleceu, em 1551, o que Marx viria depois a confirmar para a filosofia política. Os povos indígenas, denominados *naturais*, assim como o campesinato francês do século XIX, estavam para serem governados porque careciam dos atributos que faziam deles verdadeira ou propriamente humanos (DE LA CADENA, 2018).

A humanidade plena é dependente de condições que permitam ao homem compreender a realidade e as suas leis. Essas condições estão conectadas aos distintos estágios de desenvolvimento das *forças produtivas*. Como parte da evolução da espécie, o homem tende a libertar-se da natureza trabalhando-a em função do suprimento de suas necessidades. Nesse processo ele se emancipa dando "a luz a si próprio no decurso da História" (FROMM, 1962, p. 25).

O desenvolvimento do homem como uma história da evolução das técnicas de produção e de domesticação da natureza - inclusive a dele próprio - é o foco de nosso projeto civilizacional. A produção confere valor à cultura, em sentido amplo, como um processo cumulativo de conhecimentos que, em sentido restrito, encarna um ideal de refinamento humano (WAGNER, 2010).

Na *Invenção da Cultura*, Wagner (2010) recorda que o termo deriva do verbo latino *cafere*, que significa cultivar, e de onde se extrai a associação com o aperfeiçoamento agrícola. O sentido contemporâneo da expressão emerge como uma metáfora elaborada dessa terminologia. De uma pessoa que *tem cultura* diz-se que desenvolveu "seus interesses e feitos conforme padrões sancionados, treinando e 'criando' sua personalidade da mesma maneira que uma estirpe natural pode ser 'cultivada'" (WAGNER, 2010, p. 54).

Embora a noção de homem *sem cultura* seja, em geral, rechaçada, como afirma Wagner (2010), o mito do *homem natural* "volta e meia se insinua nas discussões com uma resiliência que sugere alguma necessidade profunda do nosso modo de pensar" (WAGNER, 2010, p. 205-206). Como moderação, como refinamento ou como

controle de instintos *animais*, a cultura disciplina o que há de *natural* dentro de nós, como o sexo, a fome e a agressividade, mediante uma ordem que produz fenômenos como os da personalidade *moderada* ou da ação *artificial* (WAGNER, 2010).

Assim empregada, a palavra carrega a concepção oitocentista do *contrato social* de Locke e de Rousseau. Dessa acepção, de gênese essencialmente elitista e aristocrática, deriva o uso antropológico do termo, que equivale a uma extensão abstrata da domesticação de um indivíduo para o coletivo. Aqueles autores, que inspiraram também a Marx, adicionaram uma dimensão histórica ao processo de evolução humana, de onde resulta uma noção otimista de progresso (WAGNER, 2010).

A invenção do progresso, ou a criação do futuro, implica contrainvenção do passado. A afirmação de Locke de que no princípio todo mundo foi América, sintetiza essa dupla criação e também o mito da modernidade (1980, *apud* BLASER, 2013). Seguindo o que diz Blaser (2013), a modernidade é aqui concebida como um estado de ser que se constitui ao colocar em cena uma ontologia de três fios básicos: "la gran separación entre naturaleza y cultura, la diferencia colonial entre modernos y no-modernos, y una temporalidad lineal unidireccional que discurre desde el pasado hacia el futuro" (BLASER, 2013, p. 24)¹¹².

O pressuposto da existência de um espaço totalitário e de um tempo unilinear e unidirecional, cuja história se confunde com a da nossa espécie, poderia e deveria ser reconstituída pelo estudo dos *primitivos*. Em zoológicos humanos e nas exposições etnológicas que proliferavam na Europa do século XIX, eles eram a prova empírica irrefutável de nossa evolução. Como ponto de contraste, no encontro com os europeus, os *primitivos* davam razão à ontologia dualista de raízes gregas que, em

¹¹² Vale uma nota acerca das precisões que o autor faz em relação a essa concepção de modernidade: "primero, si bien empleo el término modernidad en singular, no pretendo sugerir que ontologías más o menos diferentes de la aquí bosquejada no puedan legítimamente ser denominadas modernas. [...] Mantengo el singular para señalar que me estoy refiriendo a la forma dominante y más ampliamente reconocida de modernidad (i.e.: euromodernidad), y para señalar que la posibilidad de otras modernidades no-europeas en la actual coyuntura parece estar estrechamente conectada con un modo diferente de relacionarse con la diferencia radical y, por lo tanto, en gran medida ellas permanecen todavía en el ámbito de la potencialidad antes que en el de la actualidad. Segundo, cuando en este libro hablo de modernidad, siempre estoy refiriéndome a un entramado específico de los tres hilos constitutivos antes mencionados. Así, de ser eliminado o modificado este entramado, uno estaría hablando de otro mito. Precisamente, son los efectos de ciertos cambios impulsados por los conflictos ontológicos en este entramado los que fundan las narrativas del tiempo presente como un tránsito desde la modernidad a la globalidad (BLASER, 2013, p. 24).

moldes modernos, se expressa pelo *cogito* cartesiano. Eles eram o museu vivo de que paulatinamente nos diferenciamos da natureza pela cultura. Esse par de opostos, natureza/cultura, é o princípio gerador de outros correlatos, tais como objetivo/subjetivo, corpo/mente e representação/realidade, em permanente expansão (BLASER, 2013).

Como do nome se depreende, o *naturalismo* encontra na natureza os seus pressupostos: ela é realidade objetiva e objeto, o dado de onde, em oposição ao que é construído ou artificial, emana a cultura como manifestação da subjetividade humana. A noção de cultura é subordinada à natureza, embora a recíproca não se aplique. Essa é uma estrutura assimétrica porque, em outras palavras, a natureza, como o que é inato, não precisa da cultura para ser definida (VIVEIROS, 2002).

A noção de que a natureza, ou realidade, – no singular – é universalmente compartilhada e de que existem, em sentido restrito, múltiplas representações dela, oculta a hierarquia que concede a uma *cultura* específica o privilégio de definir o que seja esse espaço objetivo. Esse privilégio criou um *regime de verdade* em contínua reprodução segundo o qual o conhecimento *verdadeiro* se afere da equivalência entre o *mundo aí fora*, como diz Blaser (2013), e a sua representação (BLASER, 2013).

Como disse, as formulações de Marx integram e constituem o *naturalismo* como modo ontológico, ilustrando também os seus efeitos epistêmicos e metodológicos. Para Marx, na alva da história, o homem está cegamente vinculado à natureza. Essa vinculação cega ou imatura manifesta-se, como diz Marx, na *antiga* adoração da natureza, “reflexo religioso do mundo real [que] só pode, em qualquer caso, desaparecer, finalmente, quando as relações práticas da vida cotidiana não oferecerem ao homem senão relações perfeitamente inteligíveis e razoáveis com seus semelhantes e com a natureza” (MARX, 1906, *apud* FROMM, 1962, p. 25)¹¹³. Antes disso, alienados, impedidos de tomar conhecimento de suas verdadeiras necessidades, os homens experimentam tão só uma espécie de sub-humanidade.

¹¹³ A teoria unilinear da história encontraria no comunismo o mais alto grau evolutivo da humanidade: “como naturalismo plenamente evoluído [ele] é humanismo, e como humanismo plenamente evoluído [ele] é naturalismo. Ele é a solução *definitiva* do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e seu semelhante” (MARX, 1941, *apud* FROMM, 1962, p. 41-42) [sic].

Fromm (1962) afirma que o conceito de alienação foi expresso no pensamento ocidental pela primeira vez no Antigo Testamento. Como idolatria, não significa a adoração a muitos deuses, ao invés de um, mas curvar-se ante as coisas criadas pelas mãos dos próprios homens. Como diz Fromm, "ao fazê-lo, êle [o homem] se transforma em coisa" (FROMM, 1962, p. 51-52) [grifei].

A alienação, contrário da emancipação, é, para Marx, a negação da essência ativa e produtiva do homem. O homem alienado está desligado "de seu 'ente-espécie', tanto em seus atributos naturais como espirituais" (FROMM, 1962, p. 59). Por essa razão é que a socialidade nasce "do processo vital de indivíduos determinados; mas desses indivíduos não tais como aparecem nas representações que fazem de si mesmos ou nas representações que os outros fazem deles, mas na sua existência real" (MARX e ENGELS, 2001, p. 18).

Essa existência real ou essencial não se confunde com o que os homens dizem ou pensam que são posto que, em um mundo alienado e falso, como diz Marcuse, o "homem não destrói sua objetividade inerte e se reconhece e à sua própria vida 'por trás' da forma fixa das coisas e das leis" (MARCUSE, 1941, *apud* FROMM, 1962, p. 36). Isso implica necessidade de estudar-se a verdadeira vida social do homem, o escrutínio de suas leis e da influência delas em nossos pensamentos (FROMM, 1962).

Esse aspecto do método materialista histórico e dialético impõe encargos. Primeiro, "a missão do pensador dialético é distinguir o essencial do processo aparente da realidade e apreender suas relações" (FROMM, 1962, p. 36). Assim é possível distinguir o que existe de fantasioso nessas relações e, por conseguinte, é factível operar formas de melhoramento que encurtem o tempo de evolução das sociedades atrasadas.

Descortinar metáforas, revelando-lhes a essência e também a dos homens inconscientes, pode ser compreendido, inclusive, como um ato de educação revolucionária. Humanizar aos outros é auxiliá-los a conhecer o que, dada a relativa ausência de cognição ou de condições materiais necessárias, não podem alcançar.

Seguindo esses pressupostos - é possível argumentar -, Santos, por exemplo, afirma que é próprio do senso comum a superficialidade "porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência. [...] O senso comum aceita o que existe tal como existe; privilegia a acção que não produz rupturas significativas no real.

Por último, o senso comum é retórico e metafórico; não ensina, persuade" (SANTOS, 2008, p. 89-90). Por essa razão, ele tende a ser "um conhecimento mistificado e mistificador, mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico" (SANTOS, 2008, p. 89).

Na dialética entre conhecimento do senso comum interpretado pelo científico, esse sociólogo propõe uma dupla ruptura epistemológica que tem por síntese "uma racionalidade feita de racionalidades" (SANTOS, 2008, p. 90). Nesse salto qualitativo, o mais importante é a conversão da ciência em senso comum já, então, desmistificado (SANTOS, 2008). Essa proposta poderia, em via de mão dupla, humanizar também à ciência que, dada a sua proximidade com o real, a ele se assemelha, adquirindo sua forma objetiva (SANTOS, 2008).

Como projeto, a dupla ruptura epistemológica poderia contribuir também com a solução dos problemas que o marxismo, a despeito de ter sido "a teoria social e política que mais sistematicamente explorou o potencial emancipatório da modernidade", ajudou a produzir como uma das expressões da ciência moderna: "a exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais" (SANTOS, 2011, p. 56). Acerca das implicações dessa perspectiva nas relações com a *Pachamama*, cumpre retornar ao que disse em Introdução.

Como mencionei, diversos autores sustentam que a experiência constitucionalizada no Equador pode anunciar uma transformação civilizatória, associada não só ao estabelecimento de outros pactos com a natureza como também com outras *culturas*. Pela fusão multicultural entre distintas epistemologias, a *Pachamama*, nesse sentido, poderia servir como matriz de interpretação da natureza. Como também referi, a redução da *Pachamama* a uma representação, ou seja, a uma interpretação do que seja a *realidade*, oculta o privilégio que confere à ontologia moderna o poder de definir o que existe como tal.

Embora essas descrições apresentem elementos de ruptura com a modernidade, na medida em que propõem dar visibilidade a epistemologias que são por ela subalternizadas, são relatos de um tipo cuja a performance "parece ser em extremo compleja, dado que en el propio proceso de narrar este relato se vuelven a

poner en escena compromisos ontológicos con la modernidad" (BLASER, 2013, p. 33). Ainda às palavras de Blaser (2013),

el problema no es tanto que el relato rupturista sea, en efecto, el relato de muchos movimientos que tienen en común sus intentos de desafiar a la modernidad desde un punto de vista que es en sí mismo moderno; **el problema es que este relato es considerado como 'El relato' cuando tal punto de vista no es explicitado**. De este modo, el régimen moderno de verdad, que invisibiliza y subalterniza otros relatos, continúa siendo reiterado (BLASER, 2013, p 34) [grifei]

O compromisso ontológico com o moderno a que Blaser (2013) se refere aparece na assimetria com que distintos relatos – modernos e outros-que-modernos - são colocados em cena. Ainda que relatos *rupturistas* identifiquem conhecimentos outros na exterioridade da modernidade, reconhecendo que campos devem ser abertos para que cheguem a ser visíveis e operativos, apenas parcialmente se envolvem com esses conhecimentos em seus próprios termos (BLASER, 2013). Em outras palavras, tendem a sobre-codificar outras onto-epistemologias forçando para que se encaixem em categorias que podem não lhe ser próprias.

Essa tendência à sobre-codificação deixa de considerar que nem todas as ontologias se fazem pela grande divisão entre natureza/cultura - e pelos pares de opostos que lhe são correlatos. Tampouco tem em conta que o pressuposto da existência de uma realidade compartilhada não é universal ou universalizável. Esse pressuposto é inerente àquele regime de verdade que faz de uma forma específica de imaginar, ou de representar, o padrão para medir todas as outras.

Distantes de métodos de verificação da *verdade*, outros modos de subjetivação que excedem à equivalência entre natureza/objeto são relegadas ao status de meras crenças ou metáforas que, como aponta de la Cadena (2010), podem ser dignos de preservação desde que não reivindiquem o direito de definir a realidade. Nesse sentido, nem o universalismo e nem o relativismo nos permitem escapar desse privilégio de definir o real, ou, o que dá no mesmo, desse etnocentrismo¹¹⁴.

¹¹⁴ Com isso, importa mencionar, não quero sugerir que Santos, dentre outros intelectuais que performam relatos de ruptura, sejam menos importantes para o diálogo que aqui proponho. O que pretendo indicar, seguindo a Blaser (2013) é que seguem menos impactados pela diferença ontológica.

Em relação à *Pachamama*, seguindo o que diz de la Cadena (2010), ao tomá-la como uma manifestação de diferenças *étnicas*, supondo que os movimentos que a conduziram até à Constituição do Equador demandam direitos *culturais*, abrimos a discussão sobre a necessidade de inclusão de indígenas na política. No entanto, essa inclusão tem limites bem definidos e inegociáveis. A Constituição moderna, no sentido latouriano (1994), permite que a presença daquela entidade na política seja tolerada somente na medida em que não expresse uma alternativa epistêmica aos paradigmas científicos e suas políticas correlatas que, como diz de la Cadena (2010), trabalham em torno da produção de um *bem comum* projetado para satisfazer uma humanidade homogênea que se beneficia de uma natureza também homogênea¹¹⁵.

Tendo isso em conta, importa questionar, como o faz de la Cadena: “would indigenous politicians be so naive as to make demands only to the limits of ‘rights’ assigned to them by a Constitution that does not allow their lived difference a chance?” (DE LA CADENA, 2010, p. 350). Ainda conforme a mesma autora, a presença dessas entidades outras-que-humanas na política pode, de fato, ser uma estratégia para interpelarmos subjetividades indígenas. Contudo, cumpre indagar: “can the strategy itself have an ontological explanation of its own? Can we think about these presences as political actors — or as an issue in politics, at the very least — instead of brushing them away as excessive, residual or infantile?” (DE LA CADENA, 2010, p. 336).

Como afirma a autora (2010), essas questões parecem inusuais porque elas emergem do desafio conceitual que nos coloca a também inusual presença na política, não de políticos indígenas, mas de seres outros-que-humanos, como a *Pachamama* por exemplo. Se quisermos examinar a perturbação que esses estranhos atores provocam, as categorias natureza/cultura podem se revelar insuficientes.

Não quero sugerir que essa distinção não existe. Proponho considerar, de outro modo, que os predicados subsumidos nas duas séries natureza e cultura - tais como universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, animalidade e humanidade - são pressupostos ontológicos da modernidade. Em outras palavras, proponho ter em

¹¹⁵ Como mencionei, as políticas de tolerância obliteram a existência de conflitos ontológicos inerentes ao processo de criação de um mundo único habitado por muitos povos com suas próprias culturas, mais ou menos distanciadas de uma natureza singular.

conta que nem todas as ontologias ou mundos se fazem por essas categorias. Foi por essa razão que, em Introdução, disse que minha opção em tomar por realidade o que não está próximo do referente do meu mundo não é um problema resolvível em termos de aferição de correspondências epistemológicas.

Disse também que a presença da *Pachamama* no centro do embate refundacional do Equador pode representar uma oportunidade epistêmica para levarmos à sério práticas que desafiam o monopólio moderno da definição do que seja realidade - ou natureza. Levar à sério, no sentido que aqui proponho, é considerar a existência de um pluriverso, de diferentes ontologias ou mundos, e a possibilidade de que do diálogo entre eles resultem *equivocos* cujo controle é, literalmente, uma forma de preservar a vida, como abordo na próxima seção.

4.3 Equívocos na humanidade simétrica

Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para pesquisar se os indígenas tinham ou não alma, estes últimos dedicavam-se a emergir brancos prisioneiros, a fim de verificar, após uma vigília prolongada, se seu cadáver estava ou não sujeito à putrefação (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 334)

Dessa comparação entre as pesquisas tiram-se duas conclusões: os brancos invocavam as ciências sociais, ao passo que os índios tinham mais confiança nas ciências naturais; e enquanto os brancos proclamavam que os índios eram animais, os segundos contentavam-se em suspeitar que os primeiros fossem deuses. Em nível idêntico de ignorância, o último procedimento era, com certeza, mais digno de homens (LÉVI-STRAUSS, 2017, p. 80)

A noção *equivocos* importa nesta tese na medida em que ela nos permite não ocultar ou não tomar por inexistentes diferenças ontológicas. Essa categoria, produto de um tipo específico de comunicação, aparece nos trabalhos de Viveiros de Castro acerca do *perspectivo ameríndio*.

Formulado por Viveiros de Castro em 1996, o *perspectivismo* tornou-se um dos mais citados conceitos na antropologia brasileira, bem como a sua contribuição teórica mais notável à antropologia global (CALAVIA SÁEZ, 2012). Os *equivocos* aparecem nas reflexões do autor informando o quanto a antropologia pode aprender com o método das práticas de ser e de conhecer dos mundos indígenas (LUCIANI, 2001).

Antes de abordar a tese do *perspectivismo*, cumpre dizer que não é meu objetivo sustentar que as nacionalidades indígenas do Equador compartilhem desse complexo conceitual. Essa conexão, contudo, pode ser encontrada no trabalho de diversos autores¹¹⁶. Minha intenção é, de outro modo, considerar que a *Pachamama* pode ser natureza, *mas não apenas*¹¹⁷. Ter em conta os *equivocos* em torno dessa entidade, que resultam do diálogo entre distintas ontologias, pressupõe superar o

¹¹⁶ Cito, por exemplo, o trabalho de Carvajal (2018).

¹¹⁷ Seguindo o que diz de la Candena (2015) acerca de Ausangate, aquela entidade que emerge como montanha e também como ser-terra, proponho ter em conta que a *Pachamama*, em pessoa, excede a natureza.

mononaturalismo, ou seja, a crença de um mundo único que nega a ideia do pluriverso. Nesse sentido, o complexo conceitual do perspectivismo, em especial a noção de equívocos, vai ao encontro da proposição cosmopolítica de Stengers (2018). O que essa proposição pressupõe e implica fundamenta as razões de minha preocupação e de meu cuidado em não ser indiferente às consequências de reduzir a *Pachamama* a uma interpretação ou a uma metáfora do que seja a natureza unificada, como abordo ao final dessa seção.

O termo *perspectivismo* foi por ele tomado de empréstimo da filosofia para evidenciar um aspecto marcante dos mundos ameríndios. Esse complexo conceitual deriva das numerosas referências da etnografia amazônica à concepção de que o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades é profundamente distinto do modo como esses seres vêem os humanos e como vêem a si mesmos. A capacidade de ter um ponto de vista, ou a perspectiva dos seres não humanos deve ser compreendida a partir de uma grande divisão mítica que é compartilhada por vários, senão por todos, os indígenas do Novo Mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

Ao contrário da vulgata evolucionista ocidental, para usar os termos daquele antropólogo (2002), o perspectivismo ameríndio afirma que humanos e animais têm como condição original comum a humanidade - e não a animalidade. A forma manifesta dos animais e de outros seres é um envoltório, uma roupa que esconde a forma interna humana visível somente aos olhos da própria espécie ou aos de seres transespecíficos, como os xamãs.

Em *A Queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami*, Davi Kopenawa narra para o co-autor da obra, o antropólogo Bruce Albert, como era no *primeiro tempo*, quando não havia caça na floresta:

Existiam apenas os ancestrais com nomes de animais, os *yarori*. Mas a floresta não demorou a entrar em caos e todos eles viraram outros. Adornaram-se com pintura de urucum e foram pouco a pouco se transformando em caça. Desde então, nós, que viemos à existência depois deles, os comemos. No entanto, no primeiro tempo, todos fazíamos parte da mesma gente. As antas, os queixadas, e as araras que caçamos na floresta também eram humanos. **É por isso que hoje continuamos a ser os mesmos que aqueles que chamamos de caça, yaro pë [...]. Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuimos a nós**

mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 473)
[grifei]¹¹⁸

Como é possível se depreender, o que Kopenawa traduz por ser humano não denota o mesmo que as auto-designações etnocêntricas, no sentido do que, ao explicar como é que os não humanos podem ter perspectiva, Viveiros de Castro afirma (1996, 2002, 2007, 2015). Na tradição ocidental, o estatuto de humano é essencialmente ambíguo e disjuntivo: “por um lado, a humanidade (*humankind*) é uma espécie animal entre outras, e a animalidade um domínio que inclui os humanos; por outro, a humanidade (*humanity*) é uma condição moral que exclui os animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 13).

Pressupõe-se, como dito na Primeira Parte desta tese, que existe uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica entre os seres. A materialidade do corpo nos conecta e o espírito nos diferencia, sobrepondo a humanidade às demais espécies e singularizando cada humano diante de seu semelhante, como diz Viveiros de Castro (2007).

A cosmologia ameríndia pressupõe o contrário: uma descontinuidade física e uma continuidade metafísica entre os seres que habitam o cosmos. Por essa razão é que no incidente nas Antilhas, descrito por Lévi-Strauss em epígrafe (2017), os indígenas se demoravam a investigar que tipo de corpo era aquele dos europeus que os fazia semelhante aos corpos dos investigadores.

Os indígenas não duvidam da existência da alma dos outros porque, como diz Viveiros de Castro (2015), todos os animais compartilham dessa condição, assim como o espectro de mortos. Os europeus, por sua vez, não duvidavam que os indígenas tivessem corpo porque os animais também os têm. O que eles hesitavam em afirmar era que “os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37).

Nos *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss viu o contraste de nossas hierarquias ontológicas e, ao comparar as condutas de indígenas e de europeus, encontrou na desses últimos, que não estendiam os predicados da humanidade à espécie como um todo, certo

¹¹⁸ As pinturas corporais humanas são um rastro dos ancestrais, *yoro pé ãno*. A relação de similaridade é expressa por *ai yama ki h"ětu*, literalmente (*somos*) *outros semelhantes* (KOPENAWA e ALBERT, 2015).

tipo de avareza, algo menos digno de homens (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Nesta tese relaciono a personalidade da *Pachamama* - e suas negações - com essas hierarquias e com o *problema da alma alheia*, como diz Viveiros de Castro (2015), incluindo as novas denominações que a alma recebeu.

Cumpra frisar que nos mundos indígenas a humanidade, não enquanto espécie, mas como condição, “tem uma conexão evidente com a ideia das roupas animais a esconder uma ‘essência’ humano-espiritual comum, e com o problema geral do perspectivismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356). Esse problema está associado à noção de que cada ponto de vista comunica e produz um mundo diferente.

O pressuposto multiculturalista de que existe uma natureza única, objetiva, externa e total, sobre a qual incidem diversas representações subjetivas e parciais, não se aplica à cosmologia ameríndia. Viveiros de Castro afirma que

basta considerar o que dizem as etnografias para perceber que é o exato inverso que se passa no caso ameríndio: todos os seres vêem ou ‘representam’ o mundo da mesma maneira — o que muda é o mundo que eles vêem. Os animais utilizam as mesmas ideias e valores que os humanos: seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, dos ritos e da guerra, dos xamãs, chefes, espíritos etc (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 11)

O sistema social dos seres não humanos é organizado tal como as instituições humanas: os animais e os espíritos, quando em suas próprias casas, são antropomorfos e, assim como os humanos, eles caçam, pescam, bebem cerveja, realizam rituais e guerreiam. O perspectivismo não é um multiculturalismo, mas um *multinaturalismo*: “uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 11).

Os sujeitos agem de acordo com o que vêem e realizam o que vêem; eles não são filtros da realidade, mas seus criadores (CALAVIA SÁEZ, 2012). Por certo que, como diz Calavia Sáez, seria extraordinário esperar que os sujeitos agissem de acordo com estruturas ou princípios que não vêem. No entanto, importa essa assertiva posto que é isso que esperam outras epistemologias:

que as ações obedecem a regras gerais ou que, devidamente interpretadas, possam se fundir num horizonte comum. O verdadeiramente extraordinário é pretender que essas regras gerais, ou esse horizonte comum, se encontrem em

algum nível – mais alto, mais profundo – que transcenda esse em que os sujeitos [...] se encontram. Que a interpretação ou a explicação dos dados se instalem em algum nível que englobe o da descrição (CALAVIA SÁEZ, 2012, p.15)

A questão ou problema não é, então, saber como as onças, as antas ou os espíritos enxergam o mundo, mas que mundo se exprime através deles, em outras palavras, “de que mundo eles são o ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 385). A existência de múltiplas posições configuradoras de mundos não implica veracidade e validade de todas as perspectivas. O perspectivismo não é um relativismo¹¹⁹. Viveiros de Castro (2015) assevera que, justamente porque todos os seres existentes são humanos e assim enxergam a si mesmos, a humanidade é reciprocamente reflexiva, mas não pode ser mútua. Na próxima subseção exponho com mais detalhes o que essa afirmação implica.

Não obstante o perspectivismo englobe a seres outros, que não apenas aos animais, tais como plantas, objetos, deuses e fenômenos meteorológicos, cumpre ressaltar que uma de suas dimensões constitutivas é a relação entre predador e presa. Em uma ilustração clássica a esse respeito Viveiros de Castro (2002) afirma que as onças, vendo a si próprias como humanas, vêem os humanos como antas ou como porcos selvagens, de modo que o nosso sangue é, para elas, cerveja. Se um humano passa a ver o sangue de seus parentes como cerveja, assumindo a perspectiva das onças, isso significa que a sua alma foi roubada ou que ele está sendo conduzido para um mundo ou realidade distinta, se transformando em uma onça.

Como afirma de la Cadena (2018), a diferença entre sangue e cerveja não é conceitual, mas *equivoca*. Os *equivocos* emergem quando diferentes perspectivas – visões de mundos diferentes ao invés de percepções sobre o mesmo mundo – usam termos homônimos para referir coisas distintas. Nesse caso, ambas as entidades, humanos e onças, compartilham do mesmo conceito e do mesmo sentido. Não há *dissenso* sobre o que seja cerveja, por exemplo. No entanto, a depender de quem

¹¹⁹ “Seria um relativismo, por exemplo, se os índios dissessem que para os porcos todas as outras espécies são no fundo porcos, embora pareçam humanos, onças, jacarés etc. Não é isso que os índios estão dizendo. Eles dizem que os porcos no fundo são humanos; os porcos não acham que os humanos sejam no fundo porcos. Quando eu digo que o ponto de vista humano é sempre o ponto de vista de referência quero dizer que todo animal, toda espécie, todo sujeito que estiver ocupando o ponto de vista de referência se verá a si mesmo como humano – nós inclusive” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 485).

profira a palavra, o que pode resultar diverso no diálogo cosmológico é o próprio referente. Ou seja, se dito por um jaguar, o termo *cerveja* pode aparecer como *sangue humano* no banquete. Para Viveiros de Castro, esta é uma lição que a antropologia deve aprender com o perspectivismo ameríndio: "o que uns chamam de 'natureza' pode bem ser a 'cultura' dos outros (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361).

Os equívocos, porque emanam de um diálogo entre mundos ou naturezas incomuns, como diz de la Cadena (2018), não podem ser evitados. Eles podem ser controlados por um exercício comunicativo que leve em conta a alteridade referencial das perspectivas para que as diferenças ontológicas se mantenham e se comuniquem no debate (DE LA CADENA, 2008).

4.3.1 Reformulando perguntas

Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e talvez não sejamos
(VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397)

As perspectivas de cada espécie são reflexivas, incompatíveis e devem ser mantidas separadas. Se todo mundo é gente, todo mundo vê as coisas como nós as vemos. Essas coisas, no entanto, são outras. Como disse, o que para nós é sangue, para as onças é cerveja e se passamos a ver o sangue de nossos parentes como cerveja, à moda das onças, ou vermes que estão em um cadáver como peixes, à moda dos urubus, “só poderemos concluir que algo anda muito errado conosco. Pois isso significa que estamos virando urubu, o que não consta normalmente nos planos de ninguém” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 378). Se não mantidas as diferenças entre os que se encontram em uma comunicação cosmológica é provável que nos tornemos *outros*.

No diálogo entre mundos, a posição perspectiva está em perpétua disputa, o que faz da interlocução uma arte política extremamente perigosa. Apenas os xamãs, em condições especiais e controladas, podem fazer a mediação cósmica porque somente eles podem ver os outros seres tais como eles são e como se vêem - como humanos - e voltar “para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 358).

O filme *Ojepota rai va'e régua*, ou *Sobre aquele que quase se transformou*, é bastante ilustrativo a esse respeito. Produzida em 2012 pela Tekoa Guarani Mbya Temonde Porã, essa obra narra um mau encontro que quase terminou em *jepota*¹²⁰. Por esse termo podemos compreender a captura feita por um *outro*, em geral um animal, de desejos e de *habitus* de um sujeito, como afirma Macedo (2013). Essa antropóloga conta-nos que os interlocutores Guarani com quem ela trabalha

¹²⁰ Em parceria com o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e com a Prefeitura de São Paulo/SP em sede do Programa *Vocacional Aldeias*, da Secretaria Municipal da Cultura. A obra está disponível na página da internet da Comissão Guarani *Yvyrupa* (CGY). Fundada e gerida pelas lideranças Guarani das diversas aldeias de todo Sul e Sudeste do Brasil, essa Comissão dispõe de um variado acervo cinematográfico: < <http://videos.yvyrupa.org.br/a-cgy/>>. Acesso em 26.03.2020.

costumam traduzir *jepota* por um encantamento *em* e *por* onde os desejos *pelo* outro convergem com o desejar como o outro¹²¹.

No início da trama nos alertam que se trata de uma película baseada em fatos reais. Um jovem, recém casado, ia ao mato com constância para conferir as armadilhas de caça que havia construído. Em suas andanças, uma de suas cunhadas sempre o alcançava e lhe assediava. Achou por bem consular o *xeramõi*, um dos nomes dos xamãs (MACEDO, 2013).

Descobriu que sua cunhada estava sendo mantida em casa e que seus encontros não poderiam ter passado com ela. Ele estava se deparando com “algo que apenas aparece como cunhada, se mostra como ela, mas que na verdade é um ser da mata”, disse-lhe o *xeramõi*, “um ser da mata que quer ter você”. O *xeramõi* explica o porquê de isso estar acontecendo e convoca os *xondáro*, expressão polissêmica que é geralmente traduzida por guerreiros (MACEDO, 2013). Esses auxiliares do xamã devem matar aquele ser, sob pena de que o rapaz se transforme, de que seja levado. Incursos na mata, avistam a cunhada importunando o protagonista. Lançam suas flechas contra a moça e, em seguida, é possível ouvirmos o rugido final da onça.

Outra história de *jepota* ou de uma quase transformação que Macedo (2013) ouviu na mesma Tekoa que produziu o filme, a Tenonde Porã, é protagonizada por um jovem que, na década de 1970, foi extrair palmito na mata e não voltou para a aldeia. A mãe do rapaz enviou quatro *xondáro* para buscá-lo, mas eles não o encontraram. Enviou seu sobrinho, que avistou o rapaz e conversou com ele. Contudo, o rapaz não queria retornar à Tekoa. Estava à espera de uma moça que vira na margem do rio Cubatão. Essa espera durou cerca de um ano.

Uma noite sua mãe ouviu que alguém batia à porta. Era seu filho, que estava com os cabelos crescidos. Os *xondáro* o amarraram e o conduziram à *opy*, casa destinada aos bons encontros. O moço urrava como um lobo e arranhava as paredes de forma sobre-humana. O *xeramõi* “conseguiu curá-lo, extraíndo de seu corpo aquilo que o estava transformando e trazendo de volta seu *nhe'e*” (MACEDO, 2013, p. 1950).

¹²¹ Os Guarani Mbya em geral usam o verbo *jepota* conjugado na terceira pessoa: *ojepota*. Isso porque as narrativas referem-se a algo que se passou com outrem (KEESE, 2017).

Nhe'e foi traduzido por Cadogan (1959, *apud* MACEDO, 2013) como *alma-palavra* e por Clastres (1993, *apud* MACEDO, 2013) como *palavra habitante*. É o princípio de agência “que confere atributos de sujeito aos que vivem nesta terra, investindo-os de uma linguagem e demais capacidades expressivas e cognitivas. Por sua proveniência nos patamares celestes, o *nhe'e* dos Guarani se efetiva como signo de continuidade com *Nhanderu* e *Nhandexy kuéry*” (MACEDO, 2013, p. 183)¹²².

Aquele jovem havia saído da infância recentemente, era um *kunun*. Seu corpo estava em processo de reconfiguração e, por essa razão, estava mais suscetível a ser desconfigurado, ou à *ojepota*:

A pessoa que *ojepota* percebe as coisas como seu novo dono, mas tal transformação não implica necessariamente uma manifestação fenotípica. Nesse caso, o cabelo do rapaz cresceu, a força aumentou e o comportamento mudou. Sua potência de agir, seu corpo-afeto era de um animal, mas não deixou de ter forma humana. Tal descrição vai ao encontro do comentário de Deleuze e Guatari (1997a, p. 18) de que “[...] o devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou”. Nessa mesma direção, assim me disse o mbya Karai Tupã (MACEDO, 2013, p. 194-195)

O *quase* e os *meios-termos* do *devir* são importantes nessas narrativas. Nas *Lanças do Crepúsculo*, Descola (2006) conta-nos que estava cerca de um mês residindo na casa de seus anfitriões Achuar, na Alta Amazônia, quando presenciou a morte de uma senhora, de nome Mayanch, acometida pela tuberculose. Antes que ela estivesse morta pra o antropólogo, as mulheres que a cuidavam “começaram a se lamentar de maneira intermitente, tratando a velha como se ela já tivesse expirado. ‘Você está morta, vovozinha está morta’, diziam-lhe tristemente, enquanto ela ainda falava e pedia de comer” (DESCOLA, 2006, p. 406).

Para os Achuar, morrer é um ato cumulativo. O doente é um quase morto, é um defunto em potencial, e o falecido é um doente completo. Como afirma Descola, “estar doente’, *jaawai*, e ‘estar morto’, *jakayi*, se formam a partir da mesma raiz, a passagem de um estado a outro expressando-se por uma série de advérbios e sufixos que assinalam níveis na progressão rumo à extinção da vida” (DESCOLA, 2006, p. 409).

¹²² A palavra *Nhanderu* é composta pelo prefixo *nhan*, que designa *nosso*, e pelo sufixo *ru*, que designa *pai*. Em *Nhandexy*, o sufixo *xy* pode ser entendido por *mãe*. O *kuéry* marca o plural.

Enquanto a *pessoa* da senhora doente começava a se decompor, mesmo que ainda não na carne, uma coruja foi anunciar o seu fim. O seu *wakan* evadia de seu corpo para habitar um *lwianch-animal*¹²³. *Wakan* é a fonte de visão e da linguagem e pode ser compreendido como princípio de agência, similar ao que é o *nhe'e*, "la capacidad de vehicular sin meditación sonora pensamientos y deseos hacia el alma de un destinatario, modificando con ello, y a veces hasta ignorándolo este último, su estado de ánimo y su comportamiento" (DESCOLA, 2004, p. 26).

Sobre o devir do *wakan*, o antropólogo afirma:

segundo a interpretação mais frequente, o *wakan* deixa o corpo pouco antes da morte para se transformar num *lwianch* que irá assombrar a casa até a completa dissolução das carnes do defunto, quando então o *wakan-lwianch* se metamorfoseia em animal. Por não ter nenhuma localização precisa no organismo dos humanos, a espécie cuja forma o *wakan* vai tomar depende da parte do corpo onde residia imediatamente antes de partir: uma coruja quando no fígado, um bico-encarnado, quando no coração, uma borboleta *morpho*, nas aurículas – alguns dizem pulmões –, um veado vermelho quando na 'carne' ou, às vezes, na sombra projetada (DESCOLA, 2006, p. 411)

Mayanch já penetrara o reino dos mortos e o sinal desse fato era dado, dentre outras variáveis, pelas tigelas que despencavam do alto de uma treliça. A fome que ela sentia era própria da gula insaciável dos *lwianch* que, por serem cegos, esbarram erráticamente pelos objetos da casa à busca de alimentos. É por isso que os *wakan* gostam de encarnar em corujas ou em pássaros, para recuperar a visão que perderam quando deixaram de habitar o corpo prévio.

Quando Mayanch extinguiu-se por completo para Descola (2006), o *wakan* da defunta restava ávido por companhia. Para se protegerem, ela teve que passar por um processo de ostracismo, assim como teria que ser banida a sua lembrança. De tudo foi feito para que a sua partida fosse facilitada: a sepultura foi abastecida de alimentos; para evitar a contaminação pelo cadáver os participantes tiveram uma

¹²³ As fronteiras ontológicas que constituem um *lwianch* são imprecisas, como afirma Descola (2006). O termo tem um uso genérico: "designa as diversas manifestações, notadamente animais, da alma dos mortos" (DESCOLA, 2006, p. 412). Ao mesmo tempo, se refere a um ser singular, "vagamente humanóide, cuja malevolência sem gravidade provavelmente motive outros significados nefastos associados ao termo" (DESCOLA, 2006, p. 412). Não sem ironias, o antropólogo pontua que "com um faro etnográfico certo, os missionários traduziram *lwianch* por 'demônio'" (DESCOLA, 2006, p. 2006).

erva esfregada em suas costas e torsos; submergiram no rio, lavando a si próprios e as suas roupas; todos passaram por uma fumaça branca para que o *wakan* de Mayanch não os acompanhasse; esconjuraram a morte pelo corte de mechas de seus cabelos; para que sonhos ruins não os encontrassem, fumo verde macerado foi escarrado nas pálpebras de todos, à exceção das crianças.

Os vínculos com Mayanch deveriam ser rompidos porque, diferentemente de como passa para nós, que, em geral, cremos na ausência de retorno e cultuamos lembranças e mortos, a passagem para os Achuar não é instantânea e precisa ser bem delimitada. Ao encontro do que afirma Viveiros de Castro (2009), fala Descola: “as pessoas próximas ao quase-desaparecido ficam ameaçadas de ter o mesmo destino, expostas a seus constantes convites, obrigadas a dissolvê-lo num esquecimento voluntário para que, esvanecendo-se dos seus pensamentos, possa levar a termo o processo de extinção” (DESCOLA, 2006, p. 425).

Descola (2006) inquiriu seus anfitriões sobre o destino do *wakan*. As respostas foram contraditórias ou simplesmente confissões de que o ignoravam. O antropólogo deu-se conta que sua investigação era infrutífera porque não interessava exatamente o futuro do *wakan*, mas sim como ele é capaz de operar uma captura dos vivos. Uma história que ouviu é exemplo de como a sua pergunta foi reformulada e a resposta indica como controlar equívocos em uma comunicação.

Um avô, já falecido, constantemente visitava os seus netos. Em um desses encontros, preparou para as crianças um ensopado de carne e brincaram. Em dado momento atearam fogo em sua cabeça de *pees-a-pees*, o pássaro de bico-encarnado, e enquanto queimava, o avô cantava: “netinhos, eu continuo existindo” (DESCOLA, 2006, p. 413)¹²⁴. Quando as crianças pegaram no sono, o avô devorou a reserva de carnes que havia na casa.

O pai das crianças, ciente do ocorrido e preocupado, se escondeu para ver o que tramavam em sua ausência. Novamente o velho chegou ao lar da família, preparou um ensopado e retirou o próprio olho para salgar a sopa. Para secá-lo, colocou a esfera sobre um pedaço de lenha. Sem que ninguém percebesse, o filho

¹²⁴ Como dito, o *wakan* pode tomar a forma de um pássaro de bico-encarnado quando estava, antes da morte, localizado no coração do sujeito. Acrescento que a aparência humanóide dos *Iwianch* teria sido fabricada na selva por esses pássaros (DESCOLA, 2006).

atirou o olho de seu pai no fogo. Depois de procurar sem sucesso, o velho, agora caolho, foi embora.

O tempo passou e o episódio caiu no esquecimento, até que uma senhora, que estava na roça com as suas filhas, resolveu ir para casa sozinha. Lá encontrou um homem deitado em frente ao fogo. Ela perguntou quem era. A resposta que teve foi a projeção daquele corpo sobre o seu. O homem pulou sobre ela e arrancou-lhe o olho, deixando-a morta para preencher a sua órbita vazia.

Compreendeu-se de quem se tratava e o filho assumiu a tarefa de matar o pai falecido. Combinou com as crianças que quando o avô aparecesse, elas deveriam atraí-lo para perto do fogo. O velho efetivamente retorna para preparar-lhes o ensopado de costume. Salga a sopa com o olho, mas, desta vez, prevenido, o coloca imediatamente no rosto. Como fora previamente estabelecido, as crianças forçam o avô a se aproximar do fogo. O filho empurra o pai nas labaredas e, percebendo que seu corpo estava sendo lentamente consumido, o velho vai embora.

Como afirma Descola (2006), os mortos, privados de visão, insistem em ver os vivos usando os olhos dos animais em que se encarnam. “Os vivos, por sua vez, fazem o contrário dos mortos, já que justamente se esforçam para não vê-los, desviando os olhos, por exemplo, quando deparam com um *Iwianch-animal*, ou não se deixando envolver numa situação de comunicação com fantasmas” (DESCOLA, 2006, p. 416).

Nem todos se dão bem nesse jogo sutil de esconde-esconde. Um registro sonoro na mata pode indicar a iminência de um registro visual entre os que desejam ver e os que não querem ser vistos. Um *Iwianch*, em geral, se manifesta por um grito, *chikiur-chikiur*, ou pelo barulho dos galhos que quebram com o peso de seus passos. Para evitar o mau encontro, os vivos produzem também um ruído. Estalam ganhos ou disparam um tiro de espingarda, por exemplo, para protegerem-se do enredo fascinante de um *Iwianch* (DESCOLA, 2006). A pessoa que se vê em uma situação como essa, em geral acrescenta também uma exclamação: “**e eu sou um homem!**”, afirmando assim a irreduzível diferença de *status* entre os vivos e os mortos e restabelecendo entre eles, através da palavra, a indispensável distância que uma ilusão visual ameaçava abolir” (DESCOLA, 2006, p. 416) [grifei].

Aquele sujeito que diz ser um homem afirma ser um eu que não é o outro, controlando equívocos e evitando a letalidade do mau encontro. Assim agindo,

expressa que é uma *pessoa* e impõe o seu ponto de vista para não ser subjugado por uma perspectiva distinta. Como dito, as perspectivas são reflexivas e não podem ser mútuas. É por essa razão que, na citação em epígrafe, Viveiros de Castro (2002) assevera que tudo é perigoso: não é possível saber ou definir-se previamente qual é o ponto de vista dominante quando interagimos com *outros*. Nós talvez não sejamos gente porque essa condição depende da alteridade referencial¹²⁵. Se, ao contrário, o sujeito "responde a un *tú* dicho por un no-humano acepta la condición de ser su 'segunda persona'" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 66).

Afirmar que animais e outros seres são *pessoas* significa atribuir a eles a capacidade de agência associada à posição enunciativa de sujeito. A *personitude* e a *perspectividade* são condições que podem se manifestar em algumas espécies com intensidade superior, inclusive, à nossa própria. Ser humano não é, portanto, espécie natural, mas a condição social de *pessoa*. As expressões *ser humano* e *humanidade*, "sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo 'de verdade', 'realmente', 'genuínos', funcionam, pragmática quando não sintaticamente, menos como um substantivo que como pronomes" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 371).

No artigo intitulado *O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi*, Lima (1996) trata da caça como uma relação em que caçadores combatem guerreiros. Isso significa dizer que a caça é um duplo acontecimento. No mundo dos Juruna, com quem a antropóloga trabalha, humanos caçam porcos; já no mundo dos porcos, humanos são atacados por inimigos. Há, então, dois eventos paralelísticos: a caça e a guerra.

O caçador incorpora a guerra, sabe de sua existência, mas, para que não prevaleça o ponto de vista dos porcos, não a pode confundir ou sintetizar com a caça. O medo que sente, por exemplo, não pode ser exprimido com gritos, como se o caçador fosse presa. Todo o cuidado é preciso para que não se precipite uma

¹²⁵ Como diz Viveiros de Castro: "ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito. Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: o ponto de vista cria o objeto — o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista —, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que o ponto de vista cria o sujeito; será sujeito quem se encontrar ativado ou 'agenciado' pelo ponto de vista" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126).

inversão perspectiva cedendo a palavra aos porcos. A palavra, nesse caso, não é representação, ela é *performance* e, se o que diz o “xamã encerrasse uma moral, ela seria formulada assim: cuidado! os porcos se parecem conosco; portanto, não os tratem como pessoas; senão vocês viram porcos” (LIMA, 1996, p, 38).

A antropóloga enfatiza o que já referi: o perspectivismo não é um relativismo e “colocar o problema em termos relativistas e invocar em seguida alguma ‘verdade última’ equivale a não perceber a natureza do problema” (LIMA, 1996, p, 37). Dizer que os Juruna apreendem como caça o que os porcos apreendem como guerra é pressupor a existência de um único e igual acontecimento que é interpretado ou representado de dois modos distintos. Essa análise implica perdas etnográficas substantivas porque a caça e a guerra entre Juruna e porcos transcorrem, como já disse, de forma paralelística, em duas dimensões espaciais e temporais. Dessas relações um múltiplo bilinear se constitui: são dois eventos correlativos, simultâneos e reflexivos que estão em ação e “que não remetem a nenhuma realidade objetiva ou externa, equiparável ao que entendemos por natureza” (LIMA, 1996, p. 34-35).

Em um diálogo cosmopolítico, o *outro* tem o poder de *despersonificar*, de capturar a *pessoa* convertendo-a em presa, matando-a e refazendo-a em forma de espelho. O diferente torna-se semelhante, algo análogo ao que passa no processo colonial. Não é incomum, inclusive, que os indígenas refiram-se àquelas empreitadas como um mau encontro.

4.3.2 A Pachamama não é sem equívocos

A presença do cosmos nas cosmopolíticas resiste à tendência da política em conceber as trocas em um círculo exclusivamente humano. A presença do político nas cosmopolíticas resiste à tendência do cosmos em conceber uma lista finita de entidades que devem ser levadas em consideração. O cosmos previne o encerramento prematuro do político, assim como o político em relação ao cosmos (LATOURE, 2018, p. 432)

Sugiro que na articulação cosmopolítica pelo que *pode ser*, a *Pachamama* não é sem equívocos. Se, por um lado, os movimentos que conduziram aquela entidade até a Constituição foram acusados de formarem uma coalizão infantil, perigosa para o processo político – como reiteradamente assim a eles se referiam Rafael Correa e seus aliados – por outro lado, uma série de mal entendidos reduziu a *Pachamama* à natureza ou a uma representação dela que, resíduo do atraso ou não, só poderia ser expressão da *cosmovisão* indígena dos Andes – visão sobre um mesmo cosmos, portanto.

Acerca dos pronunciamentos de Correa, de la Cadena (2019a) afirma que não podem ser compreendidos apenas como intolerância cultural, como racismo ou como conspiração política. Apesar de revelarem tudo isso, expressam também o poder ontológico de definir o que pode ou não existir. As análises que apostam no relativismo multicultural, apesar de suas possíveis intenções, não rompem com os pressupostos que fundamentam esse poder. Essas descrições contribuem para que o regime de verdade moderno permaneça fortemente estabelecido e são também detonadoras de conflitos ontológicos (BLASER, 2013).

Volto ao que disse em seção precedente. Tomar a *Pachamama* por uma manifestação de diferenças culturais pode abrir a necessidade de inclusão de indígenas na política. Essa inclusão, contudo, tem limites inegociáveis: a presença daquela entidade na política pode ser tolerada na estreita medida em que não coloque em questão a planificação de um *bem comum* previamente definido.

As políticas de tolerância, como também já mencionei, obliteram a existência de conflitos inerentes ao processo de criação de um mundo único habitado por muitos

povos com suas próprias culturas, mais ou menos distanciadas de uma natureza singular¹²⁶.

A esse respeito, como diz Latour (2018),

se existe apenas um cosmos, sempre unificado, uma natureza que serve de referência para todos os litígios, então não se pode ter aí, por definição, uma guerra, mas apenas operações de polícia. Assim, conforme essa definição, os ocidentais não se percebem como estando em um campo de batalha contra um inimigo e à espera de uma vitória incerta, mas simplesmente contra pessoas irracionais que deveriam ser corrigidas (LATOURE, 2018, p. 433)

Considerar que a *Pachamama* pode ser natureza, mas não apenas, pressupõe superar o mononaturalismo, ou seja, a crença de um mundo único que nega a ideia do pluriverso, *locus* em que o político se manifesta¹²⁷. Considerar os equívocos em torno dessa entidade implica ter em conta que ela pode ser natureza/objeto como pode ser também um sujeito/pessoa. Aqui importa frisar que ao termo *pessoa* não empresto um sentido metafórico, mas literal. A personalidade da *Pachamama*, como adiantei em Introdução, depende do mundo que a pronuncia e das relações das quais ela emerge.

Dar uma chance política aos equívocos, como diz de la Cadena (2018), significa “uma disposição para considerar que o que é hegemônico – por exemplo, a natureza (...) – também pode ser diferente da natureza, mesmo que ocupe o mesmo espaço: não apenas um rio, também uma pessoa; não apenas água universal, também água local; não apenas montanhas, também seres da terra” (DE LA CADENA, 2018, p. 112). Essa disposição coloca em questão o pressuposto da existência de *uma* natureza passiva e passível de apropriação que fundamenta as práticas extrativistas e que justifica as suas consequências deletérias. Ainda, complica a definição do *bem comum* e do que, em nome dele, pode ser sacrificado.

¹²⁶ Acerca desse processo, sugiro a leitura de Law (2015). Esse autor denomina *one-world world* a criação do mundo único que concede a si próprio o direito de assimilar os outros, apresentando-se como exclusivo e anulando a possibilidade de existência do que está além de seus limites.

¹²⁷ Para se opor ao mononaturalismo, Viveiros de Castro lançou o termo multinaturalismo. Como mencionei anteriormente, o multinaturalismo é o elemento ontológico imanente ao perspectivismo.

Nesse sentido, ter em conta os equívocos em torno da *Pachamama* e a possibilidade de que a natureza possa não ser apenas *natureza* vai ao encontro da proposição cosmopolítica de Stengers (2018), ou seja, de uma política que não existe sem o *cosmos*. Como a própria autora adverte (2018), essa proposição corre o risco do mal entendido pois, em suas palavras, “o atrativo kantiano pode induzir à ideia de que se trata de uma política visando a fazer existir um ‘cosmos’, um ‘bom mundo comum’” (STENGERS, 2018, p. 446). Esse modo de compreender o *cosmos* e a cosmopolítica é redutora e problemática.

Em “*Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck*”, Latour (2018) contrapõe o uso dos termos que fazem Stengers e Beck (2004), sugerindo que as definições daquele sociólogo, assim como a de Kant e a dos estoicos, padecem de uma cegueira antropológica. A fim de explicitar as razões de sua afirmação, Latour recorre à tese de Viveiros de Castro acerca do perspectivismo ameríndio e de sua noção correlata de multinaturalismo.

Em sua crítica, parte do mesmo evento utilizada por Beck para comparar as questões que estavam em disputa em 1550 com aquelas que estamos discutindo no século XXI, relativamente à forma como lidamos com a alteridade: a controvérsia de Valladolid - debate que leva os espanhóis a decidir se os indígenas possuíam alma ou não. Para Latour, Beck não leva em conta a complexidade do que está em disputa naquele episódio. O sociólogo supõe que para aquele litígio havia apenas duas soluções: ou os indígenas possuíam alma ou não possuíam. Os limites dessa suposição estão no fato de que Beck toma por inexistente a possibilidade de que “uma negociação entre europeus e ameríndios poderia ser, no mínimo, *quadripartida*” (LATOURE, 2018, p. 430), como demonstram os trabalhos de Viveiros de Castro.

Como disse, do encontro com os espanhóis, os indígenas foram confrontados com um problema não menos relevante. Tal como Viveiros de Castro apresenta, a preocupação dos indígenas não era a de saber se os europeus tinham alma – os animais também a tem -, mas que corpo era aquele que eles possuíam. Essa questão demonstra, às palavras de Latour (2018), que há mais maneiras de se abordar a questão do *outro*, a alteridade, portanto, “do que o mais tolerante dos espíritos possa conceber” (LATOURE, 2018, p. 430).

Ao limitar a sua abordagem às dissidências em relação à identidade humana, Beck deixa de considerar possíveis dissidências também em relação ao *mundo* em que os homens vivem. É por essa razão que, para Latour, “suas ‘cosmopolíticas’ não possuem qualquer cosmos e não implicam a política” (LATOURE, 2018, p. 428).

O cosmopolitismo de Beck, e o que Latour denomina de sua proposta de paz, parte do pressuposto de que a guerra é produzida por diferenças culturais e visões diferentes sobre o mundo. A paz concluir-se-ia pela reconciliação dessas diferenças. Essa reconciliação é possível porque a natureza, aquele cosmos unificado, serve de referências para os litígios. Daí porque Latour afirma que esse cosmopolitismo é uma prova de tolerância e que a disparidade entre a compreensão de Beck (2004) e de Stengers não poderia ser maior: a cosmopolítica, tal como Stengers a define, é “um remédio contra o que ela chama da ‘maldição da tolerância’” (LATOURE, 2018, p. 432). Às palavras da autora:

O cosmos, aqui, deve portanto ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular. E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa. O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos (STENGERS, 2018, p. 446-447)

Na proposição cosmopolítica de Stengers, a aposta está em uma *ecologia de práticas* cujo objetivo não é uma síntese, mas a reflexão sobre a coexistência não pacificada dessas práticas como forma de experimentação ética. Essa coexistência, sempre emergente, requer uma política que opere sem as garantias de um terreno comum ou de uma ‘realidade ali fora’ (BLASER, 2013). Nesse sentido, essa proposição confronta o desejo da modernidade de destruir ou de capturar aquilo que lhe é diferente e, ao mesmo tempo, opõe resistência à guerra obliterada pela política de melhoramento que se caracteriza por ser um conflito ontológico. Assim como no *controle de equívocos*, na ecologias das práticas a alteridade referencial importa porque se reconhece a diversidade e a contingência do cosmos pluriversal.

CONCLUSÕES

Casualidade entre mal entendidos

El proceso es complejo e lleno de algunas acciones incluso las propias del azar, o sea, de la casualidad. Los Derechos de la Naturaleza tienen como su gran matriz al mundo indígena. [...] En este contexto, en esta recuperación de los principios, de las lecciones, de los valores, de las experiencias y de las prácticas que surgen desde el mundo indígena están en sintonía con las luchas de resistencia de varios grupos humanos que pensamos, en Ecuador en particular, que están tratando de detener la destrucción de la Madre Tierra, la destrucción de la vida comunitaria. Gente que está luchando contra el petróleo, gente que está luchando contra la minería, gente que está luchando contra las distintas formas de contaminación ambiental en las ciudades. Entonces, hay una suerte de combinaciones de dos elementos. [...] Existe un gran ronco en el caso de la Constitución ecuatoriana que viene con mucha fuerza del mundo indígena y que también desde estos otros sectores, grupos ecologistas particularmente, que enfrentaban, que enfrentan, la destrucción de la naturaleza. Entonces hay un proceso de mestizaje. [...] Dos ideas. **La primera, como te decía, la casualidad, el azar, decimos en español “a-zeta-a-erre”. No sé como se dice en portugués.**¹²⁸

Em seu livro *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*, e em palestras que Alberto Acosta profere, ele afirma que “Buen Vivir ou Vivir Bien, pode ser interpretado como *sumak kawasay* (kíchua), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida” (ACOSTA, 2016, p. 23). Consubstanciada programaticamente na Constituição equatoriana¹²⁹, essa forma de conviver tem, para o ex-presidente da Assembleia, também sua matriz nos mundos indígenas.

Quando conversávamos, durante a entrevista que me concedeu em sua casa em Quito, perguntei-lhe se o mesmo se poderia falar acerca dos Direitos da Natureza. Gostaria que Acosta me dissesse que alianças foram travadas com os mundos

¹²⁸ Excerto da entrevista que Alberto Acosta concedeu-me em Quito no dia 11 de abril de 2019.

¹²⁹ Do preâmbulo da Carta Magna lê-se: “Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. O Título VII do documento é dedicado ao *Régimen del Buen Vivir* e a Constituição faz referência a ele também nos Títulos II, que versa sobre os Direitos; Título V, que trata da organização territorial; e Título VI, sobre o regime de desenvolvimento.

indígenas que tornaram possível a presença da *Pachamama* na Constituição equatoriana. Às suas palavras em epígrafe, Acosta respondeu-me que se tratou de um processo que incluía ações próprias do *azar*. Soletrou-me a palavra e, em tom de pergunta, afirmou não saber se em português o termo tinha o mesmo sentido que tem em espanhol. Disse-lhe que sim, que era *lo mismo*, mas não pude deixar de refletir sobre os mal entendidos que o nosso diálogo era capaz de produzir, posto que não fosse, sem dúvidas plausíveis, certo que era o mesmo.

Azar, em espanhol e em português, pode significar um revés e também um imprevisto. Era possível, portanto, que Acosta e eu compartilhássemos do conceito, mas não do entendimento. Talvez por isso ele tenha se preocupado em enfatizar que se referia a uma série de casualidades que, em convergência, levaram à conferência de direitos à natureza e à *Pachamama* no Equador. Pensei ter entendido o que Acosta queria me dizer e por isso afirmei que era *lo mismo*. No entanto, quando dizemos em português que algo é *fruto do azar*, em geral destacamos um contratempo, uma desventura. Quando se trata de um acontecimento contingencial, preferimos usar a expressão *fruto do acaso*. Em nosso diálogo, *azar* não era sem as ambiguidades que carrega.

As relações que produzem mal entendidos são, nesta tese, ao mesmo tempo sujeitos e objetos de interesse e de cuidado, como referi em Introdução. Disse também que *os conceitos que usamos para pensarmos conceitos importam*, seguindo à referência à Strathern que fazem Blaser e de la Cadena (2018). Acrescento que *as relações que usamos para pensarmos outras relações igualmente importam*, como afirmam de la Cadena (2015, 2017) e Haraway (2016). Distintas relações produzem mal entendidos, dissensos ou equívocos.

Minha conversa com Acosta é exemplificativa de como as relações que estabelecemos no diálogo podem produzir mal entendidos e como eles podem ser controlados. Acosta estava ciente da força que tinha a ambiguidade própria do *azar*. Ela requisitava o cuidado de uma vírgula, prenúncio de *la casualidad*. Era preciso confirmar se eu, também porque tenho o português como língua materna, compartilhava daquele conceito e, principalmente, se estávamos de acordo quanto ao seu significado.

Para explicitar os conflitos que existem entre falantes que, embora partilhem de um conceito, não estão de acordo em relação ao seu entendimento, de la Cadena (2015, 2018) utiliza a categoria *dissenso*, de Rancière (1999). Por exemplo, nas lutas por direitos civis nas Américas pode haver *dissenso* entre "alguém que diz branco e outro que também diz branco, mas não entende o mesmo por isso" (DE LA CADENA, 2018, p. 99). O mal entendido no *dissenso* resulta de uma discordância sobre o objeto da discussão e também sobre o que significa falar. Esse termo faz referência a um embate político-epistemológico em que o que está posto em litígio é o poder de nomear, de definir ou de alterar a ordem e como ela é percebida. Nesse confronto estão "aqueles que têm (aos quais se concede a capacidade de) discurso com aqueles que não têm (aos quais é negada a capacidade de) discurso" (DE LA CADENA, 2018, p. 99).

Não considero que os possíveis mal entendidos havidos da minha interação com Acosta cheguem a manifestar *dissensos*. Minha condição de pesquisadora possibilitava que eu ouvisse mais do que falasse, e o contexto em que nosso diálogo estava inserido fazia dele emissor, ao mesmo tempo em que fazia de mim uma receptora que não desejava impor ou disputar o sentido daquilo que estava sendo dito. Ruídos são produzidos a todo o momento, por certo. Não pretendo afirmar que me relacionava com Acosta de forma passiva ou impassível. Acredito, no entanto, que a nossa relação não estava propensa à mútua negação do poder discursivo. Ainda que fosse esse o caso, apenas nesse momento exponho como interpreto as mensagens que recebi. Não estou livre de produzir mal entendidos, sujeitos a - e de - conflitos que podem ser caracterizados como *dissensos* ou como *equivocos*.

Reitero que o tipo de relação entre aqueles que proferem conceitos é o que pode fazer de um mal entendido um *dissenso* ou um *equivoco*. Como já disse, em um *dissenso* está em disputa o poder de produzir asserções de fato e prescritivas, ou seja, o poder de dizer o que é e o que deve ser. Os envolvidos são socialmente desiguais, os que têm e os que não têm discurso, e esses últimos aspiram equivalência social para poderem definir o que deveria ser uma percepção compartilhada (DE LA CADENA, 2018).

Equivocos diferem de *dissensos* porque provém de uma relação entre iguais que, em termos ontológicos, são mutuamente outros. Por essa razão é que *importam as relações que nós usamos para pensarmos outras relações*. Tomar um *equivoco* por um

dissenso pode significar reduzir diálogos em que a manutenção de diferenças ontológicas é questão vital. Reduzir implica justapor termos que são comumente mobilizados na política a uma comunicação que não se faz por meio deles e que pode não os ambicionar. Isso não significa dizer que as categorias sejam excludentes. Conflitos ontológicos podem abrigar *dissensos* históricos sobre um determinado *equivoco*, seguindo o que demonstra de la Cadena (2015, 2018).

Como disse em Introdução, sustento que as alianças que fizeram da *Pachamama* uma presença na Constituição não se deram sem *equivocos*. Estabelecidas entre os mundos indígenas e outros grupos, como os ecologistas a que Acosta se refere, "gente que está luchando contra el petróleo, gente que está luchando contra la minería, gente que está luchando contra las distintas formas de contaminación ambiental en las ciudades"¹³⁰, essas relações permitiram que aquela entidade fosse incorporada na Carta Magna como sendo sinônimo de natureza. Não obstante, *natureza* e *Pachamama* podem não ser, necessariamente, o mesmo.

Ter em conta a possibilidade de que a *Pachamama* exceda a *natureza* importa, como argumentei na Segunda Parte desta tese, se quisermos perturbar o consenso que apartou os mundos indígenas da política. Nesse sentido, a presença daquela entidade na Constituição do Equador pode representar um ruído que põe em questão a guerra silenciosa do antropo-cego e uma oportunidade epistêmica para não ocultarmos a guerra que se caracteriza por ser um conflito ontológico.

Em outras palavras, pode ser uma oportunidade para resistirmos ao desejo de capturar aquilo que é diferente e à tendência, por sobrecodificação, a forçar que outras ontologias se encaixem em categorias que podem não lhes ser próprias – como natureza/cultura. Essa resistência implica também uma disposição a dar uma chance política aos *equivocos* e um compromisso a considerar as diferenças radicais que emergem do diálogo cosmopolítico.

No sentido da proposição de Stengers (2018), essa tese é um convite a que *hesitemos*, a que consideremos que o recurso a *verdade dos fatos* não vem sem inconvenientes, como argumentei ao final da Primeira Parte desta tese. Como também

¹³⁰ Excerto da entrevista que Alberto Acosta concedeu-me em Quito no dia 11 de abril de 2019.

mencionei, considerar reverses não é o mesmo que exortar os fatos e nem a ciência de que somos herdeiros.

Tratar do tema desta tese como algo que requer interesse e cuidado é considerar consequências. Implica suspender a anestesia produzida por nossas certezas, atentando para a possibilidade de que elas constituam um ato de guerra. Não se trata apenas de pensar no que foi excluído do processo de constituição do que é conhecimento válido, propondo uma síntese ou um padrão epistemológico mais preciso porque incluiria vozes marginalizadas. A aposta está na reflexão, como uma forma de experimentação ética, sobre a coexistência de práticas não pacificadas. Envolve, portanto, pensar no que seria capaz de importar se levássemos a sério ontologias que preferimos negligenciar ou não endossar¹³¹.

Levar a sério um mundo em que a existência da *Pachamama* seja realidade, como mencionei ao longo desse trabalho, me conduziu a pensar na possibilidade de que a experiência constitucionalizada no Equador pode representar um giro bio ou ecocêntrico do Direito, mas *não apenas*. Com isso não pretendi colocar em questão a pertinência dessas formulações éticas.

Ao dedicar a Primeira Parte dessa tese aos fundamentos e aos pressupostos do biocentrismo e do ecocentrismo, objetivei não só contribuir com o debate aberto em torno do reconhecimento formal dos direitos a outros-que-humanos - urgente e ainda incipiente no Brasil, como também atender para as classificações que lhes são inerentes. Isso não o fiz para concluir que essas classificações são *boas* ou *más*.

Como escreve de la Cadena (2019b), *todos os mundos classificam*. Importa considerar, contudo, que classificações pressupõem categorias que podem ter o poder de se impor sobre outras e de subordiná-las (DE LA CADENA, 2019b). Atentar para a colonialidade fundacional das classificações requer consciência ético-política e, como escreve a autora, “a bold curiosity to open up classifications (and the categories on which they rest) so as not to cancel possibilities of what exceeds them, by

¹³¹ Às palavras de Stengers, “trata-se de fazer com que a situação escape das razões autorizadas pelos *matters of fact*, como também dos valores dedutíveis de um ‘interesse geral’ que permite a arbitragem. A situação deve ser produzida como *matter of concern*, o que significa que ela deve agrupar em torno de si aqueles que estão ‘implicados’” (STENGERS, 2018, p. 451).

which I mean what they (categories and classifications) cannot contain" (DE LA CADENA, 2019b, p. 479-480).

Considero que o projeto consubstanciado na Constituição do Equador pode ultrapassar os limites do biocentrismo e do ecocentrismo. Reitero: dizer isso não é o mesmo que reputar imprecisas as análises que afirmam que a experiência equatoriana representa um giro bio ou ecocêntrico do direito. No entanto, essas descrições podem não ser suficientes se quisermos ter em conta a perturbação que a intrusão da *Pachamama* provoca na política.

Como disse, a intrusão desse estranho ator ameaça a capacidade do Estado e das corporações de determinarem o que é o *bem comum*. Essa presença desafia o privilégio e o poder que têm de sentenciarem o que pode ser sacrificado, porque aqueles que estão condenados estão também *implicados* em um "nós complexo" (DE LA CADENA, 2019b). Excedendo a partição entre *bios* e *geos*, não apenas humanos ou não apenas *natureza* atuam nas disputas em torno dos problemas que nos mobilizam, mas uma entidade *incomum*, que subverte a *ordem das coisas* - daquilo que o *antropos* separou.

A presença da *Pachamama* na política reclama *hesitação*, uma forma específica de recusa à autoridade e à generalidade das capturas teóricas (STENGERS, 2018). Hesitar, ainda que a expansão do extrativismo e da sua necropolítica correlata reclamem urgência¹³², é ter em conta que nossas decisões podem produzir ausências. Hesitar, nesse sentido, é estar *em presença* daqueles que estão implicados por nossas decisões, criando um espaço de negociação que não estava aberto até o momento: uma ocasião para controlar os equívocos e para não tomar por inexistentes os desacordos acerca do que está posto em litígio. Pode ser também uma oportunidade para refletirmos sobre uma *ecologia de práticas* em torno dos direitos da natureza e da *Pachamama*.

¹³² Especialmente considerando a contribuição que tem para os efeitos do Antropoceno. Como pontuam Blaser e de la Cadena (2018), o que poderia ser mais ilustrativo da força geológica do *antropos* do que possibilidade de removerem-se montanhas para a otimizar a busca por minérios?

Ecologia de práticas: por uma dialética sem síntese¹³³

O estabelecimento de pactos que não sejam estritamente utilitários com a natureza pode ser um desafio, em especial porque fomos informados a pensar que ela não existe *em si* ou *para si*, apenas *para nós*, para a satisfação das necessidades humanas. Se para nós, modernos, é um desafio imaginarmos relações que não sejam comandadas pela lógica do domínio, desde os mundos indígenas não o é. Isso porque, como afirma Viveiros de Castro (2007), nos mundos indígenas a categoria que vincula humanidade e natureza não é a da produção, mas a da reciprocidade.

A reciprocidade não implica que a sintonia dos povos indígenas com a natureza seja natural. Mesmo que o curso do atual projeto civilizatório aponte para catástrofes como a que citei em Introdução e como as de Brumadinho e Mariana, as perguntas sobre o devir da humanidade não vão encontrar melhores respostas na projeção da imagem nostálgica e essencializante do indígena como o bom selvagem (VIVEIROS DE CASTRO, 2007). Ainda, não se trata de valorizar as práticas indígenas apenas porque podem apresentar tecnologias úteis ao desenvolvimento sustentável. A instrumentalização de outros saberes parte de uma visão etnocêntrica e utilitária que só admite a existência do outro se este servir a algo para nós (VIVEIROS DE CASTRO, 2007).

A especificidade das relações entre humanos e seres outros-que-humanos nos mundos indígenas merece abordagem própria. Para os fins que aqui proponho, cumpre considerar que mesmo com protocolos específicos, elas não são relações instrumentais de uso ou relações entre sujeito e objeto (ESCOBAR, 2015).

Nesse sentido é que o conceito de comunidade se amplia nas Ontologias Relacionais - não dualistas - englobando não só a relação entre humanos como também as inter-relações com rios, com montanhas, com territórios, com paisagens, com espíritos. No Equador essa comunidade, ou, como refere Schavelzon (2012-2015),

¹³³ Em alusão à noção de conexões parciais de Strathern (2004), a partir da qual é possível pensar e fazer o múltiplo, "não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira mais simples, com força e sobriedade, no nível das dimensões que se dispõe, sempre n-1 (e somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele)" (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.15).

os movimentos do *ayllu* contra o Estado¹³⁴, conduziram a *Pachamama* para a Constituição, colocando em cena a existência de uma *natureza incomum*.

As alianças que fizeram daquela entidade uma presença na arena pública da política suspendem a noção de que a natureza é apenas um objeto passível de ser sacrificado em nome de um *bem comum* imposto pela aliança entre Estados e corporações. Na disputa pelo que pode ser, a experiência equatoriana nos convida a pensar em um *commons alternativo* que seria, às palavras de de la Cadena (2019a), “la expresión de una ecología de prácticas de ser divergentes negociando constantemente lo que sería su interés en común” (DE LA CADENA, 2019a, p. 48).

Esse comum alternativo pressupõe uma dialética sem síntese, ou seja, o diálogo entre múltiplos mundos que, parcialmente conectados, não se subsumem uns nos outros, mas se comunicam mantendo as suas diferenças. Confrontando o *uno* que caracteriza a modernidade, essa proposta considera um Pluriverso - ou um mundo em que caibam muitos mundos¹³⁵, sem que haja um lugar a partir do qual a realidade pode ser totalizada. A cosmopolítica que daí deriva pode ser um espaço de articulação entre práticas dissidentes, que resistem às políticas do Antropoceno – e do antrope-cego.

¹³⁴ O termo *ayllu* é utilizado neste trabalho no sentido do que descreve de la Cadena (2015): um coletivo em que todos os seres, humanos e outros que não humanos, são como linhas de uma tecelagem. Nessa composição, a tecelagem não existe sem as linhas assim como as linhas não são fora da tecelagem.

¹³⁵ Como dizem Escobar (2015), Blaser e de la Cadena (2018) em alusão ao que manifesta o pensamento zapatista.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **Bitácora Constituyente**. Quito: Abya Ayala, 2008.

_____. Solo imaginando otros mundos, se cambiara éste: reflexiones sobre el Buen Vivir. In: FARAH H. I.; VASAPOLLO, L. (Orgs). **Vivir Bien: Paradigma no capitalista**. La Paz: Plural, 2011. p. 189-208.

_____. Los Derechos de la naturaleza o el derecho a la existencia. Prefácio. In: GUDYNAS, Eduardo. **Derechos de la naturaleza y políticas ambientales**. La Paz: Plural, 2014. p. 07-15.

_____. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016

_____. La Naturaleza como sujeto de derechos, gran tarea pendiente para una constituyente. **Rebelión**, 2019. Disponível em: <<https://rebelion.org/la-naturaleza-como-sujeto-de-derechos-gran-tarea-pendiente-para-una-constituyente/>>.

ACOSTA, A; BRAND, U. **Pós-extratativismo e decrescimento: saídas do labirinto. capitalista**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2018.

AGAMBEN, G. **A ideia da prosa**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

ALIER, J. M. **O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagens de valorização**. São Paulo: Contexto, 2014.

ALTERCOM. **Multitudinaria manifestación por la Constituyente en Quito**. Quito, 2007. Disponível em: <<http://www.llacta.org/notic/2007/not0329a.htm>>.

ALTMANN, P. Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. **Antropología Cuadernos de Investigación**, Pontificia Universidad Católica del Ecuador: Quito, nº 12, 2013, p.105-121.

ARAÚJO, A. **Sementes transgênicas no Brasil: Neutralidades, dependências e emancipações tecnológicas**. São Leopoldo, 2015. 111p. Dissertação de Mestrado. Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

ARISTÓTELES. **Política**. Lisboa: Vega, 1998.

ÁVILA SANTAMARIA, R. **El neoconstitucionalismo transformador**. El estado y el derecho em la Constitución de 2008. Quito: Abya-Yala, 2008.

_____. El derecho de la naturaleza: fundamentos. In: ACOSTA, A.; MARTINEZ, E. (Orgs.). **La Naturaleza con Derechos**. De la filosofía a la política. Quito: Abya Ayala, 2011. p. 173-238.

BECK, U. The truth of others: a cosmopolitan approach. In: Talking Peace with Gods, nº 01. **Simpósio**. Duke University: 2004. p. 430-449.

BECKER, M. **¡Pachakutik!** Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador. Quito: Abya-Yala, 2015.

BENTHAM, J. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Jonathan Bennett, 2017.

BLASER, M. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: toward a conversation on Political Ontology. In: **Current Anthropology**, University of Chicago, v. 54, nº 05, 2013, p. 547-568.

BLASER, M.; DE LA CADENA, M. Pluriverse. In: BLASER, M.; DE LA CADENA, M. (Orgs.) **A world of many worlds**. Durham: Duke University Press, 2018. p. 01-22.

BRAVO, E. Los Cultivos Transgénicos em América Latina. In: **América Latina, la transgénesis de un continente**: visión crítica de una expansión descontrolada. MANZUR, M.I; CÁRCAMO, M. I. (Orgs.). Ecuador: Ediciones Böll, 2014, p. 8-17.

BRETT, A. S. **Changes of State**: nature and the limits of the city in early modern natural law. New Jersey: Princeton University Press, 2011.

BRITO, A. N. Falácia naturalista e naturalismo moral: do é ao deve mediante o quero. **Kriterion Revista de Filosofia**, Universidade Federal de Minas Gerais, v.51, nº121, 2010, p. 215-226.

CALAVIA SAÉZ, O. Do perspectivismo ameríndio e o índio real. **Revista Campos**, Universidade Federal do Paraná. v. 2, nº 13, 2012, p. 07-23.

CALLICOTT, J. B.; FRODEMAN, R. **Encyclopedia of environmental ethics and philosophy**. Detroit: Macmillan, 2009.

CALLICOTT, B. J. **Thinking Like a Planet**: The Land Ethic and the Earth Ethic. New York: Oxford University Press, 2013.

CAMARGO, E. S. **Pessoas trans no esporte**: os jogos da cisnormatividade. Porto Alegre, 2020, 155p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

CONAIE. **Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente. Principios y Lineamientos para la nueva Constitución de Ecuador**. Por un Estado Plurinacional,

Unitário, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico. Quito, 2007. Disponível em: <<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/109339-opac>>.

_____. **Demandas de los pueblos indígenas del Ecuador presentadas a la Presidencia de la República y a la Asamblea Constituyente**. Quito, 2008. Disponível em: <<http://www.llacta.org/organiz/coms/2008/com0049.htm>>.

CORREA, R. Encontro da Alianza Bolivariana de los Pueblos de Nuestra América. **Discurso**. Otavalo: 2010. Disponível em: <https://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/2010-06-25_alba.pdf>.

CORRÊA, D. S. Exorcizando o simbolismo. In: VANDENBERGHE, F.; VON DER WEID, O. (Orgs.). **Novas antropologias**. Rio de Janeiro: Terceiro ponto, 2016. p. 210-217.

DANOWSKI, D. David Hume, o começo e o fim. **Kriterion Revista de Filosofia**. Universidade Federal de Minas Gerais, v. 52, nº124, 2011, p. 215-226.

DE LA CADENA, M. Política indígena: un análisis más allá de "la política". **Red de antropologías del Mundo (RAM)**, n. 4, 2008.

_____. Indigenous politics in the Andes. Conceptual reflections beyond politics. **Cultural Anthropology**, v. 25, nº 02, 2010.

_____. **Earth beings**: ecologies of practice across Andean worlds. Durham and London: Duke University, 2015.

_____. Natureza incomum: histórias do antro-po-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Universidade de São Paulo: São Paulo, n. 69, 2018, p. 95-117.

_____. Protestando desde lo común. In: SANTISTEBAN, R. S. **Mujeres indígenas frente al cambio climático**. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas: Peru, 2019a, p. 35-48.

_____. An Invitation to Live Together: making the "Complex We". **Environmental Humanities**. v. 11, nº 02, 2019b, p. 477-484.

DELEUZE, G. **Empirismo e Subjetividade**: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

DELEUZE, G.; e GUATTARI, F. **Mil Platôs**: capitalismo e esquizofrenia. V.01. São Paulo, Editora 34, 2010.

DESCARTES, R. **Discurso do método**: regras para a direção do espírito. São Paulo: Martin Claret, 2006.

DESCOLA, P. **As Lanças do Crepúsculo**: relações Jivaro na Alta Amazônia. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

DESCOLA, P. Las cosmologías indígenas de la Amazonia. In: SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. **Tierra Adentro**: Territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague: IWGIA, 2004.

DESJARDINS, J. R. **Environmental Ethics**: an Introduction to Environmental Philosophy. Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2013.

DI SALVIA, D. **La religión de la tierra en los Andes Centrales**: imágenes simbólicas y trasfondos ecológicos. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2014.

DONZIGER, S. R. Rainforest Chernobyl: Litigating Indigenous Rights and the Environment in Latin America. **Human Rights Brief**. v. 11, nº 02, 2004, p. 01-04.

ENLACE RADIAL 68 DEL PRESIDENTE RAFAEL CORREA DE ECUADOR. Quito, 2008. Disponible em: < <https://archive.org/details/Enlace68> >.

ESCOBAR, A. Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". **Cuadernos de Antropología Social**, UBA: Buenos Aires, n. 41, 2015, p. 25-38.

FENSTERSEIFER, T.; SARLET, I. W. O Direito Ambiental no limiar de um novo paradigma jurídico ecocêntrico no Antropoceno. **GenJurídico**, 2020. Disponible em: <<http://genjuridico.com.br/2020/05/18/antropoceno-paradigma-ecocentrico/>>.

FROMM, E. **Conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.

GASCHÉ, J. La ignorancia reina, la estupidez domina y la conchudez aprovecha: Engorde neo-liberal y dieta bosquesina. **Revista Espaço Pedagógico**, Universidade de Passo Fundo. v. 17, n. 2, 2010, p. 279-305.

GUDYNAS, E. Si eres tan progresista ¿Por qué destruyes la Naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas. **Ecuador Debate**, nº 69, 2010, p. 61-81.

_____. **Derechos de la naturaleza y políticas ambientales**. La Paz: Plural, 2014.

_____. **Extractivismos**: Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza. Cochabamba: CEDIB/CLAES, 2015.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, Universidad del Zulia, v.16, nº 53, 2011, p. 71-83.

HARAWAY, D. In the beginning was the word: The genesis of biological theory. In Haraway, D. (Ed.), **Simians, Cyborgs, and Women**: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991.

_____. **The companion species manifesto:** dogs, people, and significant otherness. Chicago: Prikly Paradigm Press, 2003.

_____. **Staying with the trouble:** makin kin in the Chthulucene. Durham and London: Duke University Press, 2016.

HUME, D. **Tratado da natureza humana:** Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KAFKA, F. **O processo.** Alfrafide: Dom Quixote, 2009.

KEESE, L. S. **A esquivia do xondaro:** movimento e ação política entre os Guarani Mbya. São Paulo, 2017, 312p. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo.

KELLER, R. D. **Ecology and Justice:** citizenship in Biotic Communities. Salt Lake City: Springer Nature Switzerland, 2019.

KERSTEN, J. Who Needs Rights of Nature? In: HILLEBRECHT, T. *et al.* (Orgs.). **Can Nature Have Rights?** Legal and Political Insights. RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society, nº 06, 2017, p. 09-14.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu:** Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOTZÉ, L. J.; CALZADILLA, P. V. Somewhere between Rhetoric and Reality: Environmental Constitutionalism and the Rights of Nature in Ecuador. **Transnational Environmental Law.** Cambridge University, v.06, nº 03, 2017, p. 401–433.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos:** ensaio de Antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. **Critical inquiry,** University of Chicago, nº 30, 2004, p. 225-248.

_____. **What Is the Style of Matters of Concern?** Spinoza Lectures. Amsterdam: Van Gorcum, 2008.

_____. Qual cosmos, quais cosmopolíticas? Comentário sobre as propostas de paz de Ulrich Beck. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros.** Universidade de São Paulo, nº68, 2018, p. 428-441.

_____. **Políticas da natureza:** como fazer ciência na democracia São Paulo: UNESP Editora, 2019.

LAW, J. What's Wrong with a One-World World? **Distinktion Scandinavian Journal of Social Theory.** v. 16, nº 01, 2015, p. 126–39.

LEOPOLD, A. A Sand County Almanac and Sketches here and there. Oxford University Press: 1949.

LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LIMA, T. S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 02, nº 02, 1996, p. 21–47.

LUCIANI, J. A. K. Fractalidade e troca de perspectivas. **Mana**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 02, nº 02, 2001, s/p.

LUQUE, A. *et al.* Análisis del levantamiento indígena de 2019 en Ecuador: entre la respuesta legal y el Lawfare. **Nullius**. Universidad Técnica de Manabí, v.1, nº 01, 2020, p. 18-45.

MACAS, L. Prefácio. In: CONAIE. **Propuesta de la Conaie frente a la Asamblea Constituyente. Principios y Lineamientos para la nueva Constitución de Ecuador**. Por un Estado Plurinacional, Unitário, Soberano, Incluyente, Equitativo y Laico. Quito, 2007. Disponível em: <<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/109339-opac>>.

_____. **Respecting the Rights of Mother Earth**. Youtube, 12 de dezembro de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NFLV5VhZtL4>.

MACEDO, V. De Encontros nos Corpos Guaraní. **Ilha Revista de Antropologia**. Universidade Federal de Santa Catarina, v.15, nº 02, 2013, p. 181-210.

MARX, K.; ENGELS, F.. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOSTAFA, S. P. Um banho de empirismo: de Hume/Deleuze ao empirismo radical de Bruno Latour. **InCID Revista de Ciência Informação e Documentação**. Universidade de São Paulo, v. 01, nº 01, 2010, p. 161-181.

NUFFIELD COUNCIL ON BIOETHICS. **The Ethics of Research Involving Animals**. Londres. 2005. Disponível em: <<https://www.nuffieldbioethics.org/wp-content/uploads/The-ethics-of-research-involving-animals-full-report.pdf>>.

PAGDEN, A. Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians. In: PAGDEN, A. (Ed.) **The languages of political theory in early-modern Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 79–98.

PARELLADA, A. Ecuador. In: STIDSEN, S. (Ed.) **El Mundo Indígena**. Copenhagen: IWGIA, 2007, p. 167-179.

PUIG DE LA BELLACASA, M. **Matters of Care: speculative Ethics in More Than Human Worlds**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

QUIJANO, A. Bien Vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. **Ecuador Debate**. Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais, v. 88, 2011, p. 77-88.

RANCIÈRE, J. **Disagreement**: politics and philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

REGAN, T. **Animal rights, human wrongs**: an introduction to moral philosophy. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

_____. **Jaulas Vazias**: encarando o desafio dos direitos animais. Porto Alegre: Lugano, 2006.

CARVAJAL, J. C. R. El territorio de los astros, de los a'í, de los ukabate y de los kuankua: el mundo y sus ocupantes para los cofán (a'i) del Putumayo. **Boletín de Antropología**. Universidad de Antioquia, vol. 33, nº 55, 2018, p. 35-55.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. **Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad e Programa Democracia y Transformación Global, 2010.

_____. **Crítica da razão indolente**: contra o desperdício de experiência. São Paulo: Cortez, 2011.

_____. **Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador**. Quito: Abya Yala, 2012.

SCHAVALZON, S. **Assembleia Constituinte da Bolívia**: Etnografia do Nascimento do Estado Plurinacional. Rio de Janeiro, 2010, 592p. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro Rio de Janeiro.

_____. **El nacimiento del Estado plurinacional**. Etnografía de la Asamblea Constituyente de Bolivia. La Paz: Plural-CLACSO-CEJIS-IWGIA, 2012.

_____. **Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir**: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes. Quito: Abya-Yala, 2015.

_____. Comunidad cosmopolítica, feminismo comunitario y ontologías en Bolivia: registro de algunos debates y posibilidades constituyentes. **Revista de Antropología**. Universidade de São Paulo, v. 59 nº 03, 2016, p. 115-149.

SHIRAIISHI NETO, J. *et al.* Rights of Nature: The "Biocentric Spin" in the 2008 Constitution of Ecuador. **Veredas do Direito**. Universidade Federal de Minas Gerais, v.13, nº 25, 2016, p. 111-131.

SINGER, P. **Animal liberation**: the definitive classic of the animal movement. New York: Open Road, 2015.

_____. **Is it true that you have said that an experiment on 100 monkeys could be justified if it helped thousands of people recover from Parkinson's disease?** s/d. Disponível em <<https://petersinger.info/faq>>.

STENGERS, I. **No tempo das catástrofes**. São Paulo: CosacNaify, 2015.

_____. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. n. 69, 2018, p. 442-464.

_____. A Maldição da Tolerância. **RAU Revista de Antropologia**. Universidade Federal de São Carlos, v. 12, nº 01, 2020, p. 393-400.

STRATHERN, M. **Partial Connections**. Oxford: Altamira Press, 2004.

_____. Opening up Relations. In: BLASER, M.; DE LA CADENA, M. (Orgs.) **A world of many worlds**. Durham: Duke University Press, 2018. p. 23-52.

SURRALLÉS, A. Human rights for nonhumans? **Hau: Journal of Ethnographic Theory**. v. 07, nº 03, 2017, p. 211-235

TAMAYO G. E. Ecuador: Crisis institucional. **América Latina en Movimiento**. Agencia Latinoamericana de Información, nº 393, s/p, 2005.

TAYLOR, W. P. **Respect for Nature**: a theory of environmental ethics. Princeton: Princeton University Press, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, v. 02, nº 02, 1996, p. 115-144.

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

_____. A Natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. In: Visões do Rio Babel: conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro. **Simpósio**. Instituto Socioambiental e Fundação Vitória Amazônica: 2007, 14p.

_____. **Metafísicas canibais**: Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

ZAFFARONI, E. R. La naturaleza como persona: de la Pachamama a la Gaia. In: ESPINOSA G. C.; FERNÁNDEZ, C. P. (Orgs.). **Los Derechos de la Naturaleza y la**

Naturaleza de sus Derechos. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, 2011, p. 03-33.