

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS (UNISINOS)
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
NÍVEL MESTRADO

GABRIEL DOS ANJOS VILARDI

OS POVOS INDÍGENAS E A DEFESA DA NATUREZA COMO TITULAR DE
DIREITOS NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL:
Uma análise descolonial a partir de Ellacuría

São Leopoldo
2025

GABRIEL DOS ANJOS VILARDI

**OS POVOS INDÍGENAS E A DEFESA DA NATUREZA COMO TITULAR DE
DIREITOS NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL:
Uma análise descolonial a partir de Ellacuría**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Direito
Público, pelo Programa de Pós-Graduação em
Direito da Universidade do Vale do Rio dos
Sinos (UNISINOS).

Orientador: Prof. Dr. José Rodrigo Rodriguez

**São Leopoldo
2025**

V697p

Vilardi, Gabriel dos Anjos.

Os povos indígenas e a defesa da natureza como titular de direitos na constituição federal : uma análise descolonial a partir de Ellacuría / Gabriel dos Anjos Vilardi. – 2025.

171 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Direito, 2025.
“Orientador: Prof. Dr. José Rodrigo Rodriguez”.

1. Constituição. 2. Direitos da natureza. 3. Novos sujeitos. 4. Pensamento descolonial. 5. Povos indígenas.
I. Título.

CDU 34

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Silvana Dornelles Studzinski – CRB 10/2524)

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – PPGD
NÍVEL MESTRADO

A dissertação intitulada: “**OS POVOS INDÍGENAS E A DEFESA DA NATUREZA COMO TITULAR DE DIREITOS NA CONSTITUIÇÃO FEDERAL: Uma análise descolonial a partir de Ellacuría**”, elaborada pelo mestrando **Gabriel dos Anjos Vilardi**, foi julgada adequada e aprovada por todos os membros da Banca Examinadora para a obtenção do título de MESTRE EM DIREITO.

São Leopoldo, 19 de dezembro de 2025.



Prof. Dr. **Anderson Vichinkeski Teixeira**,
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito.

Apresentada à Banca integrada pelos seguintes professores:

Presidente: Dr. José Rodrigo Rodriguez _____ *Participação por Webconferência*

Membro externo: Dr. José Benatt _____ *Participação por Webconferência*

Membro externo: Dr. José Ivo Follmann _____ *Participação por Webconferência*

Membro: Dra. Clarissa Tassinari _____ *Participação por Webconferência*

Participação por Webconferência

Membro: Dr. Wilson Engelmann _____

Aos Povos Indígenas, por me ensinarem tanto e
mostrarem que o Bem Viver é possível.

Ao Ir. Vicente Cañas, SJ que se fez Kiwxi, pela
radicalidade do compromisso.

AGRADECIMENTOS

Agradeço mais uma vez aos Povos Indígenas, especialmente, aqueles que vivem em Roraima, entre eles os Wapichana e Macuxi da Serra da Lua. Graças a eles entendi o sentido da luta por justiça.

À Companhia de Jesus, onde escolhi gastar a vida e viver meus melhores sonhos. O meu reconhecimento e carinho ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi), à Pastoral Indigenista da Diocese de Roraima e a todos os seus missionários e missionárias indigenistas por terem me ensinado a reverência pela causa indígena.

Aos meus orientadores, Fernanda Frizzo Bragato e José Rodrigo Rodriguez. por terem começado e terminado, respectivamente, essa jornada de aprofundamento intelectual.

E, por fim, aos meus pais – Cynthia e Mauricio – e demais familiares, amigos, professores e companheiros jesuítas que me apoiaram e acompanharam nesse caminhar até aqui.

“Os indígenas [Bakairi] é que mandam na minha vida e senti imensamente como de verdade a minha vida está a serviço deles”¹.

“Não pensem que a floresta está morta, que tenha sido posta ali sem motivo. Se estivesse inerte, nós também não nos mexeríamos. É ela que nos faz mexer. Está viva”.²

“O ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social”.³

¹ BURNIER, João Bosco Penido. Carta à sua irmã, 24 de outubro de 1973.

² ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p. 59.

³ IGREJA CATÓLICA. Papa Francisco. **Carta Encíclica Laudato Si’ do Santo Padre Papa Francisco sobre o Cuidado da Casa Comum**. Roma, 24 de maio de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html Acesso em: nov. 2025.

RESUMO

Trata-se de Dissertação de Mestrado em Direito, que possui o seguinte problema de pesquisa: a Constituição Federal de 1988 comporta uma interpretação segundo a qual a Natureza é titular de direitos a partir das cosmovisões indígenas? A crise socioambiental tem recrudescido cada vez mais. Enfrentá-la passa por uma ruptura com o paradigma antropocêntrico, em que o ser humano foi elevado à razão de todas as coisas. O objetivo geral deste trabalho é investigar se a ordem constitucional vigente acolhe ou não uma interpretação, que considera a Natureza sujeito de direitos, segundo as concepções originárias. Os objetivos específicos são três: partir de conceitos da teoria descolonial para analisar a “colonialidade do poder”, desenvolvida por Aníbal Quijano, nas relações do Estado brasileiro com os Povos Indígenas e com a Natureza; verificar as transformações da subjetividade jurídica desde os primórdios do Direito moderno e a possibilidade de classificação da Natureza como “sujeito oprimido”, nos termos desenvolvidos por Ignacio Ellacuría; e apresentar a Teoria Geral dos Direitos da Natureza, diferenciando seus paradigmas, conceitos e princípios. Relativamente à metodologia pretende-se utilizar o método dialético, com uma análise crítica das violências contra os povos indígenas e a Natureza, seguida de uma parte mais expositiva das variadas compreensões da subjetividade e finalizando-se com uma proposição de leitura do Texto Constitucional. No primeiro capítulo, por meio do pensamento descolonial se irá às raízes da Modernidade, para se questionar alguns padrões coloniais que sustentam uma relação dominadora. Tanto as comunidades originárias quanto a Natureza sofrem as consequências da colonialidade do poder. Por isso, a pesquisa pretende fazer uma abordagem descolonial dos Direitos Humanos dos povos indígenas e investigar a sua conexão com os Direitos da Natureza. No segundo capítulo, para se verificar a possibilidade de inclusão da Natureza como sujeito de direitos, se analisará a evolução das subjetividades jurídicas desde o advento da Idade Moderna. Com esse intuito também se valerá da teoria da historicização dos Direitos Humanos do filósofo da libertação Ellacuría e sua eventual aplicação analógica. Por fim, no terceiro capítulo, o texto trabalhará um breve histórico dos Direitos da Natureza, passando por sua ainda em construção Teoria Geral, para então oferecer uma releitura da ordem constitucional, segundo os direitos ao território e ao Bem Viver das comunidades originárias.

Palavras-chave: direitos da natureza; povos indígenas; pensamento descolonial; novos sujeitos; constituição.

ABSTRACT

This is a Master's thesis in Law, which addresses the following research problem: does the 1988 Federal Constitution allow for an interpretation according to which Nature is the holder of rights based on indigenous worldviews? The socio-environmental crisis has been increasingly exacerbated. Addressing it requires a break with the anthropocentric paradigm, in which human beings have been elevated to the reason for all things. The general objective of this work is to investigate whether or not the current constitutional order accepts an interpretation that considers Nature a subject of rights, according to original conceptions. The specific objectives are three: to start from concepts of decolonial theory to analyze the "coloniality of power," developed by Aníbal Quijano, in the relations of the Brazilian State with Indigenous Peoples and with Nature; to verify the transformations of legal subjectivity since the beginnings of modern Law and the possibility of classifying Nature as an "oppressed subject," in the terms developed by Ignacio Ellacuría; This research aims to present the General Theory of the Rights of Nature, differentiating its paradigms, concepts, and principles. Regarding methodology, the intention is to use the dialectical method, with a critical analysis of violence against indigenous peoples and Nature, followed by a more expository section on the various understandings of subjectivity, and concluding with a proposed reading of the Constitutional Text. In the first chapter, through decolonial thought, the roots of Modernity will be explored to question some colonial patterns that sustain a dominating relationship. Both indigenous communities and Nature suffer the consequences of the coloniality of power. Therefore, the research intends to take a decolonial approach to the Human Rights of indigenous peoples and investigate their connection with the Rights of Nature. In the second chapter, to verify the possibility of including Nature as a subject of rights, the evolution of legal subjectivities since the advent of the Modern Age will be analyzed. For this purpose, the theory of the historicization of Human Rights of the liberation philosopher Ellacuría and its eventual analogical application will also be used. Finally, in the third chapter, the text will present a brief history of the Rights of Nature, going through its still-developing General Theory, in order to then offer a reinterpretation of the constitutional order, according to the rights to territory and to the Good Living of the original communities.

Key-words: rights of nature; indigenous peoples; decolonial thought; new subjects; constitution.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	7
2 A NATUREZA E A COLONIALIDADE DO PODER.....	10
2.1 Do extermínio indígena à destruição da Natureza	11
2.2 Da descolonização dos Direitos Humanos ao Direito da Natureza.....	40
3 A NATUREZA E AS SUBJETIVIDADES JURÍDICAS	49
3.1 Análise da subjetividade jurídica desde o Direito moderno	51
3.2 Sujeitos oprimidos segundo Ignacio Ellacuría	70
4 A NATUREZA COMO TITULAR DE DIREITOS.....	86
4.1 Breve panorama histórico	89
4.2 Teoria Geral dos Direitos da Natureza: conceito, paradigmas e princípios.....	95
4.3 Direitos da Natureza no Brasil: uma releitura constitucional.....	119
4.3.1 Direito à terra tradicional e a concepção espiritual do território	130
4.3.2 Direito ao bem viver	141
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	156
REFERÊNCIAS.....	161

1 INTRODUÇÃO

Há séculos, desde a invasão europeia das chamadas Américas, os povos originários vem demonstrando sua força ancestral contra um sistema político-econômico que mata, escraviza e destrói, corpos subalternizados e territórios dominados. São povos antigos que habitam estas terras há milhares de anos, segundo comprovação arqueológica. E que, em que pese o prolongado e ainda em curso massacre, não vão desistir de seu Bem Viver e de seus territórios-Natureza.

Essas comunidades pluridiversas escolheram resistir e não se vergaram ao jugo opressor nem da coroa, nem da cruz, tendo muitos de seus filhos perecidos, então, pela espada. Declarados extintos, em vias de integração, com múltiplas propostas de assimilação e autoritário apagamento cultural, apesar dos bárbaros crimes perpetrados contra etnias inteiras, pelo menos 391 povos⁴ seguem lutando pelos seus territórios e seu modo tradicional de vida, no Brasil.

E nessa inglória e mortal dança-disputa pela vida, as comunidades indígenas não lutam apenas por si, mas também pelo reconhecimento da dignidade da Natureza, como sujeito de direitos. Certamente prefeririam não precisar do direito do “povo da mercadoria”, como diz o xamã Yanomami, Davi Kopenawa. Todavia, sem renunciar à potência de sua espiritualidade – de onde se alimentam para a resistência – sabem que as batalhas também se fazem com os instrumentos jurídico-ocidentais.

Assim, este trabalho pretende responder à seguinte indagação: a Constituição Federal de 1988 comporta uma interpretação segundo a qual a Natureza é titular de direitos, a partir das cosmovisões indígenas? Com esse fim, irá pesquisar a relação entre os Direitos Humanos descoloniais das comunidades originárias e os Direitos da Natureza, conforme um viés intercultural.

Como método de pesquisa se utilizará o dialético, por meio de uma análise crítica da situação dos povos originários e da Natureza, acrescida de uma parte expositiva sobre a evolução da subjetividade desde o período moderno e com uma proposta de releitura constitucional, ao final. O objetivo precípuo compreende o aprofundamento da Constituição da República, a partir dos arts. 215, *caput* e § 1º,

⁴ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo demográfico 2022: Etnias e línguas indígenas** - Principais características sociodemográficas - Resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/44848-censo-2022-brasil-tem-391-etnias-e-295-linguas-indigenas>. Acesso em: 15 nov. 2025.

225, *caput* e 231, para considerar se há o reconhecimento da Natureza como titular de direitos, segundo as culturas e espiritualidades indígenas.

No mais, como objetivos específicos pretende-se relacionar as consequências infligidas às comunidades originárias e à Natureza, segundo a perspectiva do pensamento descolonial e seu conceito de colonialidade do poder. Depois, se analisará as mudanças das concepções sobre as subjetividades jurídicas ao longo da Modernidade, bem como a possibilidade de caracterização da Natureza como um sujeito oprimido, nos termos preconizados por Ignacio Ellacuría. E, por fim, desenvolver-se-á alguns elementos da Teoria Geral dos Direitos da Natureza.

No primeiro capítulo se trabalhará sobre a colonialidade do poder e seus efeitos sobre os povos indígenas e a Natureza, fruto de um modelo de racionalidade que continua produzindo suas consequências nefastas até os dias atuais. Importante lançar um olhar crítico sobre a Modernidade e algumas de suas características e desdobramentos. Para isso se investigará a gênese dos Direitos da Natureza e sua eventual relação com o Direito Ambiental e os Direitos Humanos.

Já o segundo capítulo fará uma análise filosófico-jurídica das subjetividades a partir da Idade Moderna. Assim, se perceberá o quanto a influência de figuras como Descartes, Kant e Heidegger marcaram a constituição do sujeito moderno. Irá se debruçar ainda sobre a teoria da multinormatividade democrática de José Rodrigo Rodriguez e a possibilidade de inclusão de novas subjetividades, a partir da valorização da diversidade. Depois, conforme a proposta de historicização dos Direitos Humanos de Ignacio Ellacuría, se desenvolverá uma interpretação analógica de seu critério epistemológico, o sujeito oprimido e a busca do bem comum.

No terceiro capítulo se apresentará, após breve panorama histórico, uma embrionária Teoria Geral dos Direitos da Natureza. Além da conceituação, se buscará diferenciar os paradigmas que a fundamentam, bem como tratar dos princípios que a informam. Por fim, se oferecerá uma leitura constitucional sobre o reconhecimento da Natureza como titular de direitos, segundo os modos de vida tradicionais dos indígenas. Assim, se aprofundará os direitos à terra e ao Bem Viver, estabelecidos na Constituição de 1988.

Assim, este trabalho possui por finalidade destacar e apoiar-se sobre o conhecimento indígena, na sua pluralidade contra-hegemônica. Com esse objetivo, irá trazer alguns fragmentos de testemunhos das cosmovisões originárias para fundamentar os argumentos desenvolvidos. Deve-se ressaltar, entretanto, que se

trata apenas de uma pequena amostra da exuberante pluriculturalidade das centenas de povos que vivem no Brasil – e que mantêm 295 línguas indígenas vivas⁵. Se não fossem por eles o país seria menos rico cultural e espiritualmente e muitos territórios do Bem Viver já teriam se transformado em terra árida.

⁵ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo demográfico 2022**: Etnias e línguas indígenas - Principais características sociodemográficas - Resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/44848-censo-2022-brasil-tem-391-etnias-e-295-linguas-indigenas>. Acesso em: 15 nov. 2025.

2 A NATUREZA E A COLONIALIDADE DO PODER

O grande pensador Milton Santos instiga a um “pensamento praticado na periferia do mundo rico”⁶, em que se questione “cada palavra que herdamos do colonizador e de toda teoria utilizada pelos donos do poder”⁷. “Como mostra o mesmo autor em seu livro, ‘Por uma Outra Globalização’, a globalização tornou possível, pela primeira vez na história humana, a construção de uma humanidade realmente universal”⁸. E junto com essa humanidade universal também se universalizou a crise socioambiental que paradoxalmente ameaça destruí-la. Por isso, é preciso retroceder alguns séculos para entender a origem de tal racionalidade.

Com o advento da Modernidade e do Iluminismo houve uma cisão entre o ser humano e o meio ambiente. Se a concepção clássica “tornou a natureza um princípio crítico independente da vontade do homem e superior a suas instituições e costumes”, na visão moderna “a natureza foi reduzida à matéria inerte, desprovida de valores, um caos sem sentido e sem objetivo, que o homem pode conquistar e controlar”⁹.

A Natureza se tornou objeto daquele que se arvorou como sujeito civilizatório. E nessa categoria estavam os povos originários, objeto da colonização. Ambos, Natureza e indígenas deveriam se submeter ao domínio do sujeito do conhecimento. De outro modo, “se a ‘natureza’ é objeto na racionalidade do sistema mundo moderno e colonial e as pessoas lá estão, o estão porque são irracionais e assim devem ser ‘assimiladas’ e ‘aculturadas’”¹⁰.

Por isso, além de aprofundar como a colonialidade do poder atinge igualmente os territórios ecossistêmicos e seus povos originários, se analisará como uma abordagem descolonial dos Direitos Humanos dessas comunidades também implica a proteção dos Direitos da Natureza. Distintamente do Direito Ambiental, os Direitos da Natureza não possuem qualquer viés instrumental ou utilitarista.

Antes vale esclarecer que o conceito de Natureza é polissêmico, nos termos

⁶ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 27

⁷ *Ibidem*, p. 27-28.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009. p. 199-200.

¹⁰ GIFFONI, Johny F; ALMEIDA, Manuel S. M. de; RIOS, Mariza e OLIVEIRA, Vanessa H. de. Paradigma dos Direitos da Natureza. p. 19. In: LACERDA, Luiz Felipe (Org.). **Direitos da Natureza**: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

explicitados por Daniel Braga Lourenço:

O vocábulo ‘natureza’ é conceitualmente amplo. Remete a uma ideia geral de *physis*, de fonte de todas as demais coisas que existem. A visão tradicional confere à natureza uma ideia de dado fenomênico, de algo espontâneo, enquanto o ‘artificial’ é produto de uma agência criadora, deliberada.¹¹

Assim, neste trabalho se adota a mesma posição de Eduardo Gudynas, no tocante ao uso do vocábulo Natureza. Isso “para se referir a um meio ambiente, como conjunto ou sistema, em que prevalecem paisagens, fauna e flora originais (desde silvestre até graus intermediários de intervenção humana)”. Com isso, rejeita-se o uso de “capital natural” e se distingue do termo “natureza”, compreendido “como essência ou propriedade de algo”¹².

É verdade que, como alerta James Bridle, “termos convencionais como ‘meio ambiente’ e até mesmo a própria ‘natureza’ (em especial quando é oposta a ‘cultura’) incrementam a ideia equivocada de que há no mundo uma divisão nítida entre nós e eles, entre humanos e não humanos”¹³. Por isso, alguns, como Bridle, preferem utilizar a expressão criada “pelo ecologista e filósofo americano David Abram, o ‘mundo mais que humano’” para se referir “a um modo de pensar que procura revogar a tendência humana de nos separar do mundo natural”¹⁴.

Ora, sem ignorar que pela linguagem se pode perpetuar posições colonizadoras e estereotipadas, e tendo feito as devidas considerações, ainda assim se mantém a opção por “Natureza”. Isso porque já parece estar consolidado, não só como campo de estudos e reflexão, mas também como pauta dos movimentos sociais, o termo Direitos da Natureza, exatamente como expressão crítica a “separação implícita entre nós e a natureza, como se fôssemos duas entidades distintas, livres de laços inseparáveis de lugar e origem”¹⁵.

2.1 Do extermínio indígena à destruição da Natureza

Com o desenvolvimento do capitalismo a Natureza passou a ser vista como

¹¹ LOURENÇO, Daniel Braga. **Qual o valor da Natureza?** Uma introdução à ética ambiental São Paulo: Elefante, 2019. p. 31.

¹² GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da Natureza:** ética biocêntrica e políticas ambientais. São Paulo: Elefante, 2019. p. 11.

¹³ BRIDLE, James. **Maneiras de ser:** animais, plantas máquinas: a busca por uma inteligência planetária. São Paulo: Todavia, 2023. p. 33.

¹⁴ *Ibidem*, p. 33.

¹⁵ *Ibid.*, p. 33.

mero “recurso natural”, pronto a ser contabilizado e utilizado, sem quaisquer limites, para o progresso econômico. Trata-se de modelo em que prepondera um “esquema racionalista, patriarcal, patrimonialista e consumista”, que se afastou completamente de qualquer “vida em harmonia na Natureza”¹⁶.

De outro modo, na constituição do sujeito moderno – homem, europeu e proprietário –, protagonista do projeto colonizador que se perpetua até o presente, há uma lógica de submissão a tudo aquilo que não seja um igual. “O humanismo dos direitos, assim como todo humanismo, baseia-se igualmente na definição da essência da humanidade e de um desejo de retornar às origens clássicas do *humanum*”. Ora, um humanismo com um “discurso de exclusão, não apenas de bárbaros estrangeiros, mas também de mulheres e de pessoas não-brancas”¹⁷, como pontua Costas Douzinas.

Também para Carlos Frederico Marés de Souza Filho, “na Lei, o direito se tornou individual, humano e, principalmente, proprietário, isto é, excluiu todos os coletivos e toda natureza não humana”¹⁸. Nesse sentido vale conferir a contribuição de Rubens Casara:

A partir de um conjunto de atos que se inicia no nascimento, momento em que cada um de nós é lançado na linguagem, dá-se progressivamente a constituição de um sujeito. [...] Esses atos que constituem o sujeito também levam à sujeição. A etimologia da palavra “sujeito” não deixa dúvida: derivada do latim “subjectus”, serve para designar quem se submete ou é subordinado(a) a alguém ou a algo. O processo de subjetivação não produz apenas subjetividades, leva também necessariamente a um quadro de submissão não de todo consciente.¹⁹

Um processo em que “foi preciso encerrar a questão do passado e negar a história, sempre que os fatos se tornavam um obstáculo à dominação e ao exercício do poder de uns sobre outros”. Por isso o apagamento histórico e cultural esteve e está tão atrelado à colonização. Um esquecimento imposto que favorece a criação de estereótipos e falsas caricaturas. Ademais, como ressalta Casara, “o desconhecimento e/ou distorção da história tornaram-se fundamentais à manutenção da dominação, da exploração ou mesmo de fenômenos, como o neocolonialismo”²⁰.

¹⁶ OLIVEIRA, Vanessa Hasson de. **Direitos da Natureza**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021. p. 129.

¹⁷ DOUZINAS, *op. cit.*, p. 220.

¹⁸ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Direitos da Natureza**. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 611.

¹⁹ CASARA, Rubens. **A construção do idiota: o processo de idiossubjetivação**. Rio de Janeiro: Da Vinci Livros, 2024. p. 20-21.

²⁰ *Ibidem*, p. 21-22.

Conforme asseveram David Graeber e David Wengrow, necessita-se romper com uma visão deturpada de que os povos indígenas possuem racionalidades e sociedades menos complexas e subdesenvolvidas. “Em todas as partes do mundo as comunidades constituíram civilizações nessa acepção genuína de comunidades morais ampliadas”, frisam os autores. Ou seja, mesmo “sem reis, burocratas ou exércitos permanentes”, os povos originários “domesticaram o milho e aprenderam a extrair venenos, remédios e substâncias psicoativas da floresta”²¹. Assim, acrescentam os dois pesquisadores:

Supostamente, apenas os povos modernos e pós-iluministas teriam a capacidade de intervir de forma consciente na história e mudar seu curso [...]. A maioria dos pensadores modernos claramente considerou bizarra a atribuição de projetos sociais conscientes ou desígnios históricos a povos de épocas mais antigas. Em geral, os povos “não modernos” eram tidos como simplórios demais (pois não tinham alcançado o nível de “complexidade social”); ou continuavam mergulhados numa espécie de mundo onírico místico; ou ainda, no máximo, como adaptados ao ambiente num nível apropriado de tecnologia.²²

Tais concepções supracitadas estão fundadas em um etnocentrismo pernicioso, arraigado em uma suposta e inexistente superioridade europeia. As noções de atraso e incivilizado foram invariável e preconceituosamente atribuídas aos povos ameríndios, africanos e asiáticos. Esses pensamentos muitas vezes se basearam em pretensas teorias e filosofias com ares de cientificidade.

Afinal, como recorda Eduardo Góes Neves, apesar de ensinarem que “a história deste lugar chamado Brasil começa em 22 de abril de 1500”, “numa estimativa conservadora, os ancestrais dos povos indígenas vivem por aqui há mais de 12 mil anos”²³. Ora, há muita história encoberta que certamente foi desconsiderada na construção das narrativas historiográficas oficiais.

Por muito tempo havia um consenso nos estudos etnográficos de que o surgimento do Estado era uma consequência natural da história humana. Logo, a sua ausência nas comunidades indígenas era interpretada como uma forma de organização política arcaica. Será somente a partir da década de 1970, com Pierre

²¹ GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo**: uma história da humanidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 461.

²² *Ibidem*, p. 525.

²³ NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio**: oito mil anos de história na Amazônia Central. São Paulo: Ubu Editora, Editora da Universidade de São Paulo, 2022. p. 13.

Clastres, que essa concepção começará a ser revista, apesar de ser ainda muito presente no senso comum:

Clastres inverteu o argumento e deu um sentido positivo à ausência de Estado, ao notar a existência, entre os povos das terras baixas, de políticas internas cuja dinâmica limitava a possibilidade de emergência e reprodução de formas de centralização política permanente e institucionalizada entre esses grupos. Para ele, as políticas ameríndias eram “contra o Estado”.²⁴

Ailton Krenak reivindica, inclusive, que “os povos originários tem outras contribuições ao debate, tanto sobre a pólis quanto sobre as ideias de natureza, ecologia e política”²⁵. Diante disso propõe “a ideia de um Estado plurinacional, porque esse nosso velho Estado colonial tem um DNA de pirata, de bandeirante: existe para comer os outros”²⁶. Exatamente por essas outras perspectivas que as cosmovisões²⁷ indígenas devem ser valorizadas.

De acordo com Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro é preciso se formular a questão do momento em que a civilização europeia começou a dar errado. Talvez quando a Modernidade se colocou no centro e se atribuiu uma onipotência invencível:

Hoje é possível afirmar que esse singular se tornou, de modo ainda mais patente e inquietante, universal, a monocultura tecnoespiritual da espécie. Eis que essa forma singular (no duplo sentido do adjetivo) da civilização, que se viu durante muitos séculos como “a origem e o destino da história”, acha-se possivelmente às portas de um destino (uma meta) não muito original, a autoextinção, causada pela metástase cancerosa de sua matriz tecnoeconômica e do imaginário cosmológico que a sustenta; em outras palavras, de sua cosmotécnica e sua cosmopolítica, no sentido de Yuk Hui.²⁸

Deve-se notar que na Modernidade não há, nem nunca houve, espaço para as comunidades originárias e suas respectivas culturas e racionalidades. Pois para

²⁴ NEVES, *op. cit.*, p. 78.

²⁵ WERÁ, Kaká. **Tekoá**: uma arte milenar indígena para o bem-viver. Rio de Janeiro: BestSeller, 2024. p. 89.

²⁶ *Ibidem*, p. 88.

²⁷ Está-se ciente das críticas quanto ao risco de se ressaltar um conceito etnocêntrico como “cosmovisão”, com um acento muito racional. Nesse sentido, Braga (2024, p. 27) cita Oyèrónké Oyêwùmí que prefere “cosmopercepção” ao destacar a “diferença em relação ao oculocentrismo euromoderno da expressão ‘visão de mundo’ (*worldview*)”. No mesmo sentido, Arturo Escobar se vale do neologismo “sentipensar” para comunicar a importância dos sentidos na compreensão do mundo. Ainda assim, e sem desconsiderar as ponderações cabíveis, opta-se por utilizar o termo “cosmovisão” em razão de sua ampla adoção pelos estudiosos dos Direitos da Natureza – inclusive os consultados para este trabalho, tais como, Vanessa Hasson de Oliveira, Eduardo Gudynas, Daniel Braga Lourenço, Alberto Acosta, apenas para citar alguns. Cabe, contudo, a ressalva de que se faz um uso descolonial da expressão, pretendendo que ela seja compreendida também como sinônimo de “cosmopercepção” e “sentipensar”.

²⁸ DANOWSKI, Déborah e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O passado ainda está por vir**. São Paulo: n-1 edições, 2023. p. 5.

Santiago Castro-Gómez, “a modernidade é uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas”²⁹.

O nível máximo tolerado de consideração positiva dos povos indígenas está associado à imagem festiva e exótica do país. A cooptação dessa imagem pelo capitalismo continua reproduzindo uma concepção distorcida e racista dos corpos e das culturas indígenas. Se essa concepção movimentar negócios e gerar lucro pouco importa se isso contribui para a marginalização dessas comunidades historicamente excluídas.

Afinal, em que consiste o “projeto de modernidade” ora apontado como produtor de um modelo opressor para a Natureza e para os povos originários? Castro-Gómez oferece uma resposta:

Em primeiro lugar, e de maneira geral, referimo-nos à tentativa fáustica de submeter a vida inteira ao controle absoluto do homem sob a direção segura do conhecimento. O filósofo alemão Hans Blumemberg (1997) mostrou que este projeto exigia, conceitualmente, elevar o homem ao nível de princípio ordenador de todas as coisas. Já não é a vontade inescrutável de Deus que decide sobre os acontecimentos da vida individual e social, e sim o próprio homem que, servindo-se da razão, é capaz de decifrar as leis inerentes à natureza para colocá-las a seu serviço.³⁰

“Ao separar o humano da Natureza e tentar dominá-la, produziu-se um banquete de consequências; vivemos hoje ameaçados por nossas próprias escolhas, que refletem o que Ulrich Beck chama de ‘irresponsabilidade organizada’”³¹. Mas aqui cabe fazer um esclarecimento, o ser humano que deveria dominar a Natureza era o *humanitas*, o civilizado (europeu).

Para tanto vale trazer a distinção feita por Nishitani Osamu, entre os vocábulos *humanitas* e *anthropos*. “‘Anthropos’ não pode escapar ao estatuto de ser objeto da análise antropológica, enquanto o ‘humanitas’ nunca é definido de fora, mas sim expresso em si mesmo como sujeito de todo conhecimento”³². Ou seja, entre uma

²⁹ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. p. 80. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais** Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

³⁰ *Ibidem*, p. 80.

³¹ CARVALHO, Flávia Alvim de. Reflexões decoloniais sobre ressignificar o humano no antropoceno. p. 21. In: CARVALHO, Flávia Alvim de et al. **Direitos da Natureza, Ecologia Jurídica Integral e Pensamento Decolonial**. São Paulo: Editora Dialética, 2025.

³² OSAMU, Nishitani. Anthropos and humanitas: two western concepts of “human being”. p. 260. In: SAKAI, Naoki; SOLOMON, Jon. **Translation, Biopolitics, Colonial Difference**. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.

minoria da humanidade (*humanitas*) e os povos do Sul global (*anthropos*) não existe uma relação de reciprocidade, porque esses são primitivos.

Ao ser questionado se a antropologia era própria do mundo ocidental, o antropólogo Philippe Descola respondeu afirmativamente. Assim desenvolve a sua posição:

A eficácia com a qual a Europa instaurou sua dominação colonial sobre grande parte do mundo vem daí, dessa curiosidade pelo outro, por compreender as diferenças, por sistematizá-las em classificações. Essa foi a tese desenvolvida há uns vinte anos pelo filósofo e linguista Tzevetan Todorov, e eu acho que ele te razão. Contrariamente a outras civilizações, os europeus souberam unir o desejo de submeter ao desejo de conhecer, um reforçando o outro. Desse ponto de vista, a antropologia é, sem dúvida, filha da expansão colonial.³³

De outro modo, “a relação unilateral entre “*humanitas*” e “*anthropos*” determina não apenas o regime geral do conhecimento, mas também, a maneira mais profunda como os ocidentais que se identificam incondicionalmente com os “*humanitas*” veem o mundo”³⁴. Quer dizer, o conhecimento universal será sempre nos termos e na linguagem ocidental-eurocêntrica.

Essa constatação também questiona os próprios indígenas, objetos dos estudos antropológicos. Segundo Jerá Guarani, “uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês não indígenas, ou *juruá*, em momentos de encontro, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês”³⁵. Afinal, “todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens”³⁶.

A mesma inquietação perpassa Creuza Prumkwyj Krahô, que se “perguntava: por que os antropólogos vão às aldeias e só pesquisam os homens, só andam com os homens”? Ora, “os mensageiros da aldeia são os homens”, “mas é falsidade os homens explicarem tudo, porque eles não sabem tudo”³⁷. Quantas coisas certamente passaram despercebidas para esses estudiosos? Quantas conclusões parciais provavelmente devem ter sido feitas, por ignorarem as mulheres do povo Krahô?

³³ DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 55.

³⁴ *Ibidem*, p. 270.

³⁵ GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). et al. **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 20.

³⁶ *Ibidem*, p. 20.

³⁷ KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). et al. **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 129.

Acontece que, conforme elencado por Viveiros de Castro ao citar Bruno Latour, “a política colonialista da ‘modernização’, a economia capitalista do crescimento contínuo, a ideologia iluminista da ciência como ‘padrão-ouro’ epistêmico”³⁸, aplicados desde o século XVI faliram. Nessa esteira concorda criticamente Krenak:

Estamos viciados em modernidade. A maior parte das invenções é uma tentativa de nós, humanos, nos projetarmos em matéria para além de nossos corpos. Isso nos dá uma sensação de poder, de permanência, a ilusão de que vamos continuar existindo. A modernidade tem esses artifícios.³⁹

Vale frisar que até a “ciência foi instrumentalizada com o objetivo de gerar lucros para alguns”⁴⁰. Aqui não se ignora, por óbvio, os muitos e importantes avanços que a ciência proporcionou, rejeitando-se qualquer postura negacionista. Assim como tampouco se pode desconsiderar como a técnica foi capturada pelos interesses do capital, propagando-se inclusive como a tábua de salvação para a crise ecológica. Apesar disso, “a questão continua sendo política”. E “não podemos esperar uma solução ‘técnica’”⁴¹, adverte Alberto Acosta.

Em outras palavras, a tecnologia ou mesmo a economia não são entes autônomos e isolados dos aspectos sociopolíticos de uma sociedade. “A técnica, sabemos bem, não é neutra: é parte do processo de valorização do capital – o que a torna nociva em vários aspectos – e desenvolve-se em função das demandas de acumulação”⁴². Como se sabe, “muitas das novas técnicas são fonte de renovadas formas de desigualdade, exploração e alienação”⁴³.

“Para além de onde cada um de nós nasce – um sítio, uma aldeia, uma comunidade, uma cidade –, estamos todos instalados num organismo maior que é a Terra”, afirma Krenak. “Essa Mãe constitui a primeira camada, o útero da experiência da consciência, que não é aplicada nem utilitária”⁴⁴, declara aquele que se reconhece como um filho da terra. Como reflete Castro-Gómez o “projeto da modernidade” passa por romper com essa visão, adjetivada por tal racionalidade como mágica:

Esta reabilitação do homem caminha de mãos dadas com a ideia do domínio sobre a natureza através da ciência e da técnica, cujo

³⁸ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael Mófreita; DANOWSKI, Déborah (Orgs.). **Os Mil Nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra**. vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022. p. 16.

³⁹ KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 17-18.

⁴⁰ CASARA, *op. cit.*, p. 22.

⁴¹ ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. p. 26.

⁴² *Ibidem*, p. 37.

⁴³ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁴ KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 103.

verdadeiro profeta foi Bacon. De fato, a natureza é apresentada por Bacon como o grande adversário do homem, como o inimigo que tem de ser vencido para domesticar as contingências da vida e estabelecer o *Regnum hominis* na terra (Bacon, 1984: 129). E a melhor tática para ganhar esta guerra é conhecer o interior do inimigo, perscrutar seus segredos mais íntimos, para depois, com suas próprias armas, submetê-lo à vontade humana. O papel da razão científico-técnica é precisamente acessar os segredos mais ocultos e remotos da natureza com o intuito de obriga-la a obedecer nossos imperativos de controle. A insegurança ontológica só poderá ser eliminada na medida em que se aumentem os mecanismos de controle sobre as forças mágicas ou misteriosas da natureza e sobretudo aquilo que não podemos reduzir à calculabilidade. Max Weber falou neste sentido da racionalização do ocidente como um processo de desencantamento do mundo.⁴⁵

“A verdade é que uma criança com sete, oito anos de idade já começa a ser treinada para ignorar o meio ambiente”⁴⁶, provoca Krenak. Exatamente para que se faça o que o trecho acima denomina de exercer o “controle sobre as forças mágicas ou misteriosas da natureza”. Trata-se da formação da racionalidade do *humanitas*, como classifica Osuma. “É isolada em uma sala de aula para ser alfabetizada”, complementa Krenak, “e vai se incutindo nela, desde cedo, a ideia de uma vida sanitária”⁴⁷ ou desencantada, na concepção de Weber.

Por isso, “se as crises, as guerras e as epidemias se tornaram oportunidades de negócios e fontes de lucro, os conhecimentos e os saberes capazes de eliminar ou de reduzir essas crises e tragédias também precisaram ser ignorados ou distorcidos”⁴⁸. Sobre essa ambivalência desenvolvem Danowski e Viveiros de Castro:

Não é difícil notar que essas definições se parecem bastante com a imagem que a Modernidade fez de si mesma. Ainda que tingidas de maior ou menor ambivalência [...], elas são essencialmente positivas, identificando na Era Axial o passo inicial decisivo na longa marcha em direção a uma emancipação – a palavra de ordem dos Modernos – da humanidade em relação a uma condição primitiva de imanência mágica, marcada por uma relação fusional com o cosmos, por um monismo narcisista e antropomórfico, pela sujeição ao passado, pelo congelamento mítico da ordem social.⁴⁹

Inferiorização que se deu sobre corpos concretos. Ao falar sobre essa opressão segundo as “hierarquias raciais, sexuais e geracionais”, Silvia Federici destaca as “histórias daqueles que foram escravizados, colonizados” segundo os “sistemas

⁴⁵ CASTRO-GÓMEZ, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁶ KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 109.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ ACOSTA, *op. cit.*, p. 26.

⁴⁹ DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, *op. cit.*, p. 9-10.

interligados de dominação”. A autora utiliza a categoria *corpo* “para compreender a profundidade da guerra que o capitalismo travou contra os seres humanos e a ‘natureza’”⁵⁰.

Trata-se da mesma linha de Françoise Vergès que diferencia o corpo-senhor do corpo-escravizado. Se “o proprietário do corpo eficiente, que tem como medida o corpo branco e masculino”, “‘o’ proprietário do corpo invisível é uma mulher negra” ou indígena. Corpo esse “cujo esgotamento é a consequência da lógica histórica do extrativismo que construiu a acumulação primitiva do capital – extração de trabalho dos corpos racializados e das terras colonizadas”⁵¹.

Assim retoma Federici, reforçando que alguns corpos são mais sacrificáveis e descartáveis do que os demais, entre eles os corpos femininos:

Como argumentei em *Calibã e a bruxa*, com o desenvolvimento do capitalismo, não apenas as terras comunais foram “cercadas” como também os corpos. Mas esse processo era diferente para homens e mulheres, da mesma forma que diferia para aquelas pessoas que estavam destinadas a ser escravizadas e aquelas que estavam sujeitas a outras formas de trabalho forçado, incluindo o trabalho assalariado. As mulheres, no desenvolvimento capitalista, sofreram um duplo processo de mecanização. Além de serem submetidas à disciplina do trabalho remunerado e não remunerado, em plantações, fábricas e em seus lares, foram expropriadas de seu corpo e transformadas em objetos sexuais e máquinas reprodutoras.⁵²

Evidentemente o racionalismo, o patriarcado e o colonialismo se entrelaçam. Há uma objetificação obscena tanto das mulheres quanto da Natureza que extrapolada chega ao extremo do esvaziamento de qualquer dignidade. O fetiche sobre os corpos femininos virgens também se estendeu às “porções virgens” da Natureza, prontas a serem dominadas e possuídas pelos conquistadores, dando-lhes a serventia cabível segundo a racionalidade hegemônica.

Há aquilo que Vergès chama de economia de esgotamento dos corpos, “historicamente ancorada na escravatura, período no qual o ventre das mulheres negras cuja exploração é indissociável da reprodução social (como mostram tantas feministas negras), foi transformado em capital”⁵³. Nessa lógica, Julieta Paredes Carvajal denuncia a “nefasta herança da invasão colonial que compreende entre outros defeitos exclusão, desprezo, machismo e racismo com os indígenas, teve

⁵⁰ FEDERICI, Silvia. **Além da pele**: repensar, refazer e reivindicar o corpo no capitalismo contemporâneo. São Paulo: Elefante, 2023. p. 22.

⁵¹ VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 19.

⁵² FEDERICI, *op. cit.*, p. 26-27.

⁵³ VERGÈS, *op. cit.*, p. 19.

como resultado a criação de um colonialismo interno que não precisa do branco invasor rei”⁵⁴.

Mesmo com algumas críticas à proposição, Federici traz Carolyn Merchant em *The Death of Nature* para defender que “as considerações de Merchant têm o grande mérito de desafiar a suposição de que o racionalismo científico foi um veículo de progresso, centrando nossa atenção na profunda alienação que a ciência moderna instituiu entre os seres humanos e a natureza”⁵⁵. Afinal, “o corpo é uma mera máquina, *res extensa* totalmente estranha à alma”⁵⁶. Nesta esteira acrescenta a pensadora italiana, permitindo ter presente os corpos das mulheres indígenas comumente violados nos últimos séculos:

A autora considera que a raiz da perseguição às bruxas encontra-se na mudança de paradigma provocada pela revolução científica e, em particular, no surgimento da filosofia mecanicista cartesiana. Segundo ela, essa mudança substituiu uma visão orgânica do mundo – que via na natureza, nas mulheres e na terra as mães protetoras – por outra que as degradava à categoria de “recursos permanentes”, retirando qualquer restrição ética à sua exploração (Merchant, 1980, p. 127 ss.). A mulher enquanto bruxa, sustenta Merchant, foi perseguida como a encarnação do “lado selvagem” da natureza, de tudo aquilo que na natureza parecia desordenado, incontrolável e, portanto, antagônico ao projeto assumido pela nova ciência.⁵⁷

“Há cinco séculos nasceu este sistema, que universalizou o intercâmbio desigual e pôs preço no planeta e no gênero humano”⁵⁸, frisa Eduardo Galeano. E então, “com o advento do direito de propriedade da terra”, recorda Souza Filho, “mesmo a natureza não mediada e transformada pelo trabalho passou a ser propriedade humana sempre que estivesse dentro de uma área considerada de propriedade individual”⁵⁹.

E o maior obstáculo ao avanço dos Direitos da Natureza refere-se exatamente à base “sagrada” do direito burguês-capitalista, a protegida propriedade privada. De outro modo, “há ainda um longo caminho a ser construído para o reconhecimento e a

⁵⁴ CARVAJAL, Julieta Paredes. **Hilando Fino**: desde o Feminismo Comunitário Pindorama-Brasil. São Paulo: Editora E:TTxihi, 2022. p. 17.

⁵⁵ FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2023. p. 374.

⁵⁶ DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 62.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ GALEANO, Eduardo. **Use e jogue fora**: nosso planeta, nossa única casa. Porto Alegre: L&PM, 2024. p. 25.

⁵⁹ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 612.

efetividade dos direitos da natureza”, “porque todos se contradizem com o direito individual de propriedade, especialmente com o direito de propriedade da terra”.

O cercamento (*enclosure* no termo original em inglês) e o melhoramento (*improvement*, em inglês) da terra que fundamentaram a propriedade privada excluíram não só o direito de todos os outros seres humanos, mas também os direitos de existência de todos os outros seres, animais, vegetais, espirituais, minerais, que, na lógica da Modernidade, não são chamados de direitos, mas objetos, coisas, bens, dependendo da relação que tenham com os humanos.⁶⁰

Um sistema que sendo “proprietário de tudo, já não é dono de nada”, porque “sacrificou o direito à vida, sua própria vida, nos altares do direito de propriedade; e já começou a se consumir”⁶¹. O forte senso comunitário e a centralidade da coletividade, características intrínsecas dos povos originários, precisavam ser “convertidos” ou “evoluídos” para um “civilizado” acento na individualidade e na titularidade da propriedade privada.

Por isso, para Novaes, “a prática de roubar e cercar terras, matar indígenas, sem-terra, posseiros e roubar seu ‘território’” não pode ser atribuída apenas como uma particularidade de um período histórico. Mas “são práticas ‘naturais’ e incessantes do modo de produção e reprodução do capital, como o nascer do sol”⁶². Aos indígenas resta apenas resistir. Assim, para Tonico Benites do povo Guarani Kaiowá, “a única possibilidade que está colocada para as famílias indígenas é a reconquista de seus *tekoha* mediante a estratégia da luta e da reocupação ou retomada (*jaha jaike jevy*)”⁶³.

Em meio a um planeta materialmente limitado, a cada ano o consumo e o consumismo crescem assustadoramente. Acosta retoma que “Kenneth Boulding, ao encontro do matemático romeno Nicholas Georgescu-Roegen, tinha razão quando exclamava: ‘Qualquer um que acredite que o crescimento exponencial pode durar para sempre em um mundo finito ou é louco ou economista’”⁶⁴. Nessa esteira acrescenta o autor de “As Veias Abertas da América-Latina”:

A divinização do mercado, que compra cada vez menos e paga cada vez pior, permite entupir de bobagens mágicas as grandes cidades do Sul do mundo, drogadas pela religião do consumo, enquanto os

⁶⁰ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) et. al. **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 611.

⁶¹ GALEANO, op. cit., p. 26.

⁶² NOVAES, op. cit., p. 31.

⁶³ BENITES, Tonico. Rojeroky hina ha jevy tekohape. p. 56. In: CARNEVALLI, Felipe (org.) et al. **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

⁶⁴ ACOSTA, op. cit., p. 34.

campos se esgotam, as águas que os alimentam apodrecem e uma crosta seca cobre os desertos que antes foram florestas.⁶⁵

Destaca-se a existência de uma simbiose perversa entre a elite econômica e o exercício da política. “Parece que a ideia de concentração de riqueza chegou a um clímax”, observa Krenak. “O poder, o capital entraram em um grau de acúmulo que não há mais separação entre gestão política e financeira do mundo”⁶⁶, continua o pensador indígena. Uma pequena elite mundial controla quase todos os recursos econômicos.

Krenak provoca ao trazer o alerta da liderança indígena estadunidense Wakya Un Manee que, “repetindo as palavras de um ancestral, ele dizia: ‘Quando o último peixe estiver nas águas e a última árvore for removida da terra, só então o homem perceberá que ele não é capaz de comer seu dinheiro’”⁶⁷. De fato, as consequências ambientais produzidas pelo sistema capitalista são perceptíveis.

O cenário ecológico dos últimos anos é desolador. Assim colocam a questão de modo bastante assertivo Ulrich Brand e Markus Wissen:

A crise ecológica deve, em vez disso, ser reconhecida pelo de que fato é: uma clara indicação de que os padrões de produção e consumo do Norte global, que se desenvolveram com o capitalismo e hoje se tornaram universais, só podem ser preservados em sua condição moderna à custa de ainda mais violência, destruição ecológica e sofrimento humano – e a essa altura, em uma parte cada vez menor do mundo.⁶⁸

Sim, é preciso admitir como “Wolfgang Sachs disse, em 1992: ‘A flecha do progresso está quebrada e o futuro perdeu seu brilho: o que temos pela frente são mais ameaças que promessas’”⁶⁹. “Como isentar a consciência filosófica da responsabilidade pelo colapso socioambiental que atualmente coloca em risco nada menos que a biosfera planetária?”⁷⁰, pergunta Marco Antônio Valentim.

Seria, pois, o fascismo cósmico: um “sistema em que toda alteridade substantiva encarna ‘o espectro do Inimigo ubíquo’, é, não à toa, a política oficial do Antropoceno, época geológica que tem por contraface a Sexta Grande Extinção, [...]

⁶⁵ GALEANO, *op. cit.*, p. 14-15.

⁶⁶ KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 15.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 12-13.

⁶⁸ BRAND, Ulrich; WISSEN, Markus. **Modo de vida imperial**: sobre a exploração dos seres humanos e da natureza no capitalismo global. São Paulo: Elefante, 2021. p. 50.

⁶⁹ ACOSTA, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁰ VALENTIM, Marco Antônio. **Antropoceno e termodinâmica do pensamento**: introdução à entropologia. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024. p. 10.

risco de extinção massiva da vida”⁷¹. Valentim ressalta ainda que “a política não só é cósmica como também pode se tornar anti-cósmica e mesmo cosmocida”⁷².

Ora, “o capitalismo, mediação de exploração e acumulação (efeito do sistema-mundo), depois se transforma num *sistema formal independente* que, desde sua própria lógica autorreferencial e autopoietica, pode destruir a vida humana em todo o planeta”⁷³. Por isso, para Gudynas a probabilidade de um caos ambiental é bastante elevada:

Internacionalmente, alerta-se sobre a existência de uma onda de extinções maciças de espécies (Barnosky *et al.*, 2012; Ekins *et al.*, 2019) e disfuncionalidades ecológicas em escala planetária, tais como mudanças climáticas, alterações nos ciclos de fósforo e nitrogênio e a acidificação marinha, que ultrapassaram limites planetários (Rockström *et al.*, 2009; Sutherland *et al.*, 2010; Ekins *et al.*, 2019), e que dificilmente são administráveis (Galaz *et al.*, 2012). Essas alterações são de tal envergadura que estaríamos nos aproximando de um salto nas dinâmicas planetárias (Barnosky *et al.*, 2012). Isso traz, como consequência, o risco de deteriorações ecossistêmicas encadeadas, em grande escala, e possivelmente irreversíveis.⁷⁴

No Brasil, além dos biomas citados por Gudynas, deve-se acrescentar a intensa destruição do Pampa e do Pantanal, bem como a aproximação do ponto do não retorno em relação à floresta amazônica. Como ignorar a deterioração ambiental provocada pelos eventos climáticos extremos que o país sofreu nos últimos anos com os incêndios no ecossistema pantaneiro, as enchentes no Rio Grande do Sul e a seca extrema na Amazônia?

Por sua vez, as supostas soluções sustentáveis apresentadas pela economia verde pouco têm contribuído para frear o colapso ecológico. Apesar disso muitos acreditam ser “possível reduzir o consumo de recursos e a pressão sobre os sumidouros sem desafiar o modo de vida imperial, a economia política do capitalismo ou as relações sociais das forças que o sustentam”⁷⁵. De acordo com Gudynas, entretanto, elas falharam:

As atuais medidas em política ambiental são incapazes de deter a degradação ecológica e a perda de biodiversidade. Somente no Brasil, grandes regiões ecológicas, como o Cerrado ou a Caatinga, correm o risco de sofrer uma artificialização completa nas próximas décadas, repetindo o que ocorreu há um século, com o quase total

⁷¹ VALENTIM, *op. cit.*, p. 51.

⁷² *Ibidem*, p. 55.

⁷³ DUSSEL, *op. cit.*, p. 63.

⁷⁴ GUDYNAS, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁵ BRAND e WISSEN, *op. cit.*, p. 233-234.

desaparecimento da Mata Atlântica. [...] As políticas ambientais que buscam inserir a conservação dentro do mercado, apelando, por exemplo, ao estabelecimento de um preço para a Natureza, têm sido ainda mais ineficazes.⁷⁶

Há que se considerar ainda que “um dos principais fatores de pressão e degradação sobre o meio ambiente é a extração de recursos naturais para exportá-los como matérias-primas aos mercados globais”⁷⁷. Por isso a dívida ecológica dos países desenvolvidos não para de crescer, uma vez que o colonialismo neoextrativista⁷⁸ jamais terminou. Ou seja, a mineração, o petróleo e as monoculturas de grãos (como a soja, por exemplo) substituíram o pau-brasil, a cana-de-açúcar e o café como itens de exportação dos séculos XVI ao XIX.

Com amplo predomínio da pauta agroexportadora na balança comercial, o país sofreu uma forte desindustrialização e aumentou sua dependência do agronegócio. Consequentemente, há uma sobrerrepresentação desse setor no Congresso, sendo a bancada ruralista uma das mais articuladas e influentes do Parlamento. Neste sentido reforça Gudynas:

Por outro lado, nos países industrializados e em outros, como a China, consomem-se mais recursos do que sua biocapacidade disponível e, portanto, todos estão em um déficit ecológico. Em boa parte da América Latina, a apropriação de recursos naturais e a afetação territorial não estão orientadas ao consumo interno de cada país, mas sim a fluxos exportadores globais, fazendo com que acabem servindo às necessidades de consumo de outras nações.⁷⁹

Diante da grande demanda e dos altos preços dos mercados internacionais o agronegócio pressiona pelo alargamento da fronteira agrícola. Apesar dos especialistas afirmarem não ser necessário desmatar mais nenhum hectare de floresta para aumentar a produção, a grilagem de terras avança implacável sobre as terras devolutas (públicas) e os territórios indígenas, ainda não reconhecidos pelo Estado. Geralmente, nessas regiões além dos povos indígenas habitam também populações tradicionais, comunidades que são diretamente afetadas.

De acordo com Henrique Tahan Novaes, “o roubo e o cercamento de terras na América a partir do século XVI é certamente um dos períodos mais violentos da

⁷⁶ GUDYNAS, *op. cit.*, p. 9-10.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁷⁸ Segundo Gudynas (p. 17), os extrativismos são “entendidos como a apropriação de recursos naturais em grandes volumes ou alta intensidade, para sua exportação como matérias-primas, são um dos principais fatores que explicam essa degradação”.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 15-16.

história da humanidade”⁸⁰. Ainda assim tais fatos continuam sendo pouco estudados ou, quando muito, simplesmente relativizados. No mais, “a história do cercamento e do roubo de terras no Brasil ganha outro capítulo no fim do século XIX e início do século XX, com as políticas de colonização e a atração de italianos, espanhóis, alemães, japoneses e portugueses”⁸¹.

Segundo o autor, “intelectuais como David Harvey e Jean Ziegler nos mostram que o Brasil se tornou um dos maiores palcos da nova fase da acumulação primitiva”⁸². Esse processo de “mundialização do capital, dos anos 1960 para cá, impulsionou um novo ciclo de despossessão e cercamento de terras”⁸³. Nessa esteira acrescenta o autor:

De acordo com o último censo agropecuário do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2017, o Brasil passou por mais um processo de concentração fundiária nos últimos dez anos. Além disso, acumulou mais de um milhão de desempregados no campo, e a venda de um milhão de tratores. Problemas crônicos do Brasil, como acesso à terra pelos camponeses, a fome, a subnutrição, a insegurança alimentar, a exportação de commodities, vão se perpetuando com dramaticidade cada vez maior. Os relatórios da Comissão Pastoral da Terra (CPT) nos mostram a escalada de assassinatos, inclusive nos governos Lula. À medida que o capital avança para a novíssima fronteira agrícola, que engloba áreas do Pará, Maranhão, Tocantins e oeste da Bahia, a quantidade de assassinatos de lideranças e atentados contra elas aumentam. Somos o segundo país que mais mata ativistas sociais no mundo.⁸⁴

Um sistema produtivo que parece disposto a tratar como meras externalidades – incluídas nas planilhas de custos e consideradas nos riscos das margens de lucro – os danos ambientais e as violações aos direitos das minorias impactadas. Tudo em nome “de outra forma de imperialismo: ‘o desenvolvimento’”⁸⁵. “O imperativo global do desenvolvimento se institucionalizou em 20 de janeiro de 1949”⁸⁶, com o mandato ideológico do então presidente dos Estados Unidos, Harry Truman.

“O capitalismo, como o compreendo”, afirma a filósofa Nancy Fraser, “impulsiona o aquecimento global não por acidente, mas em virtude de sua própria

⁸⁰ NOVAES, Henrique Tahan. **A educação ambiental anticapitalista**: produção destrutiva, trabalho associado e agroecologia. São Paulo: Boitempo, 2025. p. 31.

⁸¹ *Ibidem*, p. 31.

⁸² *Ibid.*, p. 15.

⁸³ *Ibid.*, p. 20.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁵ ACOSTA, *op. cit.*, p. 45.

⁸⁶ *Ibidem*, *op. cit.*, p. 43-44.

estrutura”⁸⁷. Uma estrutura que aliada ao colonialismo submeteu povos e continentes inteiros com terrível violência e sucessivos extermínios. Ou seja, “já em sua condição de centro do capitalismo mundial, a Europa não somente tinha o controle do mercado mundial, mas pôde impor seu domínio colonial sobre todas as regiões e populações do planeta, incorporando-as ao sistema-mundo que assim se constituía”⁸⁸.

De outra forma, “por trás da vida barata e conveniente nos centros desenvolvidos está não só a exploração da mão de obra das periferias, mas também a extração dos recursos e a imposição dos encargos ambientais resultantes”⁸⁹. Os grandes conglomerados transnacionais se apropriam não só da vida dos trabalhadores, mas também sugam insaciavelmente a vida da Natureza. Neste sentido acrescenta Kohei Saito:

Os sociólogos alemães Ulrich Brand e Markus Wissen denominam de “estilo de vida imperialista” (*Imperiale Lebensweise*) aquele dos países desenvolvidos, que é baseado na exploração de recursos e energia do Sul global. O estilo de vida imperialista do Norte global é, em essência, um modelo de produção e consumo em massa. É isso que torna a vida próspera para quem vive nos países desenvolvidos. Mas, por trás disso, existem estruturas que expropriam das regiões e grupos sociais do Sul global e lhes impõem o preço por nossas opulentas vidas. Sem essa expropriação e transferência de custos, o estilo de vida imperialista se torna insustentável. O deterioramento da qualidade de vida das pessoas do Sul global é um pré-requisito para o capitalismo e essa relação de poder entre o Norte e o Sul não é uma exceção, mas sim a *norma*.⁹⁰

Desde o início do colonialismo, esses países do Sul global, com uma rica e diversa Natureza, passaram a ser vistos como fontes inesgotáveis de recursos naturais. E para que a exploração neoextrativista pudesse acontecer invasões militares, golpes de estado e outras intervenções foram promovidas com o fim de controlar esses ativos, altamente valiosos. Os exemplos são inúmeros seja na América Latina, na África ou na Ásia.

Todavia, isso não se deu sem resistência dos povos ligados ancestralmente à terra. Ou como anota Descola, “muitas culturas não seguiram o mesmo caminho, não isolaram a natureza como se ela fosse um domínio à parte, exterior, onde toda

⁸⁷ FRASER, Nancy. **Capitalismo Canibal**: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso. São Paulo: Autonomia Literária, 2024. p. 126.

⁸⁸ QUIJNO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. p. 110. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

⁸⁹ SAITO, Kohei. **O capital no Antropoceno**. São Paulo: Boitempo, 2024. p. 27.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 23-24.

causa pode ser estudada cientificamente e onde tudo pode ser rentabilizado a serviço dos homens”⁹¹.

É relevante registrar que também outros pensadores e teóricos alinhados à tradição eurocêntrica contribuíram para refletir sobre o meio ambiente de modo crítico. Nesse sentido, vale conferir:

Ecologistas, ambientalistas, naturalistas e escritores da natureza fiam-se na visão de Humboldt, embora a maioria o faça de maneira inconsciente. O livro *Silent Spring* [Primavera silenciosa], de Rachel Carson, é baseado no conceito humboldtiano de interconexão, e a famosa teoria de Gaia (ou hipótese Gaia) formulada pelo cientista James Lovelock, segundo a qual a Terra é um organismo vivo, tem extraordinárias semelhanças com as concepções de Humboldt. Quando Humboldt descreveu a Terra como “um todo natural animado e movido por forças interiores”, antecipou em mais de 150 anos as ideias de Lovelock. Humboldt chamou de *Cosmos* o livro no qual descrevia seu novo conceito, tendo inicialmente cogitado (e depois descartado) o título “Gäa”.⁹²

Por isso, mesmo ciente da teoria de Gaia, desenvolvida por James Lovelock, este trabalho faz uma opção de partir da sabedoria das comunidades originárias, para compreender como se dá a inter-relação com a Natureza. Afinal, como diz Krenak com sua inteligência perspicaz: “quem já ouvia a voz das montanhas, dos rios e das florestas não precisa de uma teoria sobre isso: toda teoria é um esforço de explicar para cabeças-duras a realidade que eles não enxergam”⁹³.

Ora, o conhecimento ocidental sempre teve mais espaço na academia do que as epistemologias do Sul Global. De outra forma, se “os sistemas culturais dos povos ameríndios foram, desde os primórdios da conquista da América, considerados basicamente irracionais pelos europeus”⁹⁴, hoje infelizmente essa crença parece ainda perdurar.

Por isso, como diz Catherine Walsh, é fundamental reconhecer com insistência que os “movimentos indígenas, também produzem teoria — e, portanto, não são apenas movimentos político-sociais, mas também movimentos epistêmicos — é reverter sua consideração na academia como pouco mais que objetos de

⁹¹ DESCOLA, op. cit., p. 24.

⁹² WULF, Andrea. **A invenção da natureza**: a vida e as descobertas de Alexander von Humboldt. São Paulo: Planeta Brasil, 2019. p. 32.

⁹³ KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 20.

⁹⁴ BRAGATO, Fernanda. **Dignidade Humana Pluriversal**: uma leitura descolonial na constituição de 1988. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2023. p. 121.

estudo”⁹⁵ (tradução nossa). Ou seja, buscar desenvolveu um “pensar desde, entre e com ao invés de um estudo sobre”⁹⁶ (tradução nossa).

Não se desconhece que “os países pobres, em um ato de generalizada subordinação e submissão, têm aceitado este estado de coisas desde que sejam considerados países em desenvolvimento ou em vias de desenvolvimento”⁹⁷. Mas suas comunidades originárias jamais deixaram de se levantar contra o poder opressor. Assim interrogam Danowsky e Viveiros de Castro:

Não há mais espera, só o espaço. O *kairós* de Paul Tillich, o *Jetztzeit* de Walter Benjamin, não designariam o momento em que “o tempo se torna espaço”? O momento em que o tempo é suspenso, quando a história explode e entramos no espaço por meio da ação? O momento em que lutar pela Terra significa, antes de tudo, juntar-se à luta dos povos sem terra que foram e ainda são invadidos, dizimados e desapropriados pelos povos sem Terra, os “Humanos” de Diante de Gaia, o povo da Transcendência – nós, os Brancos, como tantos povos indígenas das Américas costumam nos chamar?⁹⁸

“De fato, desde o Alasca até a Terra do Fogo, o universo é interpretado a partir de um princípio ‘dual’”, não “o ‘Uno’ de Plotino”⁹⁹. “Todos nós somos cosmos, menos os humanos”, ensina o filósofo quilombola Antônio Bispo dos Santos, “eu não sou humano, sou quilombola”. “Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos”. Diferente dos “humanos [...] (que) têm medo do cosmos”, denuncia a cosmofobia como “a grande doença da humanidade”¹⁰⁰. Entre aqueles que são cosmos estão os povos originários.

Aqui não se pretende adotar uma visão romantizada e, portanto, reducionista dos povos indígenas. De acordo com Graeber e Wengrow, “a depreciação racista do selvagem e a celebração ingênua da inocência selvagem são sempre tratadas como os dois lados da mesma moeda imperialista”¹⁰¹. Ou seja, rejeita-se tanto o “mito do selvagem obtuso”, quanto o “mito do nobre selvagem”, conforme estatuem os autores ao se referir sobre o pensamento de Rousseau:

Se há de fato algum elemento nocivo em seu legado, não é sua promulgação da “nobre selvagem”, coisa que de fato não fez, e sim do que poderíamos chamar de “mito do selvagem obtuso” – mesmo

⁹⁵ WALSH, Catherine. Estudio (inter)culturales en chave decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 12, p. 216, jan-jun., 2010. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero12/estudios-interculturales-en-clave-de-colonial/> Acesso em: 28 out. 2025.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 218.

⁹⁷ ACOSTA, *op. cit.*, p. 47.

⁹⁸ DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, *Op. cit.*, p. 21.

⁹⁹ DUSSEL, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰⁰ VALENTIM, *op. cit.*, p. 76.

¹⁰¹ GRAEBER e WENGROW, *op. cit.*, p. 86.

que o considerasse feliz em seu estado de obtusidade. Os imperialistas oitocentistas adotaram com entusiasmo esse estereótipo, apenas acrescentando uma série de justificações com ares de ciência – desde o evolucionismo darwiniano ao racismo “científico” – para acentuar essa ideia de simplicidade inocente e, assim, fornecer um pretexto para confinar os povos livres restantes no mundo (ou, prosseguindo a expansão imperial europeia, os povos outrora livres) num espaço conceitual em que seus juízos deixassem de parecer ameaçadores.¹⁰²

Essa visão equivocada deixada por séculos de colonialismo continua marginalizando centenas de povos indígenas. Seus saberes são desprezados, suas terras cobiçadas e seus corpos cooptados pelo sistema de produção capitalista. Mesmo com as sucessivas vitórias do movimento indígena no reconhecimento de seus direitos básicos, a perseguição a tais comunidades mantém-se em níveis consideráveis.

Uma coisa parece bastante clara, o modelo socioeconômico fracassou. E permanecer nessa direção provavelmente levará à derrocada final. Uma percepção que nada possui de surpreendente. Aliás, esta foi a conclusão de Félix Guattari já no final da década de 1980:

Uma finalidade do trabalho social regulada de maneira unívoca por uma economia de lucro e por relações de poder só pode, no momento, levar a dramáticos impasses – o que fica manifesto no absurdo das tutelas econômicas que pesam sobre o Terceiro Mundo e conduzem algumas de suas regiões a uma pauperização absoluta e irreversível.¹⁰³

Embora irracional, tal sistema de apropriação e destruição da Natureza e de quem se opusesse a ele perdura há mais de 500 anos. Entretanto, a destruição ainda não foi completa porque, parafraseando o poeta Drummond, no meio do caminho estavam os indígenas. “David Stannard (1992) afirma que [...] a partir dos estudos de demógrafos e historiadores considerados ‘moderados’, ‘90% das populações originárias desapareceram’ nos processos de colonização europeia nas Américas (STANNARD, 1992, p. 10-11)”¹⁰⁴.

Com base em estudos de especialistas, Moema Viezzer e Marcelo Grondin falam no maior extermínio “da história humana com mais de 70 milhões de vítimas no atual território das Américas”¹⁰⁵. Conforme testemunhou Bartolomeu de las Casas:

¹⁰² GRAEBER e WENGROW, *op. cit.*, p. 90.

¹⁰³ GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 21ª ed. Campinas: Papirus, 2012. p. 9.

¹⁰⁴ VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **Abya Yala: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários**. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021. p. 23.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 25.

A causa pela qual os espanhóis destruíram tal infinidade de almas foi unicamente não terem outra finalidade última senão o ouro para enriquecer em pouco tempo, subindo de um salto a posições que absolutamente não convinham a suas pessoas. Enfim, não foi senão sua avareza que causou a perda desses povos (DE LAS CASAS, 1951, I, p. 32).¹⁰⁶

Em 1500, o Brasil “já era ocupado por uma população de aproximadamente quatro milhões de habitantes (BETHELL, 2012, p. 131) ligados às terras de seus ancestrais ou até cinco milhões [...], como afirma a arqueóloga Niède Guidón (in: CUNHA, 1992, p. 37)”¹⁰⁷. A pluridiversidade era impressionante. Calcula-se que esses povos falavam “cerca de mil línguas diferentes”, indica Alvaro de Azevedo Gonzaga Kaiowá. “Porém”, continua o jurista, “no ano de 1970 sua linhagem direta somava menos de cem mil pessoas, o que representa uma minoração em torno de 97,5% (SANTOS; JÚNIOR, 1994)”¹⁰⁸.

É verdade que desde os primeiros séculos de colonização houve algumas normativas protetivas¹⁰⁹, entre elas: uma lei de 1570 que proibia a escravidão dos indígenas, com exceção das “guerras justas”; outra de 1757, em que o Marquês de Pombal reconhecia tais povos como livres, apesar de tornar o português a língua oficial do país; e uma de 1680 que reconhecia que os indígenas eram os legítimos ocupantes de suas terras. Todavia, essas legislações foram solene e sistematicamente desconsideradas pelos colonos e até mesmo pelas autoridades locais da Coroa portuguesa.

Como já foi dito, o controle sobre a Natureza e os povos indígenas sempre foram as faces do mesmo fenômeno. Aquilo que Dussel elenca como “limite absoluto: *a morte da vida em sua totalidade* pelo uso indiscriminado de uma tecnologia antiecológica constituída progressivamente a partir do único critério da ‘gestão’ *quântica* do sistema-mundo na Modernidade: o aumento da taxa de lucro”. Isso resultará cada vez mais em uma “*humanidade sobrando*”¹¹⁰. E tem sido em nome dessa racionalidade que o Estado se constituiu, como indica Castro-Gómez:

Gostaria de mostrar que quando falamos da modernidade como projeto, estamos referindo-nos também, e principalmente, à existência de uma instância central a partir da qual são dispensados e coordenados os mecanismos de controle sobre o mundo natural e

¹⁰⁶ VIEZZER e GRONDIN, *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 121.

¹⁰⁸ KAIOWÁ, Alvaro de Azevedo Gonzaga. **Decolonialismo indígena**. 3ª ed. São Paulo: Matrioska Editora, 2023. p. 72-73.

¹⁰⁹ Cf. VIEZZER e GRONDIN, *op. cit.*, p. 131.

¹¹⁰ DUSSEL, *op. cit.*, p. 66.

social. Essa instância central é o Estado, que garante organização racional da vida humana. Organização racional significa, neste contexto, que os processos de desencantamento e desmagicalização do mundo aos quais se referem Weber e Blumemberg começam a ser regulamentados pela ação diretiva do Estado. O Estado é entendido como a esfera em que todos os interesses encontrados na sociedade podem chegar a uma síntese, isto é, como o *locus* capaz de formular metas coletivas, válidas para todos. Para isso se exige a aplicação estrita de critérios racionais que permitam ao Estado canalizar os desejos, os interesses e as emoções dos cidadãos em direção às metas definidas por ele mesmo. Isto significa que o Estado moderno não somente adquire o monopólio da violência, mas que usa dela para dirigir racionalmente as atividades dos cidadãos, de acordo com critérios estabelecidos cientificamente de antemão.

Um Estado que está a serviço de uma elite e de seus respectivos interesses. “O direito reinol mostrou-se um instrumento refinado e eficiente para a desconstrução dos direitos originários desses povos e para a lenta construção do conceito de propriedade privada na América portuguesa”¹¹¹, observa José Antônio Peres Gediel. Depois com a Independência, “as diversas estratégias para impedir a autonomia dos povos originários e a plena capacidade individual dos indígenas seguem a mesma orientação integracionista durante o Império”¹¹². Aquilo que Araújo Júnior resume como “o grande problema brasileiro é a prática constitucional assimilacionista, que se manifesta nos três poderes da República”¹¹³.

Nesta lógica, a perseguição às comunidades originárias não deixou de encontrar respaldo em diplomas legais etnocêntricos e preconceituosos, como anotam Viezzer e Grondin:

As várias constituições brasileiras após a Independência do Brasil (1824) e as que se escreveram após a proclamação da república (1891, 1934, 1937, 1946) sempre trataram os indígenas como seres inferiores a serem tutelados, e considerados como indivíduos, não como povos. A violência não teve sossego na vida cotidiana das populações originárias, sendo responsável, em suas diversas formas, pela curva negativa de crescimento da população indígena no Brasil durante quatro séculos. Mesmo após a proclamação da independência (1822) e a da república (1889), o extermínio físico e cultural dos indígenas do Brasil continuou. A situação de opressão e exploração prolongou-se pelo século XX e adentrou no XXI.¹¹⁴

Assim também corrobora Fernanda Frizzo Bragato sobre o fato de “todas as

¹¹¹ GEDIEL, José Antônio Peres. Terras Indígenas no Brasil: o descobrimento da racionalidade jurídica. p. 106. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

¹¹² *Ibidem*, p. 107.

¹¹³ ARAÚJO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 232.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 132.

Constituições da República brasileira, exceto a primeira (1891), reconhecerem aos indígenas direitos sobre os territórios por eles habitados”. Contudo, além da impregnação nos diplomas jurídicos, “a ideia de assimilação dos povos indígenas à sociedade nacional sempre esteve presente no pensamento antropológico e missionário até o final da década de 1960”¹¹⁵.

Ao tratar sobre os permanentes ataques infligidos aos povos indígenas, Iara Tatiana Bonin denuncia as ameaças aos territórios dessas comunidades, incluindo seus ecossistemas e todos os seres que neles habitam. Por estarem existencial e espiritualmente interligados, as comunidades originárias e a Natureza vivem uma dupla dinâmica de opressão. Atacar os rios, as florestas, a fauna, o subsolo de suas terras ancestrais, significa violar diretamente os indígenas que nelas vivem.

Trata-se de constatações onipresentes nas realidades indígenas: o conflito, a morte, a destruição. Para Bonin, “no âmbito de um pensamento racista, a defesa de um ‘nós’, ou seja, de uma identidade referencial, justificaria a morte imputada a outros: aqueles identificados como anormais, degenerados, ingovernáveis, improdutivos, obsoletos, estranhos, estrangeiros”¹¹⁶. Assim assevera a pesquisadora:

O racismo contra os povos indígenas está no cerne dos processos de exploração e de opressão e, em seu funcionamento estrutural, aciona-se a lógica da guerra, mas não como um acontecimento ou um momento, e sim como um estado permanente de recusa do valor da vida indígena e de ataque aos seus recursos para continuar existindo. Trata-se, mais particularmente, de uma lógica de combate ao “outro-indígena” por meio de uma contínua e sempre reinventada escala de conflitos, alguns sustentados na busca por manter o privilégio branco, outros marcados pela cobiça dos espaços territoriais, vistos como mercadoria.¹¹⁷

O período da ditadura civil-militar (1964-1985) foi obscuro também para os povos originários. “Acreditava-se que, pouco a pouco, os indígenas iriam desaparecer – enquanto grupo étnico específico – e estariam plenamente

¹¹⁵ BRAGATO, Fernanda F. Os direitos indígenas na Constituição Brasileira de 1988: da conquista aos atuais retrocessos. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD)**, São Leopoldo, v. 14, n. 3, p. 439-463, set-dez 2022, Disponível em: doi:10.4013/rechtd.2022.143.09. p. 444.

¹¹⁶ BONIN, Iara Tatiana. Racismo de Estado: o indígena, aquele que deve morrer. p. 31. In: Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil-Dados de 2023. **Conselho Indigenista Missionário**. 21 ed. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 32.

integrados/assimilados à cultura da sociedade envolvente”¹¹⁸. Uma das ações dos governos militares foi estimular a migração para a região amazônica, inclusive com a distribuição de terras públicas. O slogan adotado pelo general Médici era bastante revelador: “homens sem terra para uma terra sem homens”. Acontece que nunca houve deserto verde algum, pois lá estavam os povos originários desde tempos imemoriais.

Com o Programa de Integração Nacional (PIN) o regime ditatorial colocou em execução inúmeras obras de infraestrutura, como a rodovia Transamazônica, a BR-174 (Manaus-Boa Vista) e a hidroelétrica de Itaipu. Esses projetos impactaram severamente inúmeros povos, entre eles os Yanomami, os Waimiri-Atroari e os Avá-Guarani, apenas para citar alguns. Os crimes perpetrados nesse período foram tão profusos e graves que o movimento indígena postula a instalação de uma Comissão Nacional da Verdade Indígena, para reconhecer as violações e promover a devida reparação histórica.

Inicialmente presidido pelo Marechal Cândido da Silva Rondon, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), poucos anos após a sua saída, “tornou-se um organismo governamental que, aliado aos grandes produtores rurais e empreendedores da mineração, participou diretamente no massacre dos indígenas e degenerou-se a ponto de persegui-los até o extermínio”¹¹⁹. Assim acrescenta Júlio José Araújo Júnior:

Esse processo de apropriação de territórios não se limita ao período colonial ou ao século XIX. No século XX, quando a ocupação era majoritariamente fixada no litoral e o interior do país ainda assistia a pouca exploração econômica, o governo brasileiro passou a adotar medidas com o fim de realizar o povoamento e organização de infraestrutura, como as linhas telegráficas. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, criado em 1910 (pelo Decreto n. 8.072), que em 1918 passou a se dedicar apenas aos índios (SPI), é fruto dessa expansão. Muito se discute ainda sobre o papel do SPI e da linha de atuação então adotada. A despeito da invocação de um caráter humanitário da atuação, o seu papel estava amparado na doutrina positivista de integração à comunhão nacional.¹²⁰

Diante das denúncias e da pressão internacional o então Ministro do Interior, o general Albuquerque Lima, criou uma Comissão de Investigação (1967), sob a

¹¹⁸ ARAÚJO JÚNIOR, Júlio José. A Constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? p. 176. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

¹¹⁹ VIEZZER e GRONDIN, *op. cit.*, p. 138.

¹²⁰ ARAÚJO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 176-177.

coordenação do procurador Jader de Figueiredo Correia. As atrocidades constatadas pelo Relatório Figueiredo foram tamanhas, que o SPI foi extinto e no seu lugar criada a Fundação Nacional do Índio (Funai). O órgão indigenista viria a ser renomeado como Fundação Nacional dos Povos Indígenas, somente em 2023, quando uma advogada indígena assume a presidência do órgão, a ex-deputada federal Joenia Wapichana.

Após percorrer “mais de 16 mil quilômetros de norte a sul do país, entrevistou dezenas de agentes do SPI, visitou mais de 130 postos indígenas coordenados pelo Serviço”, produziu um detalhado documento de “sete mil páginas (30 tomos originais)”. Longe de serem casos isolados, a investigação demonstrou como a relação do Estado e da sociedade com os povos originários sempre foi brutal.

Um dos crimes que mais chocou o procurador foi quando “ao chegar a uma aldeia, viu uma índia morta e cortada ao meio em público, amarrada entre duas estacas pelos pés, de cabeça para baixo, partida longitudinalmente ao meio por piques de facão”. Como verificou Figueiredo, o autor do crime contra o povo Cinta Larga seguia “sossegadamente vendendo picolé a crianças em uma esquina de Cuiabá”¹²¹. Dentre algumas das atrocidades listadas pelo relatório estão:

assassinatos individuais e coletivos (de povos e aldeias); prostituição de mulheres indígenas; sevícias; trabalho escravo; usurpação do trabalho indígena; apropriação, dilapidação e desvio de recursos oriundos de patrimônio indígena: venda de gado, arrendamento de terras, venda de madeiras, exploração de minérios, venda de castanha e outros produtos de atividades extrativas e de colheita, venda de produtos de artesanato indígena e doação criminosa de terras indígenas. [...] São detalhados castigos físicos, tipo: porrada, tortura no tronco, mutilação, pessoas aleijadas e mortas em decorrência de espancamento, prisões, cárcere privado, chicotadas, crucificações, sem contar o sistema de trabalho escravo ao qual eles eram submetidos.¹²²

Houve a abertura de um inquérito policial, com a identificação de 134 funcionários do SPI, a quem foram imputados mais de 1.000 crimes. Desses “apenas 38 foram demitidos e nenhum foi preso”¹²³. O responsável pelo relatório foi transferido de Brasília para o Ceará e com o advento do AI-5, no final de 1968, tudo foi engavetado. O documento desapareceu e só foi redescoberto no Museu Nacional do Índio, em 2013, e entregue à Comissão Nacional da Verdade por Marcelo Zelic¹²⁴.

¹²¹ VIEZZER e GRONDIN, *op. cit.*, p. 141.

¹²² *Ibidem*, p. 140.

¹²³ *Ibid.*, p. 141.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 142.

Alguns anos depois dessa emblemática investigação, mais especificamente em 1972, nascia o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), órgão ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e que será um dos maiores aliados da causa indígena. Em março de 1974, o organismo lança outro icônico documento-denúncia que entrará para a história, o *Y-Juca Pirama. O Índio: aquele que deve morrer*.

Elaborado por uma equipe de bispos e missionários indigenistas, o trabalho foi coordenado pelo padre jesuíta Antônio Iasi. “A repercussão foi tamanha que ofuscou a aprovação do Estatuto do Índio, votado no Congresso Nacional, no dia 19 de dezembro de 1973”, conta Benedito Prezida, uma tentativa do governo de vender “o Brasil como um dos primeiros países do mundo a ter uma legislação específica para os povos nativos”¹²⁵.

Finalmente com a redemocratização e a Assembleia Constituinte (1987-1988), o movimento indígena e seus aliados conseguiram se mobilizar e garantir a inserção dos arts. 231 e 232 no Texto Fundamental. Uma vitória memorável! Assim desenvolve Araújo Júnior:

O resultado desse processo é um documento que efetivamente abre um novo capítulo na história das relações do Estado com os povos indígenas, ao reconhecer-lhes o direito de serem como quiserem e de terem sua organização social, seus costumes, línguas, crenças e tradições respeitados. Após a Constituição de 1988, não se tolera mais falar em “paulatina integração à comunhão nacional” para ditar a capacidade civil dos indígenas. Não cabe falar, *a priori*, em inferioridade, e sim em grupos diferenciados, que têm modos próprios de vida e que devem ser respeitados como tais. Não se pode mais, tampouco, hierarquizar os povos indígenas em integrados ou não integrados.¹²⁶

Em que pese alguns avanços nesses anos, inegável constatar sua insuficiência. Segundo o Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil do Cimi (2024), apenas 31,2% das terras indígenas (434) tiveram seu processo de reconhecimento pelo Estado finalizado. Ou seja, existem 13 territórios aguardando registro, 71 a homologação pela Presidência da República, 37 pendentes da portaria declaratória do Ministério da Justiça, 174 com grupos de trabalho constituídos pela Funai e outras 555 terras sem quaisquer providências administrativas¹²⁷.

¹²⁵ PREZIDA, Benedito (Org.). **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 62.

¹²⁶ ARAÚJO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 178.

¹²⁷ RELATÓRIO Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil-Dados de 2024. **Conselho Indigenista Missionário**. 22 ed. Brasília: Cimi, 2025. p. 67.

Mediante forte pressão dos proprietários de terra e da bancada ruralista, a Advocacia Geral da União (AGU) publicou o Parecer n. 01/2017 que instituiu a Tese do Marco Temporal. Assim, se estendeu para todas as terras indígenas o entendimento do STF no caso da Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Pet. 3.388 ED/RR) e se “fixou a data de promulgação da Constituição (5 de outubro de 1988) como um referencial para averiguar a ocupação tradicional indígena”¹²⁸.

Apesar da declaração da inconstitucionalidade dessa tese pelo Supremo Tribunal Federal, em setembro de 2023, o imbróglio está longe do fim. O Parlamento aprovou uma legislação nos mesmos termos, com uma postura claramente anti-indígena. Não se trata, contudo, de um ato isolado como confirma Araújo Júnior:

Nesta década, o que se verifica é um movimento mais regressivo. O Legislativo vem sendo um *locus* em que são reiteradamente apresentados projetos ou adotadas medidas que têm por objetivo restringir direitos ou intimidar o trabalho de organizações que trabalham com os povos indígenas.¹²⁹

Diante disso, ao invés de se suspender cautelarmente os efeitos da referida lei, no bojo das ações diretas de inconstitucionalidade (ADIN) em tramitação na Corte, se optou por um caminho heterodoxo. O relator das ações, o ministro Gilmar Mendes convocou uma Mesa de Conciliação, rejeitada pelo movimento indígena. Alguns juristas alertam para o risco de desconstitucionalização dos direitos indígenas, com sérios retrocessos para as comunidades originárias.

Enquanto tal iniciativa vem se arrastando há vários meses, mesmo com a ausência das organizações indígenas – e com várias críticas de entidades de Direitos Humanos nacionais e internacionais –, todos os processos de demarcação de terras seguem praticamente paralisados. Nesse sentido conclui o secretário executivo do Cimi, Luis Ventura Fernández:

O ano de 2023 fechou com a promulgação por parte do Congresso Nacional, no dia 28 de dezembro, da Lei 14.701/2023. À revelia da Constituição Federal, a medida reúne, em um único texto, todas as principais ameaças aos direitos territoriais dos povos indígenas. Entre o primeiro e o último momento do ano, o rastro de violência contra os povos indígenas se manteve e, em alguns casos, cresceu. Comunidades indígenas permaneceram assediadas em seus territórios, ameaçadas permanentemente, pulverizadas com agrotóxicos ou despejadas para as beiras de estradas. Os direitos dos povos indígenas acabaram sendo negociados nos bastidores de sempre e foram sacrificados cada vez que confrontavam grandes empreendimentos. A demarcação dos territórios indígenas avançou

¹²⁸ ARAÚJO FILHO, *op. cit.*, p. 215.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 208.

muito pouco; muito aquém do esperado, bem longe do necessário e na contramão do urgente.¹³⁰

Apesar do governo Bolsonaro (2019-2022) ter sido declaradamente contrário à demarcação das terras indígenas e assumido uma postura de ataque às conquistas das comunidades, não se pode dizer que os outros governos democráticos foram muito mais efetivos. Isso inclui os governos progressistas também, que nunca trataram o tema com a prioridade devida.

Deve-se ressaltar que esses governos populares deram continuidade à visão desenvolvimentista de construção de grandes obras na Amazônia – iniciada com truculência e autoritarismo pela ditadura civil-militar de 64 –, com sérios impactos sobre os povos originários. Um triste exemplo foi a usina hidroelétrica de Belo Monte. Após décadas de resistência dos movimentos sociais, o projeto foi implementado pelo maior partido de bases populares da América Latina. Os efeitos na vazão da Volta Grande do Rio Xingu são concretamente sentidos nas comunidades indígenas e ribeirinhas.

Como se não bastasse, o atual governo dá seguimento a essas mesmas insustentáveis políticas de sempre, tais como a exploração de petróleo na Foz do Rio Amazonas (Amapá) e a pavimentação do trecho da BR-319 que liga Manaus a Porto Velho – região com densa floresta ainda preservada e sujeita à grilagem. Ora, em que pese seja importante a representatividade de lideranças indígenas em funções estratégicas na administração federal, isso não basta.

Mesmo sem deixar de considerar a omissão do Executivo e o recrudescimento do conservadorismo no Legislativo dos últimos anos, “se [...] for considerado todo o período constitucional, é no Poder Judiciário que se identifica o cenário mais crítico”¹³¹. Ademais, a formação jurídica dos juízes ainda é focada na concepção de propriedade do direito privado. Além dos magistrados possuírem pouco conhecimento sobre as realidades indígenas, há pouquíssima familiaridade com os institutos que protegem os povos originários. Assim, vale ter presente a análise de Araújo Júnior:

Nas terras indígenas, há recursos naturais que nunca foram explorados, o que, num contexto de saturação e de busca por matérias-primas e de concorrência transnacional da indústria

¹³⁰ FERNÁNDEZ, Luis Ventura. Violência contra os povos indígenas persiste diante da inércia e da cumplicidade do Estado. p. 13. In: Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil-Dados de 2023. **Conselho Indigenista Missionário**. 21 ed. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024.

¹³¹ ARAÚJO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 212.

extrativa, as torna objeto de desejo. É por isso que não apenas grandes empreendimentos são gestados, mas também é realizado o mapeamento da Amazônia para a extração de minerais em áreas indígenas, a realização de obras de infraestrutura que comportam a construção e duplicação de estradas em territórios indígenas, a construção de linhas de transmissão e outros empreendimentos. Na grande maioria dos casos, o governo federal nem se dispõe a realizar o procedimento de consulta prévia e, quando pretende fazê-lo, defende um modelo de consulta que seja meramente homologatório.¹³²

As cosmovisões indígenas são radicalmente opostas a essa visão utilitarista da sociedade moderno-ocidental. As florestas, os rios, os animais não lhes pertencem como objetos, muito menos como mercadoria. As culturas indígenas se desenvolveram por milhares de anos, com riquíssimas sofisticções e conhecimentos extremamente valiosos. Muito longe das caricaturas e visões reducionistas propaladas sobre as comunidades originárias que, infelizmente, continuam entranhadas no senso comum. Afinal, como recorda Alberto Mussa: “há 15 mil anos somos brasileiros; e não sabemos nada do Brasil”¹³³.

Ou seja, neste Antropoceno existe uma parte considerável da humanidade que vive imersa em uma civilização insustentável em termos ecológicos e uma minoria perseguida, mas resistente, que oferece intuições de sobrevivência inestimáveis. Nessa esteira acertadamente apontam Danowski e Viveiros de Castro ao trazer Latour:

Não é de surpreender, portanto, que, em termos cientificamente atualizados, o Antropoceno reencene uma “experiência compacta da Terra” (o cosmos local, a zona crítica, a simbiose generalizada enquanto verdade da Vida), e que isso exija uma “virada espacial” do pensamento. Assim, a Terra primordial dos povos pré-modernos e extra-axiais aparece como uma alternativa inesperada dentro do diferendo planetário proposto por Latour. A distinção entre seus planetas “Contemporaneidade” e “Terrestre” é certamente uma diferença temporal, mas trata-se de uma temporalidade estranhamente circular, como se o autor estivesse dizendo: “O passado ainda está por vir”. O planeta Contemporaneidade é a terra autóctone, ancestral e primordial que sempre esteve lá, ou seja, aqui; é o “planeta bom o bastante” que a ação política deve ser capaz de recuperar do “planeta danificado” que nos foi legado pelos planetas anteriores.¹³⁴

Os povos ancestrais se compreendem como parte de um todo, em perfeita harmonia com a Terra, da qual se entendem filhos e não senhores ou donos. Os

¹³² ARAÚJO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 212.

¹³³ MUSSA, Alberto. **Meu destino é ser onça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023. p. 23.

¹³⁴ DANOWSKI e VIVEIROS DE CASTRO, *op. cit.*, p. 20.

povos andinos a chamam de *Pachamama* e falam do *Sumak Kawsay* e *Suma Qamaña*, nas línguas kichwa e aimara, respectivamente. Os Guaranis buscam a vida boa ou *Nhandereko/Teko Porã*. Trata-se do Bem Viver, da interdependência com os seres não humanos, do equilíbrio que não acumula nem destrói. Este conceito será oportunamente desenvolvido no capítulo quatro.

Será possível encontrar verdadeiras soluções sem a ruptura com os paradigmas tecnocrático e antropocêntrico, em que o ser humano é o ápice e o critério último dos modelos sociopolítico, econômico-produtivo e filosófico-espiritual? Assim Anna Maria Cárcamo fala de uma nova perspectiva oferecida pelos Direitos da Natureza:

O movimento pelos Direitos da Natureza, por sua vez, é amparado nas cosmovisões de muitas sociedades indígenas e outras tradicionais, que, em suas culturas próprias, têm uma visão de mundo que se aproxima mais de outro paradigma, biocêntrico ou mesmo ecocêntrico. Segundo Daniel Braga Lourenço, o paradigma biocêntrico abarca apenas os seres vivos, incluindo plantas e animais, enquanto o paradigma ecocêntrico abarca a totalidade dos ecossistemas, incluindo seres inanimados e os processos ecossistêmicos naturais os quais são inclusive necessários para toda a vida (LOURENÇO, 2019). Sendo assim, os Direitos da Natureza albergariam ambas as vertentes.¹³⁵

O cada vez mais ilógico paradigma antropocêntrico deve-se dar por superado se a humanidade pretende realmente lutar pela sua sobrevivência. Em seu lugar é preciso adotar um modelo que valorize todas as outras formas de vida e seus respectivos ecossistemas (rios, montanhas, praias). Este trabalho se filia, portanto, ao paradigma ecocêntrico que possui por fundamento a comunidade planetária, incluindo a própria Terra. Os paradigmas também serão melhor aprofundados no último capítulo.

Segundo Izaque João, “na cosmovisão Kaiowá esses seres continuam tendo características humanas no patamar destinado aos vegetais ou aos animais”. Os “*tekoa ruvicha*, divindades, se reuniram e fizeram surgir as plantas – e todos os outros seres – através de cantos”, explica o líder indígena. “As plantas são seres especiais desde o começo dos tempos” e “na superfície das terras, elas influenciam todos os outros seres”¹³⁶, acrescenta sobre a concepção de seu tão massacrado

¹³⁵ CÁRCAMO, Anna Maria. Caso do papagaio Verdinho e a transição de paradigma na jurisprudência brasileira. p. 85. In: LACERDA, Luiz Felipe (Org.). **Direitos da Natureza**: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

¹³⁶ JOÃO, Izaque. Língua vegetal Guaraní. p. 106-107. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). et al. **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

povo.

Esse povo que habita o atual estado de Mato Grosso do Sul vem resistindo há décadas e sendo cada vez mais cercado pela opressiva monocultura da soja. Junto com a *commodity*, além da expulsão de suas terras, veio também o desmatamento e o envenenamento por agrotóxico. Baseando-se somente na ótica mercadológica da terra, pode-se se dimensionar efetivamente quanto sofrimento é infligido às comunidades Kaiowá com a bárbara destruição ecológica do agronegócio exportador?

Em tal deslocamento de concepções a Natureza perde seu caráter monetário e passa a ser considerada conforme outra escala de valores, tais como sua perspectiva espiritual e existencial para as comunidades em seu entorno. Os estudiosos Johnny Giffoni, Manuel Almeida, Mariza Rios e Vanessa Oliveira frisam que essa mudança profunda de mentalidade:

passa pela desmercantilização dos Direitos da Natureza, afastando qualquer construção teórica, negando sua existência em si, onde somente terá valor quando inserida na racionalidade econômica (ACOSTA, 2016, p. 104). Assumem os povos da floresta, indígenas, quilombolas, ribeirinhos e outros tradicionais o valor comunitário, sendo todos parte integrante da Natureza, não possuindo qualquer intenção de dominação (ACOSTA, 2016, p. 104).¹³⁷

Também para os quilombolas a relação é totalmente outra. De acordo com Antônio Bispo “a terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra” e por isso, “não dizíamos ‘aquela terra é minha’, e sim, ‘nós somos daquela terra’”. Ou seja, “havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar”¹³⁸, conclui o reconhecido líder quilombola.

Para melhor compreender como a Natureza deve ir além da visão capitalista antropocêntrica que a mantém refém à força, é preciso considerar como a colonialidade do poder impregnou as relações. Por isso, o pensamento descolonial desenha-se como uma ferramenta imprescindível nesse caminho.

2.2 Da descolonização dos Direitos Humanos ao Direito da Natureza

Há quase cem anos se manifestou José Carlos Mariátegui: “liberdade, democracia, parlamento, soberania do povo, todas as grandes palavras que

¹³⁷ GIFFONI, ALMEIDA, RIOS e OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 21.

¹³⁸ SANTOS, Antônio Bispo dos. Somos da terra. p. 8-9. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

pronunciaram nossos homens de então procediam do repertório europeu”¹³⁹. Por isso, para que seja possível, “como ressalta Aníbal Quijano, partir da resistência à criação de alternativas”¹⁴⁰, coloca-se como basilar um Direito que seja descolonial.

Primeiro, cumpre esclarecer que não se desconhece a distinção feita por Catherine Walsh¹⁴¹ sobre os termos “descolonial” e “decolonial”, o que foi posterior e amplamente acolhido por muitos estudiosos do tema. Assim esclarece Gonzaga Kaiowá:

Quando pretendermos nos referir propriamente aos processos histórico-administrativos de desligamento das Metrópoles de suas ex-colônias, dever-se-á optar pela utilização de termos como “descolonizar”, “descolonização” e “descolonial”. Por outro lado, nas situações em que se ensejar fazer menção ao movimento contínuo de tornar pensamentos e ações cada vez mais dissociadas da colonialidade, deve-se preferir o uso das palavras “decolonial” e “decolonialidade”, marcando essa diferenciação por meio da retirada da letra “s”.¹⁴²

Por outro lado, este trabalho prefere se filiar àqueles autores que utilizam o termo “descolonial”, por entender mais apropriado à língua portuguesa. A propósito, segundo Bragato, “a teoria descolonial parte de uma releitura crítica da modernidade, vista como um fenômeno global cujo lado obscuro é a colonialidade”¹⁴³. Quer dizer, a descolonização dos países latino-americanos como fato histórico (independência), não mudou a matriz colonial de poder. Portanto, impreterível a tarefa de seguir descolonizando o conhecimento, as práticas políticas e o próprio Direito.

Segundo essa colonialidade, como observa Ailton Krenak, existe a humanidade e a sub-humanidade, onde se encontram os povos originários:

Ao longo da história, os humanos, aliás, esse clube exclusivo da humanidade – que está na declaração universal dos direitos humanos e nos protocolos das instituições –, foram devastando tudo ao seu redor. É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade. Não só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte, estamos indo para lá, e vamos largando no

¹³⁹ MARIÁTEGUI, José Carlos. O socialismo indo-americano (1928). In: LOWY, Michel (Org.). **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. 3ª ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012, p. 109.

¹⁴⁰ BRANDÃO, *op. cit.*, p. 141.

¹⁴¹ Cf. WALSH, Catherine. Estudio (inter)culturales en chave decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 12, p. 216, jan-jun., 2010. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero12/estudios-interculturales-en-clave-de-colonial/> Acesso em: 28 out. 2025.

¹⁴² KAIOWÁ, Alvaro de Azevedo G. **Decolonialismo indígena**. 3ª ed. São Paulo: Matrioska, 2023. p. 120.

¹⁴³ BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Dignidade Humana Pluriversal**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2023. p. 119.

percurso tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade.¹⁴⁴

“Uma racionalidade que se pretende emancipatória deve partir da materialidade histórico-social e ético-política para produção teórico-crítica do direito (Wolkmer, 2015b)”¹⁴⁵. Deve-se partir de uma racionalidade que entenda que “a legislação abrange, sempre, em maior ou menor grau, Direito e Antidireito: isto é, Direito propriamente dito, reto e correto, e negação do Direito, entortado pelos interesses classísticos e caprichos continuístas do poder estabelecido”¹⁴⁶.

Para analisar a realidade da América Latina e em específico do Brasil já não basta um Direito hegemônico e etnocêntrico. Nem mesmo a importante tradição europeia dos Direitos Humanos parece mais suficiente para aprofundar os impactos de séculos de colonização e abusos perpetrados contra os territórios e os povos de *Abya Yala*¹⁴⁷. Nesta esteira problematizam Vicente de Paulo Barreto, Fernanda Frizzo Bragatto e Walter Gustavo Lemos:

Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, o direito constitucional e internacional vem incorporando um conjunto de normas protetoras do ser humano que se pretendem válidas universalmente, ou seja, para todas as pessoas sem qualquer discriminação, ainda que o mais comum, mesmo em estados onde são proclamados constitucionalmente, seja a sua sistemática negação. [...] Não nasceram os Direitos Humanos, em 1948, na Declaração Universal de Direitos Humanos da ONU. A Declaração expressou o ápice de uma progressiva tomada de consciência moral e jurídica por parte de indivíduos e sociedades, consciência esta que deita as suas raízes numa longa e diversificada tradição refletida não somente em eventos libertadores e emancipatórios ao longo de toda modernidade, mas também em textos escritos e orais.¹⁴⁸

Segundo Bragatto “o pensamento descolonial insere-se na trilha das formas de pensamento contra-hegemônicas da modernidade e inspira-se nos movimentos sociais de resistência gerados no contexto colonial”, como as organizações indígenas. “A ideia de desobediência epistêmica”, continua, “proposta central do pensamento descolonial, tem a ver com a necessidade de descolonizar o conhecimento”. Isto porque “a colonialidade é uma característica do poder exercido

¹⁴⁴ KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 10.

¹⁴⁵ CARVALHO, *op. cit.*, p. 22.

¹⁴⁶ LYRA FILHO, Roberto. **O que é Direito**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982. p. 3.

¹⁴⁷ Trata-se do nome do seu território, dado pelo povo Kuna, pertencente ao norte da atual Colômbia. Significa “terra madura”, “terra viva”, “terra que floresce” e é comumente utilizado para se referir à América Latina. Outros nomes conferidos por povos originários distintos para a região: *Tawantinsuyo*, *Anauhuac*, *Pindorama* (cf. GRONDIN e VIEZZER, 2021. p. 203-204).

¹⁴⁸ BARRETO, Vicente de Paulo; BRAGATO, Fernanda Frizzo; LEMOS, Walter Gustavo. **Das tradições ortodoxas e heterodoxas nos direitos humanos: uma antologia**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. Prelúdio.

nas relações de dominação colonial da modernidade”¹⁴⁹, que perpassa inclusive a forma de conceber e explorar o meio ambiente.

Ou seja, segue profundamente arraigada em uma concepção eurocêntrica a visão de que tudo aquilo que está ligado ao universo dos povos indígenas deve ser superado, por ser considerado atrasado e inferior. É em nome desse “progresso civilizacional” que os territórios indígenas foram usurpados e até os presentes dias não foram devidamente demarcados e devolvidos às comunidades originárias. “É assim que somos tratados, indígenas e quilombolas: como algo que pode ser removido, exterminado, criminalizado”¹⁵⁰, constata o Cacique Babau Tupinambá com a lucidez própria de quem é vítima dessa perseguição. Nesta esteira reforça Bragato:

Como observa Aníbal Quijano, os europeus geraram uma nova perspectiva de história, em que as populações colonizadas foram situadas no passado de uma trajetória cujo ponto culminante é a própria Europa. Assim, todos os não europeus poderiam ser considerados como pré-europeus ou, ao mesmo tempo, deslocados para uma cadeia histórica que liga o primitivo ao civilizado, o mágico-mítico ao irracional, o tradicional ao moderno, o não europeu ao pré-europeu e a algo que, com o tempo, será o europeu ou o modernizado.¹⁵¹

Mesmo com o aumento dos eventos climáticos extremos nos últimos anos, ainda assim a lógica da destruição parece prevalecer. Vale trazer um episódio bastante ilustrativo narrado pelo Cacique Babau. “O governo da Bahia explicava que queria expandir a agricultura, mas que havia um entrave complicadíssimo que atrasava o estado”. O entrave? Uma ínfima porção do bioma atlântico que restou. “O quê? 98% da Mata Atlântica foi derrubada, jogada no chão!”, reagiram abismados os Tupinambá. “Do que restou, a pequena porcentagem que fica no sul da Bahia impede o crescimento do estado?”, pergunta chocado.

Essa perspectiva colonizadora está tão entranhada no modelo socioeconômico que é preciso se perguntar junto com as lideranças indígenas: “como podemos entender uma mente dessas?” O Cacique Babau não se conforma: “são esses os malucos que comandam nosso estado e nosso país”. “E ainda chamam o tatu, a paca

¹⁴⁹ BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, vol. 19, n. 1, jan-abr 2014. p. 210-212. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/5548> Acesso em: fev. 2025.

¹⁵⁰ BABAU, Cacique. Retomada. p. 33. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). et al. **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

¹⁵¹ BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, vol. 19, n. 1, jan-abr 2014. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/5548> Acesso em: fev. 2025. p. 214.

e a cutia de animais!”, desabafa. Com sabedoria desconcertante arremata, “irracional é aquele que acha que tem que destruir tudo para satisfazer seu desejo”¹⁵². Há de se admitir que o mundo seria bem diferente se os saberes indígenas tivessem mais espaço e suas lideranças fossem ouvidas com mais atenção.

Há que se acrescentar que tal rol de direitos não deve ser compreendido como uma mera evolução do Direito Ambiental. Ademais, esse ramo do Direito surge para dar uma resposta ao movimento ambientalista, buscando disciplinar e com isso controlar os impactos ambientais. Entretanto, ainda que tenha amenizado a força da destruição do capital, não deixou de servir aos interesses do mercado. Por isso, se reveste de evidente viés patrimonialista e por ele se encontra limitado.

Vale, pois, conceituar este ramo do Direito para que se possa aclarar as distinções com os Direitos da Natureza. Com efeito, para Américo Luís Martins da Silva trata-se do ramo do Direito que disciplina a “utilização racional dos recursos naturais renováveis”. Aqui se destaca qual o tipo de racionalidade que informa essa atividade e a concepção de Natureza como “recursos naturais”. Nesse sentido, confira-se:

Por via de consequência, direito do meio ambiente e dos recursos naturais, a nosso ver, nada mais é do que o conjunto de normas, princípios e institutos jurídicos, compreendendo medidas administrativas e jurídicas, que disciplinam o comportamento humano, objetivando a proteção do meio ambiente, a utilização racional dos recursos naturais renováveis (como por exemplo, a biodiversidade, a preservação de florestas, entre outros) e dos não-renováveis (como o petróleo, por exemplo), a manutenção do equilíbrio nas relações do homem com a natureza, a conservação da saudável qualidade de vida, a realização de um desenvolvimento sustentável e a reparação *in natura*, econômica e financeira dos danos causados ao meio ambiente e aos ecossistemas de uma maneira geral.¹⁵³

Já para Paulo Affonso Leme Machado “o Direito Ambiental é um Direito sistematizador, que faz a articulação da legislação, da doutrina e da jurisprudência concernentes aos elementos que integram o ambiente”. Assim, “busca interligar estes temas com a argamassa da identidade dos instrumentos jurídicos de prevenção e de reparação, de informação, de monitoramento e de participação”¹⁵⁴.

Ao citar Michel Prieur, Machado destaca que para o jurista francês o Direito

¹⁵² BABAU, *op. cit.*, p. 32

¹⁵³ SILVA, Américo Luís Martins da. **Direito do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais**. vol. 1. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2004. p. 390.

¹⁵⁴ MACHADO, Paulo A. L. **Direito ambiental brasileiro**. 22ª ed. São Paulo: Malheiros, 2014. p. 58.

Ambiental “se define, portanto, em primeiro lugar pelo seu objeto”, qual seja, “um conjunto de regras jurídicas relativas à proteção da natureza e à luta contra as poluições”¹⁵⁵. Quer dizer, a Natureza é tida como objeto, não como sujeito de direitos.

Por sua vez, Paulo de Bessa Antunes se filia ao entendimento que “busca localizar o Ser Humano no centro do Direito Ambiental, o que, em minha opinião, corresponde ao comando de nosso legislador constitucional ao definir o princípio da dignidade da pessoa humana como um dos basilares de nosso ordenamento jurídico”¹⁵⁶. Nessa esteira apresenta a sua concepção:

Meio ambiente compreende o humano como parte de um conjunto de relações econômicas, sociais e políticas que se constroem a partir da apropriação dos bens naturais que, por serem submetidos à influência humana, transformam-se em recursos essenciais para a vida humana em quaisquer de seus aspectos. A construção teórica da natureza como recurso é o seu reconhecimento como base material da vida em sociedade. Como demonstrado por Thoreau, todo o conflito sobre bens naturais é um conflito sobre o papel que a ele atribuímos para a nossa vida. Conflito entre o mero utilitarismo e o desfrute das belezas cênicas que muitas vezes serve como descanso para a alma. Assim, o Direito que se estrutura com vistas a regular as atividades humanas sobre o meio ambiente somente pode ser designado como Direito Ambiental.¹⁵⁷

Dessa definição supra exposta deve-se destacar duas vertentes desse conceito de Direito Ambiental. A primeira é econômica, uma vez que, segundo o autor, “não pode, sequer, ser imaginado sem uma consideração profunda de seus aspectos econômicos, pois dentre os seus fins últimos se encontra a regulação da apropriação econômica dos bens naturais”¹⁵⁸. Há assim uma admissão, como um pressuposto, do fato de “apropriação” e “domínio” da Natureza pelo ser humano.

A segunda vertente é humana, ou seja, em que se compreende que “a conservação e sustentabilidade dos recursos ambientais (recursos econômicos) é um instrumento para garantir um bom padrão de qualidade de vida para os indivíduos”. De outra forma, “no centro de gravitação do DA se encontra o Ser Humano”¹⁵⁹. Quer dizer que a prioridade será sempre do “Ser Humano” em detrimento dos “recursos naturais”.

Historicamente, o Direito Ambiental promoveu em algum grau “a restrição ao

¹⁵⁵ MACHADO, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵⁶ ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito ambiental**. 18ª ed. São Paulo: Atlas, 2016. p. 13.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

uso predatório completo da propriedade privada da terra, com a preservação de determinados ambientes naturais dentro de propriedades privadas”¹⁶⁰. Mas isso não foi suficiente, porque gerou forte reação contrária dos proprietários de terra. Um exemplo concreto da relativização de tais limitações impostas pelas normas ambientais são as sucessivas e recorrentes anistias ao desmatamento promovido pelos donos de propriedades rurais, aprovadas pelo Congresso ao longo dos anos.

Quer dizer, “como a proteção não faz parte do conceito de propriedade”, se “mantém o sistema individualista e proprietário”¹⁶¹, podendo advir apenas algumas penalidades em caso de descumprimento. Nessa esteira anota Souza Filho:

Estas duas formas de proteção de florestas foram entendidas como intervenção na propriedade privada e fortemente combatidas pelos proprietários e pelos defensores dos sistemas legais proprietários. Por isto, embora tenham sido rapidamente implantadas, a eficácia e a efetividade destas medidas foram muito limitadas, uma vez que o conflito, que tem conotação política, tem dificultado a aplicação das leis, inseridas nos sistemas jurídicos sem que os direitos dos não humanos sejam claramente reconhecidos, restringindo-se apenas aos direitos de propriedade.¹⁶²

Ademais, para Antunes “quando confere proteção aos bens naturais”, o Direito Ambiental, “o faz na função de mediador entre os diferentes agentes econômicos e das respectivas visões axiológicas sobre o destino a ser dado aos elementos naturais quando parte do tráfico econômico e jurídico”. De acordo com o estudioso, “o Direito positivado é uma construção humana para servir propósitos humanos”¹⁶³. Rejeita-se assim qualquer paradigma que não seja o antropocêntrico.

Todavia, é preciso que se rompa com esse entendimento, conferindo à “norma jurídica que reconhece os direitos da Natureza” o caráter de “norma aberta, atribuindo-lhe a natureza principiológica”¹⁶⁴. Nestes termos ensinam Felício Pontes Júnior e Lucivaldo Vasconcelos Barros:

A defesa da Natureza como sujeito de direito ainda é um tabu entre as diversas classes da sociedade, mas, como já dissemos alhures, outros direitos já foram e continuam sendo fonte de polêmicas. Para Bosselmann *apud* Furtado (2004, p. 151), “a visão antropocêntrica utilitária do direito ambiental subjuga todas as outras necessidades, interesses e valores da natureza em favor daqueles relativos à

¹⁶⁰ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) et. al. **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 615.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 615.

¹⁶² *Ibid.*, p. 615.

¹⁶³ ANTUNES, *op. cit.*, p. 19.

¹⁶⁴ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 185.

humanidade. As vítimas da degradação, em última instância, serão sempre os seres humanos, e não o meio ambiente”.¹⁶⁵

Por isso, na mesma medida que os Direitos da Natureza rejeitam a visão de Descartes de que o “homem se fez então ‘mestre e senhor da natureza’”¹⁶⁶, também não aderem à compreensão usual de Direito Ambiental. Constata-se, assim, a indissociabilidade dos Direitos Humanos e dos Direitos da Natureza, ambos direitos fundamentais. Direitos que devem garantir o “mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis”¹⁶⁷.

Como ensina Oliveira “a dignidade do planeta Terra passa a ser reconhecida como elemento jurídico imbricado no intratexto dos Direitos Humanos”¹⁶⁸. Similar posição possui Germana Moraes ao propugnar por uma conexão simbiótica entre a Natureza e a humanidade:

Sob a perspectiva teórico-filosófica pode-se demonstrar que os direitos humanos contêm os direitos da Mãe Terra e que os direitos da Mãe Terra contêm os direitos humanos. “Direitos humanos fazem parte dos direitos da Natureza, Pachamama ou Mãe Terra e esses, por seu turno, fazem parte dos direitos humanos. Essa consciência dos direitos da Natureza como parte e todo ao mesmo tempo demanda uma mudança de perspectiva da visão do mundo, que, com base no pensamento do filósofo Ken Wielber, denominamos ‘estética holonística’. Essa percepção holonística, herança comum à humanidade, conduz à “consciência de o ser humano relacionar-se em Harmonia com a Natureza, com os demais seres humanos, as demais espécies vivas, o Planeta em que vivem e convivem e o Universo, de ordem a permitir a continuidade de sua vida individual e coletiva, como espécie na Terra”. Traduz-se essa consciência na conexão simbiótica entre os seres humanos e a Natureza e decorre da indissociabilidade entre eles.”¹⁶⁹

“Acontece que, nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças”¹⁷⁰, insiste Krenak. Portanto, assim como é inadiável descolonizar os Direitos Humanos para proteger os povos indígenas – historicamente excluídos – também se impõe como necessário a descolonização do modo como se trata o meio ambiente, reconhecendo a dignidade dos outros seres

¹⁶⁵ PONTES JR, Felício e BARROS, Lucivaldo V. A defesa da natureza em juízo: atuação do MPF em favor do Rio Xingu no caso da construção da usina hidrelétrica Belo Monte. p. 32. In: LACERDA, Luiz Felipe (Org.). **Direitos da Natureza: marcos para a construção de uma teoria geral**. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

¹⁶⁶ DESCOLA, *op. cit.*, p. 23.

¹⁶⁷ KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 37.

¹⁶⁸ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 176.

¹⁶⁹ MORAES, Germana de Oliveira. **Direitos dos Animais e da Natureza levados a sério: comentários sobre o julgamento do Superior Tribunal de Justiça do Brasil (Recurso Especial 1.797.175-SP)**. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/nomos/article/view/42087/99406> Acesso em: 10 fev. 2025.

¹⁷⁰ KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 37.

não humanos e da própria Natureza. Vale conferir o posicionamento de Bragato sobre a virada descolonial do Direito:

Trata-se, portanto, de romper com o abismo criado pelo humanismo racionalista, que criou classes distintas de seres humanos, cuja relação tornou-se uma impossibilidade a não ser por meio de dominação e opressão. Tanto que, atualmente, são justamente os sujeitos que não contavam como seres humanos integrais dentro da lógica da modernidade-colonialidade aqueles a quem é preciso reconhecer com mais ênfase os direitos humanos e que recebem proteção diferenciada tanto no Direito Internacional quanto no direito interno de muitos países.¹⁷¹

Existem muitos exemplos de luta dos povos da floresta, das águas e da terra que poderiam ilustrar a sua imprescindibilidade nesse amplo, longo e necessário processo de descolonização do saber e do poder. Como não ter presente as comunidades indígenas que se organizam para proteger seus territórios e resistirem ao garimpo e à mineração que poluem seus solos e destroem suas montanhas, às usinas hidrelétricas que asfixiam seus rios e igarapés, às rodovias que rasgam mortalmente suas florestas milenares?

Antes de se deter especificamente sobre os Direitos da Natureza, coloca-se como necessário aprofundar a compreensão sobre a construção da subjetividade ao longo da história e seus impactos filosófico-jurídicos. Afinal, como surgiram os sujeitos de direitos e como esse conceito se transformou com as mudanças teórico-políticas no transcorrer dos últimos séculos? Há possibilidade jurídica de reconhecimento da Natureza como sujeito de direitos, conforme o direito liberal burguês?

¹⁷¹ BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, vol. 19, n. 1, jan-abr 2014. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/5548> Acesso em: fev. 2025. p. 214.

3 A NATUREZA E AS SUBJETIVIDADES JURÍDICAS

Depois de analisar a Natureza e a colonialidade do poder, com os impactos sobre os povos indígenas e seus territórios, neste segundo capítulo se analisará algumas compreensões sobre as subjetividades jurídicas. No primeiro subcapítulo se investigará as raízes modernas e as respectivas variações conceituais a partir da Filosofia e do Direito, para assim melhor apreender suas evoluções ao longo do tempo, bem como a possibilidade de reconhecer a Natureza como sujeito de direitos.

Já o segundo subcapítulo se deterá sobre a teoria do filósofo e teólogo da libertação Ignacio Ellacuría. Em linhas gerais, pretende-se se aprofundar sobre a concepção de “sujeito oprimido” e os seus direitos como uma parte do processo de historicização dos Direitos Humanos, conforme desenvolvido pelo autor espanhol que se radicou em El Salvador.

“A modernidade é, por excelência, a época da subjetividade”¹⁷², já dizia Ricardo Fonseca. Uma subjetividade, contudo, que precisa ser problematizada, como se começou a fazer no primeiro capítulo. Por isso, Enrique Dussel alerta para a posição teórica que “considera o processo da Modernidade como a indicada ‘gestão’ racional do sistema-mundo”. Afinal, não se trata de “mera superação da razão instrumental”. Em verdade, “o problema que se descobre é o esgotamento de um sistema civilizatório que chega ao fim”¹⁷³. Nessa lógica, acrescenta Dussel:

Se a Modernidade começa no final do século XV, com um processo renascentista pré-moderno, e daí se passa ao propriamente moderno na Espanha, a Ameríndia faz parte da “Modernidade” desde o momento da conquista e colonização (o mundo mestiço na América Latina é o único que tem tanta idade como a Modernidade), já que foi o primeiro “bárbaro” que a Modernidade necessita em sua definição.¹⁷⁴

De acordo com Costas Douzinas, “quer lidemos com o sujeito na filosofia, a pessoa no Direito, o agente na sociologia ou o Eu na psicologia, a constituição, o significado e a ação do sujeito constituem características definidoras da nossa modernidade”¹⁷⁵. Trata-se, pois, da “passagem insensível da substancialidade à

¹⁷² FONSECA, Ricardo M. **Do sujeito de direito à sujeição jurídica**: uma leitura arqueogenealógica do contrato de trabalho. 2001. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/82305> Acesso em: nov. 2025. p. 81.

¹⁷³ DUSSEL, *op. cit.*, p. 65.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 64.

¹⁷⁵ DOUZINAS, *op. cit.*, p. 193.

subjetividade ou, para dizer numa linguagem menos severa, da passagem da alma ao eu e, ao mesmo tempo, da passagem da exterioridade à interioridade”¹⁷⁶.

“De certo modo, toda filosofia moral e jurídica moderna é uma longa meditação sobre o significado do sujeito (jurídico)”¹⁷⁷. Afinal, “o sujeito moderno iniciou sua jornada nos anais e operações da lei como o sujeito jurídico dos direitos”¹⁷⁸. Nessa esteira ensina José Rodrigo Rodriguez:

Mas a promessa de garantia de direitos iguais para todos os seres racionais, formulada pelas revoluções burguesas, teve que se desubstancializar para que a humanização do direito pudesse ir se ampliando, tendencialmente, para todas as pessoas e, inclusive, como veremos, para não-pessoas. Afinal, de acordo com a tradição da filosofia política moderna, o direito a ter direitos era atribuído ao ser humano racional assim concebido a partir de uma investigação científica substantiva, capaz de identificar suas características e necessidades.¹⁷⁹

“Assim, pode-se dizer que tudo se inicia com o *eidos* platônico, e na sequência a *ousía* aristotélica, seguida pela vontade divina em Tomás de Aquino (*ens creatum*), terminando o período que podemos denominar de metafísica clássica”¹⁸⁰. Por outro lado, o conceito ‘objeto’ está atrelado aos “conceitos ‘propriedade’ e ‘relação’: objeto é aquele X, do qual pode ser dito algo com que ele é determinado; em outras palavras, ele é um X, ao qual é conferida uma propriedade ou uma relação”¹⁸¹.

Do período clássico para o moderno ocorre uma mudança do questionamento pelo “ente” para a busca pela verdade, momento em que se funda a ciência moderna, com sua linguagem matemática. “Surge, assim, a subjetividade assujeitadora das coisas, com o nascimento do sujeito que dominará a modernidade, atravessando o século XX e chegando no século XXI ainda fortalecido, mormente no campo do Direito”¹⁸².

Ora, mas “se entendemos o sujeito de direitos como uma ficção construída pela gramática jurídica, precisamos considerar a possibilidade de sua destruição” ou até

¹⁷⁶ STRECK, *op. cit.*, p. 229.

¹⁷⁷ DOUZINAS, *op. cit.*, p. 193.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹⁷⁹ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 101.

¹⁸⁰ STRECK, *op. cit.*, p. 230.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 229.

¹⁸² STRECK, Lenio Luiz. **Dicionário de Hermenêutica**: 50 verbetes fundamentais da Teoria do Direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito. 2ª ed. Belo Horizonte: Letramento, Casa do Direito, 2020. p. 96.

sua reconfiguração para continuar fazendo sentido para a sociedade atual. “E nesse caso é relevante questionar: para que serve ser uma pessoa no direito”¹⁸³?

3.1 Análise da subjetividade jurídica desde o Direito moderno

Deve-se ter presente que “todo o percurso do pensamento moderno está assentado num pensamento filosófico que tem na subjetividade a sua principal identificação”.¹⁸⁴ A centralidade está no indivíduo e “expressa-se através de algumas abstrações que lhe são fundamentais e que, de acordo com Rouanet, podem ser consideradas as seguintes características: universalidade, autonomia e individualidade”.¹⁸⁵ Os três pilares fundantes do sujeito moderno.

E como princípio norteador, a razão humana. Assim, “a razão deve ser o guia (o único guia) no desvendamento do mundo, devendo ser recusadas todas as crenças e opiniões que não sejam rigorosamente guiadas por ela”¹⁸⁶. Exatamente por isso, vale reiterar que a visão da Modernidade sobre as culturas originárias era bastante negativa. Ou seja, como se suas tradições fossem uma barreira que condicionava e aprisionava seus membros.

De acordo com Charles Baudelaire “a modernidade poderia ser caracterizada como a consciência de uma ruptura com a tradição e a assunção de uma determinada atitude com esse movimento de descontinuidade do tempo”¹⁸⁷. Uma concepção completamente antagônica àquilo que surgirá com os estudos descoloniais, que entendem ser a interculturalidade um modo de luta político-social contra a dominação da matriz colonial de poder¹⁸⁸. Nesse sentido desenvolve Maria de Fátima Wolkmer:

É necessário ressaltar que, nessas sociedades, a tradição deve ser acatada pelo indivíduo mesmo contra sua vontade. “É-lhe imposta de fora, sob forma de transcendência radical à qual os homens obedecem

¹⁸³ SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 2970.

¹⁸⁴ WOLKMER, Maria de Fátima S. Modernidade: nascimento do sujeito e subjetividade jurídica. **Hiléia – Revista de Direito Ambiental da Amazônia**, Manaus, nº 3, jul-dez de 2004. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r27225.pdf> Acesso em: maio 2025. p. 123.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 123.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹⁸⁷ SILVA, Simone Schuck da; RODRIGUEZ, José Rodrigo. Para que serve ser uma pessoa no Direito? Diálogos no campo crítico. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, v.10, n.4, 2019. Disponível em: www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/45693/31174 Acesso em: out. 2025. p. 2995.

¹⁸⁸ Cf. WALSH, Catherine. Estudio (inter)culturales en clave decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 12, p. 209-227, jan-jun., 2010. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero12/estudios-interculturales-en-clave-de-colonial/> Acesso em: 28 out. 2025.

como às leis da natureza”. Isso faz com que a existência das pessoas esteja subordinada à tradição.¹⁸⁹

Já para os povos indígenas os “rituais tradicionais de cura e prevenção” são um modo de fortalecimento e resistência às perseguições sofridas. Por isso, valoriza Tônico Benites os conhecimentos recebidos dos seus antepassados: “um conjunto de cuidados transmitidos pelos mais experientes da família, como a parteira *ñandesy mitã mboguejyha* e o *ñanderu*, que orientaram minha família extensa sobre como deveriam se comportar comigo e me educar”¹⁹⁰. E mais, “os *jeruky guasu*, grandes rituais religiosos, foram fundamentais para instituir redes de articulação política das lideranças das famílias extensas para uma luta pela demarcação de territórios antigos”¹⁹¹, atesta o líder Guarani Kaiowá.

“Herdada das teorias do contrato social, seu princípio consiste em fundar a lei sobre a vontade dos homens, subtraindo-a, tanto quanto possível, à autoridade das tradições”¹⁹². Na mesma esteira, “o status que define o lugar que o indivíduo ocupava na sociedade foi substituído pelo contrato, como alicerce jurídico da sociedade”¹⁹³. Assim preceitua a autora:

Esse processo redimensionou as relações interpessoais da cultura, criando novos sistemas de representação, um novo imaginário social, estabelecendo, na dimensão político-jurídica, a mediação do direito entre o indivíduo e o Estado, e, na dimensão econômica, a dissolução das antigas formas produtivas do feudalismo, com o surgimento de uma nova classe social: a burguesia.¹⁹⁴

“Com o racionalismo”, inaugurado por Descartes (“penso, logo existo”) na primeira metade do séc. XVII (1596-1650), “confiava-se que a razão humana, poderia elaborar por si mesma, ou melhor, a partir de si mesma, explicações suficientes”¹⁹⁵. “Antes da vigorosa ruptura filosófica operada por Descartes – que é quem institui a modernidade filosófica – o que conceito de sujeito cobria outra esfera de significados”¹⁹⁶. De acordo com seu método rigoroso, tudo seria colocado sob dúvida, principalmente aquele que passou a ser considerado como conhecimento pré-científico, as sabedorias tradicionais.

¹⁸⁹ WOLKMER, *op. cit.*, p. 125.

¹⁹⁰ BENITES, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 55.

¹⁹² WOLKMER, *op. cit.*, p. 126.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 124.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 126.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹⁹⁶ STRECK, *op. cit.*, p. 229.

“Como aponta Rouanet, a racionalização cultural envolve a dessacralização das visões tradicionais e a diferenciação em esferas de valores, até então embutidas na religião: a ciência, a moral, o direito e a arte”¹⁹⁷. Em termos jurídicos, é correto afirmar ainda “que toda a reflexão jusnaturalista e contratualista, de certo modo, parte dos pressupostos do cartesianismo”¹⁹⁸.

Mas, afinal, como se pode definir o sujeito? Streck pontua:

Tanto Heidegger quanto Gadamer traçam as origens da palavra “sujeito” ao termo grego *hypokeimenon*, introduzido por Aristóteles para designar aquilo que, diante das diversas formas fenomênicas do ente, subjaz como uma qualidade imutável. [...] Em toda a tradição filosófica, até Descartes, todo ente é entendido como *subjectum*, a transposição latina de *hypokeimenon*. *Hypokeimenon*, *subjectum* significariam, então, aquilo que está na base, e que por si só se sustenta perante nós, persiste, e sendo imutável diante de todas as formas de manifestação do ente. Plantas, pedras e animais não são menos sujeitos do que o homem até a modernidade.¹⁹⁹

O segundo baluarte da filosofia moderna, Immanuel Kant (1724-1804), vai afirmar “que não é o sujeito que se orienta pelo objeto, mas é o objeto que é determinado pelo sujeito, ou dito de outro modo, ao invés de a faculdade de conhecer ser regulada pelo objeto, é, na verdade, o objeto que é regulado pela faculdade de conhecer”²⁰⁰. “A revolução kantiana transferiu o alicerce do significado e a base da lei do divino e transcendental para o humano e social”²⁰¹.

Como aponta Douzinas, “a reinterpretação de Kant do ‘penso’ pelo ‘quero’ moral” permitiu “o reconhecimento público do desejo individual” e “preparou o terreno para a manipulação infinita dos mundos natural, social e psíquico”²⁰². Há uma ruptura, portanto, do condicionamento da vontade à estrutura teleológica do mundo. Para o filósofo, “o sujeito é, por definição, autônomo: ao obedecer à lei moral, que ele não apenas encontra em si mesmo, mas também formula, ele faz escolhas contrárias às suas emoções e interesses imediatos e se torna livre”²⁰³.

Como aponta Streck, “com Kant, saímos de um ‘conhecimento metafísico’, próprio dos gregos e medievais, para fazer uma ‘metafísica do conhecimento’, fundada na filosofia da consciência (STEIN, 2002, p. 73-77)”²⁰⁴. Ademais, ele vai criar

¹⁹⁷ WOLKMER, *op. cit.*, p. 126.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 132.

¹⁹⁹ STRECK, *op. cit.*, p. 230.

²⁰⁰ FONSECA, *op. cit.*, p. 70.

²⁰¹ DOUZINAS, *op. cit.*, p. 204.

²⁰² *Ibidem*, p. 205.

²⁰³ *Ibid.*, p. 225.

²⁰⁴ STRECK, *op. cit.*, p. 96.

uma ciência fenomênica, baseada no fenômeno e não mais na substância. “É de fato com Kant que a autonomia define-se como essência da subjetividade”²⁰⁵.

Por fim, na contemporaneidade, Martin Heidegger (1889-1976), com sua obra principal de “Ser e Tempo”, fala do ser humano como um sujeito histórico. Ou seja, é o “único ente que tem seu próprio Ser como pergunta, quer dizer, o homem é o único ente que se preocupa pelo que significa Ser, acerca do seu futuro, de suas possibilidades de Ser”²⁰⁶ (tradução nossa).

De outro modo, “a modernidade está marcada por uma afirmação incessante e até mesmo sem objetivo; seu projeto é intensificar infinitamente o poder do sujeito”. Quer dizer, o sujeito “torna-se o princípio fundador, o senhor do mundo e medida de todas as coisas, tanto em teoria quanto na vida prática”²⁰⁷, “a base última de tudo o que existe”²⁰⁸.

Para Heidegger, “a determinação da humanidade como sujeito, *cogito*, Espírito, ego transcendental ou Homem é o apogeu do fechamento da metafísica e de seu esquecimento do Ser”²⁰⁹, também denominado de subjetivação. “O mundo é esvaziado de significado, a humanidade perde seu lugar orgânico nele e torna seu mestre desamparado, para quem o Ser é a objetividade e a verdade a certeza da representação”²¹⁰. Assim resume Streck sobre a transformação do paradigma filosófico a partir da Modernidade:

Nesse novo paradigma, os sentidos passam a estar na mente (filosofia da consciência). É o princípio epocal cartesiano, denominado *cogito*; e, na sequência, o eu transcendental kantiano, o absoluto hegeliano e o ápice da metafísica moderna: a vontade de poder (*Wille Zur Macht*) de Nietzsche, em que o traço fundamental da realidade é a vontade de poder. E toda correção deve ser ajustada à vontade de poder.²¹¹

Já para o Direito e, mais especificamente, a corrente do jusracionalismo ou do jurnaturalismo “racional, as leis seriam válidas à luz da razão e de normas intemporalmente válidas, anteriores à lei positiva e independentes dela”²¹². De outro modo, “a subjetividade jurídica será o reconhecimento dos direitos naturais do

²⁰⁵ WOLKMER, *op. cit.*, p. 135.

²⁰⁶ STRAUSS, Leo; CROUSEY, Joseph. **Historia de la filosofía política**. Cidade do México: FCE, 1993. p. 837.

²⁰⁷ DOUZINAS, *op. cit.*, p. 211.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 213.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 215.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 216.

²¹¹ STRECK, *op. cit.*, p. 96.

²¹² WOLKMER, *op. cit.*, p. 141.

indivíduo, entendidos como poderes ou liberdades que expressam condições para o pleno desenvolvimento de cada um e de toda sociedade”²¹³. Ou ainda, “como aquela lei projetada pela razão humana, percebida autonomamente dentro do próprio ser humano”²¹⁴.

Antes de se avançar, revela-se necessária uma breve digressão histórica para compreender o aparecimento da figura do sujeito, as mudanças trazidas com o advento da Modernidade e algumas de suas implicações jurídicas até os presentes dias. De acordo com Douzinas, os gregos não possuíam um termo para sujeito, o que vai aparecer tão somente na Roma antiga (*subjectus*). Os *subjecti* eram “os não-romanos que se beneficiavam do *jus gentium*”²¹⁵.

Depois com o cristianismo isso se transmutou em *subditus*, “alguém que existe em e por meio de uma relação de obediência a um poder originário em Deus”. “O *subjectus* transferia a sua obediência em parte como lealdade secular ao rei e em parte como fé religiosa em Deus e em seu representante na Terra”²¹⁶. Havia, então, um duplo de obediência e sujeição que perdurou por longos séculos, do feudalismo ao absolutismo até o início das revoluções burguesas.

Com a Idade Moderna, a dignidade humana “passa a ser o fundamento e centro do mundo e, também, fonte dos valores que o Direito deverá reconhecer”²¹⁷. “A lógica da Modernidade é a do individualismo e, sendo assim, pensa-se a política a partir daquilo que constitui a essência do individualismo, ou seja, a liberdade é concebida como a faculdade de autodeterminação”²¹⁸.

Trata-se do universalismo essencialista, que entende “que existe uma natureza humana fundamental ou uma essência humana, a qual define o que nós somos como humanos’ (Benhabib, 2011, p. 63)”. Ou seja, que existem características no ser humano que “podem ser, racionalmente, descobertas e analisadas”²¹⁹.

Ainda dentro do paradigma clássico de dignidade humana, Matos aponta um modelo com três etapas na definição do seu conteúdo:

A primeira etapa, relacionada com a determinação do conteúdo da dignidade do homem, consiste na identificação de uma *differentia specifica*, do ponto de vista ontológico, entre o ser humano e os

²¹³ WOLKMER, *op. cit.*, p. 141.

²¹⁴ STRECK, *op. cit.*, p. 165.

²¹⁵ DOUZINAS, *op. cit.*, p. 227.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 227.

²¹⁷ WOLKMER, *op. cit.*, p. 141.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 143.

²¹⁹ MATOS, *op. cit.*, p. 36.

demais seres vivos, segundo a qual o ser humano se afirma como superior na *scala naturae*, como filho de Deus ou único capaz de possuir uma compreensão de si. O pensamento monoteísta cristão e o estoicismo são os melhores exemplos de desenvolvimento dessa primeira etapa de justificação da dignidade do homem. Após essa primeira etapa de determinação ontológico-antropológica do ser humano, segue uma segunda etapa, na qual se justifica um *ethos* específico decorrente da propriedade distintiva do ser humano na *scala naturae*. Desse modo, do fato dos seres humanos possuírem razão ou linguagem, decorrem, em primeiro lugar e em especial, obrigações do indivíduo para consigo mesmo. [...] A terceira e última etapa da dignidade do homem consiste na ideia de que a sua dignidade ontológico-antropológica não compreende apenas obrigações éticas para consigo mesmo, como também obrigações morais com outro (Menke, 2009, p. 4).²²⁰

Se “a invenção filosófica da natureza na Grécia foi um ato de rebeldia contra a religião, os costumes e a tradição dos ancestrais”²²¹, com a natureza humana não era muito diferente. Ou seja, “era teleologicamente determinada e multiforme” e “diferia de pessoa para pessoa conforme hierarquia e papéis sociais”²²², observa Douzinas. “Sujeito e objeto, liberdade e necessidade, vontade e proscricção são os resultados gêmeos do mesmo processo que transformou o ser humano em sujeito e base do ser e o mundo em um objeto e imagem para o sujeito”²²³.

Por isso, com a concepção kantiana ocorre uma ruptura “ao se questionar sobre as condições de possibilidade para tratar alguém como pessoa, atribuindo a tal questionamento uma pretensão de universalidade, a dizer, não aceitando justificativas para domínios ilegítimos em razão do mero papel social”²²⁴. Isso “na medida em que coloca a questão fundamental sobre a forma ou possibilidade da dignidade como *status* normativo da pessoa humana”²²⁵.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant “desloca o epicentro da reflexão filosófica para o problema do outro ao refletir sobre o si mesmo”. Nesse sentido afirma Saulo de Matos sobre as implicações jurídicas da teoria kantiana:

Refletir sobre o si mesmo, em Kant, é questionar como o próprio sujeito pode ser instituidor de significado por meio de suas próprias ações, isto é, questionar acerca da autoridade que cada um possui para se comprometer – assumir responsabilidade – com um significado ou norma. Em última instância, isso quer dizer que só o sujeito pode autorizar ou não a sua vinculação a uma norma. Se o

²²⁰ *Ibidem*, p. 36-37.

²²¹ DOUZINAS, *op. cit.*, p. 205.

²²² *Ibidem*, p. 205.

²²³ *Ibid.*, p. 200.

²²⁴ MATOS, *op. cit.*, p. 44.

²²⁵ *Ibidem*, p. 39.

sujeito passa a ser essa autoridade última da normatividade, isso transforma radicalmente o problema da inclusão do outro, na medida em que tal inclusão passa a não estar mais centrada na remoção de obstáculos para o exercício da liberdade natural, mas, sim, por meio de uma reflexão acerca das condições subjetivas para a participação. As normas, que, necessariamente, afetam outros sujeitos, pressupõem que esses sejam incluídos no espaço de razões e, portanto, considerados para a sua validade.²²⁶

De acordo com Rodriguez, “a investigação da natureza humana, portanto, tinha como objetivo identificar a ideia de humanidade em sua essência e a partir dela construir sistemas políticos”²²⁷. Com isso, o Direito natural racional “buscará sua legitimidade no Estado Moderno, marcado pela despersonalização do poder e pela racionalização dos procedimentos normativos”²²⁸.

“Com as teorias de contrato social e do estado de natureza, vinculam-se as noções de legitimidade e de subjetividade”²²⁹. Conforme aponta Streck, se “impunha, assim, limitações ao poder do Estado – uma das características dessa forma de organização social em sua fase pós-Absolutista, em que os *Dois tratados sobre o governo* de John Locke (2005)”²³⁰, são a melhor expressão. Vale conferir a síntese *infra* colacionada:

A natureza no pensamento moderno assume o estatuto de objeto jurídico sempre com referência ao homem. O surgimento da subjetividade jurídica (dos “direitos subjetivos”), cuja origem cristã se reconhecerá sem dúvida, mas cujo alcance político ocorre com a escola jusnaturalista, tem em Hobbes a ruptura com o aristotelismo e o direito passa a ser considerado definitivamente como atributo do indivíduo.²³¹

“De fato, a partir da Modernidade jurídica, os corpos e o patrimônio dos cidadãos passam a estar protegidos do poder por um ônus de justificação, exigido tanto do poder público quanto do poder privado”²³². Entretanto, parcelas inteiras de seres humanos foram excluídas da proteção do Estado por meio do Direito. Nos termos apontados por Rodriguez, essa negação “baseou-se na tentativa de negar a

²²⁶ MATOS, *op. cit.*, p. 29.

²²⁷ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 101.

²²⁸ WOLKMER, *op. cit.*, p. 142.

²²⁹ *Ibidem*, p. 143.

²³⁰ STRECK, *op. cit.*, p. 168.

²³¹ RENAUT *apud* WOLKMER, *op. cit.*, p. 143.

²³² RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 99.

essas pessoas a condição de humanos iguais e cidadãos, reduzindo-os a uma condição supostamente inferior”²³³.

“Rousseau encontrou a liberdade em seu grau mais imperioso, quando ela atuava contra a natureza e o instinto”²³⁴. Por outro lado, foi o responsável por associar política e direitos “ao submeter o governo a um controle constante dos cidadãos”²³⁵. Quer dizer, “o Direito Natural tornou-se a lei legislada pela soberania popular, e a vontade geral deveria garantir que o princípio da liberdade individual pudesse existir apenas em uma comunidade de direitos humanos”²³⁶. Nesses termos reitera Wolkmer:

Rousseau considera a soberania indivisível, pois não é senão o exercício da vontade geral. Assim, assevera Renaut que, “a definição de povo ou de corpo político como subjetividade livre, se realiza plenamente, pela primeira vez na história da filosofia política, na teoria da vontade geral”. Em Rousseau, o contrato representa um ato de atribuição de poder que se reproduz no corpo político que o cria. Daí, duas características – na unidade do povo, como subjetividade – na soberania, a de ser inalienável e indivisível.²³⁷

Em uma fase posterior surge o juspositivismo. E “o advento do positivismo marca uma inflexão na evolução do Direito, e o Estado, por sua vez, neste novo contexto, passaria a ajustar-se à nova racionalidade e às necessidades regulatórias do capitalismo liberal”²³⁸. Então, “a questão da legitimidade deixa de ser uma preocupação do Direito (enquanto norma), e este passa a preocupar-se cientificamente com a questão da legalidade intra-sistêmica”²³⁹.

Segundo essa corrente, “os direitos são capacidades pessoais sancionadas por lei a fim de promover interesses individuais aprovados e de atender a objetivos de políticas socialmente determinadas”²⁴⁰. Há uma relação circular entre norma e sujeito de direitos, só existindo esse último caso esteja previsto na legislação. “Direitos estão analiticamente atrelados a um comportamento regulado por regras; regras criam direitos e direitos pertencem às pessoas, eles existem apenas com o apoio de um sujeito”²⁴¹.

²³³ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 99.

²³⁴ DOUZINAS, *op. cit.*, p. 206.

²³⁵ *Ibidem*, p. 187.

²³⁶ *Ibid.*, p. 187.

²³⁷ WOLKMER, *op. cit.*, p. 144.

²³⁸ *Ibidem*, p. 146.

²³⁹ *Ibid.*, p. 146.

²⁴⁰ DOUZINAS, *op. cit.*, p. 240.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 240.

Bastante ilustrativa a respeito é a definição de um dos maiores expoentes positivistas, Hans Kelsen. Para o autor, “sujeito é o portador de direitos e deveres, uma personificação de normas”²⁴², “um *subjectus* construído, uma criação ou ficção legal”²⁴³. Sobre as transformações promovidas pelo positivismo jurídico discorre Wolkmer:

Com o advento do positivismo e a formação do Estado de Direito liberal burguês, inicia-se um segundo momento na formação da doutrina jurídica da Modernidade, em função da ascensão de uma nova epistemologia, que substituíra a razão abstrata pela experiência, desqualificando as ideias inatas. Ao afastar-se do jusracionalismo, e com o fortalecimento do paradigma científico, o Direito ficou reduzido a uma questão de poder e as garantias fundamentais ficaram desprovidas de seu referente axiológico para constituir-se num fim em si mesmo.²⁴⁴

As consequências dessa concepção da subjetividade foram terríveis, como aponta Wolkmer: “uma vontade de poder totalitária e uma falsa concepção autônoma da subjetividade, da consciência como sendo acessível diretamente por um sujeito estável que através da razão pode estabelecer um conhecimento sobre si mesmo e o mundo”²⁴⁵. Após os horrores dos regimes totalitaristas do século XX bem se sabe como o Direito pode ser usado para legitimar as piores violações à dignidade humana.

Com o intuito de trazer uma maior pluralidade conceitual para este trabalho, vale se deter rapidamente sobre uma abordagem teórica marxista de sujeito de direitos. “O princípio [...] da subjetividade jurídica, compreendido até hoje como o princípio formal da igualdade e da liberdade das pessoas [...], é considerado um “engodo burguês e um produto da hipocrisia burguesa” por Pachukanis (2017, p. 61)”²⁴⁶.

De fato, o autor marxista não está de todo incorreto ao indicar as incongruências do direito capitalista, já apontadas reiteradas vezes ao longo dessa reflexão. Afinal, “a igualdade das pessoas perante a lei, para Pachukanis, foi forjada pelo direito liberal burguês apenas como uma condição necessária para a realização dessas relações de valor”²⁴⁷, destacam Simone Schuck da Silva e José Rodrigo Rodriguez.

²⁴² DOUZINAS, *op. cit.*, p. 241.

²⁴³ *Ibidem*, p. 241.

²⁴⁴ WOLKMER, *op. cit.*, p. 145.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 147.

²⁴⁶ SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 2974.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 2975-2976.

Nesse caso, o Direito seria mero instrumento do sistema proprietarista. “O sujeito de direito na obra de Pachukanis (2017, p. 60) ‘possui uma relação extremamente próxima com os proprietários de mercadoria’, ou seja, há uma identificação entre ser sujeito de direitos e ser proprietário de mercadorias”²⁴⁸. Ao revés, sem a circulação de mercadorias por meio de alienações dos bens não existiria sujeitos de direitos.

“A relação jurídica é vista por Pachukanis como uma relação entre os sujeitos e as mercadorias, ou seja, a relação jurídica é uma relação de apropriação”²⁴⁹. Essa pode acontecer por duas maneiras, quais sejam, pelo trabalho ou pela pilhagem. Já a única relação entre os sujeitos de direitos para o autor será exclusivamente do tipo contratual.

“Pachukanis entende que apenas no ato de troca de mercadorias é possível realizar materialmente a liberdade formal de autodeterminação do sujeito de direitos”. Há, portanto, “uma oposição única e necessária entre sujeito e objeto na relação jurídica”²⁵⁰. Assim, pode-se dizer que o jurista reduz a complexidade do ser humano e suas relações, uma vez que “não concebe outra forma de relação senão a patrimonial, uma forma de relação sempre imbricada no processo de dominação que envolve a circulação das mercadorias”²⁵¹.

“O conflito social é necessariamente um conflito econômico relacionado à propriedade privada”. Logo, “esse é o motivo pelo qual o autor entende que a realização de uma sociedade de economia planificada dispensaria a forma jurídica”²⁵². Quer dizer, sem capitalismo não haveria dominação, nem conflitos de interesses. Contudo, “ao falar da ausência de uma esfera de poder unificada como o verdadeiro propulsor da utilidade da forma jurídica, o autor fornece elementos para a consideração de outras formas de dominação social fora das relações econômicas (DEMIROVIĆ, 2014)”²⁵³.

O poder do sujeito de direitos para Pachukanis cinge-se ao exercício da violência para a proteção da propriedade privada. Não há espaço para a liberdade nesse exercício. Ele “não identifica uma dimensão de liberdade no direito, pela qual

²⁴⁸ SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 2973.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 2975.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 2976.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 2977.

²⁵² *Ibid.*, p. 2977.

²⁵³ *Ibid.*, p. 2978.

seria possível a reivindicação de universos normativos múltiplos e conflitantes entre si”²⁵⁴. Pode-se dizer que, se por um lado contribui com críticas pertinentes ao direito liberal burguês, por outro não deixa de oferecer uma visão por demais redutora de outros aspectos sociojurídicos.

Nessa lógica, “em perspectivas como as baseadas em Evguiéni Pachukanis, o potencial crítico do sujeito de direitos é descartado, pois o autor considera essa forma apenas como um conceito liberal individualista”²⁵⁵. Dificulta-se então a identificação de outras formas de opressão, como aquelas praticadas pelo próprio Estado. Ou seja, “sem a personalidade jurídica, a dominação passa a ser atribuída a uma força orgânica não identificável, à ‘vontade do povo’”²⁵⁶.

Apresentado esse panorama filosófico-jurídico da evolução compreensiva sobre a subjetividade jurídica desde a Modernidade, bem como uma abordagem teórico-marxista, impõe-se fazer algumas considerações antes de trazer a posição adotada por este trabalho. Segundo Rodriguez, “a formalização do direito e da ideia de pessoa na forma de ‘pessoa de direito’” “deixa de estar ligada a uma ideia substantiva de pessoa e passa a poder ser objeto de construção e disputa social”²⁵⁷.

O autor reconhece que “mesmo diante destas tendências de efetivação e de perversão do estado democrático de direito (Rodriguez, 2019), a gramática que tem permitido que este conflito se estruture desta maneira é a gramática liberal dos direitos”²⁵⁸. Isso implica ter presente que “a racionalidade do direito positivo está em tensão com o estado das lutas por direitos, ou seja, lutas pela produção e pela interpretação das leis diante dos casos concretos”²⁵⁹.

Como observa Streck, “quando uma tradição jurídica insiste em assentar-se em uma compreensão que considera a palavra *sujeito*, enquanto *substância*, restrita ao *eu humano*, essa tradição vai considerar que todos os demais são simplesmente objetos”²⁶⁰. No mesmo sentido, para Souza Filho, essa divisão dicotômica, típica da Modernidade representa um obstáculo para o reconhecimento dos Direitos da Natureza:

²⁵⁴ SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 2979.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 2987.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 2987.

²⁵⁷ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 101.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 100.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁶⁰ STRECK, *op. cit.*, p. 98.

Assim, na concepção moderna, estava estabelecida uma dicotomia: de um lado, os seres humanos como sujeitos de direito e, de outro, os seres não humanos, passíveis de ser objeto do direito. Esta dicotomia está assentada no direito de propriedade, sujeito e objeto. Por isso, a resistência de pensar a natureza não humana como sujeito de direitos está nessa construção sujeito/objeto, na qual ao sujeito corresponde um objeto que lhe está subordinado e que excluiu todos os demais sujeitos.²⁶¹

Vale, pois, reiterar a ambiguidade que o vocábulo “sujeito de direitos” possui, segundo Costas Douzinas. Isto porque “o sujeito da lei, ou *subjectum*, é o possuidor de direitos e o portador de deveres e responsabilidades”, ao passo que, o “*subjectus* está sujeitado à lei, é trazido à vida por protocolos da lei, moldado por exigências e recompensas da lei e chamado a prestar contas perante os tribunais da lei”²⁶². Ora, “essa ambiguidade na forma jurídica está expressa no duplo sentido do termo ‘direito’, o qual pode ser compreendido como direito objetivo (*Recht*), relacionado a um poder soberano, e como direito subjetivo ou pretensão do sujeito de direitos (*Anspruch*)”.²⁶³

Já para Silva e Rodriguez sujeito de direito pode ser conceituado como o “núcleo individual e autônomo ao qual se pode imputar responsabilidades, direitos, reivindicações e que está legitimado a tomar parte na produção de normas sociais”²⁶⁴. Isso considera dois vieses, um civilista e outro constitucional.

A primeira concepção, vinda do “direito romano clássico, uma perspectiva civilista tende a compreender a ideia de pessoa como sujeito das relações jurídicas, ou seja, ente com capacidade jurídica de reivindicar direitos e ser responsabilizado por deveres”. Já a segunda, pertencente ao constitucionalismo democrático, compreende a “pessoa como centro de produção das normas e das instituições que organizam a vida em sociedade”²⁶⁵.

Para essa concepção crítico-multinormativa – encampada por este trabalho –, “está no cerne da racionalidade do direito, portanto, a pessoa como centro de imputação pela dominação e de possibilidade de participação democrática nas normas que regem sua vida”²⁶⁶. Assim, não se está diante de uma posição ingênua, como a da perspectiva do Direito liberal, em que esse seria um instrumento de

²⁶¹ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 612.

²⁶² DOUZINAS, *op. cit.*, p. 225.

²⁶³ SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 2984-2985.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 2971.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 2971.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 2986.

proteção da liberdade do indivíduo, nem tampouco de uma visão marxista catastrófica de que o Direito não passa de uma via de dominação.

É preciso promover uma “dessubstancialização do direito em sua concepção ocidental”²⁶⁷ com a participação plural de outros sujeitos, como sublinha Rodriguez. “Essa categoria marca um lugar do sujeito no direito e na sociedade em que ele possa ser responsável pela própria existência e pelo próprio processo de desenvolvimento”²⁶⁸. Portanto, nem vítima nem algoz, mas protagonista na disputa das narrativas de justificação do Direito.

Acontece que, se “esse processo iniciou com a formulação das demandas burguesas na estrutura do Estado de Direito”, “no século XIX, são as reivindicações proletárias que ingressam na estrutura estatal pela promessa de igualdade”²⁶⁹. Assim, “radicaliza-se com a criação de estados de direito democrático” e “com a tradição do constitucionalismo democrático”²⁷⁰. Nesses termos explicitam Silva e Rodriguez:

Em outros termos, a forma direito permite uma maneira de subjetivação do mundo, a possibilidade de o sujeito das reivindicações identificar-se como sujeito de direitos. Ao propor uma igualdade impossível, e, portanto, uma universalidade, o direito liberal abre um espaço para além de si mesmo e permite a disputa por inclusão em sua gramática. O sujeito de direitos nasce dessa proposição universal de igualdade, e é a própria possibilidade de reivindicação de si nessa proposição que viabiliza a subjetivação do sujeito na gramática jurídica. O direito exerce assim um papel central na sociedade ocidental pluralista, em razão da sua capacidade de promover a criação de padrões universais para organizá-la (RODRIGUEZ, 2013).²⁷¹

“Por isso, o potencial emancipatório do direito depende também da sociedade” e “de uma esfera pública ativa, da existência de reivindicações e de demandas sociais”²⁷². Ou seja, o Direito se modifica e se ressignifica a partir das lutas e respectivas pautas dos movimentos sociais e dos variados setores da sociedade organizada. Quer dizer, “há a necessidade de uma efervescência da sociedade civil que depende de um elemento de vontade”²⁷³.

²⁶⁷ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 104.

²⁶⁸ SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 2986.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 2984.

²⁷⁰ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 101.

²⁷¹ SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 2984.

²⁷² *Ibidem*, p. 2985.

²⁷³ *Ibid.*, p. 2985.

Esse processo de alargamento dos horizontes democrático-normativos vem se dando “com o reconhecimento de que normas e categorias praticadas em certos espaços sociais e pelos povos não hegemônicos, os ‘outros da nação’, como diz Rita Laura Segato (2021), fazem parte da ordem constitucional em sua especificidade”²⁷⁴. Dentre eles certamente se encontram as comunidades originárias e a luta pelo reconhecimento dos Direitos da Natureza, como pontuam Silva e Rodriguez:

Ser pessoa no direito, portanto, pode ser entendido como constituir um centro de responsabilidade, uma possibilidade de imputação de direitos e deveres, mas também de participação ativa no processo de configuração das instituições do direito. Falar em pessoa no direito é, portanto, sempre falar em relações jurídicas, sempre elaborar um processo relacional, não apenas com a sociedade, mas também com as próprias normas do direito, em uma espécie de relação crítica com as normas jurídicas²⁷⁵.

Ora, os povos indígenas como sujeitos de direito vêm, a partir de sua percepção do mundo, tecendo relações críticas e questionadoras com a sociedade não indígena e seu arcabouço jurídico. Dentre tais interpelações pode-se elencar a compreensão do território em suas dimensões coletiva e espiritual, as práticas do Bem Viver e a convivência harmônica com a Natureza.

Suas culturas e modo de vida desafiam os sentidos normativos, especialmente, no tocante ao direito à terra e na proteção dada ao meio ambiente. Porque “nós somos pessoas que sonham no território, e o território sonha junto com a gente”, testemunha Glicéria Tupinambá. “Se ele se sente ameaçado, se se sente agredido, ele vai falar conosco, e todos da aldeia vão ter o mesmo sonho”, continua a pensadora indígena. Estamos sintonizados “como abelhas em uma colmeia”²⁷⁶, explicita uma das lideranças do povo Tupinambá.

Como se sabe, “não só os indivíduos humanos são portadores de direitos, mas também os entes individuais criados, inventados legalmente”²⁷⁷. Assim destaca Souza Filho:

Mas, para fins patrimoniais e mesmo criminais, a evolução jurídica da sociedade capitalista criou individualidades fictícias, como as sociedades de indivíduos (organizações não governamentais, empresas, corporações, sociedades sem fins lucrativos etc.) e o

²⁷⁴ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 104.

²⁷⁵ SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 2988.

²⁷⁶ TUPINAMBÁ, Glicéria. O território sonha. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 186.

²⁷⁷ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et al. Dicionário de ecologia política*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 613.

próprio Estado, chamando a todas elas de pessoas jurídicas e atribuindo-lhes direitos como se indivíduos fossem, inclusive e principalmente os de propriedade.²⁷⁸

Como se pode depreender da análise apresentada, com o tempo houve uma modificação da compreensão do termo sujeito de direitos. Ocorreu um evidente alargamento dessa noção, com a evolução filosófico-jurídica desenvolvida ao longo dos séculos. Quanto às pessoas jurídicas, conforme as necessidades de novas respostas à complexidade dos conflitos postos demandavam, novas formas foram surgindo.

Segundo observado por Rodriguez, “a princípio, qualquer ser capaz de pensamento racional estava autorizado a reivindicar direitos iguais sem nenhuma forma de discriminação”²⁷⁹. E assim, fruto de aguerridas lutas desses atores e em meio a avanços e retrocessos, foram reconhecidas as pessoas negras, LGBT+s, indígenas, com deficiência, migrantes e refugiadas, entre outras.

Então quer dizer que seria necessário que os sujeitos de direitos fossem dotados de racionalidade humana? Obviamente, se essa for a lógica, não poderiam existir as diversas espécies de pessoas jurídicas que foram se sofisticando com o passar do tempo, tal como supra assinalado. A pergunta deveria ser reformulada: é possível considerar apenas uma racionalidade?

Como reconhece Bridle, “existe todo um reino de outras formas de pensar e fazer inteligência”²⁸⁰. Ou seja, é preciso “olhar além do horizonte do nosso self [...] para vislumbrar [...] vários outros tipos de inteligência que estavam bem aqui, diante de nós, o tempo todo – e que em muitos casos nos antecederam”²⁸¹. Nessa esteira, “a inteligência não é algo que existe, e sim algo que se faz; ela é ativa, interpessoal, generativa e se manifesta quando pensamos e agimos”²⁸². Por isso, “há várias maneiras de ‘fazer’ inteligência: comportamentais, neurológicas, fisiológicas e sociais”²⁸³.

“Temos que parar de pensar na inteligência como algo que é definido pela experiência humana”, para “pensar na inteligência como algo mais que humano desde

²⁷⁸ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 613.

²⁷⁹ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 102.

²⁸⁰ BRIDLE, *op. cit.*, p. 23.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 23.

²⁸² *Ibid.*, p. 78.

²⁸³ *Ibid.*, p. 78.

o princípio”²⁸⁴. Afinal, o problema pode estar nos critérios e nas formas de testagem científica. “Mesmo quando os resultados não são meros efeitos de nossos próprios vieses e limitações, eles revelam apenas a medida do que não sabemos”²⁸⁵. “A inteligência, portanto, não é algo que deva ser testado, mas sim reconhecido nas formas múltiplas que assume”²⁸⁶. Assim destaca o autor:

A noção de um mundo mais que humano insinua com ainda mais ênfase que essas *coisas* são *seres*: não decorações passivas no drama de nossas próprias aflições, e sim participantes ativos no nosso devir coletivo. E já que esse devir, esse florescimento potencial, é coletivo, ele pede que reconheçamos o *ser*, a personalidade do outro. O mundo é feito de sujeitos, não de objetos. *Tudo* é na verdade *todos*, e todos esses seres têm suas próprias agências, seus pontos de vista e suas formas de vida. O mundo mais que humano pede nosso reconhecimento, pois sem ele não somos nada.²⁸⁷

Também para Ana Luiza Braga, a vida “se compõe como um arquivo da vida passada, em que cada ser vivo é uma pluralidade de formas sucessivas que ‘não apenas está em continuidade com o não vivo, mas é seu prolongamento, sua metamorfose, sua expressão mais extrema’”²⁸⁸. Ora não há hierarquias, mas múltiplas teias de relações, a “vida que não se sujeita e ressurgue, insistentemente, na tendência à irredutível multiplicidade das formas”²⁸⁹. “O foco, distintamente, são os acoplamentos interespecies ou, ainda, as intra-ações de muitos agentes florestais; outros *nós* possíveis na rede de existentes”²⁹⁰.

De acordo com Rodriguez, um modelo de multinormatividade democrática necessita ter espaço para subjetividades e racionalidades insurgentes. Afinal, “a ideia de racionalidade do direito se confunde com a ideia de democracia constitucional: o direito será racional se for capaz de reconhecer e estabelecer arranjos institucionais e interpretações de leis capazes de incluir e conciliar”²⁹¹ pautas e atores distintos.

Nessa esteira vale conferir sobre as subjetividades que se forjam na resistência da diversidade:

Mas para ser centro de responsabilização, a pessoa também precisa necessariamente ter garantida uma liberdade em relação ao Estado de Direito. Ao sujeito de direitos, por definição, deve ser viável a prática

²⁸⁴ BRIDLE, *op. cit.*, p. 72.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 71.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 79.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 34.

²⁸⁸ BRAGA, Ana Luiza. **Um altar que se coma**: ensaios da agrofloresta. São Paulo: n-1 edições, 2024. p. 23.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 31.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 30.

²⁹¹ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 103.

de uma crítica à gramática em que opera. A possibilidade de resistir e questionar as normas assegura sua própria sobrevivência nessa gramática e, ao mesmo tempo, reconfigura o quadro de reconhecimento que ela dispõe aos sujeitos. O risco de não ser reconhecido pela gramática mobilizada é o risco de não ser reconhecido como sujeito, “ou pelo menos suscitar as perguntas sobre quem sou (ou posso ser) ou se sou ou não reconhecível” (BUTLER, 2017b, p. 36).²⁹²

A racionalidade técnico-instrumental que vem sustentando o sistema capitalista parece ser a lógica que permanece ainda majoritária na concepção de sujeitos de direitos. Acontece que, “nesta estreita concepção jurídica, não há lugar para a natureza como sujeito de direitos, nem lugar para povos, coletivos, serem titulares de direitos”²⁹³. Quer dizer, não reconhecer a Natureza significa não reconhecer os povos indígenas, como bem conclui Souza Filho.

Ora, “Achille Mbembe lembra que, ‘em sua vertente noturna, a modernidade terá sido, do começo ao fim, uma guerra interminável travada contra o vivo’”²⁹⁴. Todavia, já deve ter ficado claro que são múltiplas as racionalidades existentes e que excluir tais subjetividades implica em atingir o próprio Estado Democrático de Direito.

Rodriguez defende “que o pensamento deva migrar de uma visão principiológica com pretensões sistemáticas e, no limite, ainda lógico-dedutivas, para uma visão que aponte para a convivência de normas e suas interpretações, levadas adiante por múltiplos centros de produção normativa”²⁹⁵. Quer dizer, é preciso avançar para um paradigma que “se constitua como uma estrutura polifônica e multicentrada”²⁹⁶.

De outro modo, trata-se de uma concepção de subjetividade que busque “desfazer toda e qualquer ilusão de totalidade com o objetivo de iluminar as zonas de sombra da sociedade civil e contribuir para que os agentes sociais que se encontram sem voz sejam capazes de participar”²⁹⁷. Uma subjetividade que encampe “um movimento de restituição do vivente, incluindo a biosfera, do espaço e da energia que necessita: o direito universal à respiração”²⁹⁸, como convoca Achille Mbembe.

²⁹² SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 2989.

²⁹³ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 615.

²⁹⁴ BRAGA, *op. cit.*, p. 34.

²⁹⁵ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 94

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 94.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 54.

²⁹⁸ BRAGA, *op. cit.*, p. 34.

Assim, revela-se fundamental garantir o protagonismo dos povos originários em um constitucionalismo indígena com a sua gramática de regulação social, tendo em vista a proteção jurídica da dignidade da Natureza. A esse respeito assevera Souza Filho:

Então há que se distinguir dois tipos de direitos ainda dentro do sistema jurídico moderno: os direitos que geram uma relação sujeito/objeto, por um lado, e, por outro, os direitos que integram a qualidade de ser do sujeito. No Direito Moderno, capitalista, um objeto é considerado riqueza, que pode ser consumida ou acumulada, sendo que o verdadeiro objeto regulamentado pelo Direito é a riqueza acumulada ou acumulável, já que aquela consumida se esvai no consumo. Não há nenhum sentido imaginar um direito não humano à acumulação de riqueza, mas faz sentido imaginar um direito não humano às necessidades de consumo, que correspondem às necessidades de manutenção da vida, como alimentação e espaço vital.²⁹⁹

Ademais, “com a Constituição de 1988 ficou claro que o Brasil deve ser considerado uma nação multiétnica e tem o dever de respeitar e zelar pela cultura das diversas nações indígenas”³⁰⁰. O que quase sempre é visto como ameaça, desprezo ou desimportância, como as cosmologias indígenas, deve ter sua relevância assegurada na ordem político-jurídica estabelecida pelo atual Texto Constitucional.

De outro modo, “o estado democrático de direito protege a formação de novos indivíduos e grupos sociais e legitima seus desejos e interesses na condição de demandas por novos direitos”³⁰¹. Um Estado Constitucional que seja “marcado pela lógica da diferença e [...] pela aposta na normatividade social múltipla, contribui para manter a democracia vitalizada e em contato com a sociedade, impedindo que se aumente o hiato entre a vontade social e as instituições”³⁰². Assim reforçam Silva e Rodriguez sobre o significado do reconhecimento da personalidade jurídica, como conquista social:

Ser pessoa, sujeito de direitos ou ter uma personalidade jurídica fundamenta o reconhecimento da igualdade entre pessoas e grupos sociais. É a ideia de pessoa que provoca a construção de estruturas jurídicas cujo objetivo é possibilitar a manifestação das pessoas em igualdade de condições nas instituições formais. O status jurídico de pessoa parece ter sido fundamental para garantir a proteção das pessoas de violências sobre seus corpos. Ainda que nem sempre

²⁹⁹ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 615.

³⁰⁰ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 96.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 161.

³⁰² *Idem*. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 94.

tenha impedido violações, é a partir da personalidade jurídica que se torna possível acusar uma violência como injusta e então reivindicar sua responsabilização³⁰³.

Portanto, mais do que um simples avanço, reconhecer a Natureza como sujeito de direitos consiste em uma mudança substancial e paradigmática, além de uma estratégia valiosa na salvaguarda da dignidade dos demais seres não humanos e de seus ecossistemas. No mais, implica ainda na ruptura com o “capitalismo compreendido como maneira de organizar a sociedade em que a racionalidade do mercado domina todas as relações sociais e se torna padrão para o convívio entre as pessoas nas diversas áreas de sua vida”³⁰⁴.

E, assim, abrir espaço para acolher outras subjetividades e racionalidades diversas. Por muito tempo, pensou-se que a inteligência “era a qualidade que nos tornava singulares diante das outras formas de vida”³⁰⁵. Contudo, nos últimos anos, com o avanço “das ciências biológicas e comportamentais” somada a “valorização e integração dos sistemas de conhecimento indígenas e não ocidentais”, foi possível questionar “a noção de que a inteligência ‘humana’ é única ou mesmo especial em qualquer sentido”³⁰⁶.

Nessa lógica, muitas culturas originárias reconhecem a singularidade e a agência desses seres não humanos. “Diferentemente do que a biologia entende por ‘espécies’, para o povo Kaiowá o que as define e as diferencia é o seu *ohokokuaa*”, ou seja, a “própria sabedoria sobre seu modo de ser, de viver, de gerar conhecimento, de agir, de se comportar e se comunicar”³⁰⁷. A esse respeito testemunha Izaque João Guarani Kaiowá:

O finado rezador Lício Toriba, com quem conversei bastante, me explicou o que é a raiz das plantas. A raiz se esparrama debaixo da terra, onde se encontra com outras raízes. As plantas não ficam isoladas nem sozinhas, porque senão elas ficam muito tristes. Quando as raízes se entrelaçam, elas se fortalecem umas às outras. [...] A raiz fica debaixo da terra para que as plantas possam se comunicar entre si – é dessa forma, *omohekorã*. É “assim que foram criadas”.³⁰⁸

³⁰³ SILVA e RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 3017.

³⁰⁴ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 162.

³⁰⁵ BRIDLE, *op. cit.*, p. 24.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 24.

³⁰⁷ JOÃO, Izaque. Língua vegetal Guarani. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 107.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 107.

Assim, “o *ohokokuaa* é um instrumento de ação que vincula a vida e os sabedores de cada um dos seres; ou melhor, define desde o modo de vida até os comportamentos, as relações com os outros seres, seu lugar de morada e pertencimento”³⁰⁹. Quer dizer, “no *ohokokuaa* se prescreveram, assim, as funções das plantas no espaço social, inclusive seu modo de interação com os humanos e outros seres não humanos”³¹⁰.

Quem sabe, como aponta Bridle, “ao fazer isso, talvez, possamos mudar nossa maneira de pensar sobre o mundo, mapeando o caminho em direção a um futuro menos extrativista, destrutivo e desigual, e mais justo, gentil e regenerativo”³¹¹. Uma racionalidade ecocêntrica em que haja possibilidade para todos os seres e biomas existirem, com equilíbrio e em harmonia.

Ainda assim, alguns podem se perguntar: como conciliar as eventuais colisões de direitos em meio a um sistema econômico cada vez mais voraz? Dentro de um paradigma ecocêntrico, em que o ser humano não é mais o ápice, quais são os critérios para dirimir os conflitos concretos? Em uma perspectiva descolonial, devem prevalecer os Direitos Humanos ou os Direitos da Natureza? O filósofo da libertação Ignacio Ellacuría oferece conceitos que podem trazer mais clareza para tais questionamentos.

3.2 Sujeitos oprimidos segundo Ignacio Ellacuría

O filósofo jesuíta Ignacio Ellacuría (1930-1989), a partir de El Salvador e da América Central, pôde contemplar criticamente a situação de ampla injustiça social do continente. Assim, conforme Alejandro Martínez, juntou-se a “um conjunto extenso de filósofos na América Latina que têm pretendido gerar uma nova maneira de filosofar, desde a realidade latino-americana, e partindo da opção pela libertação dos pobres, as vítimas e os oprimidos”³¹².

Como aponta Dussel, “uma filosofia *da ‘libertação’* (genitivo objetivo: seu tema) parece que deveria antes de tudo partir de uma libertação *da própria ‘filosofia’* (genitivo subjetivo: o sujeito que a exerce e o próprio discurso exercido)”³¹³. Assim, “Bartolomeu

³⁰⁹ JOÃO, *op. cit.*, p. 107.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 107.

³¹¹ BRIDLE, *op. cit.*, p. 23.

³¹² MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2015. p. 15.

³¹³ DUSSEL, *op. cit.*, p. 67.

de las Casas não poderia ter criticado a Espanha sem ter residido na periferia, sem ter escutado os gemidos e visto as torturas”³¹⁴ infligidas aos povos indígenas. A esse respeito desenvolve o filósofo:

A filosofia, e a ética em especial, portanto, precisa *libertar-se do “eurocentrismo”* para devir, empírica e faticamente, mundial a partir da afirmação de sua alteridade excluída, para analisar agora desconstrutivamente seu “ser-periférico”. A filosofia hegemônica foi fruto do pensamento do mundo como dominação. Não tentou ser a expressão de uma experiência mundial, e muito menos dos excluídos do “sistema-mundo”, mas exclusivamente regional, porém com pretensão de universalidade (quer dizer, negar a particularidade de outras culturas). Por isso, nas histórias da filosofia em uso, só se recorda [...], o mundo greco-romano; [...] muito pouco do mundo mulçumano (e nada da sabedoria do Oriente); e na Modernidade, só a Europa. Até o presente, a “comunidade hegemônica filosófica” (europeu-norte-americana) não outorgou nenhum reconhecimento aos discursos filosóficos dos mundos que hoje se situam na periferia do sistema-mundo. E esse *reconhecimento da dignidade* de outros discursos da Modernidade *fora de Europa* é um fato prático que a ética da libertação tenta tornar inevitável, visível, peremptório. Esse reconhecimento do discurso do outro, das vítimas oprimidas e excluídas, já é o primeiro momento do processo ético de *libertação “da filosofia”*.³¹⁵

A Filosofia da Libertação surgiu entre os anos 1960 e 1970, a partir da influência da Teologia da Libertação, com forte desenvolvimento no continente latino-americano, após o advento do Concílio Vaticano II. Trata-se de uma empreitada “que *resgata* justamente o contradiscurso não hegemônico, dominado, silenciado, esquecido e até excluído, o da alteridade da modernidade”³¹⁶.

Segundo Martínez, Ellacuría desenvolveu “a corrente da ‘realidade histórica’, que “busca colocar como objeto da Filosofia a realidade histórica e desse ponto fundamentar a práxis pela libertação”³¹⁷. Seu referencial teórico é o realismo metafísico de seu professor Xavier Zubiri (1898-1983), filósofo espanhol que foi discípulo de Ortega y Gasset e Martin Heidegger.

O processo de libertação deve revelar a perversidade da ideologia hegemônica que sustenta o *status quo*. Quer dizer, há um evidente “caráter ambíguo e ideologizado dos direitos humanos”³¹⁸ (tradução nossa), que precisa ser superado. Isso porque ele

³¹⁴ DUSSEL, *op. cit.*, p. 71.

³¹⁵ *Ibidem*, p. 77.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 72.

³¹⁷ MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 19.

³¹⁸ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 437.

“cobre com o manto de universalidade ideal a particularidade real, favorável para uns poucos e desfavorável para as maiorias”³¹⁹ (tradução nossa).

Tal discurso que justifica as estruturas opressivas permeia inúmeros grupos e instituições, como destaca Ellacuría:

Isto se dá no sistema social como um todo, por exemplo, nos marcos constitucionais que para nada refletem a realidade ou nas instituições sociais mais restringidas, como o exército ou a igreja, para não falar dos partidos políticos, cujo discurso conceitual em nada se adequa com a prática cotidiana, embora se supõe, quando não há patente hipocrisia, que aquele discurso se mantém honradamente.³²⁰

Comumente essas instituições reproduzem e até justificam a ideologia dominante, em que uma pequena parcela da população concentra a maior parte da riqueza enquanto a grande maioria permanece empobrecida e explorada. Em relação a elas que desumanizam e reprimem, é preciso se libertar. Afinal, “mantêm os indivíduos e os povos movidos mais pelo temor do castigo ou o terror que por oferecimento de ideias e de convicções humanas”³²¹.

E nem se diga que a filosofia da Libertação apenas oferece um aspecto negativo, qual seja, a sua criticidade. “Não basta a crítica e a destruição, mas sim se precisa uma construção crítica que sirva de alternativa real”³²², assevera Ellacuría. A esse respeito acrescenta o autor:

Desde logo não há de ficar a crítica em um movimento puramente destrutivo e/ou endurecer da posição contrária. A negação da negação, quando não se reduz a uma pura função judicativa, onde ao ser se lhe antepõe um não ser, se vai abrindo paulatinamente a um processo afirmativo, só que condicionado e por sua vez possibilitado pelo ponto negativo do qual se parte.³²³

Relativamente aos Direitos Humanos, o filósofo da Libertação, diz que se deve ter “em conta o ‘desde’ onde são considerados e o ‘para’ quem e ‘para’ que são proclamados”³²⁴ (tradução nossa). Caso contrário, corre-se o risco de manipulação por grupos restritos em desfavor da sociedade. Sua historicização serve para constatar o perigo de se tornar uma “normatividade absoluta e abstrata”, bem como “uma forma

³¹⁹ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 437.

³²⁰ *Idem*. Función liberadora de la filosofía. **ECA Estudios Centroamericanos**, San Salvador, Vol. 40, No. 435-436, 1985, p. 45-64. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/7194> Acesso em: nov., 2025. p. 49.

³²¹ *Idem*. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 88.

³²² *Ibid.*, p. 40.

³²³ *Ibid.*, p. 40.

³²⁴ *Ibid.*, p. 433.

velada de defender o que foi conquistado pelo mais forte ou o que será conquistado no futuro pelos mais fortes”³²⁵ (tradução nossa).

“Como afirmou Franz Neumann no seu ‘O conceito de liberdade política’ (NEUMANN, 2013; RODRIGUEZ, 2017), [...] a efetivação da liberdade depende da existência de um estado de direito, que garanta que os conflitos sociais se desenrolem sem violência aberta”³²⁶. Todavia, também não se pode negar que “muitas vezes, o direito representa a superação idealista dessa divisão e oposição dialética” – a realidade de opressor e oprimido – e “favorece a sua perpetuação, apresentando como direito de todos o que é privilégio de poucos”³²⁷.

Assim, diante do cenário de profunda desigualdade e opressão das maiorias populares defendeu a historicização dos Direitos Humanos, para além de teorizações abstratas e segundo uma coletividade concreta. Entende que os Direitos Humanos, advindos da luta de determinados grupos, consistem na superação de toda vulnerabilidade, escravidão e opressão. Nesse sentido aponta Ellacuría:

Em vez daquela concepção abstrata, ideologizada e a-histórica do direito, neste caso os direitos humanos, propõe-se enfocar o problema geral do direito e o problema particular dos direitos humanos, não apenas na perspectiva do triunfo da razão sobre a força, mas, mais especificamente, da defesa do fracos contra o forte. Embora a lei possa e deva levar em conta considerações universais de um tipo ou de outro, que encorajem e, ou controlem o discurso lógico, não se pode deixar de lado o que é o homem em suas relações sociais e históricas concretas (tradução nossa).³²⁸

Ellacuría propõe que a violação dos Direitos Humanos se torne fundamento, princípio e estímulo para a luta por direitos. Fala ainda que deve haver conjuntamente denúncia e utopia como possibilidades de um horizonte de superação da injustiça. Este processo de historicização de direitos dos sujeitos oprimidos compreende a oposição da vida contra a morte.

Citando a extrema pobreza, a violência e a repressão como modos de opressão, o autor se refere ao direito primário do “mínimo que quando falta se converte no máximo”³²⁹ (tradução nossa). Esse mínimo existencial se refere às condições materiais para garantir a vida biológica. Entretanto, mais do que isso, “no fundo, trata-

³²⁵ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 434.

³²⁶ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 363.

³²⁷ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 435.

³²⁸ *Ibidem*, p. 435.

³²⁹ *Ibid.*, p. 440.

se da plenitude da vida que, embora nunca deixe de ser biológica, transcende os limites do biológico”³³⁰ (tradução nossa).

O autor adverte que o processo de historicização deve acontecer a partir das maiorias populares oprimidas em detrimento das classes dominantes e dos países ricos. Martínez define tais maiorias como aquelas que “vivem estruturalmente em condições de opressão e mesmo de repressão, para a qual contribuem apresentações ou manifestações ideológicas de algumas filosofias e aquelas realidades socioeconômicas e políticas que nutrem ditas ideologias”³³¹.

Aqui, Ellacuría, rejeita uma filosofia-ideologia popularizada que as poderia manter na mesma alienação de sempre. Ele aposta em “um momento intelectual do processo prático de libertação”³³², com sua “circularidade potenciadora”³³³ (tradução nossa). Nesse sentido assevera o autor:

isto pode e deve dar-se de algum modo, mas para não ser mimética e dogmática, essa ideologia pressupõe uma estrita e exigente colaboração intelectual, da que em alguma forma são sujeito e objeto as maiores populares e sua práxis histórica, mas que não por eles participam no fazer técnico e específico que é o filosofar. Isto não implica deixar fora as maiorias populares, inclusive no que-fazer filosófico, embora se configura seu modelo de participação nele.³³⁴

Para que o processo de libertação possa acontecer aponta dois critérios, o bem comum e a coletividade. Em outras palavras, “em um mundo dividido e conflituoso, não radicalmente por causa das guerras, mas devido à distribuição injusta de bens comuns, (...) deve se por em vigor o princípio da prioridade do comum e do humano sobre o particular”³³⁵ (tradução nossa).

De acordo com Tonico Benites, “no decorrer das décadas de 1950, 1960 e 1970, várias famílias extensas guarani e kaiojá foram expulsas dos seus territórios e dispersas”³³⁶. Marginalizados e tendo-lhes negadas as condições mínimas de dignidade, essas comunidades não se dobraram à aliança dos governos locais com o grande latifúndio. Já “na final da década de 1970, as lideranças das famílias extensas de seus territórios tradicionais (*tekoha*) articularam iniciativas de luta pela recuperação

³³⁰ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 440.

³³¹ MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 36.

³³² *Ibidem*, p. 37.

³³³ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos II**. São Salvador: UCA Editores, 2000. p. 448.

³³⁴ MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 37.

³³⁵ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001., p. 445.

³³⁶ BENITES, *op. cit.*, p. 48.

de território que de fato passaram a ocorrer”³³⁷ até os presentes dias. Assim como os Guarani Kaiowá, outros povos indígenas assumiram seu processo de libertação e resistência com coragem e teimosia.

Não é possível, então, que uma pequeníssima elite continue se locupletando nem de uma maioria marginalizada, nem da Natureza tão vilipendiada. Ellacuría reafirma a preponderância da vida da coletividade, nestes termos:

Não poderiam os poucos (grupos humanos ou países) desfrutar o que consideram seus direitos, se não fosse pela violação ou omissão desses mesmos direitos no resto da humanidade. Somente quando isso for aceito, se compreenderá a obrigação dos poucos para ressarcir o mal feito a muitos e justiça fundamental ao exigir o que realmente lhes é devido. Não pode se dar a morte de muitos para que alguns poucos tenham mais vida; não pode se dar a opressão da maioria para que uma minoria goze de liberdade (tradução nossa).³³⁸

O critério epistemológico apresentado pelo autor é chamado por *lugar-que-dá-verdade* e esse possui um indissociável componente político. Quer dizer, “daí que o lugar epistemológico tenha relação com o lugar político, pois ‘enquanto hajam pobres, a libertação virá dos pobres’”³³⁹. Não é possível falar, portanto, de Direitos Humanos, historicizados e que libertam, sem considerar essa ótica.

“O território xakriabá foi demarcado em 1987, com apenas um terço do tamanho do território tradicional, após uma chacina”, “na qual mataram inclusive o vice-cacique”³⁴⁰, informa Nei Leite Xakriabá. “Temos registros de mais de trezentos anos de contato com os não indígenas, um tempo que resultou numa série de violências e proibições”. Foram “proibidos, inclusive, de falar a língua xakriabá”³⁴¹. Longe de ser exceção, trata-se de um relato bastante comum das violações impostas contra as comunidades originárias.

Como parte de uma maioria popular oprimida e silenciada, o povo Xakriabá se constitui como um *lugar-que-dá-verdade*. Nessa esteira preceitua Ellacuría:

O momento opcional, que busca esse lugar-que-dá-verdade e que faz verdade, não deve ser cego, mas sim iluminado, em um primeiro passo, por uma valoração ética que faz da justiça e da liberdade, melhor dito da não-justiça e da não-liberdade que se dão em nossa situação como fatos primários, um ponto de referência essencial e

³³⁷ BENITES, *op. cit.*, p. 48.

³³⁸ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 442.

³³⁹ MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 43.

³⁴⁰ XAKRIABÁ, Nei Leite. Ensina sem ensinar. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 263.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 263.

iluminado, em um segundo passo, pela valoração teórica que se vê na “injustiça que reprime a verdade” (tradução nossa).³⁴²

De acordo com o filósofo, para que haja a práxis da libertação o *logos* filosófico deve ser sempre um *logos* político. Não há, pois, espaço para uma reflexão acomodada e alienada politicamente. Segundo Martínez, “uma compreensão integral do pensamento da libertação nos dá pautas para compreender o conceito de ‘pobres’ e ‘maiorias populares’ em um sentido inclusivo”³⁴³. Quer dizer, com o tempo houve uma ampliação das subjetividades que poderiam ser consideradas como pessoas empobrecidas, a partir das lutas sociais. Entre elas, vale citar as mulheres, os negros, os indígenas, os LGBTs.

Dessa feita, o *logos* a-histórico não serve para a práxis da libertação. Ademais, “pode responder de maneira bastante adequada a uma precisa situação histórica, onde a história, que era a história de uns poucos, baseava-se na contemplação especulativa e de nenhuma maneira na transformação social, cujo sujeito fora o povo inteiro”³⁴⁴ (tradução nossa).

Segundo o *logos* histórico, tal qual os povos indígenas, a Natureza também se enquadra como um *lugar-que-dá-verdade*, a exemplo dos empobrecidos e marginalizados. Em um planeta mergulhado numa intensa crise ecológica, não há como não reconhecer no meio ambiente um sujeito oprimido. Afinal, vale reiterar que para Ellacuría, “os pobres, sem identificar-se com o proletariado, não são só os pobres em sentido econômico, mas sim os que são os despossuídos que lutam por superar seu estado de injustiça”³⁴⁵.

“Daí a necessidade de uma função crítica e de uma capacidade criativa da Filosofia, no uso de um *logos* histórico que vai além do *logos* contemplativo e não se reduz a um *logos* meramente prático”³⁴⁶, observa Martínez. Ora, o exercício da crítica deve desarticular estruturalmente a injustiça e a falsidade da ideologia dominante da sociedade. Uma ideologia, conforme se viu no primeiro capítulo, que escraviza os corpos indígenas e seus territórios-Natureza. Nestes termos desenvolve o filósofo de El Salvador:

³⁴² ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. **ECA Estudios Centroamericanos**, San Salvador, Vol. 40, No. 435-436, 1985, p. 45-64. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/7194> Acesso em: nov., 2025. p. 60.

³⁴³ MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 44.

³⁴⁴ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos Teológicos II**. São Salvador: UCA Editores, 2000. p. 15-16.

³⁴⁵ ELLACURÍA apud MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 46.

³⁴⁶ MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 37.

A verdade da realidade não é o já feito, isso só é uma parte da realidade. Se não nos voltamos ao que está fazendo-se e ao que está por fazer, se nos escapa a verdade da realidade. Há que fazer a verdade, o que não supõe primariamente pôr em execução, realizar o que já se sabe, mas sim fazer aquela realidade que em jogo de práxis e teoria se mostra como verdadeira. Que a realidade e a verdade têm de fazer-se e descobrir-se, e que há de fazer se descobrir-se na complexidade coletiva e sucessiva da história, da humanidade, é indicar que a realidade histórica pode ser o objeto da filosofia (tradução nossa).³⁴⁷

Assim, na historicização dialética dos Direitos Humanos, como já foi supra elencado, além das maiorias populares oprimidas, a busca do bem comum deve sempre orientar o processo. Nesse sentido, Ellacuría se soma a uma longa tradição filosófica, que vai de Aristóteles e Santo Tomás até Rousseau e Hegel, para defender a preponderância do todo sobre a parte. “A relação, então, entre o bem comum e o bem individual é a relação do todo com a parte, da qual conclui-se evidentemente que o bem comum está acima do bem individual”³⁴⁸ (tradução nossa).

Quer dizer, trata-se de uma concepção que privilegia o coletivo em detrimento ao individualismo exacerbado e egoístico. Pode-se dizer ainda que relativamente a tal conceito está ínsita a ideia de solidariedade e partilha dos recursos materiais entre os membros que formam a sociedade. Ora, poder-se-ia acusar essa posição de totalitária?

Definitivamente não, tendo em vista três pontos elencados pelo autor. O primeiro é que “não existe bem particular sem referência ao bem comum, e sem a existência real do bem comum não se pode falar de um bem particular, mas apenas de uma vantagem interesseira e injusta”³⁴⁹ (tradução nossa). Quantas vezes as riquezas concentradas nas mãos de poucos servem apenas a fins mesquinhos. Contudo, há “algo que o particular não produz para que possa chegar a ser o que precisa ser e possa fazer o que necessita fazer”³⁵⁰ (tradução nossa), algo que o autor chama de supra individual e está conectado à sociedade política, ao coletivo.

O segundo ponto é que o “bem do todo é qualitativamente distinto do bem das partes”³⁵¹ (tradução nossa). Ou seja, a busca do bem comum não consiste na

³⁴⁷ ELLACURÍA, Ignacio. **Filosofia de la Realidad Histórica**. São Salvador: UCA Editores, 1990. p. 599.

³⁴⁸ *Idem*. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 209.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 212.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 212.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 213.

acumulação de bens particulares, nem a procura do interesse individual³⁵² (tradução nossa). A prioridade deve ser o bem comum, como já dito.

Por fim, o terceiro aspecto é que “o bem comum é fundamentalmente um conjunto de condições estruturais e se expressa na justiça da sociedade”³⁵³ (tradução nossa). Logo, ninguém pode ser privado das condições básicas de vida, nem mesmo se aproveitar do bem comum em prejuízo dos demais – como uma espécie de perversão.

Não se pode dizer que há uma negação dos direitos individuais ou até a diminuição da importância do âmbito pessoal. Mesmo porque “o bem comum implica a potencialização das pessoas e, por sua vez, pressupõe o seu pleno desenvolvimento”³⁵⁴ (tradução nossa). Existe assim uma valorização da dimensão comunitária e social, considerando que o bem de cada pessoa passa necessariamente pelo respeito ao bem comum.

“A primazia do bem comum sobre o bem privado é, portanto, proposta como ponto de partida contra a privatização dos bens”³⁵⁵ (tradução nossa). E em tempos em que além da financeirização, há uma apropriação privatista da Natureza, a posição de Ellacuría faz ainda mais sentido. Ele a considera uma “injustiça fundamental”, diga-se de passagem.

Assim, “a apropriação privada de algo que é, por natureza, social e, conseqüentemente, comum, é uma injustiça fundamental, que torna todos os seus efeitos injustos”³⁵⁶ (tradução nossa). Em outras palavras, está-se diante da negação do bem comum e da ruptura da ordem social justa. Nesse sentido escreve o filósofo:

A ideia do bem comum baseia-se em duas afirmações fundamentais: a sociedade é uma realidade necessária para o indivíduo (sociedade, no sentido de *pólis*, *civitas*, isto é, sociedade política) e a sociedade não pode ser o que é, nem fazer o que deve fazer, se não tiver recursos *materiais* suficientes, que estejam disponíveis a todos os indivíduos (tradução nossa).³⁵⁷

O autor recupera o valor da sociedade, articulando a unidade e a pluralidade da práxis. “As práxis são necessariamente diversas segundo as distintas circunstâncias históricas e conseqüentemente devem ser as formulações teóricas”,

³⁵² ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 213.

³⁵³ *Ibidem*, p. 213.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 214.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 211.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 213.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 208.

pontua o filósofo. “Isto motiva a necessidade de aceitar um pluralismo de práxis”³⁵⁸ (tradução nossa).

Por outro lado, conforme observa Martínez, “para Ellacuría cada práxis possui uma estrita unidade, sem que isto negue sua complexidade; ou seja, trata-se de uma unidade – dialética no caso de práxis contraditórias – que estrutura uma complexa pluralidade e não uniformiza”³⁵⁹. Uma unidade não uniformizadora, sendo “a totalidade do processo social enquanto transformador da realidade tanto natural como histórica”³⁶⁰ (tradução nossa).

E dentre os riscos de distorções do princípio do bem comum, seja por meio de um formalismo vazio ou de uma abstração idealista, Ellacuría apresenta algumas consequências inerentes diante desse critério. A primeira é a inevitabilidade dos conflitos sociais, principalmente entre os poderosos e os oprimidos. Isso se intensificará quanto mais consciência adquirirem tais maiorias exploradas.

Ao passo que a segunda se refere à necessidade permanente de questionamento da ação estatal e sua tendência de deixar-se cooptar pelas forças hegemônicas que exploram os sujeitos oprimidos. Assim discorre o teórico da Libertação:

Em termos contemporâneos, uma doutrina do bem comum que não leve em conta a possibilidade real de uma sociedade internamente conflituosa, que não reconheça a existência de classes opostas com interesses contrários e conflitantes, não pode abordar ou resolver adequadamente o problema do bem comum. Uma doutrina do bem comum que não considere a possibilidade de que o Estado, em vez de ser o garante do bem comum, seja o executor de uma ordem que favorece uma minoria da sociedade, não pode oferecer nada além de soluções mistificadas para as reais demandas do bem comum (tradução nossa).³⁶¹

Ora, na mesma linha destaca Rodriguez, que “uma sociedade diversa e democrática submete as pessoas ao que chamamos de stress democrático, ou seja, submete as pessoas à condição de ver sua identidade desafiada, o tempo todo, pela diversidade de indivíduos e grupos que acreditam e praticam valores diferentes”³⁶². Por isso, não se pode pretender ingenuamente que a real vivência dos Direitos

³⁵⁸ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos teológicos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 376.

³⁵⁹ MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 82.

³⁶⁰ ELLACURÍA, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. **ECA Estudios Centroamericanos**, San Salvador, Vol. 40, No. 435-436, 1985, p. 45-64. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/7194> Acesso em: nov., 2025. p. 57.

³⁶¹ *Idem*. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 216.

³⁶² RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 30.

Humanos, por meio do bem comum, possa manter uma falsa sensação de ausência de conflitos entre os interesses das maiorias populares e das classes dominantes.

De outro lado, não se pode ignorar, que “o poder dos estados e dos cidadãos está perdendo força diante das finanças e das empresas transnacionais, engajados em processos e em ordens normativas que escapam do âmbito da política estatal”³⁶³. “No campo econômico, o resultado é que os Estados hoje têm pouco poder sobre os fluxos financeiros e sobre as transações econômicas ao redor do mundo, perdendo, inclusive, a capacidade de cobrar impostos, fato que diminui sua capacidade de criar e implementar políticas públicas (SASSEN, 2006, 222-271)”³⁶⁴.

Mesmo feita a ressalva do enfraquecimento das ordens constitucionais e de suas instituições públicas, o alerta de Ellacuría permanece atual. O exercício lúcido da crítica aos poderes estabelecidos que, invariavelmente controlam o Estado – e outras esferas como as *Big Techs*, por exemplo –, revela-se imprescindível, para manter uma saudável tensão democrática em prol dos setores excluídos.

A outra e já destacada ameaça, que contribui para a mistificação do bem comum, consiste na perversão dos Direitos Humanos, usada para justificar um cenário de flagrantes violações dos direitos fundamentais mais básicos. Geralmente fundada em uma concepção liberal, serve muitas vezes para proteger a ordem econômica e manter os poderes políticos.

“Aqueles que violam permanentemente a Constituição são aqueles que defendem uma ordem econômica e social que torna impossível o cumprimento dos direitos considerados fundamentais pela própria Constituição”³⁶⁵ (tradução nossa). Ao revés, quando se trata de mudanças necessárias para a concreta implementação do Direitos Humanos, uma pequena elite político-econômica levanta objeções para que nada se altere, sob pena de “ataques às suas liberdades civis”. Assim, garantir efetivamente os Direitos Humanos implica em assegurar suas condições reais de possibilidade e exercício para todos.

Portanto, para se ir além de uma formalidade abstrata e verificar a sua veracidade ou falsidade impõe-se a historicização dos Direitos Humanos, por meio do princípio do bem comum. Encontrar a verdade real significa ultrapassar as simples

³⁶³ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 93.

³⁶⁴ *Idem*. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 341.

³⁶⁵ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 218.

intenções e promessas, para obter os resultados objetivos pretendidos, que se tornaram a obra histórica e concreta em determinada sociedade. E isso, em último caso, envolve a participação das maiorias populares no bem comum. Nesta esteira assevera Ellacuría:

Partir do pressuposto de que existe um bem comum para todos os povos e épocas reduz a sua realidade a um conteúdo mínimo, que, além disso, ignora as condições para a sua realização. A historicização consiste em observar como, em uma dada circunstância, aquilo que é abstratamente definido como um “dever ser” do bem comum ou dos direitos humanos se realiza, e consiste, em segundo lugar, em identificar as condições reais sem as quais a efetiva realização do bem comum e dos direitos humanos não pode ocorrer (tradução nossa).³⁶⁶

Tal historicização depende de um tipo de vida comum, partilhada e inter-relacionada. E isso pressupõe uma comunidade real. Para Ellacuría, “a desunião e a negação do bem comum têm origem na existência real de classes opostas, existência essa que necessariamente decorre de uma determinação socioeconômica”³⁶⁷ (tradução nossa). Logo, promover o bem comum requer superar essa divisão de classes e seus abismos sociais.

Deve-se ainda destacar que o bem comum não é estático. “O importante no processo de historicização não é a conquista alcançada em um dado momento, mas a orientação do processo”³⁶⁸ (tradução nossa). Um processo, reitere-se, que não é teórico-abstrato, mas real. Um processo que deve romper com as formas de exploração de poucas individualidades sobre o todo ou sobre a grande maioria das parcialidades oprimidas.

Apesar de apresentar uma visão ainda antropocêntrica, Ellacuría reconhece que “existe uma desproporção escandalosa e radical na propriedade e no uso dos bens da terra”³⁶⁹ (tradução nossa). E, como já foi supra destacado, rechaça a sua concentração nas mãos de um pequeno grupo privado. Ele entende que é um bem comum que pertence à humanidade inteira, como um todo.

Ora, tal posição permite uma interpretação por analogia para considerar essa coletividade, ao invés de restrita aos humanos, alargada para toda a comunidade planetária de seres e seus ecossistemas. Isso porque a harmonia com a Natureza e todos seus integrantes talvez seja o principal modo de historicização dos Direitos

³⁶⁶ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 217.

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 218.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 219.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 219.

Humanos e dos Direitos da Natureza, tendo como horizonte último o bem comum dos humanos e dos não humanos.

Enquanto essa não se torna a concreta orientação do processo histórico, a verdade real compreende a destruição da Natureza, com o aprofundamento da crise ecológico-climática e a extinção em massa de inúmeras espécies. Também será consolidada verdade a perseguição e o massacre das comunidades originárias, com a perpetuação da espoliação de seus territórios-Natureza. No horizonte irá pairar a assustadora verdade de que a sociobiodiversidade das grandes majorias oprimidas de seres humanos e não humanos permanecem cativas da exploração das classes minoritárias e privilegiadas.

“Somente fazendo justiça aos povos e classes oprimidas é que se promoverá o verdadeiro bem comum e os direitos humanos verdadeiramente universais”³⁷⁰ (tradução nossa). E essa justiça, que é busca do bem comum da coletividade, passa inerentemente pela ruptura com o paradigma antropocêntrico e o reconhecimento dos Direitos da Natureza.

Desse modo entendem as comunidades originárias, como se depreende desse depoimento do Cacique Babau:

O direito da terra é uma proposta tão linda, que sempre foi violada. O homem determinou-se como seu dono. Criou parlamentos e leis para mandar na terra, destruir, dividir, modificar e cavar a terra, como se ela não tivesse direitos. Somos muito ingratos. Pisamos a terra, a chutamos, cavamos a terra e, quando morremos, somos enterrados na terra. Tiramos dela nosso alimento a envenenamos.³⁷¹

Para essa liderança Tupinambá é evidente que a Natureza corre grave perigo, porque “queremos usá-la à exaustão, não importando o desejo dos outros, homens ou animais”³⁷². Dessa forma os princípios da prioridade do bem comum e do coletivo sobre o particular, aventados por Ellacuría, são permanentemente violados. Ademais, destruir um ecossistema significa afetar gravemente a vida de seres humanos e não humanos.

Ora, “se os direitos humanos derivam do bem comum, se apresentarão como obrigação para todos os integrantes da humanidade, pois todos teriam um direito fundamental de participar do bem comum assim como têm obrigação de contribuir

³⁷⁰ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 223.

³⁷¹ BABAU, *op. cit.*, p. 32.

³⁷² *Ibidem*, p. 32.

com a sua realização”³⁷³ (tradução nossa). O raciocínio deve ser o mesmo para os Direitos da Natureza.

Conforme o teórico da Libertação, “a defesa dos direitos humanos pertence à totalidade concreta do bem comum”³⁷⁴ (tradução nossa). Ellacuría assevera que em cada processo de historicização deve-se constatar aquilo que é mais opressor. Assim, “em cada caso, será necessário analisar o histórico do que é mais negativo em uma determinada situação e qual o modo de luta mais apropriado”³⁷⁵ (tradução nossa). No mesmo sentido deve acontecer o processo de historicização dos Direitos da Natureza.

Logo, se os Direitos Humanos se fundam no bem comum, também os Direitos da Natureza. Pode-se ainda afirmar que o bem comum depende, de modo concreto e indissociável, da observância dos Direitos Humanos e da Natureza. E, em nome da consecução desse bem comum da coletividade planetária, se constituem em uma obrigação de toda a humanidade.

Ellacuría fala também que “os direitos humanos são uma *necessidade* para a convivência social e política; são uma necessidade sociobiológica e político-biológica, sem a qual a espécie e a ordem social e política se tornam inviáveis”³⁷⁶ (tradução nossa). Na mesma esteira, ela fala de uma “*exigência*, física antes que moral”³⁷⁷ (tradução nossa). Quer dizer, aqui também se aplica por analogia aos Direitos da Natureza o direito primário ao mínimo, ou seja, ao equilíbrio da vida do mundo mais que humano.

O autor alerta para o risco de uma “paulatina desumanização do gênero humano, tanto pela multiplicação do seu empobrecimento biológico como pela insolidariedade”³⁷⁸ (tradução nossa), caso as necessidades básicas não sejam satisfeitas. Dentro das perspectivas dos Direitos da Natureza e parafraseando o filósofo, se estaria diante de uma desnaturalização da Natureza com uma mortal perda biológica e uma flagrante insolidariedade assassina dos seus algozes.

Um exemplo concreto de sujeito oprimido e ameaçado na sua existência é elencado por Braga. A estudiosa ressalta como o bioma da Mata Atlântica foi

³⁷³ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 212.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 221.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 438.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 431.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 431.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 441.

cruelmente impactado e segue fragilizado, sofrendo intensas pressões dos empreendimentos imobiliários:

As florestas secundárias da atual Mata Atlântica viveram séculos de degradação colonial e em muito diferem de *ka'á-eté*, a floresta originária tupi: “são formações jovens com predomínio de árvores e arbustos abaixo do dossel, esvaziadas de sua fauna e já despidas dos grandes exemplares. Podem ser consideradas *sombras* da floresta original” (Ricardo Cardim, *Remanescentes da mata atlântica: as grandes árvores da floresta original e seus vestígios*. São Paulo: Olhares; Museu da Casa Brasileira, 2018, p. 15).³⁷⁹

Dando continuidade à interpretação analógica, é possível afirmar que os Direitos da Natureza são uma necessidade e uma exigência sociobiológica e político-biológica para a viabilidade de uma vida ecologicamente equilibrada entre os seres humanos e não humanos. Afinal, conforme se procurou demonstrar no primeiro capítulo, os prognósticos e os dados científicos, atuais e futuros, são bastante alarmantes.

Ellacuría insiste na hierarquização dos Direitos Humanos, garantindo-se as condições básicas de existência aos sujeitos oprimidos, que assumem a verdadeira centralidade de sua teoria. Por isso, “a libertação é o caminho da maioria, que só alcançará a verdadeira liberdade quando se libertar de um mundo de opressão e quando existirem as condições reais para que todos exerçam a sua liberdade”³⁸⁰ (tradução nossa).

No mais, além de ter presente uma práxis plural segundo Ellacuría, deve-se vencer toda sorte de etnocentrismo, como atesta Martínez, pois “a fundamentação dos direitos humanos deve possibilitar o diálogo intercultural para mostrar que a experiência de luta pela dignidade humana, e o emprego de instituições políticas e jurídicas para protegê-la, não são postulados exclusivos do Ocidente”³⁸¹. Afinal, os sujeitos oprimidos são pluridiversos, como as comunidades originárias e os seres mais que humanos que formam a Natureza.

Portanto, para assegurar que os povos indígenas sejam respeitados na sua dignidade pluriétnica impõe-se que à Natureza seja garantida a sua dignidade enquanto sujeito de direitos. Não faz, assim, sentido algum querer contrapor ou sobrepor os Direitos Humanos aos Direitos da Natureza, segundo esta lógica. Ambos se confirmam e se condicionam, porque não há garantia do direito primário ao mínimo

³⁷⁹ BRAGA, *op. cit.*, p. 37.

³⁸⁰ ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001. p. 443.

³⁸¹ MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 32.

aos povos originários, se os Direitos da Natureza dos mais que humanos não estiverem assegurados em seus territórios.

4 A NATUREZA COMO TITULAR DE DIREITOS

No primeiro capítulo se investigou sobre como a colonialidade do poder propulsiona a destruição da Natureza e a violação dos direitos básicos dos povos indígenas, propondo-se como perspectiva deste trabalho a indissociabilidade dos Direitos Humanos descoloniais e os Direitos da Natureza. Por sua vez, no segundo se debruçou sobre a evolução das subjetividades jurídicas e a consideração da Natureza como um sujeito oprimido, nos termos teorizados por Ignacio Ellacuría.

Finalmente, neste terceiro e último capítulo, pretende-se enfrentar a questão propriamente dita do reconhecimento dos Direitos da Natureza. Com esse fim, se fará um breve panorama histórico da gênese de tais direitos, para trazer uma nascente Teoria Geral e concluir com uma análise constitucional sobre o tema. Mais uma vez, cabe frisar que se parte das cosmovisões originárias e de seus modos tradicionais de se relacionar com a Natureza – historicamente silenciados e objetos de apagamento cultural.

“Portanto, urge superar o divórcio entre a Natureza e o ser humano”, repete Acosta. “Essa mudança histórica e civilizatória é o maior desafio da Humanidade, se é que não se deseja colocar em risco nossa própria existência”³⁸². Tal perigo, como já se demonstrou, é concreto, atual e absolutamente real. O modelo da civilização do capital fracassou e outras relações, teorias e modos de vida precisam ser repensados com urgência. Isso já começou há tempos e o que era ignorado tem se tornado cada vez menos marginal, como aponta Souza Filho:

A natureza, entendida tão somente como fornecedora de matéria-prima para a produção de bens que são objeto do direito de propriedade nos sistemas legais humanos, passou a ser discutida em si e em suas relações não necessariamente humanas.³⁸³

Proteger a Natureza “significa reconhecer algum direito” a ela, “especialmente o direito à existência”. Não qualquer tipo de existência, como por exemplo, uma que beire a mera sobrevivência. “Existir não é simplesmente viver, é ter qualidade de vida, alimentação, espaço e a possibilidade do exercício de seu modo de vida”³⁸⁴. Não se trata aqui de mais uma benevolente e paternalista concessão do gênero humano

³⁸² ACOSTA, *op. cit.*, p. 28.

³⁸³ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 614.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 616.

simplesmente para garantir a si mais bem-estar, mas de uma transformação mais radical com uma ruptura paradigmática.

De outro modo, “o direito da natureza deve ser conhecido com mais profundidade do que a simples proteção, e para isso é necessário uma intervenção maior sobre a propriedade privada e seu conceito”³⁸⁵. Como propugna Acosta e já deveria estar mais do que evidente, a Natureza deve ter preponderância sobre a economia:

“A economia deve submeter-se à ecologia. Por uma razão muito simples: a Natureza estabelece os limites e alcances da sustentabilidade e a capacidade de renovação que possuem os sistemas para autorrenovar-se. Disso dependem as atividades produtivas. Ou seja: se se destrói a Natureza, destroem-se as bases da própria economia”.³⁸⁶

“Como desativar um processo que tem em sua estrutura originária e em seu código genético um motor que o impulsiona a crescer ou morrer?”³⁸⁷, provoca Enrique Leff. De fato, “o desejo de dominar a Natureza para transformá-la em exportações esteve permanentemente presente na América Latina”³⁸⁸. Mesmo entre seus heróis da independência. Simón Bolívar teria dito: “se a Natureza se opõe, lutaremos contra ela e faremos com que nos obedeça”³⁸⁹. Ante de toda essa carga histórica, é preciso romper e avançar.

Conforme Edwin Cruz Rodriguez, “os direitos da natureza se baseiam no reconhecimento da natureza como sujeito de direitos, o que implica conceber seu bem-estar como um fim em si mesmo, independente das valorações subjetivas, e se expressa em outra forma de fazer justiça”³⁹⁰ (tradução nossa). Ou seja, “a obrigatoriedade de restauração integral da natureza, [...] não se esgota em proteger o bem-estar dos seres humanos”³⁹¹.

Nessa busca e construção de possibilidades que considerem os seres mais que humanos e seus habitats, os sinais já podem ser percebidos, como frisa Krenak:

Em diferentes lugares, tem gente lutando para este planeta ter uma chance, por meio da agroecologia, da permacultura. Essa

³⁸⁵ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) et. al. **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 616.

³⁸⁶ ACOSTA, *op. cit.*, p. 121.

³⁸⁷ LEFF *apud* ACOSTA, *op. cit.*, p. 116.

³⁸⁸ ACOSTA, *op. cit.*, p. 109.

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 109.

³⁹⁰ CRUZ RODRIGUEZ, Edwin. Del derecho ambiental a los derechos de la naturaleza: sobre la necesidad del diálogo intercultural. **Jurídicas**. Manizales, vol. 11, no. 1, p. 95-116, jan-jun 2014. Disponível em: <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/juridicas/article/view/4846> Acesso em: nov. 2025. p. 98.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 102.

micropolítica está se disseminando e vai ocupar o lugar da desilusão com a macropolítica. Os agentes da micropolítica são pessoas plantando horta no quintal de casa, abrindo calçadas para deixar brotar seja lá o que for. Elas acreditam que é possível remover o túmulo de concreto das metrópoles.³⁹²

E em tal caminho, cabe reiterar, os povos indígenas e suas práticas do Bem Viver são fundamentais. Para tanto, Cruz Rodriguez fala de uma “perspectiva intercultural que reconheça que as relações entre os seres humanos e a natureza estão mediadas culturalmente, o que coloca a necessidade de diálogo entre os horizontes de sentido das distintas culturas”³⁹³ (tradução nossa).

Ainda segundo o autor, “em seu sentido normativo, este conceito designa uma situação de igualdade baseada no diálogo, no respeito, na aprendizagem mútua, na convivência e na justiça, entre os distintos grupos culturais que habitam o país (CRUZ, 2013)”³⁹⁴ (tradução nossa). Um conhecimento que esteve silenciado por séculos, soterrado por camadas de etnocentrismo soberbo. Por isso, não se trata aqui de nenhuma concessão benevolente por parte dos não indígenas, mas apenas de iniciar uma imprescindível e por demais adiada reparação histórica.

Isso “requer, em primeiro lugar, reconhecer que a natureza também é uma construção social: os materiais de que está feita possuem distintos significados e usos, são valorados de forma diversa por distintos grupos humanos”³⁹⁵ (tradução nossa). Certamente, tais cosmovisões originárias vão “questionar os limites entre a cultura e a natureza, e entre o terreno e o divino, estabelecidos na cultura moderna”³⁹⁶ (tradução nossa). E essa tradução de concepções distintas só pode ser realizada por um intercâmbio intercultural calcado no diálogo franco e humilde.

Para Francy Hipamaalhe, “é, portanto, fundamental manter-se vivo, preservar o conhecimento tradicional, as narrativas mitológicas, para continuarmos explicando o porquê da existência do mundo e de todas as coisas, como o conhecimento técnico e científico”³⁹⁷. Tradições que permanecem vivas e em transformação, é importante dizer. Assim pontua a pensadora Baniwa:

Tudo isso significa que, para traduzir os conhecimentos indígenas, é necessário buscar outros termos, distanciando-se dos conceitos euro-

³⁹² KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 21-22.

³⁹³ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 105.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 109-110.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 110.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 110.

³⁹⁷ HIPAMAALHE, Francy F. Baniwa; MATSAAPE, Francisco L. P. Baniwa (Orgs.). **Umbigo do mundo: mitologia, ritual e memória**. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2023. p. 29.

americanos ou ocidentais para refletir sobre o pensamento indígena e compreender as cosmologias e os conceitos propriamente “nativos”, em busca de um diálogo simétrico entre os modelos de conhecimento. Creio que traduzir as palavras seja diferente de traduzir o pensamento.³⁹⁸

Se não for por convencimento, então que seja por instinto. “Talvez um dia o *juruá* perceba que é importante apoiar a questão indígena não porque somos bonitinhos, coloridinhos ou porque usamos peninhas e temos criancinhas pintadinhas, mas por uma questão de sobrevivência de todas e todos”³⁹⁹, profetiza Jerá Guarani. Mesmo porque, diz Francy Baniwa, “estamos sempre em busca do ‘bem viver e viver bem’ em nosso território, fundamentado na experiência de ‘poder-saber-fazer’”⁴⁰⁰.

4.1 Breve panorama histórico

Entre os precursores dos estudos sobre tal temática pode-se citar o filósofo francês Michel Serres e a sua obra “Contrato Natural” (1991), o líder equatoriano Alberto Acosta e o seu “Bitácora constituinte” (2008) e o pensador uruguaio Eduardo Gudynas (2010). No Brasil, o primeiro livro sobre o tema, “Direitos da Natureza”, foi publicado por Vanessa Hasson de Oliveira (2016), após a conclusão de seu doutorado dois anos antes. Não se pode ignorar também as enormes contribuições de Leonardo Boff e o seu “Ecologia: grito da Terra, grito dos pobres” (1994).

De acordo com Oliveira, “a primeira legislação promulgada para o reconhecimento dos direitos da Natureza no mundo ocorreu em 2006, no Município de Tamaqua Borough, Schuylkill County, Estado da Pennsylvania (EUA)”⁴⁰¹. Dois anos depois foi a vez de Halifax (Virgínia), de Mahanoy (Pensilvania) e de Nottingham (New Hampshire), também nos Estados Unidos⁴⁰².

Já em novembro de 2007 foi instalada a Assembleia Constituinte do Equador, promulgando, no ano seguinte pela primeira vez, um comando que reconhece explicitamente os Direitos da Natureza. Vale notar que o processo constituinte boliviano começou em 2006 e se estendeu por três anos. Ainda dentro dos passos relevantes e iniciais cabe citar a aprovação, em 2009, nas Nações Unidas (ONU), do Dia Internacional da Terra e da criação do Programa *Harmony with Nature* – visando

³⁹⁸ HIPAMAALHE e MATSAAPE, *op. cit.*, p. 29.

³⁹⁹ GUARANI, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁰⁰ HIPAMAALHE e MATSAAPE, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁰¹ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 193.

a adoção de uma Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra⁴⁰³. Por sua vez a Carta Constitucional equatoriana dispõe no seguinte sentido:

A Constituição do Equador de 2008 estabeleceu no artigo 10 que “a natureza será sujeita de todos os direitos reconhecidos” no texto constitucional e definiu um capítulo dos direitos da natureza, com quatro artigos, nos quais estão estabelecidos direito à restauração, precaução e restrição a atividades nocivas.⁴⁰⁴

Antes de caracterizar brevemente o novo constitucionalismo latino-americano, importante trazer uma rápida contextualização histórica. Raquel Fajardo discorre que o constitucionalismo pluralista “supõe rupturas paradigmáticas, tanto com o horizonte do *constitucionalismo liberal monista* do século XIX e quanto com o horizonte do *constitucionalismo social integracionista* do século XX”⁴⁰⁵ (tradução nossa).

A primeira fase se refere a “um constitucionalismo importado pelas elites crioulas para configurar estados a sua imagem e semelhança, com exclusão dos povos originários, os afrodescendentes, as mulheres e as maiorias subordinadas”⁴⁰⁶ (tradução nossa). Tratava-se de um Estado Constitucional em que não havia qualquer espaço para os povos indígenas. Dentre os principais artifícios usados estavam a assimilação, a redução e cristianização e as guerras contras esses povos para tomada de seus territórios.

Com a Constituição do México de 1917 deu-se início a segunda fase do constitucionalismo no continente, antes do constitucionalismo pluralista. “O objetivo do constitucionalismo social integracionista era integrar os indígenas ao Estado e ao mercado, mas sem romper a identidade Estado-nação nem o monismo jurídico”⁴⁰⁷ (tradução nossa).

Até que se dá início a um constitucionalismo mais plural e que rompe com uma visão tutelar das comunidades originárias. Segundo Fajardo, “a monoculturalidade, o monismo jurídico e o modelo tutelar indígena não foram postos em questão até os três ciclos do horizonte do constitucionalismo pluralista, que abarcam desde finais do século XX até esta data”⁴⁰⁸ (tradução nossa).

⁴⁰³ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 192.

⁴⁰⁴ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 617-618.

⁴⁰⁵ FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. In: GARAVITO, César Rodríguez (org.). **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 139.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 140.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 140.

A autora diz que esse novo capítulo pleiteia a implantação de um projeto descolonizador, isso sem deixar de reconhecer as velhas resistências colonialistas – o que exige, por sua vez, uma hermenêutica constitucional pluralista⁴⁰⁹. Pode-se dizer que foi um período fortemente marcado por quatro características: “a demanda indígena de reconhecimento do direito próprio, o desenvolvimento do direito internacional sobre os direitos indígenas, a expansão do discurso do multiculturalismo e as reformas estruturais do Estado e a justiça”⁴¹⁰ (tradução nossa).

Essa fase se subdivide em três ciclos, o do constitucionalismo multicultural (1982-1988) – Constituições do Canadá, Guatemala, Nicarágua e Brasil –, o do constitucionalismo pluricultural (1989-2005) – Constituições de Colômbia, México, Paraguai, Peru, Argentina e Venezuela – e o do constitucionalismo plurinacional (2006-2009) – Equador e Bolívia –, também conhecido como o novo constitucionalismo latino-americano.

Relativamente à proteção dos Direitos da Natureza, Acosta possui uma posição mais crítica à Constituição boliviana. Assim afirma o economista equatoriano:

No Equador, reconheceu-se a Natureza como sujeito de direitos. Esta é uma postura biocêntrica que se baseia em uma perspectiva ética alternativa, ao aceitar que o meio ambiente – todos os ecossistemas e seres vivos – possui um valor intrínseco, ontológico, inclusive quando não tem qualquer utilidade para os humanos. A Constituição boliviana, aprovada em 2009, não oferece o mesmo biocentrismo: outorgou um posto importante à Pacha Mama ou Mãe Terra, mas, ao defender a industrialização dos recursos naturais, ficou presa às ideias clássicas do progresso, baseadas na apropriação da Natureza.⁴¹¹

Apesar das distinções realizadas e observações cabíveis, “a centralidade do Sumak Kawsay em diversas partes dessas Cartas demonstra o protagonismo indígena no processo constituinte”⁴¹². Quer dizer, “se a Carta Política da Bolívia foi bem mais tímida em relação aos direitos da natureza do que a Constituição do Equador, isso não significa que esta não tenha resguardado tais direitos”⁴¹³.

Para Brandão, ambas as ordens constitucionais “são as que parecem mais comprometidas com uma transformação radical da sociedade, inserindo no constitucionalismo elementos que antes eram estranhos à teoria tradicional da

⁴⁰⁹ FAJARDO, *op. cit.*, p. 141.

⁴¹⁰ *Ibidem*, p. 144.

⁴¹¹ ACOSTA, *op. cit.*, p. 28.

⁴¹² BRANDÃO, *op. cit.*, p. 143.

⁴¹³ *Ibidem*, p. 179.

Constituição”⁴¹⁴. Oliveira também possui posicionamento semelhante⁴¹⁵, assim como Souza Filho. Senão, vejamos:

Na Bolívia, por sua vez, em 2010 foi promulgada a “Ley de Derechos de la Madre Tierra”, que reconhece os Direitos da Mãe Terra e as obrigações e os deveres do Estado e da sociedade para garanti-los, estabelecendo seis princípios: Harmonia; Bem Coletivo; Garantia de Recuperação; Respeito e Defesa; Não Comercialização; Interculturalidade.⁴¹⁶

Vale consignar que, apesar de se reconhecer a importância histórica do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, não se pode ser acusado de se adotar posições ingênuas. Mesmo porque não se ignora os enormes desafios que esses países têm enfrentado. De acordo com a observação bastante pertinente de Brandão, ao analisar os desdobramentos das Cartas do Equador e da Bolívia, “não basta positivar o *Sumak Kawsay* nessas Constituições”⁴¹⁷.

Como pontua o estudioso, “a concretização dessas propostas constitucionais depende da constante mobilização dos setores que se organizaram e construíram algumas das Constituições mais avançadas em termos de direitos e arquitetura institucional”⁴¹⁸ da história. Mas não só. Além do mais, isso está sujeito a inúmeros outros fatores políticos, econômicos e internacionais.

Nestes termos se pronuncia Acosta que participou do processo constituinte equatoriano:

A lista de incongruências nos governos “progressistas” andinos, tanto em nível nacional como nos territórios descentralizados, adverte intenções distintas entre os mandatos constitucionais e a *realpolitik*. Na prática, relevam-se formas continuístas de consumismo e produtivismo, refletindo também o uso propagandístico do termo Bem Viver. Basta ver a quantidade de documentos e programas oficiais que anunciam o *Buen Vivir* no Equador e o *Vivir Bien* na Bolívia.⁴¹⁹

Deve-se pontuar que “apesar de terem sido materializadas em duas constituições, sua aceitação e compreensão vêm sendo impossibilitadas pelo conservadorismo de constitucionalistas tradicionais, demasiadamente atentos às exigências do poder”⁴²⁰. Ou seja, “equatorianos e bolivianos continuam explorando

⁴¹⁴ BRANDÃO, *op. cit.*, p. 140.

⁴¹⁵ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 193.

⁴¹⁶ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 618.

⁴¹⁷ BRANDÃO, *op. cit.*, p. 155.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 207.

⁴¹⁹ ACOSTA, *op. cit.*, p. 93.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 28-29.

recursos florestais, consumindo combustíveis fósseis, exercendo a pecuária e utilizando os animais para alimentação, bem como instrumentalizando-os para as mais diversas finalidades”⁴²¹.

Não se pode esquecer que após esses primeiros anos de transformações constitucionais, houve um golpe e uma tentativa de golpe de Estado na Bolívia, e a ascensão da direita, com a morte de um candidato à presidência, no Equador. Além de outras múltiplas questões de instabilidade e interferências externas, implementar uma Constituição pode levar décadas e exige o mínimo empenho das forças políticas e econômicas de uma nação.

Outra crítica, dirigida ao segundo ciclo do constitucionalismo pluralista, mas que cabe aos demais, refere-se à limitação do reconhecimento das ordens normativas e do exercício jurisdicional não-estatal. Assim aponta Fajardo:

De fato, muitas das limitações acabam nivelando para um padrão de pluralismo jurídico subordinado colonial, sendo encobertas debaixo do discurso de que a jurisdição indígena apenas se explica pela diversidade cultural: uma justiça entre indígenas, circunscrita ao território coletivo, para casos menores, e sem tocar nos brancos, mesmo quando os brancos violarem os bens jurídicos indígenas. Este terreno segue sendo uma disputa de poder aberta (tradução nossa).⁴²²

Apesar de todos esses entraves jurídico-políticos e se, infelizmente, tantas vezes seus corpos-territórios tombam inertes diante da fúria do capital, os povos indígenas vêm resistindo e fazendo avançar o reconhecimento dos Direitos da Natureza. Frequentemente isso acontece no nível local, com a positivação de legislações municipais ou regionais, bem como com a vagarosa evolução da jurisprudência nessa direção.

Um dos casos vitoriosos contra a colonialidade do poder foi o reconhecimento do Rio Whanganui como sujeito de direitos, em 2014, na Nova Zelândia. O povo Maori sempre concebeu o rio como um ser transcendental e pleiteou a sua proteção por mais de 140 anos, o que foi finalmente reconhecido criando-se um organismo autônomo e um fundo próprio, com a participação das comunidades originárias:

A lei acolhe os Direitos da Natureza ao garantir ao rio a sua personalidade jurídica, incluídos os lagos, tributários, riachos e demais ecossistemas aquáticos naturais associados ao rio. Portanto, o rio passou a ser sujeito de direitos e deveres, podendo ser representado frente ao judiciário. Ademais, a lei compreende a sua indivisibilidade, incluindo a sua “dimensão física e metafísica”, de forma mais holística.

⁴²¹ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 402.

⁴²² FAJARDO, *op. cit.*, p. 148.

Reconhece, ainda, o Rio Whanganui como casa, fonte de alimentos e transporte, bem como sua importância social e cultural (...).⁴²³

No Brasil dos últimos anos, em meio aos retrocessos – com o fortalecimento da extrema-direita e das bancadas da segurança pública, ruralista e do fundamentalismo religioso – pode-se contar algumas vitórias na positivação dos Direitos da Natureza. Dentre os municípios que reconheceram a Natureza como sujeito de direitos, estão Bonito, em Pernambuco (2017) e Florianópolis (2019), a primeira capital.

Já na jurisprudência nacional, em 2019, o Superior Tribunal de Justiça adotou uma posição inovadora, ampliando o conceito de dignidade aos não humanos, no caso a um papagaio. O tribunal considerou os dispositivos constitucionais equatorianos e bolivianos e acolheu uma perspectiva pelo menos biocêntrica, como explica Cárcamo:

Destaca-se a fundamentação em voto elaborado pelo Relator, Ministro Og Fernandes, que, amparado no direito comparado e na relação de afeto entre humanos e não humanos, trouxe essa interpretação estendida da Constituição. Com base no seu voto, a corte rejeitou a interpretação meramente antropocêntrica da Constituição em favor de um paradigma biocêntrico ou até mesmo ecocêntrico. Além disso, o voto do Ministro relator Og Fernandes (...) citou como referência as Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), que tratam dos direitos da natureza e o conceito de *Pachamama*, ou Mãe Terra.⁴²⁴

No mais, existem já oito municípios que inseriram os princípios do Direito da Natureza em suas Leis Orgânicas, enquanto muitas outras propostas tramitam nos legislativos municipais. Em nível estadual também existem iniciativas semelhantes aguardando a aprovação.

Vale acrescentar que dois rios brasileiros tiveram seus direitos reconhecidos, o Rio Laje ou *Komin Memem* (2023), em Rondônia e o Rio Mosquito (2024), em Minas Gerais⁴²⁵. Também em Paudalho, Pernambuco foi reconhecida a Fonte de Água

⁴²³ AGUIRRE, Monti e CÁRCAMO, Anna M. O Rio Whanganui e o povo Maori: reconhecimento e garantia dos Direitos da natureza. p. 51. In: LACERDA, Luiz Felipe (Org.). **Direitos da Natureza**: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

⁴²⁴ CÁRCAMO, *op. cit.*, p. 83.

⁴²⁵ AUDIÊNCIA Pública debate PEC sobre os Direitos da Natureza na próxima terça-feira (4), na Câmara Federal. **Cimi**, Brasília, 31 mai. 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/2024/05/audiencia-publica-sobre-os-direitosnatureza/>. Acesso em: fev. 2025.

Natural de São Severino do Ramos (2018), “considerada um Sítio Natural Sagrado, como patrimônio natural, ambiental e cultural, por seu valor intrínseco”⁴²⁶.

Desde meados de 2024, a deputada federal indígena Célia Xakriabá (PSOL-MG) recolhe as assinaturas necessárias para apresentar uma Proposta de Emenda Constitucional (PEC), para reconhecer a Natureza como sujeito de direitos. Assim, mesmo que pequenos e lentos, há avanços. Por isso, é preciso seguir se aprofundando sobre tais direitos em si.

4.2 Teoria Geral dos Direitos da Natureza: conceito, paradigmas e princípios

Diante do avanço das últimas décadas no que se refere ao reconhecimento dos Direitos da Natureza, os estudiosos – que crescem em número a cada ano –, vem desenvolvendo uma embrionária Teoria Geral. “O centro está na Natureza, que, certamente, inclui o ser humano”. Para Acosta, “os Direitos da Natureza são representados por pessoas, comunidades, povos ou nacionalidades”⁴²⁷.

Gudynas pondera que quando se fala sobre “um ‘direito’, fica implícito o reconhecimento de um conjunto de valores básicos, compartilhados (ou aceitos) pela maioria, não negociáveis, e que devem ser a base de uma legislação específica que permita sua aplicação”⁴²⁸. Nessa esteira assevera o autor:

A Natureza deixa de ser objeto de direitos atribuídos pelos humanos para ser ela mesma sujeito de direitos, e, portanto, admite-se que possui valores intrínsecos. Rompe-se, dessa maneira, com o antropocentrismo convencional, e a Natureza ou Pacha Mama não pode mais ser concebida unicamente em função de sua utilidade para o ser humano, como conjunto de bens e serviços como provável valor de uso ou de troca, tratados como uma extensão dos direitos de propriedade ou como posses humanas – individuais ou coletivas.⁴²⁹

Como assevera Cruz Rodriguez, “para Stutzin (1985: 113), isso significa a presunção ‘de que tudo o que existe na natureza ‘serve para algo’ no contexto da ‘empresa da vida’ e deve, por conseguinte, ser conservado tal como é”⁴³⁰ (tradução nossa). Entretanto, não se defende uma visão conservacionista radical, que geralmente desconsidera os seres humanos como parte da Natureza.

⁴²⁶ CARVALHO, Flávia Alvim; OLIVEIRA, Vanessa Hasson de. Descolonização das águas: uma contribuição do novo constitucionalismo latino-americano. In: CARVALHO, Flávia Alvim de et al. **Direitos da Natureza, Ecologia Jurídica Integral e Pensamento Decolonial**. São Paulo: Editora Dialética, 2025. p. 113.

⁴²⁷ ACOSTA, *op. cit.*, p. 131.

⁴²⁸ GUDYNAS, *op. cit.*, p. 96.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 101.

⁴³⁰ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 103.

Assim como os seres não humanos, a humanidade seguirá interagindo com os demais seres e ecossistemas, “respeitando seus ciclos vitais e sua capacidade de resiliência”⁴³¹ (tradução nossa). Quer diz, “estes direitos não defendem uma Natureza intocada, que nos leve, por exemplo, a deixar de cultivar a terra, de pescar ou de criar animais”⁴³².

De bem jurídico a sujeito de direitos. “Seguindo a Stutzin (1985: 104), a natureza é concebida como uma pessoa jurídica especial, posto que não se trata de uma ficção criada pelo sistema jurídico, mas que tem uma existência concreta e dela depende a vida no planeta”⁴³³ (tradução nossa). Nesse sentido desenvolve o autor:

Portanto: [...] se trata de uma pessoa jurídica de Direito Público que pode assemelhar-se a uma “Fundação para a Vida”, tendo sido criada por si mesma (ou foi criada, se se quer, por um Criador) para fazer do planeta terra a morada de um universo de seres vivos. (tradução nossa).⁴³⁴

Outra discussão bastante comum quando se trata sobre a possibilidade de reconhecimento dos Direitos da Natureza, refere-se ao exercício de sua capacidade jurídica. Lourenço, ao citar Christopher Stone, destaca “o fato de o sistema jurídico já reconhecer direitos a entidades não humanas de forma bastante tranquila, tal como ocorre no caso das pessoas jurídicas, *trusts*, *joint ventures*, estados e até, na Common Law, embarcações”⁴³⁵.

Como já acontece em outras ocasiões no Direito, “a ideia é estabelecer a possibilidade de tutores ou representantes legais suprirem essa deficiência no âmbito de uma legitimação ordinária para a própria natureza”⁴³⁶. Quer dizer, os próprios povos indígenas e as comunidades tradicionais poderiam postular em juízo a defesa dos Direitos da Natureza, além obviamente do Ministério Público e outras entidades. Assim observa Stone:

Não é uma resposta razoável dizer simplesmente que rios e florestas não podem litigar em nome próprio pelo mero fato de não poderem expressar sua vontade de uma maneira inteligível para nós. Pessoas jurídicas também não podem falar, nem mesmo estados, crianças, enfermos e incapazes. Representantes legais, advogados legalmente

⁴³¹ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 103.

⁴³² ACOSTA, *op. cit.*, p. 131.

⁴³³ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 102.

⁴³⁴ STUTZIN, Godofredo. Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. **Ambiente y Desarrollo**, Santiago, Vol. 1, No. 1, 1984, pp. 97-114. Disponível em: <https://opsur.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/10/imperativo-ecologico.pdf> Acesso em: nov. 2025. p. 105.

⁴³⁵ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 393.

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 393.

constituídos, podem falar por eles tal como ocorre usualmente com demandas provenientes de cidadãos comuns.⁴³⁷

Gudynas, dando seguimento a uma discussão com vários aportes – entre eles, “Low e Gleeson (1998), Baxter (2005) e Schlosberg (2009)”⁴³⁸ – distingue a justiça ambiental da ecológica, essa a última a partir dos Direitos da Natureza. Deve-se frisar que aqui não se pode ficar na mera mudança de nome, mas deve vir atrelada a uma profunda transformação de sua lógica filosófico-jurídica.

Na mesma esteira, para Cruz Rodriguez, “enquanto a justiça ambiental trata de proteger os direitos humanos frente aos danos ambientais que os afetem, a justiça ecológica fundada nos direitos da natureza visa assegurar a sobrevivência das espécies e seus ecossistemas”⁴³⁹. A indenização pecuniária, por mais substancial que seja, nunca será suficiente para reparar os impactos ecossistêmicos. Por isso, mudar essa mentalidade é fundamental. Do contrário, permanecerá subjacente a ideia de que a Natureza possui um preço e estará sempre à disposição do capitalismo.

Segundo Gudynas, “a ideia de justiça ecológica não se opõe à de justiça ambiental, mas se complementa, incluindo-a para ir além dela”⁴⁴⁰. A primeira deve se preocupar em restaurar a Natureza, ao passo que a segunda busca as compensações econômicas. Vale acrescentar que “a justiça plena é possível caso seja alcançada nos campos social e ambiental”. De outra feita, “a justiça ecológica não é contrária a uma justiça entre os humanos; é na verdade, um ingrediente necessário para ela”⁴⁴¹.

Não se desconhece ainda que alguns autores entendem que “os direitos da natureza supõem um pacto de convivência que não apenas compreende os membros humanos dessa comunidade, como também um contrato entre estes e o meio ambiente (RAMÍREZ, 2010: 62)”⁴⁴² (tradução nossa). Apesar disso, não se adota tal posição neste trabalho – qual seja, de um novo contrato social ou de um contrato natural –, uma vez que parece ainda por demais antropocentrada.

Quer dizer, mais do que uma relação contratual, há uma relação existencial entre os seres e os ecossistemas que integram a comunidade planetária. Há inclusive uma relação espiritual para os povos indígenas. “O que para os brancos é praga, para nós é o espírito dono” e “toda vida é vida, e tudo tem seu dono”, ensina Oreme Ikpeng.

⁴³⁷ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 393.

⁴³⁸ GUDYNAS, *op. cit.*, p. 194.

⁴³⁹ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁴⁰ GUDYNAS, *op. cit.*, p. 195.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 204.

⁴⁴² CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 104.

“A gente nasce, vive, envelhece e morre”, assim como “a árvore também nasce, dá fruta, envelhece e morre”⁴⁴³. Nesse sentido compreendem os Ikpeng:

Enquanto os não indígenas precisam de calendário para marcar a colheita, a natureza fala conosco, ela dá sinais. Ela está falando a todo momento, mas só quem está preparado consegue ouvir. Quando me perguntam “Como é estar preparado para ouvir a voz da natureza?”, respondo que, “se esperar que a natureza fale bom-dia ou boa-noite, não vai ouvir nunca”, mas a floração de ipê indica a chegada de chuva, que para nós é época de queimar roça, e as borboletas amarelas voando são sinal de que chegou o fim da chuva e de que vai secar.⁴⁴⁴

Tais elaborações teóricas rompem, como já foi reiterado neste trabalho, com o paradigma antropocêntrico. Antes de se aprofundar sobre os novos paradigmas em disputa, cabe fazer um rápido esclarecimento sobre a própria noção de paradigma científico. Isso com a ressalva de que para alguns juristas, no Direito, diferentemente das ciências naturais e matemáticas, poderia acontecer a convivência entre paradigmas distintos⁴⁴⁵.

De acordo com Giovani Orso Borile, “paradigmas consistem em parâmetros e representações universalmente reconhecidas que permitem interpretações de mundo, modelos que fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade científica”⁴⁴⁶. Borile se baseia na proposta de Thomas S. Kuhn para estabelecer as fases do processo científico, suas anomalias, crises e revoluções. Nesse sentido, vale conferir:

Podemos ressaltar que ele orienta o encaminhamento da ciência normal, isto é, tendo sido estabelecido, passa a ser a norma para o trabalho naquela ciência; seus praticantes tomam-na como verdadeira e procuram embasar seus trabalhos no paradigma. Substitui os paradigmas anteriores, pois, sendo um conjunto de conceitos fundamentais, não sobrevive ao lado de outro conjunto de conceitos fundamentais da mesma ciência; o paradigma anterior é necessariamente substituído no surgimento de outro. Além disso, resolve, ao substituir um paradigma anterior, grande parte das anomalias então existentes: um paradigma começa a morrer à medida que vão surgindo anomalias ou situações em que ele não consegue explicar um fato ou um comportamento; o novo paradigma vem para substituir o anterior e resolver uma grande parte das anomalias existentes. Elimina, ainda, entre os praticantes da ciência, as crises decorrentes do surgimento de anomalias, pois o surgimento delas vem acompanhado de um período de crises na qual formam-se grupos que disputam entre si a prevalência de ideias novas ou revolucionárias;

⁴⁴³ IKPENG, Oreme. Aqueles que andam juntos. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). et al. **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 280.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 281.

⁴⁴⁵ Cf. BORILE, Giovani Orso. **Introdução à Justiça Ecológica**. São Paulo: Editora Max Limonad, 2022. p. 61-62.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 61-62.

quando uma destas ideias se torna um paradigma há um retorno à situação normal. Também apresenta-se hegemônico: a característica fundamental do paradigma é que ele se impõe e domina todo o grupo de praticantes daquela ciência [...].⁴⁴⁷

Alguns defendem um biocentrismo que tenha como enfoque toda forma de vida. Trata-se de “um movimento de expansão da comunidade moral para além da humanidade”. De acordo com Lourenço, “Albert Schweitzer (1875-1965), ganhador do Prêmio Nobel da Paz, foi um dos precursores dessa ampliação biocêntrica dos horizontes morais”⁴⁴⁸. Schweitzer buscou reaproximar Natureza e Ética com sua teoria da “reverência pela vida”: “‘sou vida que quer viver, no meio da vida que quer viver’ (Schweitzer, 1990, p. 130)”⁴⁴⁹.

As três principais correntes são a igualitária, a não igualitária e a animalista ou mitigada. Um dos principais expoentes da primeira posição foi Paul Taylor, que defendia uma atitude de respeito pela natureza⁴⁵⁰. Na segunda corrente, há teóricos – entre eles, Gary Varner, James Rachels, Robin Attfield, David Schmidtz, Peter French – “que projetam valores próprios com graus distintos a depender da riqueza e complexidade de cada organismo vivo (quanto maior a complexidade, maior o valor atribuído)”⁴⁵¹.

E, por fim, a terceira corrente reconhece que “também os animais, ou ao menos algumas espécies de animais, seriam sujeitos morais”⁴⁵² – dentre os autores pode-se citar Mary Midgley, Tom Regan, Tim Ingold, Peter Singer e Martha Nussbaum, apenas para ficar em alguns. Essa perspectiva permitiu concluir, como já foi tratado no capítulo anterior, que existem distintos tipos de inteligência.

Para reiterar e aprofundar essa concepção animalista, vale trazer a “*Declaração de Cambridge sobre Consciência Animal*”, coordenada por Philip Low, publicada em 7 de julho de 2012”⁴⁵³:

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência

⁴⁴⁷ EUGÊNIO, Marconi; FRANÇA, Ricardo Orlandi; PEREZ, Rui Campos. Ciência da Informação sob a ótica paradigmática de Thomas Kuhn: elementos de reflexão. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, jan.-jun. 1996, v. 1, n. 1, p. 27-39. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/pci/article/view/22307> Acesso em: nov. 2025. p. 31.

⁴⁴⁸ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 81.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 111.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 119.

juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos.⁴⁵⁴

De outro modo, para Cruz Rodriguez ao “abraçar uma perspectiva biocêntrica”, “o objetivo é proteger a vida mesma mais que uma espécie em particular”⁴⁵⁵. Diferente, pois, do Direito Ambiental, centrado no ser humano. Entre os expoentes do paradigma biocêntrico está o biólogo e antropólogo uruguaio Gudynas, que pontua que “quando se afirma que a Natureza tem direitos que lhes são próprios e independentes das valorações humanas, expressa-se uma postura biocêntrica”⁴⁵⁶.

Paul Taylor indica quatros pontos em sua visão biocentrista: primeiro, a existência de uma Comunidade de Vida da Terra formada por humanos e não humanos; segundo, referida comunidade integra um sistema interdependente; terceiro, todos os seres vivos são centros teleológicos de vida; e, por último, os seres humanos não são superiores aos demais seres⁴⁵⁷. Por sua vez ensina Lourenço sobre o referido paradigma:

Tal como o próprio nome indica, a principal postulação proveniente do biocentrismo é a de que todos os organismos vivos possuem valor intrínseco, são fins em si mesmos. Não somente seres humanos, mas todos os seres vivos, animais, vegetais e até mesmo micro-organismos, pelo mero fato de serem vivos (o critério fundamental é a essência biológica), possuiriam um interesse fundamental em realizar suas potencialidades biológicas. Seriam centros teleológicos de vida: “por exemplo, danificar uma planta, ou agir contra seus interesses, é agir no sentido de impedir seu florescimento ou frustrar suas finalidades biológicas próprias (Elliot, 1995, p. 10)”⁴⁵⁸.

Evidentemente existem uma gama de teóricos que apresentam posições com matizes variadas, diante de questões complexas e fascinantes⁴⁵⁹ que, contudo, não poderão ser abordadas aqui. Em resumo, “a dificuldade primeira do biocentrismo consiste em justificar a escolha pela vida, em sentido meramente biológico, como um critério válido e legítimo para a considerabilidade moral”⁴⁶⁰.

⁴⁵⁴ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 119.

⁴⁵⁵ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁵⁶ GUDYNAS, *op. cit.*, p. 101.

⁴⁵⁷ Cf. LOURENÇO, *op. cit.*, p. 89-90.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 75 ss.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 109.

No mais, segundo Birnbacher citado por Lourenço, “por que a beleza, ou a totalidade, a simetria, ou a complexidade organizacional seria relevante para seres vivos e não para entes inanimados?” (Birnbacher, 1987, p. 65, citado por Naconecy, 2003, p. 104)⁴⁶¹. Por isso, existem alguns que adotam uma posição ecocêntrica, para tentar, assim, explicitar a complexidade das relações entre o ser humano e o mundo natural, incluindo aí os seres não vivos, tais como os minerais.

Uma das figuras de destaque e pioneiras será o filósofo estadunidense Aldo Leopold com a sua obra clássica sobre a ética da terra, publicada em 1949. “Tornou-se um autêntico marco para a construção de um novo paradigma relacional entre o homem e o mundo natural, baseado no valor moral de entidades de cunho holístico (marcando o nascimento do *ecocentrismo*)”⁴⁶². O autor “quando menciona a ética da terra, não restringe suas considerações ao solo, mas inclui os demais elementos naturais, como as águas, os vegetais e os animais”. Sua teoria era, “na verdade, a ética aplicável à comunidade biótica”⁴⁶³.

Pode-se citar ainda os rios, as montanhas, as florestas, entre outros entes. Segundo essa perspectiva, postula-se, inclusive, o reconhecimento da “dignidade planetária”⁴⁶⁴. Nestes termos esclarece Lourenço sobre o paradigma ecocêntrico:

O ecocentrismo recusa a lógica extensionista baseada no individualismo moral, advogando a tese de que tanto as visões homocentradas quanto as provenientes do biocentrismo seriam insuficientes para explicar a relação homem-mundo natural. O pano de fundo das teorias ecocêntricas é o *holismo*, que torna alvo da atenção moral não os indivíduos, mas os entes naturais coletivos, tais como ecossistemas, processos, espécies, sistemas naturais e a própria Terra ou o Universo como um todo.⁴⁶⁵

Entre as críticas a essa posição, Lourenço afirma que “embora quantitativamente o número e destinatários de ‘direitos’ possa eventualmente ser maior no âmbito do discurso dos direitos da natureza, qualitativamente a sua proteção é bem menos incisiva quando comparada com outras correntes da ética ambiental”⁴⁶⁶. Essa é uma crítica que se espera que ao longo deste trabalho se comprove absolutamente relativa e injusta.

⁴⁶¹ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 164.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁶⁴ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 172.

⁴⁶⁵ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 387.

Lourenço entende ainda que Acosta e Gudynas não compreenderam corretamente o paradigma ecocêntrico. E no mesmo arco se poderia acrescentar Cruz Rodriguez. Isso porque “a assunção de que a natureza como um todo possa ser titular de direitos está muito mais próxima, por certo, de uma posição ecocentrada, holista”⁴⁶⁷. Apesar disso os três se definem biocentristas, mas de fato com um acento para o conjunto da vida. Acosta vai dizer que o Direto da Natureza “se volta aos ecossistemas, às coletividades, não aos indivíduos”⁴⁶⁸. “O ecologista uruguaio também demonstra a mesma confusão conceitual de Acosta ao colocar a ecologia profunda como representativa da corrente biocêntrica”⁴⁶⁹, acrescenta o autor.

Também Souza de Oliveira diz que “a leitura do texto constitucional equatoriano não deixa dúvida quanto à filiação ao ecocentrismo”, uma vez que “em nenhuma passagem assenta que indivíduos não humanos são sujeitos de direito”⁴⁷⁰. Para corroborar o equívoco de Acosta, Lourenço cita um dos seus discursos na Assembleia Constituinte do Equador. Vale transcrever:

Qualquer sistema legal sensível aos desastres ambientais que hoje em dia conhecemos, e ao conhecimento científico moderno – ou aos conhecimentos antigos das cultural originárias – sobre como funciona o universo, teria que proibir os humanos de levar à extinção outras espécies ou destruir intencionalmente o funcionamento dos ecossistemas naturais. Como declara a famosa ética da terra de Aldo Leopold, “uma coisa é certa quando tende a preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. É errada quando tende ao contrário” (Acosta, 2010).⁴⁷¹

Vale recordar, como já foi mencionado no capítulo inicial, que o presente trabalho adota a posição ecocêntrica, nos termos claramente explicitados por Lourenço. Ainda que não coincida exatamente à corrente ético-filosófica, parece, todavia, a posição mais próxima das cosmovisões indígenas. Ademais, como vem se demonstrando com os excertos de narrativas tradicionais, para as comunidades originárias as montanhas, os rios e outros ecossistemas são seres respeitados e reverenciados – com forte enfoque nas coletividades –, assim como as plantas e os animais.

⁴⁶⁷ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 387.

⁴⁶⁸ ACOSTA, *op. cit.*, p. 131.

⁴⁶⁹ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 388.

⁴⁷⁰ SOUZA DE OLIVEIRA, Fábio Corrêa. Direitos da natureza e direito dos animais: um enquadramento. **Revista do Instituto do Direito Brasileiro**, Lisboa, 2013, v. 10, p. 11325-11370. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/ridb/2013/10/2013_10_11325_11370.pdf Acesso em: nov. 2025. p. 11339-11340.

⁴⁷¹ ACOSTA *apud* LOURENÇO, *op. cit.*, p. 387.

Deve-se fazer uma ressalva que – apesar de não ser o fim dessa pesquisa o aprofundamento das éticas ecológicas que fundamentam os paradigmas, com suas diferenciações próprias – não se vislumbra uma irreconciliável oposição entre as perspectivas biocêntricas e ecocêntricas. Ou seja, considera-se aqui que essa última seria mais ampla e inclusiva que a primeira. Mas isso não significaria uma necessária negação das individualidades dos demais seres, como as plantas e os animais. Haveria sim um critério orientador, as coletividades afetadas.

Evidentemente, parece haver uma distância maior em relação ao biocentrismo animalista. Isso na medida em que sua consequência extrema – em que pese também haja variações dependendo dos autores – resulte no interdito de utilização dos animais para alimentação, o que seria inconcebível para muitas comunidades originárias.

Sem rejeitar a importância do vegetarianismo e inspirando-se em inúmeras culturas indígenas, acredita-se que as interações equilibradas com tais seres – alimentares, mas não só – são possíveis e fazem parte da história da humanidade, não podendo ser simplesmente proibidas. Interações que, diga-se de passagem, em nada se assemelham ao utilitarismo cruel, nem à destruição massiva de espécies.

Cabe ainda registrar que existem outras concepções, tais como a de Oliveira, que se filia ao paradigma policêntrico. Trata-se de um “sistema autopoietico da comunidade planetária, formado pelos diversos subsistemas de ordem natural e social”⁴⁷². De outro modo, “o sistema está inserido em outros e é aberto com o meio ambiente que o cerca, de forma que são vários os centros da vida”⁴⁷³. Uma posição “justificada na conformação sistêmica da vida da Terra e na Terra e dos sistemas sociais que regulam a vida social da coletividade humana; todas estas dimensões, dotadas de absoluta diversidade em cada uma de suas várias formas”⁴⁷⁴.

Enfrentada a questão dos paradigmas, importante seguir traçando as formas de uma nascente Teoria Geral dos Direitos da Natureza. Relevante destacar que esses seriam o ramo, sob o qual se albergariam outros sub-ramos, tais como os Direitos dos Animais, entre outros. O autor espanhol Jorge Riechmann também possui esse entendimento, qual seja, de que “os direitos dos animais podem ser interpretados

⁴⁷² OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 180.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 179.

como um subconjunto dos direitos da Natureza”⁴⁷⁵. Ou seja, conforme suas especificidades se constitui um regime jurídico próprio.

Acontece que se deve reconhecer que esse último já possui mais desenvolvimento no Brasil do que o ramo principal. Não só aqui, mas “historicamente, a primeira ampliação, ou tentativa de ampliação, se deu em relação aos animais”⁴⁷⁶, segundo Lourenço. Muito provavelmente pelo nível de interação afetiva entre os seres humanos e os animais não humanos.

Para Souza Filho, pode-se falar em “um direito geral, relativo ao equilíbrio da natureza e à preservação da biodiversidade, mas devem também serem entendidas suas divisões internas, como o direito dos animais, o direito das plantas e o direito de outros seres, como rios e montanhas”.⁴⁷⁷ Acontece que outros autores, como Fábio Corrêa Souza de Oliveira e Lourenço, entendem que os Direitos dos Animais implicam uma concepção mais radical de que os Direitos da Natureza:

[Direito dos animais] não emprega a expressão “direito” no mesmo sentido de Arne Naess, Acosta ou Gudynas. Dizer que os animais têm direito à vida importa dizer que os seres humanos não podem matá-los (obrigação negativa) a não ser legítima defesa ou estado de necessidade, além de poderem ter para com eles deveres de agir (obrigação positiva). Daí porque o Direito dos Animais não vai afirmar que as plantas têm direito à vida, vez que comer uma alface ou uma cenoura não é o mesmo que comer um coelho ou um pato. Assim, a vida animal é superior (e não igual) à vida vegetal, razão pela qual deve-se comer vegetais e não animais. [...] A preocupação de Alberto Acosta é com o bem-estar dos animais, condena a crueldade, os maus tratos, a experimentação cruel com animais, a utilização agressiva de hormônios, *la existencia de mataderos en condiciones deplorables* [a existência de matadouros em condições deploráveis] ou as touradas. No mesmo sentido, Gudynas propõe *outra pecuária*. Traduzindo: *el respeto al valor intrínseco de todo ser viviente* [o respeito ao valor intrínseco de todo ser vivo] se traduz em bem-estarismo, o que está muito aquém de plataforma do Direito dos Animais. Repita-se: a vaca não tem direito à vida diante da vontade humana de comê-la. O valor intrínseco da vaca a protege apenas de maus-tratos. [...] Os autores em referência estão indubitavelmente a defender, em nome dos direitos da natureza, a chamada pecuária sustentável (carne orgânica, boi verde) ou a pesca sustentável. A fundamentação não é animalista e sim ambientalista. É possível afirmar que a concepção de valor intrínseco no campo dos Direitos dos Animais é bem mais robusta do

⁴⁷⁵ GUDYNAS, *op. cit.*, p. 197.

⁴⁷⁶ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁷⁷ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 616.

que na noção que a mesma expressão enverga na dimensão filosófica que embala os direitos da natureza.⁴⁷⁸

Como se denota do trecho acima, os Direitos da Natureza não estão isentos de críticas. Lourenço, por exemplo, corrobora tais apontamentos por entender que o Direito da Natureza continua mantendo “uma posição homocentrada, apenas, talvez, com uma roupagem mais *light* ou branda”⁴⁷⁹. Quer dizer, o autor problematiza a aparente falta de critérios objetivos para dirimir os conflitos de interesses, especialmente quanto ao valor inerente e a instrumentalização de alguns seres não humanos⁴⁸⁰.

Retomando a discussão das subdivisões do Direito da Natureza, se poderia falar inclusive em Direito dos Rios e Direito das Plantas. Relativamente ao primeiro, “esses que ‘sempre foram para os seres humanos continuação de si mesmos’, a Declaração Universal dos Direitos dos Rios reconheceu que: os rios são essenciais para toda vida”⁴⁸¹. Quanto ao segundo, por enquanto, “mesmo quando se fala em produção menos agressiva, com menos agrotóxico, a perspectiva é de direitos humanos à alimentação, e não a de um eventual sofrimento das plantas, assunto que nunca se discute”⁴⁸².

Por isso, é fundamental elencar quais são os eixos orientadores que dão sentido ao reconhecimento da Natureza como sujeito de direitos. Nesta esteira ensinam Johny F. Giffoni, Manuel S. M. de Almeida, Mariza Rios e Vanessa H. de Oliveira:

A formulação de uma teoria geral que pretende a construção dos Direitos da Natureza parte da descrição de princípios que se fundam na própria dinâmica da Natureza e se legitimam na conformação natural do sistema da Vida. Para além do comportamento ecossistêmico, considera o sistema menor da vida social humana que inclui o elemento da interculturalidade e da territorialidade.⁴⁸³

De acordo com Moraes, o Direito da Natureza está baseado numa “percepção plural, multirrelacional e simbólica da vida, apoiado nos princípios de comunidade e

⁴⁷⁸ SOUZA DE OLIVEIRA, Fábio Corrêa. Direitos da natureza e direito dos animais: um enquadramento. **Revista do Instituto do Direito Brasileiro**, Lisboa, 2013, v. 10, p. 11325-11370. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/ridb/2013/10/2013_10_11325_11370.pdf Acesso em: nov. 2025. p. 11356-11359.

⁴⁷⁹ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 396.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 401.

⁴⁸¹ CARVALHO e OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁸² SOUZA FILHO, *op. cit.*, p. 617.

⁴⁸³ GIFFONI, ALMEIDA, RIOS e OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 22.

de complementariedade de opostos, integrados pela consciência da Vida – uma estética holonística, pode ser a chave para saída”⁴⁸⁴ da grave crise socioambiental.

A jurista reafirma a existência de uma “conexão simbiótica entre os seres humanos e a Natureza, constituindo a Harmonia com a Natureza”, também denominada por Moraes de Consciência Pachamama, “um ‘patrimônio antigo da Humanidade’, conforme se consignou, em 2010, no primeiro relatório *HwN* das Nações Unidas”⁴⁸⁵.

Dentre os principais princípios que informam a Teoria Geral dos Direitos da Natureza pode-se elencar, de forma não exaustiva, o da Harmonia com a Natureza, da Interdependência, da Reciprocidade, da Complementariedade e do Fazer Comunitário. Neste sentido vale conferir:

A jurisprudência da natureza pode ser identificada internacionalmente com o aumento da cidadania ambiental e cosmológica holística integradora de ecossistemas. Trata-se de uma virada na chave de interpretação do direito como prática social e, portanto, capaz de responder e assegurar a dignidade dos componentes que formam a complexidade da vida e existência do ser humano na terra. A epistemologia desse ramo do direito propõe uma metodologia própria e um objeto jurídico autônomo por se tratar de um fenômeno identificado com princípios gerais e teleológicos presentes nos diversos sistemas jurídicos no mundo contemporâneo, pelos países ou nas comunidades tradicionais.⁴⁸⁶

Para Acosta, impossível falar dos Direitos da Natureza sem falar do Bem Viver e vice-versa. São concepções interdependentes e que devem ser interpretadas conjuntamente. “O Bem-viver não instrumentaliza a natureza, pelo contrário, inter-relaciona os seres humanos com a biosfera, criando uma solidariedade vinculante entre pessoa-sociedade-natureza”⁴⁸⁷. Assim complementa Moraes, citando Javier Medida: “a civilização ameríndia é a que, diante da dualidade, opera através de um sistema lógico que funciona sob o princípio da complementariedade de opostos e terceiro incluído”⁴⁸⁸.

⁴⁸⁴ MORAES, Germana de Oliveira. **Harmonia com a Natureza e Direitos de Pachamama**. Fortaleza: Edições UFC, 2018. p. 50.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁸⁶ GIFFONI, ALMEIDA, RIOS e OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁸⁷ BRANDÃO, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁸⁸ MORAES, *op. cit.*, p. 45.

De acordo com Pablo Dávalos, “o Bem Viver expressa uma relação diferente entre os seres humanos e com seu entorno social e natural”⁴⁸⁹ (tradução nossa). Mais à frente o tema será melhor enfrentado, com suas nuances e complexidades. Nesse sentido assevera Acosta:

Com sua proposta de harmonia com a Natureza, reciprocidade, relacionalidade, complementariedade e solidariedade entre indivíduos e comunidades, com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso a valores de uso, o Bem Viver, uma ideia em construção, livres de preconceitos, abre as portas para as formulações de visões alternativas de vida.⁴⁹⁰

O primeiro e principal princípio é o da Harmonia com a Natureza. Borile ao citar Ramiro Santamaría diz que se deve “considerar a ampla estrutura terráquea como um sistema vivo onde precisamos estabelecer certa harmonia interna e externa”⁴⁹¹. Refere-se a uma inter-relação equilibrada, plenamente em comunhão e sem grandes interferências destrutivas nos ciclos naturais.

Ou seja, para Atawallpa Oviedo Freire “o assunto central da vida é a consciência, entre uma consciência pesada e uma consciência leve, entre uma consciência materialista e uma consciência vital, entre uma consciência reducionista e uma relacional”⁴⁹² (tradução nossa). Trata-se de uma “consciência, imã e amalgâma entre os seres e fator de integração entre seus saberes, consciência que emerge das forças naturais da Madre Terra, pulsão da Vida mesma”⁴⁹³.

Uma relação harmoniosa que traz mútuos benefícios, para humanos e não humanos. Segundo “Fernando Huanacuni, historiador aymara, existiriam duas forças, a cósmica que vem do céu (*Pachakama*) e a força telúrica, proveniente da Terra (*Pachamama*), cuja convergência no processo da vida gera toda a forma de existência”⁴⁹⁴.

Conforme aponta Braga, “numerosos povos e suas tecnologias terrestres, tradicionais e reemergentes, produzem mundos segundo modos de habitar sintonizados com a processualidade inerente à terra”⁴⁹⁵. “Quando reflorestamos” – o

⁴⁸⁹ DÁVALOS, Pablo. Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo. **América Latina em Movimento**, ago. 2008. Disponível em: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100602.pdf> Acesso em: nov. 2025. p. 4.

⁴⁹⁰ ACOSTA, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁹¹ BORILE, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁹² FREIRE, Atawallpa Oviedo. **Buen Vivir VS. Sumak kawsay Reforma capitalista y revolución alternativa**. Buenos Aires: Ed. Ciccus, 2013. p. 73.

⁴⁹³ MORAES, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁴⁹⁵ BRAGA, *op. cit.*, p. 31.

povo Ikpeng –, “temos que dar condições para que a vida prospere naquele lugar, plantar sementes que vão atrair passarinhos, morcegos, formigas – e eles farão a parte deles”. “A floresta é dinâmica”, pontua Oreme Ikpeng. E “os animais participam também”⁴⁹⁶.

Para as culturas originárias andinas, a Harmonia com a Natureza acontece segundo a “realização concomitante dessas vivências conjugadas de *ayni* (complementariedade) e de *ayllu* (comunidade), ponte para a Vida em Plenitude, para a comunhão com a Totalidade”⁴⁹⁷. A propósito, vale aprofundar como interagem as comunidades indígenas com os demais seres:

As podas sazonais e as capinas seletivas, realizadas a partir de conhecimentos ancestrais e da observação atenta dos ciclos vitais em cada território, envolvem “pôr pro chão” indivíduos vegetais, geralmente com o uso de serra ou facão, formando pequenas clareiras de onde se insurgirão vigorosas plântulas alimentícias, cada qual com sua egrégora específica de organismos associados. Quando oportunas, essas intervenções usam a sucessão ecológica como força motriz para ciclar e incrementar nutrientes orgânicos e inorgânicos, fornecendo suficiente cobertura morta, isto é, matéria orgânica abundante, para cobrir o solo e protegê-lo da compactação, da desagregação e da lixiviação ocasionadas pela chuva e pelos raios solares. A informação de crescimento gerada pelas podas é transmitida por meio da biocenose [ação recíproca entre solo-planta-microvida] associada à zona de raízes, permitindo que vinguem espécies ainda mais complexas e exigentes em relação à fertilidade do solo. Todos esses artifícios têm como efeito a regeneração de terras, águas e ares; o enriquecimento de ciclos genéticos e a fertilidade do solo; a soberania alimentar e a segurança nutricional de quem nele vive.⁴⁹⁸

Uma harmonia que ocorre em virtude do princípio da Interdependência. Mas que está em perigo, segundo Popyguá. Pois “são os próprios seres da Terra, ambiciosos que não pensam nas consequências, quem o destruirá [mundo]”. Continua o sábio Guarani, “nós, Mbya, sabemos que é preciso buscar a força espiritual para manter o equilíbrio da natureza”⁴⁹⁹.

Assim, “há uma interdependência visceral no sistema maior da Vida, a ‘Pachamama’, que se desdobra desde as relações microscópicas entre si e destas com os demais seres da teia”⁵⁰⁰. Ora, “o que é fraco morre, o que é forte cresce” “e o

⁴⁹⁶ IKPENG, *op. cit.*, p. 280-281.

⁴⁹⁷ MORAES, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁹⁸ BRAGA, *op. cit.*, p. 24-25.

⁴⁹⁹ POPYGUÁ, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁰⁰ GIFFONI, ALMEIDA, RIOS e OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 23.

que morre vira adubo para outros”⁵⁰¹, relata uma liderança Ikpeng sobre o ciclo da vida.

Como descobriu Descola, pela convivência e pelo estudo – viveu algum tempo com os achuar na Amazônia, na fronteira do Equador com o Peru –, “os achuar e os cri⁵⁰², não veem seu meio ambiente como algo exterior a eles próprios”⁵⁰³. Assim desenvolve o antropólogo:

[...] é preciso reconhecer que, ao manter relações de cumplicidade e de interdependência com os habitantes não humanos do mundo, diversas civilizações que por muito tempo chamamos de “primitivas” (o termo não é muito correto) souberam evitar essa pilhagem inconsequente do planeta a que os ocidentais se entregaram a partir do século XIX. [...] Elas jamais imaginaram que as fronteiras da humanidade coincidissem com os limites da espécie humana e, a exemplo dos achuar e dos cri, não hesitam em convidar ao coração de sua vida social a mais modesta das plantas, o mais humilde dos animais.⁵⁰⁴

“Essa maneira de tratar plantas e animais como pessoas ou sujeitos ao invés de objetos não é uma exclusividade dos indígenas da América”, destaca Descola. O pesquisador relata o caso de um povo que vive “nos planaltos do Vietnã central”⁵⁰⁵, os Reungao. Entre eles existe “um tipo de contrato bem específico – *krao com bâ* na língua reungao –, uma das muitas formas de aliança que os reungao podem estabelecer com humanos ou com não humanos”⁵⁰⁶.

Vale trazer ainda mais um caso citado por Descola para ilustrar essa relação harmoniosa mantida por inúmeros povos ao redor do mundo. Trata-se dos povos originários que habitam milenarmente a Austrália, também conhecidos como aborígenes. Formam culturas distintas, com suas línguas próprias, mas possuem uma organização similar em “grupos totêmicos, cujas regras de composição são idênticas em toda parte”. Ou seja, “um grupo totêmico é um conjunto de homens, mulheres, plantas e animais que [...] pertencem a uma mesma espécie”⁵⁰⁷, “por possuírem, todos, as mesmas qualidades morais e físicas”⁵⁰⁸. Mais um exemplo, pois, do sentido de pertença profundo entre humanos e seres não humanos.

Sem deixar de ter presente que as obras de Alexander von Humboldt “tiveram

⁵⁰¹ IKPENG, *op. cit.*, p. 281.

⁵⁰² Povo indígena que vive no norte de Quebec, no Canadá. Cf. DESCOLA, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁰³ DESCOLA, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 17-18.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 18-19.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 19.

repercussões políticas e econômicas muito profundas, mas também ambivalentes, e atraíram fundamentalmente o interesse do incipiente capitalismo colonial”⁵⁰⁹, não se pode ignorar a sua importância. Vale destacar a sua contribuição no entendimento da Natureza, sendo que quando “descreveu a Terra como ‘um todo natural animado e movido por forças interiores’”, no seu livro *Cosmos*, “antecipou em mais de 150 anos as ideias de Lovelock”⁵¹⁰. Nessa esteira pontua Wulf sobre o pesquisador alemão:

O mais importante, contudo, é que Humboldt revolucionou a nossa forma de ver o mundo natural. Ele descobriu conexões e relações por toda parte. Nada, nem mesmo o mais diminuto organismo, era visto de forma independente ou separada. “Nessa grande cadeia de causas e efeitos, nenhum fato pode ser considerado de forma isolada”, escreveu Humboldt. Com essa arguta constatação, ele inventou a rede da vida, o conceito da natureza como a conhecemos hoje. Quando a natureza é concebida como uma rede ou teia, sua vulnerabilidade também se torna óbvia. Tudo está interligado. Se um fio é puxado, toda a trama da tapeçaria pode acabar se desmanchando.⁵¹¹

No tocante ao princípio da Reciprocidade ou da Relacionalidade, bastante simbólico e revelador que o pai do termo “ecologia” – cunhado em meados do século XIX –, o naturalista alemão Ernst Haeckel, corroborou a intuição de Charles Darwin “de que a maior contribuição de sua teoria não tinha a ver com a explicação do desenvolvimento de cada espécie individual, e sim com as relações *entre* as espécies”⁵¹².

E, para tanto, a participação humana pode ser extremamente valiosa. Não só destruição ambiental produz o ser humano ocidental na sua “anti-relação” com a Natureza. Uma afirmação quase inacreditável em tempos de caos ecológico. São constatações que pesquisas e “estudos arqueológicos apresentam”, além de serem “um contra-argumento incontornável às políticas de conservação que desconsideram o valor ecológico de métodos agrícolas ditos tradicionais (Robinson et al, op. cit., 2018)”⁵¹³.

Quer dizer, as comunidades indígenas foram fundamentais para “a expansão da floresta ombrófila mista e das florestas de araucária no sul do país e nas terras

⁵⁰⁹ ACOSTA, op. cit., p. 107.

⁵¹⁰ WULF, op. cit., p. 32.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 28-29.

⁵¹² BRIDLE, op. cit., p. 25-26.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 40.

altas da Mantiqueira”⁵¹⁴. Uma prova positiva das consequências que advêm de uma relação saudável entre humanos e Natureza. Em outras palavras aponta Bridle:

No famoso parágrafo final de *A origem das espécies*, Darwin forneceu uma protodescrição da ecologia, falando da “margem de um rio, confusamente recoberta” por plantas de vários tipos, pássaros, insetos e outras “formas construídas de maneira tão elaborada, tão diferentes entre si”, as quais foram produzidas pelas forças complexas da evolução, mas que dependem completamente umas das outras.⁵¹⁵

“A história da vida na Terra tem sido uma história das interações entre as coisas vivas e aquilo que as cerca’, escreveu Rachel Carson em *Primavera Silenciosa*”⁵¹⁶. Ou seja, “o ser propriamente dito é relacional: uma questão de inter-relações”⁵¹⁷. Nessa esteira é importante frisar que tais relações conseguiram inclusive atravessar a Modernidade e chegar aos atuais dias não só entre os povos originários e as comunidades tradicionais.

Um exemplo dessa realidade é o caso da Lagoa da Conceição, em Florianópolis (Santa Catarina). Após o reconhecimento dos Direitos da Natureza no nível municipal (2019), em 2021 um grupo da sociedade civil ajuizou uma ação civil pública para pedir a proteção do ecossistema. Na ocasião, por meio de “diálogos com a comunidade e com associações civis que atuam em defesa da Lagoa da Conceição”⁵¹⁸ foram comprovados os laços mantidos com aquele ente natural.

Vale destacar que, “a história e a relação das pessoas que moram no entorno da Lagoa foram apresentadas por antropólogos como uma relação de amizade”⁵¹⁹, apontam Carvalho e Oliveira. Ou seja, mesmo as pessoas não indígenas travam relações outras com a Natureza que não as de caráter utilitário-capitalista. Assim reforça Bridle:

Toda a vida e o ser dos humanos estão inextricavelmente enredados e permeados por todas as outras coisas. Essa ampla comunidade inclui cada habitante da biosfera: os animais, as plantas, os fungos, as bactérias e os vírus. Ela inclui os rios, os mares, os ventos, as pedras e as nuvens que nos nutrem, estremecem e encobrem. Essas forças animadas, essas companheiras na grande aventura do tempo e do devir, têm muito a nos ensinar e já nos ensinaram muita coisa. Somos o que somos por causa delas, e não podemos viver sem elas.⁵²⁰

⁵¹⁴ BRIDLE, *op. cit.*, p. 40.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 34.

⁵¹⁸ CARVALHO e OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 117.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 117.

⁵²⁰ BRIDLE, *op. cit.*, p. 33.

Outro caso que comprova que o interesse das pessoas em reconhecer a Natureza como sujeito de direitos não se circunscreve às comunidades originárias, é o exemplo do Mar Menor. Em 30 de setembro de 2022 foi aprovado o reconhecimento da personalidade jurídica do Mar Menor e sua bacia. Trata-se de uma “legislação [que] é inovadora na Espanha e pioneira na Europa”⁵²¹ (tradução nossa), atesta Rubén Martínez Dalmau.

Como se não bastasse, “sua origem foi uma iniciativa legislativa popular que seguiu os trâmites previstos na Constituição espanhola e na normativa de desenvolvimento, e que obteve amplos apoios na sua tramitação parlamentar até a sua aprovação final”⁵²² (tradução nossa).

E para que não exista dúvida na interdependência entre seres humanos e não humanos, no preâmbulo de dita normativa se consigna que há uma “crise socioambiental, ecológica e humanitária que vive o Mar Menor e os habitantes dos municípios costeiros”⁵²³ (tradução nossa). Diante disso, pode-se concluir que o relacionamento mantido pelas pessoas com os múltiplos entes naturais é muito mais intenso e complexo do que comumente se admite.

Também “Lynn Margulis, a mais importante bióloga evolutiva do século XX, dizia o seguinte a respeito de nosso emaranhamento com a vida não humana”⁵²⁴:

Não importa o quanto nossa própria espécie seja tema de nossas preocupações, a vida é um sistema muito mais amplo. A vida é uma interdependência incrivelmente completa de matéria e energia envolvendo milhões de espécies fora (e dentro) de nossa própria pele. Esses alienígenas terrenos são nossos parentes, nossos ancestrais, e fazem parte de nós. Eles reciclam nossa matéria e nos trazem água e alimento. Sem “o outro”, não sobreviveremos.⁵²⁵

Os modos de se relacionar das comunidades originárias com os diversos seres da Natureza nem sempre são facilmente percebidos pelos não indígenas. “Na cultura Ikpeng, nunca se pensou que seria necessário, um dia, plantar a floresta de volta”, diz Oreme, sobre o seu povo que vive na região do Xingu. “Olhávamos o infinito-floresta e falávamos: ‘Isto não vai acabar, nós somos a floresta, e a floresta somos nós. Se a

⁵²¹ DALMAU, Rubén Martínez. La Naturaleza como sujeto de derechos y la personalidad jurídica del Mar Menor. In: CARVALHO, Flávia Alvim de et al. **Direitos da Natureza, Ecologia Jurídica Integral e Pensamento Decolonial**. São Paulo: Editora Dialética, 2025. p. 142.

⁵²² *Ibidem*, p. 143.

⁵²³ DALMAU, *op. cit.*, p. 143.

⁵²⁴ BRIDLE, *op. cit.*, p. 34.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 34.

floresta acabar, a gente acaba”⁵²⁶. Por isso, eles resistem com um projeto de reflorestamento, capitaneado pelas mulheres – chamadas de *Yarang*, formigas na língua materna.

Vale frisar que séculos de racismo científico impediram que as próprias ciências biológicas e antropológicas pudessem constatar as sofisticadas e complexas interações mantidas entre humanos e mais que humanos. Como testemunha Oreme sobre as coletoras de seu povo, “apesar de não falarem português e não estudarem, as mulheres Ikpeng são muito sábias: não precisam de calendário nem fazem anotações”⁵²⁷. “Elas são cientistas que vão descobrindo e adaptando as coisas”⁵²⁸, a partir da sua valiosa experiência da observação da Natureza. “É essa ciência que as coletoras respeitam”⁵²⁹.

Na mesma esteira desenvolve Braga sobre a relação de reciprocidade mantida pelos vários seres da biosfera:

A coivara é uma tecnologia de regeneração florestal que coordena as atividades agrícolas e os ciclos sazonais, os regimes de chuva, a cobertura vegetal e a qualidade do solo, tradicionalmente envolvendo derrubadas e queimadas periódicas, alternadas com pousios florestais de longa duração. Em relação às florestas de araucária, identificou-se uma dependência do fogo pela espécie, que teria sido capaz de regenerar suas populações após perturbações em grande escala no tecido florestal, possivelmente a partir dos pinhões enterrados por coletores itinerantes. O espalhamento antropogênico das florestas de araucária se deu pela interação biocultural com povos da família linguística Jê, que ocuparam o Planalto Meridional da Mata Atlântica desde o início do Holoceno. Os pinhões e suas diversas formas de preparo também compõem as tradições culinárias, medicinais e comunitárias dos povos Kaingang e Xokleng-Laklãnõ (Eduardo Góes Neves, “Castanha, pinhão e pequi ou a alma antiga dos bosques do Brasil”. In: Joana Cabral de Oliveira et al. (org.). *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta*. São Paulo: Ubu, 2020, p. 118).⁵³⁰

“De acordo com o intelectual indígena Atawallpa Oviedo (2012: 53), na tradição andina não existe a ideia de coisas, objetos ou elementos inanimados, se considera que tudo tem vida”⁵³¹ (tradução nossa). Uma vida que flui e está em permanente relação recíproca entre os vários seres. “Quando falamos sobre nosso mundo, falamos de outros mundos”, conta Francy Baniwa.

⁵²⁶ IKPENG, *op. cit.*, p. 286-287.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 279.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 280.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 280.

⁵³⁰ BRAGA, *op. cit.*, p. 39.

⁵³¹ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 110.

Para a cosmologia Baniwa, “o universo é composto por múltiplas camadas, associadas a várias divindades, espíritos e ‘outras gentes’”⁵³². Quer dizer, “todas as camadas estão conectadas umas com as outras, delineando diferentes mundos coexistentes, sobre os quais podemos pensar, de uma outra forma, que ‘universo’, mais apropriadamente, é um multiverso”⁵³³. As trocas são multidiversas.

Esse rico relacionar-se também é corroborado por Braga, que fala de “cooperações interespecies, atualizando forças que ainda podem ser exercidas”⁵³⁴. “O processo da reciprocidade deriva [...] da ideia de valor e respeito”. Ora, “se a natureza é recíproca com o ser humano e vice-versa, é conveniente preservar essa interação por meio da noção de direito”⁵³⁵. Nessa esteira desenvolve Braga:

Para além de métodos de estratificação, identificação, adubação, capina seletiva, poda e outras formas de cuidado e manejo das influências que definem a saúde de um ecossistema, as decisões que atravessam essa política de cultivo mais que humana são feitas a partir de um discernimento ecoetológico, que se exerce na apuração cotidiana da reciprocidade entre componentes bióticos e abióticos. Seu critério se orienta, a cada momento, na experiência de coproduzir um habitar multiespécie, rumo ao florescimento de formas de existir.⁵³⁶

Por fim, o princípio da Comunitariedade ou do Fazer Comunitário deriva dos princípios anteriores. Ou seja, o senso de coletividade deve estar no horizonte. Deve-se buscar “responder à complexidade de uma vida que já não é mais considerada em sua individualidade ou coletividade humana apenas, mas em toda sua condição sistêmica e interdependente de outras formas de vida”⁵³⁷.

Afinal, destaca Oliveira, “diante da evidência da interdependência entre todas as coisas que em sua universalidade constituem a Terra, incluindo a própria Terra”⁵³⁸, pode-se falar em uma comunidade planetária. Quer dizer, “viver propriamente não consiste simplesmente em viver, mas em conviver com todas as outras coisas animadas e mesmo as supostamente inanimadas”⁵³⁹.

Para Oliveira, “a condição de membro de uma comunidade pressupõe a condição de perda da individualidade e paradoxalmente justifica a existência do indivíduo, na medida em que este somente é se está entre e com os outros

⁵³² HIPAMAALHE e MATSAAPE, *op. cit.*, p. 30.

⁵³³ *Ibidem*, 28.

⁵³⁴ BRAGA, *op. cit.*, p. 28.

⁵³⁵ BORILE, *op. cit.*, p. 101.

⁵³⁶ BRAGA, *op. cit.*, p. 28.

⁵³⁷ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 174.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 170.

⁵³⁹ GIFFONI, ALMEIDA, RIOS e OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 23.

membros”⁵⁴⁰. A comunidade também significa a dependência dos outros. E na Natureza nada existe isolado ou por si só, autossuficiente, como acima se viu.

Quando se faz parte da mesma comunidade há o cuidado e a preocupação com a integridade de todos, inclusive quando alguém está frágil e enfermo. “Nosso sonho é recuperar esta terra”, contam Isael e Sueli. “A terra é viva, ela fala, nos olha e grita, porque ela precisa ser curada, precisa de tratamento”⁵⁴¹. Neste testemunho, as lideranças do povo Maxakali narram o processo de cura de um território:

Nós, a comunidade da Aldeia-Escola-Floresta, vamos curar a terra para os yãmiyxop, para as crianças, para o futuro. Nós nascemos todos junto com a floresta, nascemos todos junto com a caça. Esta terra é nossa mãe, porque ela alimenta todos nós, mas quando chegamos aqui a terra estava muito seca, os galhos não tinham folhas. Pensamos que as árvores estavam todas secando. Agora estamos organizando a terra para plantar mudas de árvores, de frutas [...]. Temos que curar a terra para a floresta e para as nascentes voltarem, porque a mata faz a água para nós bebermos. E também para termos nossa comida tradicional de volta.⁵⁴²

Por fim, cabe enfrentar algumas outras críticas ao reconhecimento da Natureza como titular de direitos. Uma das objeções refere-se ao fato de que os seres da Natureza “não assumem deveres e não podem ser titulares de direitos: ‘não existe sujeito de direitos sem uma contrapartida de obrigações’ (CRESPO, 2009: 5)”⁵⁴³ (tradução nossa). A tal alegação, Cruz Rodriguez contra-argumenta que a Natureza cumpre com o seu “dever” ou contrapartida de manter as condições necessárias para a vida.

Geralmente se coloca como obstáculo ainda uma suposta tensão entre os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza. Todavia, como vem se tentando apontar desde o início neste trabalho, inexistente oposição entre ambos. Ao contrário, verifica-se uma conexão indissociável entre eles. Afinal, se “esquece que os seres humanos são parte da natureza”. “E que, portanto, não há contradição *a priori* entre os direitos humanos e os da natureza”⁵⁴⁴ (tradução nossa).

Essa também é a posição de Acosta ao afirmar que “devemos aceitar que a Humanidade não está fora da Natureza e que a Natureza tem limites biofísicos”⁵⁴⁵. De

⁵⁴⁰ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 167.

⁵⁴¹ MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Sueli. Aldeia-Escola-Floresta. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 315.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 316.

⁵⁴³ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 107.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 108.

⁵⁴⁵ ACOSTA, *op. cit.*, p. 104.

modo diverso, “o ser humano se realiza em comunidade, com e em função de outros seres humanos, como parte integrante da Natureza, assumindo que os seres humanos somos Natureza, sem pretender dominá-la”⁵⁴⁶. Por isso, garantir os Direitos Humanos significa proteger os Direitos da Natureza.

Fábio Corrêa Souza de Oliveira, estudioso dos Direitos dos Animais no Brasil, assevera que “é mais palatável para o gosto geral dizer que os Andes têm direito à manutenção do seu ecossistema, da sua biodiversidade, do que dizer que os animais têm direito à liberdade e por isto não podem ser trancafiados em gaiolas ou jaulas”⁵⁴⁷. “Mais fácil aceitar que a Floresta Amazônica tem direito ao seu ciclo natural, ao seu bioma, do que aceitar que os animais têm direito aos seus corpos”⁵⁴⁸, continua o especialista.

Tais afirmações parecem soar redutoras demais. Ao revés, se poderia inverter o argumento e dizer que a sociedade está mais propensa a aceitar o reconhecimento dos animais como sujeitos de direito do que biomas inteiros com milhares de espécies da fauna e da flora. Ademais, o apelo oferecido pelo efeito dos animais de estimação (*pet*) – cada vez mais antropomorfizados a partir dos estímulos de um mercado altamente especializado e lucrativo – é incomparável com a causa macro da Natureza.

Por outro lado, de nada adianta defender os direitos dos animais se os seus ecossistemas estão em grave perigo. Afinal, milhares de espécies perecerão em alguns anos, se esse cenário não for revertido. Inclusive os animais domesticados serão afetados. No mais, aqui não se trata de disputar qual o ramo do Direito deve ser primeiro reconhecido.

Cruz Rodriguez recorda que “os direitos da natureza não contrariam a existência dos direitos de espécies particulares, como os animais”⁵⁴⁹ (tradução nossa). Ao contrário, o avanço de qualquer um dos dois irá consequentemente fortalecer o outro, por estarem profundamente conectados. Importante que ambos floresçam, portanto.

Há ainda uma última, mas não menos importante, observação a ser ponderada. Deve-se envidar todos os esforços para se romper, não só com a visão antropocêntrica, mas também com uma perspectiva arrogantemente etnocêntrica, que

⁵⁴⁶ ACOSTA, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁴⁷ SOUZA DE OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 11364.

⁵⁴⁸ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 403.

⁵⁴⁹ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 108.

continua marginalizando os povos indígenas e seus conhecimentos milenares. Deveria ser óbvio que proteger os Andes é tão importante quanto proteger os animais que vivem lá.

Por milênios, as comunidades indígenas se relacionaram e continuam a se relacionar harmonicamente com a Natureza, inclusive, com os animais. Isso não significa, entretanto, que só haveria radicalidade e/ou seriedade em uma posição totalmente proibitiva quanto a uma das categorias de seres que integram a biosfera – no caso, os animais.

Entender que a aposta na perspectiva dos povos originários significa uma involução ou sinal de atraso é perpetuar os estereótipos racistas. Relativamente a esse ponto, vale acrescentar o oportuno alerta de Acosta:

Quando se propõe os Direitos da Natureza, não se trata de renunciar ao amplo e rico legado científico – nem muito menos à razão – para refugiar-nos, em nossa angústia e perplexidade pelo rumo das coisas, em misticismos antigos ou novos, ou em irracionalismos políticos: recordemos que ainda existem nos Estados Unidos grandes grupos criacionistas que renegam Darwin, como fizeram os bispos vitorianos de seu tempo.⁵⁵⁰

Há o argumento pragmático de inefetividade diante da mudança paradigmática. Afinal, se os direitos ambientais “sendo moderados têm muitas dificuldades para serem cumpridos, tem sentido reconhecer a natureza como sujeito de direitos?”⁵⁵¹ (tradução nossa). Assim, para Lourenço, o Direito da Natureza “não funcionaria como uma alavanca, mas como uma âncora, no que se refere ao efetivo rompimento do antropocentrismo”⁵⁵².

O autor questiona: “a natureza passou a ser encarada de forma diferente a partir das previsões normativas mencionadas?”⁵⁵³. Ora, a partir desse raciocínio poderiam ser formuladas outras perguntas semelhantes, tais como: com o reconhecimento dos direitos trabalhistas acabou a exploração dos trabalhadores? E a legislação que penalizou a violência contra as mulheres fez realmente se extinguirem esses crimes abusivos? Ou ainda, os direitos contra o racismo ou a discriminação contra os LGBTs foram efetivos na diminuição das violações contra essas pessoas?

Nestes termos desenvolve Lourenço sobre a suposta inefetividade dos Direitos da Natureza:

⁵⁵⁰ ACOSTA, *op. cit.*, p. 104-105.

⁵⁵¹ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 109.

⁵⁵² LOURENÇO, *op. cit.*, p. 402.

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 401.

Tudo indica que a resposta é negativa. A natureza continua a receber o mesmo tipo de tratamento e atenção que, via de regra, já recebia anteriormente. [...] Em outras palavras, há um descompasso gigantesco entre a afirmação constitucional de uma cosmovisão que pretensamente encampa a natureza como titular de direitos subjetivos, ou seja, como um autêntico sujeito de direitos (retórica dos direitos da natureza), e a realidade subjacente. Embora o direito possua um inegável papel transformador, e não se possa desprezar o caráter normativo de previsões como essas, a inserção dos chamados direitos da natureza no sistema jurídico pode gerar um efeito reverso consistente na vulgarização excessiva da terminologia.⁵⁵⁴

“Tal como se falar em sustentabilidade ou desenvolvimento sustentável se tornou lugar comum no discurso político e jurídico, o fato de falar em direitos da natureza poderá se tornar, da mesma forma, apenas uma conveniência”⁵⁵⁵, continua Lourenço. Segundo essa lógica nunca se deveria ter falado de Direitos Humanos porque atualmente trata-se de direitos banalizados e esvaziados de sua efetividade – vide o massacre em Gaza, as deportações em massa de migrantes, a guerra na Ucrânia e inúmeros outros conflitos.

Ainda que se reconheça a importância dos estudos empreendidos pelo autor, não parece ser esse o melhor raciocínio. Isso porque existe uma dimensão simbólica no Direito. Evidentemente, por si só não é suficiente. Entretanto, não pode ser de modo algum ignorada ou sequer relativizada. Nesse sentido ensina Cruz Rodriguez:

Os direitos da natureza têm uma eficácia simbólica, que não é menor. Por exemplo, para Crespo (2009: 1) sua efetividade se fundamenta na transformação paulatina das representações que no âmbito do direito se constroem da natureza e, como consequência, a forma em que os seres humanos se relacionam com ela. Igualmente, para Stutzin (1985: 109), “o Direito Ecológico projetará na comunidade a sua inspiração conservacionista e cumprirá deste modo a função educadora que lhe é inerente e cuja meta se situa além da mera observação dos preceitos legais” (tradução nossa).⁵⁵⁶

Segundo, como já se discorreu, o Equador e a Bolívia passaram por profundas instabilidades político-institucionais que não possibilitaram a implementação efetiva dos seus Textos Constitucionais. E mesmo que sirva de um necessário alerta para manter a discussão em tensão, não significa que o risco de esvaziamento de um direito deva desestimular o seu respectivo reconhecimento.

Se assim o fosse, o Direito seria estático. Contudo, como relembra Leonel Severo Rocha, “a moderna epistemologia [...] afirma a não existência de um

⁵⁵⁴ LOURENÇO, *op. cit.*, p. 402.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 403.

⁵⁵⁶ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 109.

conhecimento pronto e acabado, mas apenas de verdades aproximadas”. Em outras palavras, “não existe saber que não esteja vinculado com as relações de poder da sociedade”⁵⁵⁷.

De acordo com Rocha, “no saber jurídico dominante, a maior parte das análises produzidas prefere não assinalar as dimensões sociais dos diferentes discursos do direito, bem como, o seu papel como um dos elementos constituintes das relações sociais capitalistas”⁵⁵⁸. Quer dizer, apenas o Direito não muda as mentalidades e relações de poder. Isso implica, no longo prazo, conscientização educativa e transformação cultural, bem como projetos políticos reais que passem a dar concretude às decisões jurídico-constitucionais. Mas nem por isso se pode ignorar a força do Direito, como mais um instrumento valioso na busca de tais fins.

4.3 Direitos da Natureza no Brasil: uma releitura constitucional

Como acima apontado, segundo a classificação de Fajardo, a Constituição Federal de 1988 integra o primeiro ciclo do constitucionalismo pluralista, denominado de constitucionalismo multicultural. Neste ciclo, explica a autora, “as Constituições introduzem o conceito de diversidade cultural, o reconhecimento da configuração multicultural e multilíngue da sociedade, o direito – individual e coletivo – à identidade cultural e alguns direitos indígenas específicos”⁵⁵⁹ (tradução nossa).

É verdade que o diploma constitucional do país está no limiar do segundo ciclo, posto que incluiu alguns avanços trazidos pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – já em discussão quando da promulgação da constituição brasileira e que foi aprovada em 1989.

Por isso, não se deve esquecer que “o direito liberal nasceu com um perceptível déficit de legitimidade por parte dos agentes que construíram as instituições que estão na origem do nosso estado democrático de direito (Rodriguez, 2018; 2019)”⁵⁶⁰. Um direito burguês assentado na proteção da propriedade privada e na segurança jurídica das classes proprietárias. Entretanto, é inegável, como reconhecido pelo próprio movimento indígena, que a Constituição Cidadã representou um concreto avanço na

⁵⁵⁷ ROCHA, Leonel Severo. **Epistemologia jurídica e democracia**. São Leopoldo: Unisinos, 1998. p. 133.

⁵⁵⁸ *Ibidem*, p. 133.

⁵⁵⁹ FAJARDO, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁶⁰ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 100.

garantia dos direitos indígenas.

Por isso, deve-se rechaçar uma postura que resvale em um criticismo sem sentido e irresponsável em desfavor do Texto Constitucional, sob pena de se atentar contra o próprio Estado Democrático de Direito. Afinal, “o estado de direito quando ligado a um regime democrático, mantém as instituições formais sob tensão diante da necessidade de acolher as diversas afirmações de direito nascidas na sociedade em razão de sua promessa de igualdade de todos e de todas diante da lei”⁵⁶¹. Nessa lógica adverte Rodriguez de modo bastante oportuno:

A acusação frequente de que a CF é excessivamente detalhista, contraditória e desorganizada negligencia as questões discutidas neste texto e, no limite, é uma afirmação retrógrada e antidemocrática. Nossa Carta Constitucional – e a maior parte das Constituições criadas no século XX – são igualmente extensas, repletas de normas especiais e representam, com efeito, uma evidência de que a democracia tem como corolário a crescente complexidade das leis.⁵⁶²

De fato, cabe anotar que “nem todas as visões éticas contemporâneas são compatíveis ou convivem pacificamente com o conceito e com a institucionalização do estado democrático de direito em seu compromisso com a garantia da diversidade social”⁵⁶³. E aqui vale consignar que, independentemente do tom forte das críticas deste trabalho em relação à colonialidade do poder que permanece nas instituições estatais nacionais, há um compromisso inegociável com a tradição constitucional democrática.

Portanto, não se pretende adotar uma perspectiva caricatural do Estado Democrático de Direito, segundo importante ressalva de Rodriguez⁵⁶⁴. Tão inconcebível quanto seria relativizar ou normalizar o flagrante estado inconstitucional que impera sobre os direitos fundamentais das comunidades originárias. Afinal, existem mais de 850 Terras Indígenas que não tiveram sua demarcação concluída⁵⁶⁵, como determina o art. 231 da Constituição Federal.

Isso mesmo depois de quase quarenta anos da promulgação da Carta Constitucional. Nesse ritmo, seriam necessários mais oitenta anos para cumprir a Constituição, o que por óbvio é inaceitável para qualquer entusiasta da democracia

⁵⁶¹ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 341.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 151.

⁵⁶³ *Idem*. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 253.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 254.

⁵⁶⁵ RELATÓRIO Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil-Dados de 2024. **Conselho Indigenista Missionário**. 22 ed. Brasília: Cimi, 2025. p. 67.

constitucional. Tais questões precisam ser enfrentadas com a urgência, que o cansaço de séculos de lutas permite, de um grau elevado de indignação e impaciência com o sistema jurídico-político.

Esse também parece ser o entendimento de Fajardo, quando assevera que tais “novos direitos [...] indígenas, [...] que passaram a integrar o bloco de constitucionalidade, geraram, de alguma maneira, uma inflação dos direitos sem correspondência com mecanismos institucionais aptos para fazê-los efetivos”⁵⁶⁶ (tradução nossa). Mais uma vez, isso não significa negar as conquistas jurídico-institucionais dos povos originários, que se deve destacar não estão isentas de retrocessos – como se constata das arremetidas contrárias do Congresso Nacional. Nessa esteira desenvolve Rodriguez:

É importante notar também, como mostra Jan Hoffman French, que a garantia de direitos e a criação de políticas públicas voltadas para os indígenas tiveram efeitos positivos em grupos de pessoas que costumavam ver a si mesmos como “camponeses” e passaram a perceber a si mesmos como povos originários (French, 2009). Nesse sentido, pode-se dizer que a expansão das instituições ocidentais, no longo prazo, teve efeitos ambíguos de destruição de povos originários, mas também de recriação e proteção de identidades originárias em um novo contexto.⁵⁶⁷

Sem apostar na fragmentação do Direito, Rodriguez defende a “convivência de múltiplas ordens normativas capazes de expressar melhor os desejos e interesses da sociedade, por exemplo, no caso dos povos originários e de regulações técnicas transnacionais de alcance global”⁵⁶⁸. O autor entende “que é preciso acolher e estimular a construção de novas narrativas de justificação [...] para que todos possam se reconhecer no mesmo texto, ainda que a partir de evangelhos diferentes que veiculem uma leitura própria da mesma Carta, hibridizada ou não com outras narrativas”⁵⁶⁹.

A “gramática da regulação estatal que cria normas abstratas de comportamento para regular o comportamento da sociedade”⁵⁷⁰ já não parece ser mais suficiente. De fato, “a unificação do direito, muitas vezes, foi responsável por violências que

⁵⁶⁶ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 143.

⁵⁶⁷ *Idem*. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 97.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁷⁰ *Idem*. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 43.

atingiram formas de vida que permanecem vivendo naquele espaço social”⁵⁷¹. Também é preciso reconhecer a “violência do processo de unificação política e cultural do Brasil, marcado pelo desejo de homogeneidade”⁵⁷².

E nesse processo autoritário de homogeneização as centenas de povos indígenas foram provavelmente uma das maiores vítimas, tal como já foi tratado no primeiro capítulo. Massacres que levaram ao extermínio de grupos inteiros, assimilação forçada que impuseram um violento apagamento cultural de cosmovisões milenares, tutela e silenciamento abusivos em nome de uma suposta integração nacional. Como se sabe, o Direito serviu e continua servindo – pelo menos em algumas situações, vide a tese do marco temporal que impede o cumprimento do dispositivo constitucional de demarcação das terras indígenas – a interesses políticos totalitários.

Trata-se daquilo que Rodriguez, utilizando Robert Cover, chama de mundos constitucionais próprios. “Nestes mundos constitucionais paralelos e em disputa, o direito positivo estatal ocupará (ou não) papéis diferentes e com sentidos diferentes, mas, provavelmente um papel sempre secundário em relação às normas que regulam o comportamento”⁵⁷³ de tais agentes em conflito. Nesse sentido desenvolve o autor sobre a gramática de regulação social autônoma:

os projetos instituintes pretendem fazer avançar ou retrain o poder do estado sobre a ordem normativa controlada por determinados agentes sociais no âmbito das relações pessoais, da família, das empresas e de tantos outros espaços de interação social. Em outras palavras, estes projetos visam a *promover ou criar obstáculos para regulação social autônoma*. Além disso, estes projetos também podem pretender fazer com que o direito estatal venha a coincidir com a visão deste ou daquele agente social sobre a regulação de um determinado tema em uma tentativa de *colonizar o direito positivo*. Além disso, o direito também pode ser utilizado para tentar enfraquecer ou eliminar adversários na disputa do espaço social, mesmo sem que uma determinada visão do direito seja levada à autenticação por uma instituição formal, hipótese que chamaremos de *uso bélico do direito*.⁵⁷⁴

Infelizmente, o uso bélico do direito é bastante comum no Brasil. De um lado é utilizado para manter os povos indígenas e as práticas do Bem Viver marginalizadas

⁵⁷¹ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 30.

⁵⁷² *Ibidem*, p. 90.

⁵⁷³ *Idem*. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 335.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 334.

e sob controle. O “sagrado” direito de propriedade prepondera sobre outros direitos fundamentais assegurados na Constituição Federal, tais como a função social da propriedade e o direito coletivo das comunidades originárias aos seus territórios tradicionais. A Natureza quase sempre sucumbe nessas disputas e seus entes naturais perecem em nome do fetichizado progresso.

Se “a política oficial constitucional parece estar funcionando de costas para a sociedade, sintonizada mais com as demandas do mundo financeiro”⁵⁷⁵, é preciso questionar tal racionalidade jurídica. Compreende-se que a “norma jurídica pode ser entendida como um artefato humano destinado a mediar as relações” e que, por isso, “acolhe o ódio e canaliza-o para instituições destinadas a transformá-lo em assentimento impedindo a destruição física dos sujeitos”⁵⁷⁶.

Exatamente em razão desse fim, a norma tem falhado de modo deliberado ou pelo menos a narrativa de justificação que tem prevalecido. Ademais, os Direitos Humanos descoloniais das comunidades vem sendo descumpridos sistematicamente com a destruição massiva dos territórios-Natureza. Rodriguez propõe encampar uma gramática de regulação social que amplie a cidadania:

Portanto, é preciso deixar de lado o déficit histórico-sociológico da visão kantiana das instituições formais e seus efeitos deletérios sobre o estudo do direito (Neumann, [1936] 2013, p. 245-262) para conceber um direito que permita a diversos indivíduos e grupos sociais submetidos a situações de opressão que lutem para serem considerados “pessoas de direito” e para serem integrados em uma mesma narrativa constitucional, ampliando assim o conceito de cidadania.⁵⁷⁷

Uma cidadania pluricultural que admita uma convivência democrática e harmônica, entre seres humanos diversos e os seres não humanos. Como nos mostram os povos indígenas – e tantos outros mais, ao redor do mundo –, há um entrelaçamento necessário e saudável entre os humanos e o mundo mais que humano, como prefere Bridle ao citar David Abram⁵⁷⁸. É preciso menos que “uma transformação inédita de nós mesmos e mais um reconhecimento – no sentido de um *re-conhecimento*, uma compreensão e uma reelaboração – do nosso lugar no mundo”⁵⁷⁹.

⁵⁷⁵ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 93.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 101.

⁵⁷⁷ *Idem*. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 102.

⁵⁷⁸ BRIDLE, *op. cit.*, p. 33.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 31.

Mas e então, “quais são as possibilidades e limites da gramática do Direito ocidental para figurar, reconhecer e proteger a existência e a reprodução da diversidade de culturas, inclusive culturas tradicionais, marcadas por cosmogonias de características mitológicas”⁵⁸⁰? Vale reiterar que José Rodrigo Rodriguez propugna por um modelo de democracia em que tenha espaço para a diversidade e uma multinormatividade democrática, segundo indicado no capítulo anterior. Assim aposta o autor:

Sem excluir a importância dessa capacidade e da centralidade das constituições, é importante para essa solução (1) criar uma esfera pública livre e conflitiva em que seja possível, até mesmo, buscar a conversão moral das pessoas – uma esfera pública em que a liberdade de expressão seja significativamente ampla – e (2) construir instituições multinormativas que reconheçam *prima facie* a força jurídica das normas criadas pela sociedade, inclusive por grupos religiosos e outras formas de vida comunitárias, e que sejam capazes de promover ajustamentos jurisdicionais entre tais normativas com objetivo de mantê-las convivendo em paralelo.⁵⁸¹

Ressalva-se que, “em certos casos [...] será inevitável negar validade a normas específicas, aquelas que se mostrarem incompatíveis com os objetivos mais gerais de construir um convívio democrático”⁵⁸². Ora, em um Estado Democrático de Direito, fundado a partir de uma sociedade plural, não pode haver espaços para normatividades e suas narrativas de justificação que impeçam ou neguem aos povos indígenas suas concepções da Natureza e da sua dignidade própria.

Afinal, para se garantir que todos possam coexistir com liberdade, a diversidade não pode ser tolhida por nenhuma perversão da democracia. Em outras palavras, não se é livre para exercer o autoritarismo antidiverso e monocultural. Por isso, “proteger dissidentes e divergentes em seus lugares protegidos será proteger a sua cultura ou ordem normativa como um todo, considerada tal normatividade de caráter existencial como ordem normativa em sentido jurídico”⁵⁸³.

A propósito, o art. 215 da Constituição Federal preceitua que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações

⁵⁸⁰ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 306.

⁵⁸¹ *Ibidem*, p. 270.

⁵⁸² *Ibid.*, p. 271.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 168.

culturais”⁵⁸⁴. O *caput* já seria suficiente para incluir de modo geral as culturas dos povos originários. Ou seja, as comunidades indígenas podem vivenciar suas expressões culturais, porque estão salvaguardadas pelo Texto Constitucional.

Não satisfeito, o legislador constituinte quis reforçar essa proteção, inscrevendo um comando que determina uma posição ativa do poder público, por meio de políticas públicas que promovam esse fim. Assim, o § 1º estabelece que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”⁵⁸⁵.

Em outras palavras, considerando a relevância das culturas indígenas e o seu nível de marginalização na sociedade, quis a Constituição estipular uma garantia expressa e especial. Segundo Deborah Duprat, “os povos indígenas são convidados a participar de uma sociedade que se abre à pluralidade dos modos de vida”⁵⁸⁶. De acordo com o Texto Constitucional, suas culturas não podem mais serem vistas como inferiores ou atrasadas.

Nessa esteira, a via indicada por Edwin Cruz Rodriguez para permitir a compreensão mútua é a do diálogo intercultural. Para tanto propõe que se utilize o método diatópico de Boaventura de Sousa Santos. Esse pressupõe como condição que se aceite a incompletude das culturas e a perspectiva do outro. Como já deveria estar mais do que evidente, a cultura ocidental não possui todas as respostas, nem mesmo por meio de sua avançada ciência – mais uma vez, sem desconsiderar a sua importância ou defender qualquer tipo de negacionismo científico.

O método proposto consiste em “um procedimento que responde à pergunta de como entender os valores e concepções de uma cultura desde o *topos*, os valores e concepções, de outra”. Logo, isso “implica tentar situar-se entre ambas, daí seu carácter diatópico (dois lugares)”⁵⁸⁷ (tradução nossa). Nestes termos pontua Cruz Rodriguez:

Nesta perspectiva, toda interpretação de outra cultura sempre estará incompleta, pois a outredade, em um sentido epistemológico, apenas é parcialmente acessível. É impossível ver com os olhos que outro vê, ou em termos da hermenêutica diatópica, assumir por completo o *topoi*

⁵⁸⁴ BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: novembro, 2025.

⁵⁸⁵ *Ibidem*.

⁵⁸⁶ DUPRAT, Deborah. O marco temporal de 5 de outubro de 1988: TI Limão Verde. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 57.

⁵⁸⁷ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 112.

da outra cultura. Não obstante, a tentativa forja uma empatia que modifica os valores e concepções de ambos interlocutores e leva à formulação de acordos parciais de convivência. Segundo Santos (2002: 70), o diálogo intercultural se produz entre culturas diferentes que contêm sentidos incontrastáveis (tradução nossa).⁵⁸⁸

“Assim, quem interpreta não apenas decifra uns significados dados, mas também os recria ou os ressignifica a partir de seu próprio horizonte de sentido”⁵⁸⁹ (tradução nossa). Ou seja, isso implica em se aprofundar na própria cultura e com isso buscar pontos comuns ou “lugares de contato” para Rodriguez. O diálogo intercultural, por óbvio, não deveria jamais ser lido como qualquer ameaça ou enfraquecimento da cultura hegemônica.

Tais “*lugares de contato*”, portanto, são espaços reais ou simbólicos em que indivíduos e grupos são expostos à diversidade humana e ao pluralismo político [...] e precisam lidar abertamente com ambos”⁵⁹⁰. Cruz Rodriguez cita, a título de exemplo, a ecologia profunda e a hipótese Gaia, como traduções ocidentais das cosmovisões indígenas. De outra forma, pode-se dizer que o diálogo intercultural já está em curso, ainda que enfrente as interrupções etnocêntricas.

Assim, “o diálogo intercultural permite compreender que ambos horizontes de sentido são incompletos e podem complementar-se em certos aspectos”⁵⁹¹ (tradução nossa). De forma alguma, aqui se propõe que as cosmovisões indígenas substituam ou suplantem todo o resto. Isso ficará mais claro quando for se tratar do Bem Viver e as contribuições reinterpretativas dos não indígenas, na última parte deste capítulo.

Ademais, para Cruz Rodriguez, a concretização dos Direitos da Natureza só se daria com efetividade, “mediante sua institucionalização, com mecanismos tais como a criação de tribunais com juízes das distintas culturas implicadas e a existência de tradutores interculturais nos processos jurídicos e judiciais”⁵⁹² (tradução nossa). De outra forma, mais do que criar necessariamente novas estruturas paralelas, seria imprescindível promover um choque intercultural naquelas já existentes, aproximando o aparato estatal das realidades indígenas do país.

Apenas a título de ilustração, vale citar algumas medidas de simples implementação, tais como: a instituição de setores técnicos de Antropologia nos

⁵⁸⁸ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 112.

⁵⁹⁰ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 167.

⁵⁹¹ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 113.

⁵⁹² *Ibidem*, p. 113.

tribunais – tal como os de psicologia e assistência social, com autonomia e recursos suficientes para realizarem seu trabalho; a reformulação dos concursos públicos para as carreias jurídicas, sob um viés mais intercultural, descolonial e multinormativo; o investimento na formação inicial e permanente dos magistrados e dos demais servidores sobre os direitos indígenas e os Direitos da Natureza; a maior pluralidade na indicação de membros das cortes superiores do Judiciário, com critérios pluriculturais nas listas de promoção para a segunda instância. Como se vê, seriam ações facilmente concretizáveis – ou que pelo menos não demandariam grandes alterações estruturais – e com um impacto considerável. Certamente não seriam suficientes, mas poderia ser um bom começo.

Tais mudanças podem possibilitar “a interlegalidade, um maior conhecimento do funcionamento dos horizontes de sentido em que se sustentam as distintas culturas jurídicas e sua relação com a natureza, que promova a mútua aprendizagem entre elas”⁵⁹³ (tradução nossa). Mais, referidas transformações dariam concretude a um “legalismo democrático”, que por sua vez demandaria um “redesenho institucional do Judiciário”, nos termos preconizados por José Rodrigo Rodriguez⁵⁹⁴.

De outra forma, as concepções sobre os Direitos da Natureza não podem ser sufocadas, nem perseguidas pelo desenfreado capitalismo neoextrativista. Por isso, “para evitar que o *stress* democrático degenere em fuga, agressividade ou violência, é preciso garantir que as pessoas possam contar com lugares protegidos onde possam reafirmar sua identidade”⁵⁹⁵, no caso os povos originários. Vale conferir a explicação do autor:

Uma visão mais radical da democracia, com efeito, não pode assumir um compromisso fixo com o Estado liberal parlamentar ou com qualquer outro desenho final para as instituições formais. Uma democracia racial deve prever a possibilidade de transformar continuamente as instituições formais do Estado ou de qualquer outro centro autônomo de produção de normas jurídicas, para dar voz à sociedade, que chamaremos de *liberdade de insurreição*, o que implicará também na capacidade de reconhecer e interagir com centros autônomos de produção de normas, [...] de regulação social.⁵⁹⁶

Em tal radicalização democrática, Rodriguez propõe que “os direitos individuais, direitos políticos e direitos sociais podem ser reinterpretados em sua

⁵⁹³ CRUZ RODRIGUEZ, *op. cit.*, p. 113.

⁵⁹⁴ Cf. RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 328.

⁵⁹⁵ *Idem*. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 30.

⁵⁹⁶ *Id.* **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 94.

função de promover o convívio democrático”. Isso implica em assegurar “os meios de subsistir fisicamente e culturalmente e instrumentos para participar da formação das regras que disciplinam as suas vidas individuais e coletivas”⁵⁹⁷. Relativamente aos povos indígenas sua sobrevivência física e cultural depende do reconhecimento da dignidade da Natureza.

A esse respeito vale conferir o que dispõe a Carta Constitucional. O direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado está estabelecido no art. 225 da Constituição da República. O dispositivo ainda prevê que se trata de um “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”⁵⁹⁸.

Apesar dos ataques sistemáticos dos últimos anos, como a recente legislação federal que maculou severamente a Lei de Licenciamento Ambiental (Lei nº 15.190/2025), o Brasil é considerado um país com uma legislação ambiental avançada. Afinal, possui “uma Política Nacional do Meio Ambiente vigente desde 1981, por meio da Lei Federal 6.938” e seu respectivo “Sistema Nacional do Meio Ambiente (SISNAMA), estruturado a partir de diversos órgãos ambientais”⁵⁹⁹.

Segundo Renata Fortes o paradigma biocêntrico foi acolhido pelo capítulo do meio ambiente da Constituição. Nesse sentido desenvolve:

Mas, foi com a Constituição Federal em 1988 que este entendimento ganhou força ao consolidar o paradigma biocêntrico como fundamento ético para as relações entre ser humano e Natureza (meio ambiente) por meio do artigo 225, cuja parte inicial reconhece que *todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado*. Assim, a Natureza em equilíbrio passa a direito fundamental a ser invocado para a proteção de todas as formas de vida que a compõem e dela são dependente por ser o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas; nesta perspectiva todas as formas de vida passam a sujeitos do direito à Natureza (meio ambiente) ecologicamente equilibrada, e não apenas a forma de vida humana.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ *Id.* **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 169.

⁵⁹⁸ BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: novembro, 2025.

⁵⁹⁹ FORTES, Renata. Os direitos animais na perspectiva dos direitos da natureza no Brasil. In: CARVALHO, Flávia Alvim de et al. **Direitos da Natureza, Ecologia Jurídica Integral e Pensamento Decolonial**. São Paulo: Editora Dialética, 2025. p. 158.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 159.

Não se desconhece que “tal como propõe Eduardo Gudynas, urge precisar que os direitos a um ambiente saudável são parte dos Direitos Humanos e que não necessariamente implicam Direitos da Natureza”⁶⁰¹. Nessa concepção o meio ambiente é tratado de um modo relativo, a partir do bem-estar humano. Por isso, “os direitos ambientais de terceira geração são, sem dúvida, muito importantes, mas continuam situados dentro de uma perspectiva antropocêntrica”⁶⁰².

Dentro de uma lógica descolonial dos Direitos Humanos e nos mesmos termos de Ellacuría, “seria possível dizer que, assim como se defende o bem comum entre os seres humanos”, “deve-se dar um passo a mais e construir um bem comum com a Natureza”⁶⁰³. Feitas tais diferenciações, Moraes frisa que não são direitos conflitantes e nem se excluem:

O avanço, alcançado naquele momento para a tutela jurídica do meio ambiente, com bases na ética da solidariedade entre seres humanos, seja no presente, entre as gerações que convivem ao mesmo tempo (intrageneracional), seja no futuro, entre gerações que se sucedem no tempo (intergeracional), não exclui, per si, a possibilidade de admitir-se, eticamente, a solidariedade entre os seres humanos e os demais seres vivos e, por via de consequência, de serem atribuídos direitos à Natureza, em função do reconhecimento de seu valor intrínseco. Com clareza, observa Herman Benjamin, que “a bem da verdade, não são propriamente excludentes, mas complementares, a tutela das gerações futuras e o reconhecimento de que os seres da natureza, animados e inanimados, merecem um status próprio, inclusive jurídico”.⁶⁰⁴

Diante do exposto, considerando as intuições e argumentos apresentados, permanece o questionamento: o sistema constitucional brasileiro permite uma interpretação que reconheça a Natureza como titular de direitos? Adota-se uma compreensão de que tal entendimento só é possível segundo uma perspectiva sistemático-teleológica que parta dos povos indígenas. Em outras palavras, uma interpretação conjunta do art. 231 com os arts. 215, § 1º e 225, *caput* da Constituição Federal. Por isso, revela-se fundamental perscrutar o quanto foi assegurado no emblemático comando do art. 231, duramente conquistado pelas comunidades originárias, no desenrolar do processo constituinte.

⁶⁰¹ ACOSTA, *op. cit.*, p. 128.

⁶⁰² GUDYNAS, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 103.

⁶⁰⁴ MORAES, *op. cit.*, p. 121.

4.3.1 Direito à terra tradicional e a concepção espiritual do território

No pós-ditadura civil-militar de 1964, os povos indígenas, por meio de suas organizações representativas, estiveram presentes no processo de redemocratização do país, iniciado em 1985. Também durante a Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988) foram uma das forças vivas da sociedade brasileira que se mobilizaram fortemente pela garantia de seus direitos tão vilipendiados ao longo da história.

Com o apoio do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e da própria presidência da Conferência dos Bispos do Brasil (CNBB) – além de outros aliados –, o movimento indígena exerceu sua legítima pressão sobre os legisladores constituintes. A reação não tardou e “o jornal O Estado de S. Paulo desencadeou uma campanha contra o Cimi, patrocinada por setores militares e pelas mineradoras”. Tratou-se de “uma articulação contra os direitos indígenas na Constituinte e que resultou numa CPI”⁶⁰⁵.

Outro fato bastante simbólico da condição de indignidade a que estavam submetidos – e em muitos aspectos continuam assim – os povos originários, foi o massacre dos Tikuna durante a Constituinte. Em “28 de março de 1988 o inferno se instalou no Capacete, região do Alto Solimões, quase na fronteira com a Colômbia, 14 [...] foram mortos a tiros, dos quais 4 menores de 12 anos, 27 desaparecidos, entre eles pelo menos 10 crianças, 23 feridos”⁶⁰⁶. Luiz Maklouf Carvalho registra que houve “repercussões no Congresso”, inclusive com a “criação da Frente Parlamentar do Índio”⁶⁰⁷.

Nessa esteira e sem desconsiderar a pressão contrária exercida pelos ruralistas – vide “a marcha sobre o Congresso, organizada pela UDR”⁶⁰⁸ (União Democrática Ruralista), realizada em julho de 1987 –, ao final, importantes direitos indígenas foram assegurados. Não se pode negar que a Constituição de 1988 representou uma vitória para a causa indígena.

É verdade que “não alcançou, porém, um nível de proteção inteiramente satisfatório”, anota José Afonso da Silva. A propósito, “teria sido assim, se houvera

⁶⁰⁵ PREZIA, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁰⁶ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **Breve história jurídica da relação dos povos indígenas com o Brasil**. p. 14.

⁶⁰⁷ CARVALHO, Luiz Maklouf. **1988: segredos da Constituinte**. Os vintes meses que agitaram e mudaram o Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2017. p. 30.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 29.

adotado o texto do Anteprojeto da Comissão Afonso Arinos, reconhecidamente mais equilibrado e mais justo”⁶⁰⁹. Nestes termos ressalta Souza Filho sobre algumas das conquistas obtidas pelas comunidades indígenas:

No século XX, surgiu um movimento na América Latina para discutir a inclusão dos povos como sujeitos de direitos coletivos, especialmente os povos indígenas. O movimento foi ganhando forma até ser efetivamente reconhecido nas constituições nacionais e em normativas internacionais, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e as declarações sobre os direitos dos povos indígenas da ONU e da OEA. Os direitos reclamados eram coletivos e diziam respeito a povos. Estes direitos não eram de propriedade e não poderiam se identificar como direitos individuais, porque se tratava do direito de existir como coletivo e de estar em um território adequado à sua existência.⁶¹⁰

Como reforça Duprat, a nova ordem jurídica “rompe com o paradigma de assimilação, institui e valoriza o direito dos povos indígenas de se considerarem diferentes e serem respeitados como tais e reforça as suas instituições, culturas e tradições”⁶¹¹. “Há, na Constituição e em vários textos internacionais, um investimento no sentido de permitir aos povos indígenas orientar-se pela visão de si e lançar-se ao mundo autarquicamente”⁶¹². Uma mudança substancial da etnocêntrica e empobrecedora integração à garantia da pluriculturalidade – insistentemente demandada pelas comunidades originárias.

Também para Rodriguez, a Constituição “consagra explicitamente direitos para povos originários, inclusive o de reproduzir sua cultura, o que exige manter suas terras e afastá-las do mercado capitalista (art. 231, 232 e art. 67 do ADCT)”⁶¹³. De acordo com Souza Filho, “romper com o integracionismo significa reconhecer os povos como portadores de direitos coletivos, sujeitos de direitos coletivos, portanto sujeitos do direito de existir e continuar existindo segundo seus usos costumes e tradições”⁶¹⁴.

No mesmo sentido, Afonso da Silva aponta que aos indígenas foram reconhecidos “direitos fundamentais de solidariedade”, porque possuem um caráter duplo, individual e coletivo. Para o constitucionalista, “são direitos supraestatais e,

⁶⁰⁹ AFONSO DA SILVA, José. Parecer. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 24.

⁶¹⁰ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 613.

⁶¹¹ DUPRAT, *op. cit.*, p. 52.

⁶¹² *Ibidem*, p. 57.

⁶¹³ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 168.

⁶¹⁴ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Marco Temporal e Direitos Coletivos. In: CUNHA, M. C. da; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 93.

pois, direitos absolutos, natureza essa que lhes confere a garantia de permanência, pois não podem ser eliminados”⁶¹⁵. Assim assevera Bragato sobre a aprovação dos direitos indígenas na Constituinte:

Em 1º de junho de 1988, o Capítulo VIII (Dos índios) foi submetido ao Plenário e aprovado por 487 votos, cinco contra e dez abstenções. O capítulo finalmente aprovado, garantiu o reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e tradições indígenas; o direito original à terra ocupada tradicionalmente (e não imemorial); a responsabilidade da União Federal de demarcar tais terras, proteger e fazer cumprir todas as propriedades indígenas; reconhecendo a legitimidade processual ativa para os índios, suas comunidades e organizações; e a eliminação da proposta de exclusão da proteção constitucional dos índios supostamente assimilados ou ‘altamente aculturados’ (LACERDA, 2008).⁶¹⁶

Mas afinal o que estabeleceu a Constituição especificamente aos povos indígenas? O centro de tais garantias está no art. 231, *caput* que dispõe: “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”⁶¹⁷. Em suma, foram sacramentados os direitos ao território e à autodeterminação segundo suas tradições próprias.

Como ensina Souza Filho, “o direito coletivo nasce e morre com a coletividade”. Assim, “a negação de um deles necessariamente se estende à negação do outro”. Ou seja, “se é negada a existência, deixa de existir o direito territorial; se é negado o território, está negada a existência”⁶¹⁸. Em outras palavras, os povos indígenas necessitam do seu território para possibilitar a vivência de seu modo de vida. Caso contrário, o “risco é de etnocídio”⁶¹⁹.

“A centralidade da terra está exatamente na sua estreita relação com os aspectos culturais e identitários do grupo”⁶²⁰, confirme Duprat. Quer dizer, “ela não é apenas o local de habitação; é a soma dos espaços de habitação, de atividade

⁶¹⁵ AFONSO DA SILVA, *op. cit.*, p. 21.

⁶¹⁶ BRAGATO, Fernanda Frizzo. Os direitos indígenas na Constituição Brasileira de 1988: da conquista aos atuais retrocessos. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito** (RECHTD), São Leopoldo, v. 14, n. 3, p. 439-463, set-dez 2022, Disponível em: doi:10.4013/rechtd.2022.143.09. p. 450.

⁶¹⁷ BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: novembro, 2025.

⁶¹⁸ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Marco Temporal e Direitos Coletivos. In: CUNHA, M. C. da; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 93.

⁶¹⁹ *Ibidem*, p. 90.

⁶²⁰ DUPRAT, *op. cit.*, p. 54.

produtiva, de preservação ambiental e daqueles necessários à reprodução física e cultural do grupo”⁶²¹. Nestes termos complementa Souza Filho:

Os direitos indígenas, coletivos, dos povos, são concebidos dessa forma. O povo tem direito a um território em que possa viver, realizar o ser coletivo e cultural, ser povo. Portanto, é um direito de existência, fundamentalmente diferente do direito individual de propriedade, não só porque é coletivo, mas porque se relaciona diretamente com um espaço territorial determinado e ecologicamente adequado, onde não se exercem, internamente, os direitos individuais modernos.⁶²²

Contudo, o jurista indigenista coloca a ressalva, que apesar de parecer óbvia, continua sendo necessário repetir sempre – inclusive como forma de denúncia. “Há uma diferença, porém, entre a existência do direito coletivo e o seu reconhecimento”. Quer dizer, “o direito coletivo existe intrinsecamente ao grupo ou povo, o reconhecimento é externo”⁶²³.

E, como se veio demonstrando ao longo do trabalho, o Estado brasileiro descumpriu o art. 67 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias que disciplinou: “a União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição”. Há mais de trinta e dois anos a União está em mora, violando deliberadamente o dispositivo constitucional. Afinal, centenas de territórios indígenas ainda não foram reconhecidos oficialmente pelo poder público.

Feita esta constatação, a via já apontada por Rodriguez é a da radicalização da democracia, com o fortalecimento de um constitucionalismo indígena. Por isso, cabe investigar mais a fundo em que consiste exatamente o cerne do comando constitucional, o direito ao território. Certamente não se trata aqui de um instituto de natureza civilista, com as suas peculiaridades específicas.

Duprat afirma que “não é possível prosseguir [...] homologando as definições naturalizadas de posse, esbulho e resistência, que foram incorporadas pelo direito a partir de uma visão hegemônica, com o descarte de inúmeras noções laterais possíveis”⁶²⁴. Entretanto, para as instituições oficiais e para os intérpretes do Direito é sempre muito difícil ir além de uma abordagem jurídico-capitalista.

“Em resumo, a cultura jurídica privatista é visível nas decisões do STF a respeito de demarcações de terras indígenas, mesmo que a matéria seja decidida

⁶²¹ DUPRAT, *op. cit.*, p. 55.

⁶²² SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 615.

⁶²³ *Idem*. Marco Temporal e Direitos Coletivos. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 93.

⁶²⁴ DUPRAT, *op. cit.*, p. 59.

com base na Constituição Federal”⁶²⁵, confirma José Antônio Peres Gediel. Assim discorre Barbosa sobre as múltiplas dimensões do território indígena:

Uma terra indígena não é uma gleba sem mais, normatizada pela malha autorreferente dos conceitos do direito. Para os Guarani, por exemplo, seu território é *tekoha*, espaço da mata preservada para a caça ritual, agricultura e coleta de ervas ou materiais para o artesanato, é também o espaço sociopolítico de moradia, festas, lazer e rezas; *tekoha* é um conceito denso que combina dimensões cosmológicas, ecológicas e sócio-históricas.⁶²⁶

Para Rogério Haesbaert, território inclui desde “as bases físico-materiais (terra) garantidoras da existência humana (por vezes, mais amplamente, também animal)” até as “relações sociopolíticas que possibilitam a emergência do território – o controle e/ou apropriação de uma parcela do espaço geográfico”⁶²⁷. Acrescentando o pensamento descolonial, o geógrafo fala de “lutas também pela existência cultural, no combate ao racismo e ao patriarcado, envolvendo distintos grupos étnicos cuja vida, muitas vezes, está profundamente impregnada nos/dos territórios e da própria natureza que habitam”⁶²⁸.

Também para os Baniwa, como se vem repetindo à exaustão, “os conhecimentos indígenas demonstram-se enraizados em práticas coletivas, em sua organização social e em percepções profundas sobre o território”⁶²⁹. Por isso, considerando a perspectiva descolonial e intercultural, é preciso interpretar a concepção de território segundo o entendimento das comunidades originárias. Afinal, “na expressão de Peter Häberle, ‘quem vive a norma acaba por interpretá-la ou, ao menos, por cointerpretá-la’”⁶³⁰.

Nesta esteira, conforme aponta Braga, os territórios indígenas são espaços interconectados de múltiplas relações, entre humanos e não humanos:

Além de convocar uma concepção termodinâmica radicalmente distinta daquela que a modernidade ocidental postulou em suas vertentes mecanicista e desenvolvimentista, essas formas de manejo convocam a um comparecimento em determinado modo de potencialização do vivo, enquanto ciência do corpo e prática do pensamento. As agriculturas “de processos” se contrapõem à

⁶²⁵ GEDIEL, José Antônio Peres. Terras Indígenas no Brasil: o descobrimento da racionalidade jurídica. In: CUNHA, M. C. da; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 102.

⁶²⁶ BARBOSA, Samuel. Introdução. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 14.

⁶²⁷ HAESBAERT, Rogério. Território. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 168.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 170.

⁶²⁹ HIPAMAALHE e MATSAAPE, *op. cit.*, p. 29.

⁶³⁰ DUPRAT, *op. cit.*, p. 59.

agricultura “de insumos”, majoritariamente derivados de petróleo: “o cultivo pela coerção”, proveniente da exploração de plantas, animais, organismos e pessoas. As técnicas e processos agroecológicos, “bricolagens tecnoprimitivistas e metamorfoses político-metafísicas”, podem implicar o reaproveitamento de águas; o cultivo de microrganismos e polinizadores; o estudo de plantas medicinais, sagradas e alimentícias; a troca e a manutenção de sementes crioulas; a fabricação de ferramentas, léxicos e formas colaborativas de organização do trabalho; o restabelecimento de rituais, mutirões, festejos, cantos e encantos. A geratividade dessas experiências manifesta-se não apenas em condições materiais de vida nos territórios, mas também em vizinhanças ínfimas com comunidades vivas e não vivas; com topografia, a estrutura, a textura e a fertilidade do solo e dos ventos; com a sazonalidade e suas temporalidades tróficas.⁶³¹

As comunidades originárias possuem “direitos *coletivos* à terra [...] porque não atribuem valor de troca à terra, isto é, não a consideram uma mercadoria e por isso são coletivas, sem a possibilidade ética de se desfazer dela, o equivalente a abrir mão da existência como coletividade”⁶³². Essa é uma das razões que tanto causa contrariedade e trava as demarcações de terras indígenas: trata-se de um instituto contra-hegemônico e anti-capitalista.

Ainda aprofundando essa lógica, “o direito é de todos e, portanto, de um sujeito coletivo; é indivisível, intransferível, imprescritível, aliás, não pertence apenas às gerações contemporâneas, mas também às futuras, como pertenceu às anteriores e ancestrais”⁶³³. Portanto, são ineficazes todas as pressões contra as comunidades indígenas, porque liderança alguma, ou até a integralidade de um povo, pode renunciar ao direito das gerações vindouras. Nessa linha também corrobora Afonso da Silva, quando diz que “a posse de não índio sobre terras indígenas nunca pode ser legitimada, porque, nos termos da Constituição, é nula, de nenhum efeito; isso porque essas terras são indisponíveis e inalienáveis (art. 231, §§ 4º e 6º)”⁶³⁴.

Por outro lado, “a tradição ou costume é a maneira de fazer as coisas, reproduzir e manter as relações sociais internas”. Diferentemente do que os entusiastas do marco temporal pensam – com o fim de limitar um direito constitucional

⁶³¹ BRAGA, *op. cit.*, p. 28-29.

⁶³² SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Marco Temporal e Direitos Coletivos. In: CUNHA, M. C. da; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 91.

⁶³³ *Ibidem*, p. 82.

⁶³⁴ AFONSO DA SILVA, *op. cit.*, p. 32.

–, “tradicional, portanto, não quer dizer imemorial ou histórico, tradição é forma, modo de ocupação”⁶³⁵.

Esses foram os termos garantidos pelo § 1º do art. 231 da Carta Fundamental, enquanto terras tradicionalmente ocupadas, que são aquelas: “utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”⁶³⁶.

“De fato, a constituição reconhece a sociedade como fonte de normas que regulam a vida das pessoas no contexto de religiões e de associações”⁶³⁷. E aos indígenas, “o direito de existir como grupo diferenciado inclui usar o idioma, a cultura, a religião, praticar as festas, em liberdade”⁶³⁸.

Ora, se a ordem constitucional protege as tradições culturais e espirituais das comunidades originárias, não se pode ignorar que também resta reconhecida a dimensão espiritual do território. Ademais, os indígenas não consideram a terra tal como uma fazenda qualquer. Essa é a concepção dos Guarani, como atesta o antropólogo Melià:

Se bem que a terra imponha suas condições, é o guarani que *faz* a sua terra. A terra guarani vive com os guarani que vivem nela. A ecologia guarani não se restringe à natureza, nem se define por seu valor exclusivamente produtivo. Com uma expressão que lhe é bem característica, o guarani refere-se a seu território como *tekohá*. Ora, se o *tekó* é o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o *tekohá* é o lugar e o meio em que se dão as condições de possibilidade do modo de ser guarani. “O *tekohá* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa, essenciais para a vida guarani. Embora pareça redundância, temos que admitir, com os próprios dirigentes guarani que, sem *tekohá*, não há *tekó*”. O *tekohá*, com toda a sua materialidade terrena, é sobretudo uma inter-relação de espaços culturais: econômicos, sociais, religiosos e políticos. É o lugar – dizem os guarani – onde vivemos segundo nossos costumes.⁶³⁹

⁶³⁵ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Marco Temporal e Direitos Coletivos. In: CUNHA, M. C. da; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 85.

⁶³⁶ BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: novembro, 2025.

⁶³⁷ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 168.

⁶³⁸ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Marco Temporal e Direitos Coletivos. In: CUNHA, M. C. da; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 89.

⁶³⁹ MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa Guarani. In: MARZAL, Manuel M. et al. **O Rosto Índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989. p. 336.

“Ora, as regras da Constituição sobre os direitos indígenas têm a natureza de direito protetivo de minorias e, portanto, devem ser compreendidas na conformidade do contexto de vivência dessa minoria”⁶⁴⁰, consigna Afonso da Silva. E para as comunidades originárias, o território é formado por vários seres não humanos, vivos e supostamente inanimados. “Esse é o sentido que a Constituição brasileira de 1988 adota para com os povos indígenas”: “a terra, o local, é modificada e modifica a cultura local, daí a profundidade da relação entre povo e terra”⁶⁴¹.

No âmbito do Sistema Regional de Direitos Humanos da Organização dos Estados Americanos (OEA), em 25 de fevereiro de 2018, o Brasil foi condenado pela Corte Interamericana, no Caso dos Xucurus. Com a sentença, que deve ser obrigatoriamente cumprida pelo país, se estabeleceu que a ordem jurídica brasileira reconhece a existência da relação de interdependência cosmológico-espiritual entre os povos indígenas e o seu território-Natureza. Nesse ponto explica Chantelle Teixeira:

A Constituição brasileira de 1988 ao, finalmente, reconhecer nossa sociedade como pluriétnica e multicultural, amparou as cosmovisões, as culturas, os usos, costumes, crenças e tradições dos povos indígenas, sobretudo reconheceu que os modos distintos e profundos de se relacionar com a terra e a natureza são quesitos fundamentais para o reconhecimento oficial de seu território através do processo de demarcação. No Caso dos Xucurus vs. Brasil, a Corte IDH afirmou e aprofundou esse entendimento, reconhecendo, inclusive, que o sistema jurídico interno brasileiro ampara as perspectivas indígenas reconhecendo seus modos de vida e sua relação com a terra e a natureza.⁶⁴²

Essa pertença espiritual, reconhecida pela Corte, não se refere a uma especificidade apenas do povo Xucuru – vale ter presente os vários relatos colacionados ao longo desse trabalho na mesma dimensão. Nesse sentido relata o xamã Yanomami sobre *ně ropě* ou riqueza da floresta e a orientação dada por *Omama* (seu criador): “cuidem bem de *ně ropě*!”, “se vocês morarem na terra-floresta com *ně ropě*, vocês ficam alimentados, vocês vivem bem e com saúde”⁶⁴³.

⁶⁴⁰ AFONSO DA SILVA, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁴¹ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Marco Temporal e Direitos Coletivos. *In*: CUNHA, M. C. da; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 91.

⁶⁴² TEIXEIRA, C. da S. Povo Xucuru vs. Brasil: um paradigma na Corte Interamericana de Direitos Humanos na construção dos direitos territoriais coletivos dos povos indígenas. p. 66. *In*: LACERDA, L. F. (Org.). **Direitos da Natureza**: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020.

⁶⁴³ KOPENAWA, Davi. Ně Rope. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra*: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 334.

Entretanto, o território de seu povo sofreu – e apesar da diminuição ainda sofre – uma invasão de milhares de garimpeiros, com uma terrível destruição humana, ambiental e cultural. “Quando os *napëpë* [não indígenas] estragam a floresta, *në ropë* foge e vai para outra terra” e “quando foge, os *napëpë* plantam as comidas na terra, mas elas não crescem e só resta *Ohinari*, o ser da fome, em seu lugar”⁶⁴⁴.

Como explicitam Bragato e Rosa, atacar o território ancestral e seu ecossistema significa também violar o direito à espiritualidade indígena de toda uma coletividade:

Para os povos indígenas, a espiritualidade não está dissociada dos aspectos materiais e cotidianos da vida, mas lhes dá sentido; por isso, não se limita à ideia de religião nos termos ocidentais. Qualquer direito dos povos indígenas, seja à vida, à integridade, à terra, à liberdade religiosa ou à residência, deve se entender à luz da ideia de espiritualidade, que é constitutiva da cultura destes povos. A Corte IDH reconhece, em diversos casos, a espiritualidade das comunidades indígenas [...]. Na relação com a terra, entende que o direito de propriedade, se não se deriva totalmente, também se constitui pela relação espiritual da comunidade com o espaço (tradução nossa).⁶⁴⁵

Por isso, não adianta propor que os Yanomami saiam do seu território, deixando as jazidas de ouro para a extração das “riquezas nacionais”, em troca de outra terra protegida. Afinal, “eles [não indígenas] não sabem que o lugar do surgimento de *në ropë*, da riqueza da floresta, foi em nossas terras; eles não conhecem, só conhecem suas próprias terras”⁶⁴⁶. Há, assim, uma profunda ligação ancestral e espiritual entre o povo Yanomami e sua *hutukara*, também traduzida como “terra-floresta” ou “o mundo como o conhecemos”.

Portanto, preservar a “riqueza nacional” significa nesse caso deixar que os filhos de *Omama* vivam em paz e em equilíbrio em seu território, nos termos do disposto na Constituição. Ao fazer referência ao julgamento da emblemática ação da Raposa Serra do Sol (RR), Duprat destacou que “pela primeira vez, ficou assentado que as terras indígenas formam um mosaico que combina habitação, recursos produtivos e ecológicos, e espaços necessários à reprodução física e cultural do grupo”⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ KOPENAWA, *op. cit.*, p. 338.

⁶⁴⁵ BRAGATO, F. F.; ROSA, M. de A. Os significados da espiritualidade indígena e sua aplicação pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. *Revista de Direito Público*. Brasília, vol. 20, n. 108, out/dez. 2023. Disponível em: DOI:10.11117/rdp.v20i108.7609. Acesso em: abril, 2025. p. 114/115.

⁶⁴⁶ KOPENAWA, *op. cit.*, p. 334.

⁶⁴⁷ DUPRAT, *op. cit.*, p. 71.

Segundo Souza Filho, quando se aprovaram os direitos constitucionais dos povos indígenas, “estava implícito o tema da natureza porque a adequação territorial exigida por esses povos dizia respeito às condições chamadas de ambientais, o que nada mais era do que o respeito à integração de suas culturas com a natureza”⁶⁴⁸. Sem desconsiderar “que cada indivíduo indígena é portador e titular de direitos humanos individuais”, “enquanto forem coletivos, porém, a sua relação com a natureza se dará segundo sua cultura e seu direito”⁶⁴⁹. A esse respeito assevera o autor:

Com o reconhecimento dos direitos indígenas e de outros povos tradicionais, a natureza de seus territórios passou a ser entendida segundo a cultura de cada povo, portanto, em uma relação harmoniosa e com o uso que cada cultura estabelece sem destruir, na sua maior parte atribuindo direitos à natureza, nem sempre chamando por este nome.⁶⁵⁰

De fato, “cada povo tem sua história em um lugar ou lugares determinados, e se não está na terra é porque em algum momento foi expulso e, então, a comunidade ou a identidade continua existindo em função da recuperação da terra”⁶⁵¹. O afastamento de uma comunidade originária de seu território ancestral significa uma violenta ruptura com o seu modo de ser tradicional.

Por outro lado, não basta a demarcação da terra indígena, se o território-Natureza permanece sob permanente pressão e ameaças de projetos minerários e grandes obras governamentais de infraestrutura. A interpretação constitucional que tem prevalecido possui um viés restritivo, que nega e impede o integral exercício dos direitos indígenas.

“A Constituição de 1988 e os documentos internacionais não deixam dúvida sobre duas coisas: os povos têm direito a existir e continuar existindo e para continuar existindo têm direito à terra”⁶⁵², frisa Souza Filho. Não a uma terra arrasada e espoliada pelo capital destrutivo, por óbvio! Mas a um território em que possam manter e desenvolver relações harmônicas com os seres não humanos que o integram.

Nessa dimensão pontua o autor sobre o caráter coletivo tanto dos direitos indígenas quanto da Natureza:

⁶⁴⁸ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 613.

⁶⁴⁹ *Ibidem*, p. 616.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 613-614.

⁶⁵¹ *Idem*. Marco Temporal e Direitos Coletivos. In: CUNHA, M. C. da; BARBOSA, S. (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 90.

⁶⁵² *Ibidem*, p. 98.

Igualmente, a natureza, os ecossistemas, as espécies ou os seres chamados de acidentes geográficos, como montanhas, rios e florestas, todos têm direito a existir, enquanto ser. Estes direitos são coletivos. A diferença com os direitos coletivos dos povos é a sua indeterminação e a dificuldade de individualização, porque para os povos indígenas corresponde, além dos direitos coletivos, a possibilidade de direitos humanos individuais, como o direito de propriedade. Na natureza, não é tão nítida essa individualização, salvo quando humanamente individualizada, como no caso de um rio, de um chimpanzé ou de uma montanha. Além disso, a natureza não tem a opção de se desconstituir como coletivo e ingressar no mundo dos direitos individuais humanos. Os indígenas não podem jamais ser objetos de direitos, a natureza, sim.⁶⁵³

No mais, os Direitos da Natureza não são um fim em si mesmos. Ao revés, podem ser uma peça central na construção de uma cidadania mais plural, que considera as lutas sociais e a dignidade dos seres não humanos. Para tanto, “há que consolidar e ampliar a vigência do pluralismo jurídico, assim como a prática da gestão pública, com critérios plurinacionais e interculturais que assegurem uma maior e efetiva participação cidadã e comunitária”⁶⁵⁴, pontua Acosta.

Como recorda Rodriguez, “ao contrário de outros países latino-americanos, o Brasil não se reconhece como um país multinacional (Avritzer, 2017; Bonila Maldonado, 2019; Clavero, 2008; Fernández, 2015; Lazarte, 2009; Wolkmer e Oliveira, 2017; Verdum, 2009)”⁶⁵⁵. Mesmo porque nunca foi pauta do movimento indígena local a independência tal qual nações indígenas, a exemplo da Bolívia.

Isso em nada diminui a necessidade de um inadiável choque intercultural nos organismos públicos para que apliquem a Constituição de forma descolonial e segundo uma multinormatividade democrática. Ademais, o Estado Constitucional brasileiro se reconhece como “uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social”, nos termos do preâmbulo da Carta de 1988⁶⁵⁶. Portanto, é preciso radicalizar a democracia, uma radicalização intercultural. Assim desenvolve Rodriguez:

Afinal, a radicalização da democracia tem como pressuposto a circunstância de que indivíduos e grupos permaneçam no âmbito de validade de uma determinada ordem normativa e o enriqueçam com suas autoafirmações, contribuindo para transformar constantemente as instituições formais e para

⁶⁵³ SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. In: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 616.

⁶⁵⁴ ACOSTA, *op. cit.*, p. 157.

⁶⁵⁵ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 96-97.

⁶⁵⁶ BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: novembro, 2025.

enriquecer a normatividade social nos mais diversos âmbitos. O fato do pluralismo, assim, é menos um fato do que uma construção político-institucional que requer o trabalho constante de evitar a fragmentação do mundo político-jurídico pela criação de novos centros de produção normativa e legislação com pretensão totalizante; também a saída de indivíduos e grupos do âmbito de regulação de uma determinada ordem normativa, o que resultará em seu empobrecimento existencial e reflexivo⁶⁵⁷.

“Nesse sentido, tendo como referência a utopia de um convívio democrático, ordens normativas podem surgir e funcionar como lugares protegidos para garantir o florescimento da diversidade humana e do pluralismo”⁶⁵⁸. Radicalizar a democracia implica em romper com o etnocentrismo que continua pautando a forma que o Estado brasileiro – pelo menos na grande maioria das vezes, como ano após ano os Relatórios de Violência publicados pelo Cimi comprovam – se relaciona com os povos indígenas.

E isso significa radicalizar a própria Constituição, rejeitando quaisquer interpretações redutoras e limitadoras da potência da multinormatividade democrática, propugnada por Rodriguez. Para que assim, finalmente, seja reconhecido aos povos originários que no seu território-Natureza é possível Bem Viver segundo suas práticas ancestrais. Afinal, ele possui dignidade e é titular de direitos, à luz de um Direito descolonial e intercultural. Só com essas garantias as comunidades originárias poderão viver segundo suas tradições e culturas, nos termos assegurados pelo art. 231 do Texto Fundamental.

4.3.2 Direito ao bem viver

Muito já se disse e tem se escrito sobre o Bem Viver, às vezes com o sério risco de se resvalar em uma abordagem superficial, panfletária e até instrumentalizada. Com isso, imperioso esclarecer que “não há como escrever sobre esta questão a partir de um reduto acadêmico isolado dos processos sociais, sem nutrir-se das experiências e das lutas do mundo indígena”⁶⁵⁹. Ademais, os verdadeiros protagonistas e conhecedores do Bem Viver são as comunidades originárias, não os especialistas teóricos.

Nesses termos coloca como pressuposto de sua obra o equatoriano Alberto

⁶⁵⁷ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 339.

⁶⁵⁸ *Idem*. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 168.

⁶⁵⁹ ACOSTA, *op. cit.*, p. 20.

Acosta, alguém que pôde mergulhar e muito aprender dessas realidades ancestrais:

Para falar do Bem Viver, é preciso recorrer às experiências, às visões e às propostas de povos que, dentro e fora do mundo andino e amazônico, empenharam-se em viver harmoniosamente com a Natureza, e que são donos de uma história longa e profunda, ainda bastante desconhecida e, inclusive, marginalizada. Foram capazes de resistir, a seu modo, imaginando um futuro distinto que muito poderia contribuir com os grandes debates globais.⁶⁶⁰

Por isso, o Bem Viver se refere à identidade e às raízes profundas de muitos povos, seu modo de compreender a si mesmos e os demais seres. De acordo com o antropólogo jesuíta Melià, “os guarani se manifestam hoje como um ‘modo de ser’”. Quer dizer, “com um claro sentimento de singularidade eles falam do ñandé rekó – nosso modo de ser – como a expressão mais cabal de sua identidade e de sua diferença”⁶⁶¹.

Contudo, valorizar as sabedorias ancestrais não significa “a idealização de um melhor sistema de acumulação material” ou ainda reiterar “visões simplistas que transformaram o economicismo em eixo da sociedade”. Nem mesmo “propor uma série de ideias e consensos para disfarçar o sistema dominante”⁶⁶². “Tampouco é um simples convite a retroceder no tempo e reencontrar-se com um mundo idílico, inexistente por definição”⁶⁶³.

Sequer, como destacou Mónica Chuji, indígena e ex-deputada constituinte do Ecuador, se pretende “um retorno ao passado, à idade da pedra ou à época das cavernas”, ou a “uma negação à tecnologia ou ao saber moderno, ‘como argumentam os promotores do capitalismo’”⁶⁶⁴. Voltar-se para o Bem Viver implica em transformações verdadeiramente radicais e “não pode ser simplesmente associado ao ‘bem-estar ocidental’”⁶⁶⁵. Isso porque esse bem-estar, como sinal de sucesso, indica a exploração e o empobrecimento de tantos outros.

Como ajuda a ponderar Rodriguez, fundamental abandonar uma concepção essencialista de cultura. Ademais, trata-se de uma visão redutora e empobrecedora. A propósito, “a influência colonial e capitalista está presente no mundo indígena de múltiplas formas, o que impede visões românticas de sua realidade”⁶⁶⁶. A esse respeito

⁶⁶⁰ ACOSTA, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁶¹ MELIÀ, *op. cit.*, p. 293.

⁶⁶² ACOSTA, *op. cit.*, p. 20.

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 73.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

discorre o autor:

Uma advertência importante: excluo de minha reflexão liminarmente hipótese de que preservar culturas em sua singularidade e originalidade seja um objetivo possível de se cumprir no mundo de hoje. Não tenho espaço para discutir aqui as críticas filosóficas a uma ideia essencialista de cultura, que as concebe como entes isolados e estanques, passíveis de serem descritos em si mesmos, fora de um ambiente relacional, marcado por um processo constante de construção e reconstrução motivado pelo contato e pelo diálogo (YOUNG, 2000; INGLIS, 2004). Meu pressuposto é que as culturas existentes podem se encontrar e se chocar, mesmo as mais isoladas e, por este motivo, é necessário construir instituições capazes de lidar com os problemas que decorrem desta realidade, especialmente para evitar a violência⁶⁶⁷.

Certamente o excerto não se refere aos povos indígenas livres ou em isolamento voluntário. Ademais, esses fizeram uma opção por não contato e precisam ter a sua liberdade respeitada, como um dos seus direitos fundamentais. Infelizmente, “na esteira do discurso desenvolvimentista, outra vez é colocado em xeque o direito à autodeterminação desses povos, com a defesa feita por alguns setores, inclusive da academia, do contato forçado, que já vem acontecendo em alguns casos”⁶⁶⁸.

Vale destacar que “a existência destes povos é frequentemente negada, ou invisibilizada, o que em muitos casos facilita a autorização de empreendimentos econômicos”⁶⁶⁹. Suas terras ou outras riquezas objeto da ânsia extrativista são perigosamente cobiçadas, podendo significar a extinção de povos inteiros. Vários desses territórios, inclusive, ainda não tiveram seus processos de demarcação finalizados ou sequer iniciados. Segundo dados do Relatório de Violência do Cimi (2024), a Equipe de Apoio aos Povos Livres (Eapil) da entidade “mantém ainda outros 37 registros de isolados em áreas sem providência da Funai para proteção destes povos”⁶⁷⁰.

Rodriguez ao citar Cover fala do direito à insularidade que os povos em isolamento voluntário teriam nessa situação. Nesse sentido assevera:

Em uma palavra, será necessário garantir a essas pessoas algum grau de insularidade para aliviar as tensões que necessariamente irão criar com o estado democrático de direito, de forma a evitar a corrosão de sua legitimidade ou a abertura de um processo de cisão entre essas

⁶⁶⁷ RODRIGUEZ, José. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 308.

⁶⁶⁸ LOEBENS, Guenter Francisco; NEVES, Lino João de Oliveira (orgs.). **Povos Indígenas Livres/Isolados**: na Amazônia e no Grande Chaco. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024. p. 6.

⁶⁶⁹ *Ibidem*, p. 5.

⁶⁷⁰ RELATÓRIO Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil-Dados de 2024. **Conselho Indigenista Missionário**. 22 ed. Brasília: Cimi, 2025. p. 244.

peças e a comunidade jurídica em questão. O direito a um isolamento relativo ou o direito à insularidade, para usar de outra forma uma expressão de Robert Cover (1983), pode ser exemplificado facilmente quando pensamos nas comunidades indígenas ou comunidades quilombolas que tem a sua forma de cultura reconhecida pela constituição federal, isto é, podem manter seu modo de viver em paralelo ao modo de viver de outras comunidades, ainda que possa haver conflitos entre as normas que regulam a sua vida e o direito produzido pelo parlamento e pelas decisões do judiciário do estado brasileiro. Seja como for, em nome da igualdade, o estado de direito deve permitir a convivência entre formas de vida comunitárias e formas de vida igualitárias.⁶⁷¹

Dentro desse cenário, qualquer posição de contato forçado revela-se inaceitável e em desacordo com os direitos humanos. Isso porque “desrespeita a vontade manifesta dos povos livres e abandona a defesa da inviolabilidade dos seus territórios”⁶⁷². Todavia, “22 Terras Indígenas que reúnem 48 registros de povos indígenas em isolamento voluntário tiveram casos de invasão possessória, exploração ilegal de recursos naturais e/ou danos diversos ao patrimônio em 2024”⁶⁷³.

Uma coisa é certa. A existência dos povos livres e das comunidades originárias de um modo geral demonstram que outros modos de vida, muito menos destrutivos, são possíveis e bem concretos. Não se trata de mera utopia ou teoria abstrata. Assim apontam os antropólogos Graeber e Wengrow:

Hoje quase todos nós encontramos uma dificuldade cada vez maior para imaginar o que seria uma ordem econômica ou social alternativa. Já nossos ancestrais, por sua vez, pareciam alternar o tempo todo entre diferentes ordenamentos. Se de fato algo muito errado aconteceu na história humana – e, diante do atual estado do mundo, não há como negar isso –, então talvez as coisas tenham começado a desandar precisamente quando as pessoas perderam a liberdade de imaginar e vivenciar outras formas de existência social, e em tamanha medida que hoje alguns consideram que esse tipo específico de liberdade jamais existiu, ou jamais foi vivenciado, durante a maior parte da história humana.⁶⁷⁴

No mais, cabe frisar que, sem querer retirar a centralidade das cosmovisões indígenas na experiência do Bem Viver, também não se pode desconsiderar outros atores e comunidades que compartilham de valores similares. “Em diversos espaços no mundo – e inclusive em círculos da cultura ocidental – há muito tempo têm se

⁶⁷¹ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 266.

⁶⁷² LOEBENS e NEVES, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁷³ RELATÓRIO Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil-Dados de 2024. **Conselho Indigenista Missionário**. 22 ed. Brasília: Cimi, 2025. p. 243.

⁶⁷⁴ GRAEBER e WENGROW, *op. cit.*, p. 532.

levantado diversas vozes que poderiam estar de alguma maneira em sintonia com essa visão, como os ecologistas, as feministas, os cooperativistas, os marxistas e os humanistas”⁶⁷⁵.

Há de se convir que o próprio Bem Viver e a proteção da *Pachamama* fazem parte “da ‘ecologia dos saberes’, que mesclam o saber indígena (ancestral), com o eurocêntrico (moderno, progressista) e têm como base a pluralidade do conhecimento – para muito além do científico”. Como já dito, o Bem Viver “inter-relaciona os seres humanos com a biosfera, criando uma solidariedade vinculante entre pessoa-sociedade-natureza”⁶⁷⁶.

Feitas essas considerações, vale se perguntar: o que é o Bem Viver? De forma alguma pode-se falar em um conceito hermético e objetivo. Isso porque “não é um simples conceito”, mas “uma vivência”⁶⁷⁷. Ademais, são centenas de povos indígenas distintos, com suas culturas próprias e modos diferentes de enxergar o mundo. Assim discorre Acosta:

o Bem Viver, *Buen Viver* ou *Vivir Bien* também pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kíchwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), e se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida. Não se trata de uma receita expressa em alguns poucos artigos constitucionais e tampouco de um novo regime de desenvolvimento. O Bem Viver é, essencialmente, um processo proveniente da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a Natureza⁶⁷⁸.

Nessa esteira, “supõe uma visão holística e integradora do ser humano imerso na grande comunidade da *Pacha Mama*”⁶⁷⁹. É possível falar em “uma ética da suficiência para toda a comunidade, e não somente para o indivíduo”⁶⁸⁰. Comunidade que não está separada da Natureza, com uma lógica que vai muito além do individualismo egoísta e arrogante dos últimos séculos de capitalismo. “Para os Yanomami, a ‘terra-floresta’ *urihi a* não é de nenhuma maneira um espaço exterior à sociedade, cenário mudo e inerte das atividades humanas e simples campo de recursos cujo domínio se deveria controlar”⁶⁸¹.

Já para os Kíchwa “*sumak* significa o ideal, o belo, o bom, a realização; e

⁶⁷⁵ ACOSTA, *op. cit.*, p. 34.

⁶⁷⁶ BRANDÃO, *op. cit.*, p. 154.

⁶⁷⁷ ACOSTA, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁷⁸ *Ibidem*, p. 23-24.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 83-84.

⁶⁸¹ ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p. 42.

kawsay é a vida, em referência a uma vida digna, em harmonia, equilíbrio com o universo e o ser humano', explica o escritor equatoriano Ariruma Kowii⁶⁸². Algo completamente distinto das atuais teorias econômicas que só podem medir a geração de riqueza com base em um produtivismo possessivo e um consumismo estéril. De acordo com o xamã Davi Kopenawa, "os brancos pensam que a floresta está colocada sem razão sobre o chão, como morta", isso "não é verdade"⁶⁸³.

Alyne Costa traz o exemplo de agricultores experimentadores da Paraíba, que "em lugar de se aliar às forças do Estado-capital e sua semiótica do combate à seca, aliaram-se ao mutirão da terra para estabelecer uma convivência com o semiárido, (re)aprendendo a notar as dinâmicas ecológicas existentes em seus terrenos"⁶⁸⁴. Mais do que a pretensão de desenvolver algo, é preciso se envolver e inter-relacionar com os demais seres não humanos e os respectivos ecossistemas. Nessa esteira ensina Braga:

Diante da implacável contingência que caracteriza esses tempos de catástrofe planetária, o exercício de reparar (n)a terra, materializado por ecologias e praticantes situados, compõe um mundo onde cabem muitos mundos, como na invocação zapatista. Esse "trabalho-jogo" se pratica na organização de modos coletivos de viver e morrer bem. Em contraposição aos projetos neoextrativistas e de ocupação ontológica dos territórios, as formas de *sentipensar* com a terra traçam estratégias que extrapolam o antagonismo aos poderes constituídos, acedendo possibilidades de retomada das paisagens ecossociais e subjetivas.⁶⁸⁵

"Se o desenvolvimento trata de 'ocidentalizar' a vida no planeta, o Bem Viver resgata as diversidades, valoriza e respeita o 'outro'"⁶⁸⁶. Uma concepção não cumulativa de bens e em que há sempre espaço para a alteridade, humana e não humana. "Como os humanos, a 'terra-floresta' sofre e sente dor quando derrubam suas árvores"⁶⁸⁷, segundo a cosmovisão Yanomami. Ora, "o 'valor de fertilidade' da floresta, que chamamos *ně rope a*, é também para nós a 'natureza': ele foi criado com a floresta, é sua 'riqueza'"⁶⁸⁸. Um valor incomensurável, escapável aos índices

⁶⁸² ACOSTA, *op. cit.*, p. 77.

⁶⁸³ ALBERT e KOPENAWA, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁸⁴ COSTA, Alyne. **Cosmopolíticas da terra**: modo de existência e resistência no Antropoceno. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/40927589/Cosmopol%C3%ADticas_da_Terra_modos_de_exist%C3%A2ncia_e_resist%C3%A2ncia_no_Antropoceno Acesso em: nov. 2025. p. 242-243.

⁶⁸⁵ BRAGA, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁸⁶ ACOSTA, *op. cit.*, p. 82.

⁶⁸⁷ ALBERT e KOPENAWA, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁸⁸ *Ibidem*, p. 30.

aritméticos!

Dentre os muitos perigos de captura e esvaziamento dessa concepção, está o apagamento de sua origem ancestral. Infelizmente, a apropriação e a distorção de propostas alternativas é uma estratégia bastante comum do sistema econômico-produtivista para minar as ameaças a sua perpetuação exploratória. Nesse sentido pontifica Acosta:

Seu uso como noção simplista, carente de significado, é uma das maiores ameaças ao conceito. [...] poderia desembocar em uma versão *new age* do Bem Viver, que o transformaria em mais uma das tantas modas que aparecem por aí. Nesta trilha, o Bem Viver poderia tornar-se um novo sobrenome do desenvolvimento: o desenvolvimento do bem viver... Ademais, esse ‘bem viver’ se converteria em um simples dispositivo de poder, que serve para controlar e domesticar as sociedades⁶⁸⁹.

Por isso, o conhecimento tradicional das comunidades originárias será sempre um bom antídoto contra as manipulações político-ideológicas do momento. Importante registrar que “existem noções similares entre outros povos indígenas, como os mapuches do Chile, os kunas do Panamá, os shuar e os achuar da Amazônia equatoriana, e nas tradições maias da Guatemala e de Chiapas, no México”⁶⁹⁰.

Também em outros lugares do mundo alguns povos possuem visões parecidas, como “o *ubuntu*, na África do Sul, e o *svadeshi*, *swaraj* e *apargrama*, na Índia”⁶⁹¹. Uma herança comum, herdada e cultivada por muitos povos em todo o planeta, como aponta Acosta:

O Bem Viver – enquanto filosofia de vida – é um projeto libertador e tolerante, sem preconceitos nem dogmas. Um projeto que, ao haver somado inúmeras histórias de luta, resistência e propostas de mudança, e ao nutrir-se de experiências existentes em muitas partes do planeta, coloca-se como ponto de partida para construir democraticamente sociedades democráticas⁶⁹².

Para aqueles que persistem em desqualificar o princípio do Bem Viver, como algo alheio à realidade do Brasil, próprio dos povos andinos ou ainda restrito aos indígenas, vale trazer um último e esclarecedor depoimento. Carlinhos da Resex de Canavieiras se define como um “pescador artesanal jangadeiro”, “um extrativista costeiro e marinho”, que vem de um “maretório” do Sul da Bahia⁶⁹³.

⁶⁸⁹ ACOSTA, *op. cit.*, p. 90-91.

⁶⁹⁰ *Ibidem*, p.75.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁹² ACOSTA, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁹³ RESEX DE CANAVIEIRAS, Carlinhos da. Maretórios. p. 292. In: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

O líder pesqueiro denuncia que “neste contexto está a disputa entre o nosso modo de vida ancestral e a noção de ‘desenvolvimento’, que degrada e destrói os territórios e as comunidades”. Informa que seguem “buscando estratégias para resistir, para continuar existindo e mostrando que é possível imaginar outras formas de viver”. Isto porque tais comunidades defendem “uma vida em coexistência com a natureza, sem levá-la ao colapso”⁶⁹⁴. Nesta esteira consignou Brandão, ao citar Gudynas, que vai na mesma linha de Acosta:

Para Gudynas, a teoria da ecologia profunda, os ashuar ecuatorianos, o kume mongen, os mapuches do Sul chileno, os cambas del bosques do Norte amazônico da Bolívia, os afrodescendentes do Pacífico colombiano e os seringueiros e castanheiros da Amazônia possuem suas concepções de Bem-Viver, que não se restringem ao Sumak Kawsay proposto nas Constituições equatoriana e boliviana (GUDYNAS, Eduardo, *Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo*, cit., p. 5-8).⁶⁹⁵

“A relação com a Natureza é essencial na construção do Bem Viver”⁶⁹⁶. Não qualquer relação, mas uma relação de reverência e respeito. Além disso, trata-se de “uma proposta de luta que enfrenta a colonialidade do poder”⁶⁹⁷ e, por isso, constitui-se “em uma tarefa descolonizadora”⁶⁹⁸. De outro modo, um “ponto de partida, caminho e horizonte para desconstruir a matriz colonial que desconhece a diversidade cultural, ecológica e política”⁶⁹⁹. Afinal, as comunidades originárias vêm resistindo à incorporação forçada e desastrosa da lógica capitalista-consumista em seus meios.

Mesmo assim, não se pode ignorar que “a difusão de certos padrões de consumo, em uma pirueta de absoluta perversidade, se infiltra no imaginário coletivo, inclusive no de amplos grupos humanos que não possuem condições econômicas para acessá-los, mantendo-os prisioneiros de um desejo permanente”⁷⁰⁰. Já a filosofia do Bem Viver “aceita como eixo aglutinador a relacionalidade e a complementariedade entre todos os seres vivos – humanos e não humanos”⁷⁰¹.

A título de ilustração, vale se voltar sobre a cosmologia Yanomami, para melhor compreender de que tipo são os vínculos entre o ser humano e a Natureza. “A terra da floresta possui um sopro vital, *wixia*, que é muito longo”. Enquanto “o dos seres

⁶⁹⁴ RESEX DE CANAVIEIRAS, *op. cit.*, p. 303.

⁶⁹⁵ BRANDÃO, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁹⁶ ACOSTA, *op. cit.*, p. 28.

⁶⁹⁷ *Ibidem.*, p. 34.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 35.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 74.

humanos é curto: vivemos e morremos depressa”. Então, “quando estamos muito doentes, em estado de fantasma, esse sopro também nos ajuda a nos curarmos”. Essa espécie de troca ou dádiva entre Natureza e ser humano não acontece por meio de algum extrativismo predatório. Mas o líder Yanomami explica, que esse sopro vital “o tomamos emprestado e ficamos bem”⁷⁰².

Vale trazer a explicação de Xavier Albó, citada por Fernanda Bragato, sobre a compreensão das comunidades originárias com que conviveu. Trata-se de um jesuíta indigenista que esteve muitos anos na Bolívia, com os povos Kíchwa e Aimara. Assim sintetiza Bragato o entendimento de Albó:

Especificamente sobre o conceito de *suma qamaña*, nos ensina Albó que *Qamaña* é “habitar, viver, morar, radicar” e se aproxima de *qamawi* (morada), *qamasa* (caráter, modo de ser, valor, audácia, energia), *qamiri* (que vive acolhido e é acolhedor e que não é o rico, mas os ocidentais assim poderiam traduzir). *Qamaña* também designa o lugar abrigado e protegido dos ventos. *Jakaña*, por outro lado, é também viver e vida, mas apenas no sentido biológico e contraposto a estar morto e morte. *Suma* significa “bonito, bom, amável”. Segundo Albó, viver bem não é o mesmo que viver melhor porque *suma* (ou *sumaq* em kíchwa) já inclui “o maior grau possível”. Isso porque viver melhor é um propósito característico dos projetos desenvolvimentistas e quando se diz “melhor”, se entende que um indivíduo ou grupo vive e está melhor que outros e às custas dos outros. Viver bem (*suma qamaña*) transmite a ideia de saber conviver e apoiar uns aos outros⁷⁰³.

Aqui Albó recupera o sentido da cosmovisão Aimara, que “vê em cada produto agrícola e em cada animal um ser vivo e venerável com o qual estabelece diálogos, que enfeita, ao qual oferece coca e tragos para que se sirvam e que beija reverentemente”⁷⁰⁴. Uma visão harmônica e em plena comunhão com a *Pacha Mama*. “A produção não tem apenas a ver com lugares, espíritos e sementes cheios de vida”. Mas “é também um processo no tempo”. E “por isso há uma relação estreita entre o ciclo agrário e o ciclo cerimonial anual”⁷⁰⁵. Um ser e estar no mundo embebido de espiritualidade!

Ao citar Albó, Acosta fala em “bons conviveres dos seres humanos na comunidade, bons conviveres das comunidades com outras comunidades, bons

⁷⁰² ALBERT e KOPENAWA, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁰³ BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Dignidade Humana Pluriversal**: uma leitura descolonial da Constituição de 1988. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2023. p. 162-163.

⁷⁰⁴ ALBÓ, Xavier. Experiência religiosa Aimara. In: MARZAL, Manuel M. *et al.* **O Rosto Índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989. p. 244.

⁷⁰⁵ *Ibidem*, p. 244-245.

conviveres de indivíduos e comunidades na e com a Natureza”⁷⁰⁶. Essa é a razão por que não faz sentido a destruição daquilo que está vivo: causa a própria autodestruição. “Nossa floresta está viva e, se os brancos nos fizerem desaparecer e a desmatarem inteiramente, eles ficarão pobres e acabarão por sofrer fome e sede”⁷⁰⁷.

Não se pode descurar ainda da dimensão espiritual dos seres não humanos que integram a Natureza. Ailton Krenak recorda que “os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui”⁷⁰⁸. Além de reverenciá-los, é preciso escutá-los e aprender com os cursos d’água, alerta o pensador indígena. O Watu, “esse nosso rio-avô, chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta”. E “nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música”⁷⁰⁹. Nessa mesma lógica testemunha Albó sobre a cosmovisão dos Aimara:

Esta [vida] brota da terra e por isso, mais uma vez, o grande interlocutor da produção é a Mãe Terra. A Pacha Mama é uma e múltipla: está presente em toda parte, inclusive nos lugares agrestes e perigosos e está diferenciada de uma maneira pessoal e particular em cada parcela concreta, como uywiri ou cuidador da família que a trabalha⁷¹⁰.

Já deve ter ficado claro que “o Bem Viver – isto é fundamental – supera o tradicional conceito de desenvolvimento e seus múltiplos sinônimos, introduzindo uma visão muito mais diversificada e, certamente, complexa”⁷¹¹. Pode ser lida inclusive como uma crítica “a própria ideia de desenvolvimento, transformada em uma entelêquia que rege a vida de grande parte da Humanidade – que, perversamente, jamais conseguirá alcançá-lo”⁷¹².

Inúmeras teorias sociais defendiam “que as sociedades indígenas estariam fadadas ao desaparecimento, quando não diretamente físico, pelo menos social, engolidas pela marcha inexorável do progresso nacional”⁷¹³. Sempre é preciso reafirmar que “o etnocídio, entendido como a destruição sistemática dos modos de

⁷⁰⁶ ACOSTA, *op. cit.*, p. 58.

⁷⁰⁷ ALBERT e KOPENAWA, *op. cit.*, p. 30.

⁷⁰⁸ KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 11.

⁷⁰⁹ *Ibidem*, p. 13-14.

⁷¹⁰ ALBÓ, *op. cit.*, p. 243.

⁷¹¹ ACOSTA, *op. cit.*, p. 24.

⁷¹² *Ibidem*, p. 24.

⁷¹³ ALKMIN, Fábio M. **Geografia da autonomia**: a experiência territorial zapatista em Chiapas, México. São Paulo: Elefante, 2025. p. 41-42.

vida e pensamento dessas sociedades indígenas, ou, como coloca Pierre Clastres (2004, p. 87), a ‘dissolução do múltiplo em Um’, tornou-se intrinsecamente a lógica do Estado liberal”⁷¹⁴. Um processo que está atrelado ao ecocídio que avança a passos largos.

Apesar disso, “estima-se que a atual população indígena mundial no início do século XXI gire em torno de 350 a 400 milhões de indivíduos”. Na América Latina seriam “45 milhões de pessoas, representando 826 grupos reconhecidos”⁷¹⁵. Tecendo suas críticas à concepção de desenvolvimento acrescenta Rodriguez:

O centro do debate é a teoria da modernização e seu esquema de desenvolvimento em etapas, supostamente capaz de ser replicada em qualquer lugar do mundo (THOMAZ, 2006). Segundo este modo de pensar, haveria uma fórmula geral capaz de promover o desenvolvimento de todos os países e, por isso, é importante reproduzir por todo o mundo modelos de direito padronizado à imagem do direito ocidental. Este modo de pensar, que transforma a afinidade eletiva (WEBER, 2007) entre direito formal-racional e capitalismo identificada por Max Weber, em uma relação de causalidade simplista, tem sido objeto de críticas demolidoras (TRUBECK, 2007; CHANTAL, 2006), além de desmentidos empíricos evidentes, especialmente com as análises do capitalismo na Ásia (JAYASURIYA, 1997; CHEN, 1999), a despeito da sobrevida que ganhou no campo do debate ideológico. Quando falamos no registro da ciência, qualquer das ciências humanas, a defesa da modernização torna-se cada vez mais problemática, especialmente diante da ampliação dos horizontes epistêmicos ocidentais em contatos cada vez mais profundos com outras culturas (HALL, 2003; COSTA, 2006; SANCHEZ, 2005).⁷¹⁶

Por isso, o Bem Viver se funda na “necessidade de impulsionar uma vida harmônica entre os seres humanos e deles com a Natureza: uma vida centrada na autossuficiência e na autogestão dos seres humanos vivendo em comunidade”⁷¹⁷. Para tanto, impõe-se como basilar a valorização das lutas populares protagonizadas pelo movimento indígena, em toda a sua pluralidade e diversidade. “São propostas invisibilizadas por muito tempo, que agora convidam a romper radicalmente com conceitos assumidos como indiscutíveis”⁷¹⁸.

“O tekoá-porã propõe um esforço não comum para as nossas atitudes, por termos que lidar de maneira integrativa nas questões ambientais, sociais e

⁷¹⁴ ALKMIN, *op. cit.*, p. 55.

⁷¹⁵ *Ibidem*, p. 42

⁷¹⁶ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 307.

⁷¹⁷ ACOSTA, *op. cit.*, p. 39.

⁷¹⁸ *Ibidem*, p. 70.

espirituais”⁷¹⁹. “É necessário construir relações de produção, de intercâmbio e de cooperação que propiciem suficiência – mais que eficiência – sustentada na solidariedade”. Quer dizer, “também está em jogo a defesa da vida contra esquemas antropocêntricos de organização produtiva, causadores da destruição do planeta”⁷²⁰. Assim desenvolve Kaká Werá Jecupé, indígena do povo Tapuia, que conviveu longos anos com os Guarani Mbya:

A filosofia do bem-viver nos coloca como corresponsáveis pelo lugar que habitamos, tanto o lugar-corpo e o lugar-ambiente quanto o lugar que ocupamos nas nossas relações. Não se trata de um autojulgamento ou autocrítica constante, mas de um certo autoconhecimento da riqueza, complexidade e responsabilidade para com a nossa vida interior.⁷²¹

Para Timóteo Verá Tupã Popygua “o universo está em pleno equilíbrio, não apenas por existirmos enquanto culturas milenares, mas também por não esquecer e obedecer ao ensinamento deixado por Nhanderu”⁷²², o Deus Criador. Também na cosmovisão Desana, “na natureza tudo é indissociável”, “uma árvore é um ser humano”⁷²³.

Assim, conforme a mitologia Mura, os encantados dos rios e das florestas “protegem os seres das matas, das águas e do ambiente inteiro; só causam transtornos para quem visita o rio ou a mata em horas impróprias ou para caçar, pescar ou tirar algo da Mãe Terra de modo desnecessário”⁷²⁴. Por isso, o Bem Viver está atrelado a essa comunhão com a Natureza. Matar por prazer ou para acumular aquilo que não se necessita consiste em pura e incompreensível perversão.

E para os povos do Bem Viver tais comportamentos são inaceitáveis e absolutamente rechaçados pelas cosmovisões ancestrais. Nessa esteira também entendem os Tupinambá, como se depreende do trecho abaixo colacionado:

Se observarmos, por exemplo, a mitologia dos Tupinambá, já houve três humanidades anteriores que acabaram se destruindo. Em todas elas os seres humanos repetiram padrões de crença e comportamentos destrutivos, e as forças da natureza, que atuam de acordo com a inteligência sagrada da Mãe Terra, deram fim a cada uma delas. As narrativas milenares dos Tupinambá dizem que a

⁷¹⁹ WERÁ, *op. cit.*, p. 114.

⁷²⁰ ACOSTA, *op. cit.*, p. 27.

⁷²¹ WERÁ, *op. cit.*, p. 113.

⁷²² POPYGUÁ, Timóteo Verá Tupã. **A folha divina**. São Paulo: Hedra, 2024. p. 32.

⁷²³ DIAKARA, Jaime. Wuhu siburu, peneira de arumã. *In*: NEGRO, Maurício (org.). **Nós**: uma antologia de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. p. 85.

⁷²⁴ MURA, Márcia. Uruapeara, a pirarara encantada, o maringuarí e o pajé que se tornou cobra grande. *In*: DORRICO, Truduá e NEGRO, Maurício. **Originárias**: uma antologia feminina de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2023. p. 51.

primeira humanidade foi destruída pelo espírito do fogo, que cuspiu erupções vulcânicas e que foi usado de maneira catastrófica por meio das armas de fogo. A segunda humanidade foi destruída pelos terremotos e pela desolação da Terra, gerando escassez e fome. A terceira humanidade foi destruída pelas águas, em movimentos diluvianos.⁷²⁵

Nesses mesmos termos ensina o sábio Guarani Mbya, “os povos originários da Yvyrupa sabem que as culturas são muito importantes e que garantem a sabedoria verdadeira, que faz com que a natureza fique em equilíbrio”⁷²⁶. Para o seu povo, “todos os pássaros têm seus ensinamentos”. Eles “compõem a sinfonia do universo e são importantes para o equilíbrio da natureza e da vida na Terra”⁷²⁷.

Vale um último alerta bastante razoável. Sem deixar de afirmar seu importante valor contestatório, Acosta tem razão quando alerta como “uma ameaça ao Bem Viver o uso e abuso de categorias pós-modernas e pós-coloniais – como arquétipo, cósmico, quântico ou cosmovisão – para tratar de construir o ‘ancestral’ à margem de suas próprias raízes”⁷²⁸. O risco seria, pois, criar um Bem Viver excluindo mais uma vez as culturais originárias, segundo filosofias abstratas e puramente teóricas. Um bom antídoto a esse perigo pode ser o reconhecimento do protagonismo indígena, nos mais variados espaços político-institucionais e acadêmicos-científicos.

Mesmo diante de tantas cosmovisões de diferentes povos originários e de seus recorrentes alertas, denúncias e exemplos, os não indígenas foram se tornando o povo do Mal Viver. “Tratam os rios de maneira tão desrespeitosa que dá a impressão de que sofreram um colapso afetivo em relação às preciosidades que a vida nos proporciona aqui na Terra”, desabafa um indignado Krenak⁷²⁹. Ainda assim, o Bem Viver dos povos indígenas continua ecoando como os espíritos que dançam nas florestas. “É graças ao trabalho dos xamãs que estamos vivos”. E “por isso, vocês devem pensar que, quando nos defendem, os xamãs yanomami continuam a proteger vocês também”⁷³⁰.

Ou seja, não é só, mas também é – por que não? –, pelos 391 povos indígenas. Mas é ainda pelos quilombolas, pelas comunidades pesqueiras e caiçaras, pelas quebradeiras de coco babaçu e pelas andirobeiras, pelas comunidades de fundo e

⁷²⁵ WERÁ, *op. cit.*, p. 116.

⁷²⁶ POPYGUÁ, Timóteo Verá Tupã. **A folha divina**. São Paulo: Hedra, 2024. p. 32.

⁷²⁷ *Ibidem*, p. 35.

⁷²⁸ ACOSTA, *op. cit.*, p. 96.

⁷²⁹ KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. p. 22.

⁷³⁰ ALBERT e KOPENAWA, *op. cit.*, p. 56.

fecho de pasto, pelos pequenos posseiros da agroecologia e pelos trabalhadores rurais sem-terra da agricultura familiar. É também pelos ribeirinhos e pelos apanhadores de flores sempre-vivas, pelos caatingueiros e pelos catadores de mangaba, pelas marisqueiras e castanheiras, pelos cipozeiros e geraizeiros, pelos vazanteiros e kalungas, pelos povos ciganos, pelos faxinalenses e ilhéus, pelos isqueiros e morroquianos, pelos piaçaveiros e pantaneiros, pelos veredeiros e seringueiros. E por tantos outros mais, inclusive pelos que vivem nas cidades e ainda não descobriram o Bem Viver! Não menos importante, é ainda por todos os seres mais que humanos que possuem o direito de viver em harmonia com os humanos e os demais.

Isto não quer dizer, então, que se pretenda defender as práticas do Bem Viver como uma posição universal aplicável em todos os contextos, sob pena de também se tornar uma posição colonizadora. Certa vez, “disse com clareza Iván Illich, em 1968, diante de um grupo de jovens norte-americanos que se preparavam para servir como voluntários do desenvolvimento no México: ‘Para o inferno com as boas intenções’”⁷³¹.

Ademais, “é importante que haja lugares de contato para que estas identidades não se naturalizem e impeçam que a sociedade e as pessoas tenham a oportunidade de se transformar no contato com o outro”⁷³². Contudo, tampouco se deve admitir a imposição de um modelo socioeconômico que seja destruidor de alteridades e perspectivas harmônicas com a Natureza.

Apenas a convivência respeitosa entre os diferentes – no caso, os povos do Bem Viver e os não indígenas – pode enriquecer a sociedade e propiciar a construção de uma ordem democrática multinortativa, onde sempre haja espaço para a diversidade cultural. E há ainda muito que aprender dessas comunidades originárias:

Um modo de vida como o dos achuar e a forma como concebem as plantas e os animais parecem-nos estranhos, afinal estamos tão profundamente submersos em nossas próprias crenças que tendemos a considerar as alheias com certo desdém e ironia divertida. Contudo, a antropologia nos mostra que o que nos parece eterno, este presente no qual estamos agora trancafiados, é apenas uma entre milhares de outras maneiras já descritas de se viver a condição humana. Assim, mesmo que a solução que queremos para o futuro – algum modo diferente de conviver entre humanos, bem como entre humanos e não humanos – ainda não exista, resta-nos ao menos a esperança de

⁷³¹ ACOSTA, *op. cit.*, p. 96-97.

⁷³² RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 30.

inventar maneiras originais de habitar a terra, uma vez que outras civilizações e outras sociedades já o fizeram antes de nós.⁷³³

“Na linguagem de Ivan Illich, [...] trata-se de construir um direito manejável e não manipulador, isto é, que não se limite a tratar as pessoas e a natureza como meros objetos”⁷³⁴. Para isso, “será preciso reinventar a lei; lembrar do desejo de dar a lei a nós mesmos, de instituí-la autonomamente, contra a privacidade dos contratos”⁷³⁵. E os territórios do Bem Viver, protegidos pela incansável luta dos povos indígenas, são um poderoso exemplo de que um mundo para além da exploração da Natureza é possível.

Deste modo, trabalhar pela dignidade da Natureza é enfrentar a desigualdade que assola a humanidade. Significa, portanto, assumir uma lógica de resistência e uma prática antissistêmica, produzindo, por meio de um processo intercultural de lutas a partir das bases, um Direito da Natureza descolonial e libertador. Com o avanço do reconhecimento dos Direitos da Natureza, tanto nas legislações locais e internacional, mais fundamental ainda será a mudança do paradigma antropocêntrico para o ecocêntrico.

⁷³³ DESCOLA, *op. cit.*, p. 26-27.

⁷³⁴ RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma Filosofia do Direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024. p. 91.

⁷³⁵ *Idem*. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019. p. 386.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs analisar a interface entre os Direitos Humanos descoloniais dos povos indígenas e o reconhecimento dos Direitos da Natureza, na ordem jurídica brasileira. Para isso, estabeleceu três etapas distintas. Na primeira, analisou a colonialidade do poder e seus efeitos sobre as comunidades originárias e sobre a Natureza. Na segunda parte, deteve-se nas diversas compreensões de subjetividade desde a Modernidade, considerando a possibilidade de ampliação da concepção para incluir a Natureza. E na última etapa, aprofundou-se sobre os Direitos da Natureza propriamente ditos e o seu reconhecimento pela Constituição Federal.

A colonialidade do poder perpassa as relações de domínio com os povos originários e com os territórios-Natureza, no Brasil e na América Latina. Os ataques e as violações contra os direitos fundamentais dos indígenas estão conectados à destruição da Natureza. Por isso, a partir do pensamento descolonial é preciso tematizar o etnocentrismo que vem caracterizando não só o modelo político-econômico, mas também as epistemologias hegemônicas.

Diante dos séculos de massacres e perseguições às comunidades indígenas, a crítica descolonial se coloca como uma ferramenta importante de análise da realidade, com um viés contundente de denúncia. Por meio da descolonialidade se percebe como a racionalidade ocidental, com raízes na Modernidade, possui alguns aspectos problemáticos – que aliados ao capitalismo têm intensificado e perpetuado a desigualdade até a atualidade. O principal deles se refere à cisão entre a Natureza e a humanidade – uma humanidade patriarcal, branca e capitalista. Houve, assim, o triunfo do paradigma antropocêntrico.

Em contraposição estão as comunidades originárias que resistem ao extermínio e à destruição provocada pela colonialidade do poder. Assim, apresentou-se uma abordagem descolonial dos Direitos Humanos dos povos indígenas, demonstrando como os Direitos da Natureza não consistem em uma evolução do Direito Ambiental, mas possuem a sua gênese naqueles últimos.

Para comprovar essa indissociabilidade se teve presente as compreensões de Natureza segundo as cosmovisões indígenas, procurando trazer algumas vozes de povos indígenas distintos. Historicamente silenciadas, as comunidades originárias são portadoras de um conhecimento ancestral que precisa ser reconhecido e valorizado.

Afinal, insistir na diversidade é assumir uma posição contra-hegemônica, anti-sistêmica e de desobediência epistêmica, arraigada no Estado Democrático de Direito.

Por isso, ao pesquisar as subjetividades jurídicas desde a Modernidade se constatou a sua variação histórica e consequente ampliação do instituto. Mesmo o Direito liberal burguês com sua racionalidade técnico-instrumental, sustentáculo do capitalismo, foi alargado ao longo do tempo para incluir como sujeitos de direitos as pessoas negras, os indígenas, as mulheres e os LGBTQs, por exemplo. Tudo isso fruto das lutas sociais emancipatórias.

Assim, a partir da multinormatividade democrática de José Rodrigo Rodriguez com a sua gramática de regulação social, os povos indígenas reconhecem outras racionalidades, na linha de um paradigma ecocêntrico. Em uma conjugação intercultural, entre o avanço dos estudos científico-biológicos e o conhecimento tradicional das comunidades originárias, não se pode mais afirmar que o ser humano é o único dotado de inteligência. Existem muitas outras formas de racionalidades no mundo mais que humano. Por isso, tal qual as coletividades indígenas, a coletividade-Natureza deve ser reconhecida como sujeito de direitos.

Apesar de uma aparente contradição, não há que se falar em efetiva oposição entre os Direitos Humanos descoloniais e os Direitos da Natureza. Isso porque o filósofo da Libertação Ignacio Ellacuria defende a historicização dos Direitos Humanos a partir das maiorias populares oprimidas, como um *lugar-que-dá-verdade*. O critério é o princípio do bem comum, com a preponderância do coletivo sobre o particular.

Ora, segundo uma interpretação analógica, há que se considerar a Natureza como um sujeito oprimido, tal qual os empobrecidos, ambos vilipendiados pela mesma elite opressora. Nessa lógica, a historicização dos Direitos Humanos passa pelo inerente reconhecimento da Natureza como coletividade oprimida. Por isso, a concretização do princípio do bem comum deve se orientar também pela proteção da dignidade da Natureza, como sujeito de direitos.

Com o constitucionalismo pluralista na América Latina, inaugura-se um tempo de maior proteção dos povos indígenas. Como último ciclo desse período, encontra-se o constitucionalismo plurinacional, também conhecido como novo constitucionalismo latino-americano. Dentro dessa fase estão as Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), que contaram não só com a forte participação do movimento indígena na reivindicação de direitos, mas também que acabou

incorporando inúmeros dispositivos baseados nas cosmovisões originárias – entre eles, o reconhecimento do Bem Viver e dos Direitos da Natureza.

Diante de uma nascente Teoria Geral dos Direitos da Natureza, apresentou-se o conceito e os paradigmas que informam esse novo ramo do Direito. Apesar das várias nuances e diferenciações teóricas, em linhas gerais, o paradigma biocêntrico reconhece o valor intrínseco dos seres naturais, em termos individuais. Por sua vez, para o paradigma ecocêntrico a centralidade está nas coletividades e nos ecossistemas que formam a comunidade planetária – incluídos os rios, os mares, as montanhas, as florestas etc. Considerando a Natureza um sujeito coletivo oprimido e a prioridade do bem comum – emprestados de Ellacuría –, adotou-se a perspectiva ecocêntrica.

Segundo esse horizonte descolonial, os Direitos Humanos e os Direitos da Natureza, interpenetrados e potencializados interculturalmente, têm no centro os sujeitos oprimidos. No caso, a própria humanidade que sofre os efeitos da crise ecológica – especialmente os povos indígenas e as comunidades tradicionais – e a Natureza, com a teia da vida que sustenta a coletividade ecoplanetária de seres e entes naturais.

Dentre os princípios que dão significado aos Direitos da Natureza estão a Harmonia com a Natureza, a Interdependência, a Reciprocidade e a Comunitariedade. Como atestam as culturas indígenas há milênios e, nesse mesmo sentido, vêm sendo concluído por vários estudos biológico-antropológicos, a vida possui um complexo emaranhamento de inter-relações. Os exemplos de interações equilibradas entre humanos e não humanos são profusos, formulando assim as bases da Teoria Geral dos Direitos da Natureza.

Diante disso, vale retomar o problema de pesquisa: a ordem constitucional brasileira em vigor reconheceu os Direitos da Natureza? De acordo com uma interpretação teleológica e sistemática dos dispositivos fundamentais que tratam dos povos indígenas, a resposta é absolutamente afirmativa. A Natureza é titular de direitos, graças à proteção constitucional estendida aos costumes e tradições das comunidades originárias.

Parte do primeiro ciclo – chamado de constitucionalismo multicultural –, a Constituição de 1988 trouxe também importantes avanços, com a ruptura da visão tutelar-integracionista e a salvaguarda da diversidade cultural das comunidades originárias. Como direitos indissociáveis, a Carta Cidadã tratou dos Direitos da

Natureza por meio dos povos indígenas. Afinal, as culturas originárias foram reconhecidas, assim como o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, nos termos dos arts. 215, *caput* e §1º e 225, *caput* do Texto Constitucional.

Por sua vez, o art. 231 garantiu o direito ao território ancestral, bem como assegurou a proteção aos costumes, às tradições, às línguas e às culturas das comunidades indígenas. Trata-se do direito coletivo à terra que é indisponível, imprescritível e inalienável, não podendo ser renunciado em virtude das futuras gerações. Um direito descolonial e anti-capitalista, uma vez que esses territórios, quando devidamente demarcados pelo Estado, tornam-se inalcançáveis pelo mercado agrário.

Na mesma esteira, o direito ao Bem Viver também está garantido no supracitado dispositivo constitucional. Ademais, o território-Natureza para as comunidades originárias não está sob a lógica exploratória, que esgota e extrai a vida em troca do lucro selvagem. A relacionalidade harmônica e complementar entre seres humanos e não humanos implica ainda respeito e reverência à Natureza-dádiva-dom. No tocante à vida que vale a pena ser abraçada, não há capital que seja capaz de reduzi-la a uma mera soma pecuniária. Tais relações são infinanceirizáveis.

Por isso, não há direito à cultura e ao exercício do modo de vida tradicional – que é sempre dinâmico e está em constante transformação, sem deixar de conservar e ressignificar as raízes mais profundas da identidade de um povo – sem a garantia ao território. E não qualquer pedaço de terra, mas um território-Natureza, em que determinada comunidade originária possua vínculos existenciais-espirituais. Um território que nenhum direito de propriedade jamais poderá emular ou sequer chegar próximo da ideia.

Tampouco há território-Natureza sem o Bem Viver dos povos originários. Isso porque a interação desses povos forjou o crescimento de biomas inteiros, por meio da interdependência e da reciprocidade. O mito de uma Natureza virgem e intocada é mais uma abstração errônea, típica da Modernidade. O Bem Viver não significa um conservacionismo fechado sobre si mesmo, estéril, sem gente, inóspito para a humanidade. No trançar das inter-relações – interculturais, inclusive – entre humanos e não humanos, os seres e os ecossistemas recebem e doam vida.

Portanto, a Constituição Federal, nos seus arts. 215, *caput* e §1º, 225, *caput* e 231, reconhece a Natureza como sujeito de direitos, conforme as cosmovisões indígenas. Caso contrário e sob qualquer outra interpretação, tais comandos

constitucionais terão sua eficácia absolutamente limitada e até esvaziada. Ademais, só será viável o exercício do Bem Viver em um território-Natureza que tenha sua dignidade reconhecida.

Em outras palavras, se os povos do Bem Viver se relacionam com a Natureza e seus seres como subjetividades com valor intrínseco, para que seus Direitos Humanos descoloniais sejam assegurados na sua integralidade, os Direitos da Natureza estão necessariamente reconhecidos a partir da Constituição de 1988, nos termos elencados, sob pena de incorrigível mácula ao Estado Democrático de Direito. Ou seja, se a ordem jurídico-constitucional protegeu as comunidades indígenas e suas tradições culturais e espirituais, então também foram salvaguardados os Direitos da Natureza. Ademais, como já foi dito e aqui se reitera uma última vez, os Direitos Humanos descoloniais dos povos indígenas são indissociáveis dos Direitos da Natureza.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- _____, Alberto; VIALE, Enrique. **La naturaleza sí tiene derechos**: Aunque algunos no lo crean. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2024.
- AFONSO DA SILVA, José. Parecer *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 17-42.
- AGUIRRE, Monti e CÁRCAMO, Anna M. O Rio Whanganui e o povo Maori: reconhecimento e garantia dos Direitos da natureza *In*: LACERDA, Luiz Felipe (Org.). **Direitos da Natureza**: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 47-54.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. **O espírito da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- ALBÓ, Xavier. Experiência religiosa Aimara. *In*: MARZAL, Manuel M. *et al.* **O Rosto Índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 1989. p. 226-286.
- ALKMIN, Fábio M. **Geografia da autonomia**: a experiência territorial zapatista em Chiapas, México. São Paulo: Elefante, 2025.
- ANTUNES, Paulo de Bessa. **Direito ambiental**. 18ª ed. São Paulo: Atlas, 2016.
- AUDIÊNCIA Pública debate PEC sobre os Direitos da Natureza na próxima terça-feira (4), na Câmara Federal. **Cimi**, Brasília, 31 mai. 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/2024/05/audiencia-publica-sobre-osdireitosnatureza>. Acesso em: fev. 2025.
- BABAU, Cacique. Retomada. *In*: CARNEVALLi, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata e CANÇADO, Wellington (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 31-42
- BALDI, Cesar Augusto (Coord.) **Aprender desde o Sul: Novas constitucionalidades, Pluralismo Jurídico e Plurinacionalidade. Aprendendo desde o Sul**. Belo Horizonte: Fórum, 2015.
- BARRETO, Vicente de Paulo; BRAGATO, Fernanda Frizzo; LEMOS, Walter Gustavo. **Das tradições ortodoxas e heterodoxas nos direitos humanos**: uma antologia. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.
- BENITES, Tonico. Rojeroky hina ha jevy tekohape. *In*: CARNEVALLi, Felipe (org.). *et al.* **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 45-56.
- BOFF, Leonardo. **Cuidar da Casa Comum**: pistas para projetar o fim do mundo. Petrópolis: Vozes, 2024.

BOGADO, Brígido. **Canto de la Tierra**. Assunção: Arandurã Editorial, 2022.

_____, Brígido. **Mbya ñe'ery**: Espírito guarani. Assunção: Arandurã Editorial, 2019.

BORILE, Giovani Orso. **Introdução à justiça ecológica**. São Paulo: Editora Max Limonad, 2022.

BRAGA, Ana Luiza. **Um altar que se coma**: ensaios da agrofloresta. São Paulo: n-1 edições, 2024.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. **Dignidade Humana Pluriversal**: uma leitura descolonial da Constituição de 1988. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2023.

_____, Fernanda Frizzo. Os direitos indígenas na Constituição Brasileira de 1988: da conquista aos atuais retrocessos. **Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito** (RECHTD), São Leopoldo, v. 14, n. 3, p. 439-463, set-dez 2022. Disponível em: doi:10.4013/rechtd.2022.143.09. Acesso em: maio/2025.

_____, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, vol. 19, n. 1, jan-abr. 2014. Disponível em: <https://periodicos.univali.br/index.php/nej/article/view/5548> Acesso em: fev. 2025.

_____, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Natália Martinuzzi. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: VAL, Eduardo Manuel; BELLO, Enzo (Orgs.). **O Pensamento Pós e Descolonial no Novo Constitucionalismo Latino-Americano**. Caxias do Sul: Educs, 2014. p. 11-25.

_____, Fernanda Frizzo; ROSA, Mariana de Almeida. Os significados da espiritualidade indígena e sua aplicação pela Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Revista de Direito Público**. Brasília, vol. 20, n. 108, p. 89-120, out/dez. 2023. Disponível em: DOI:10.11117/rdp.v20i108.7609. Acesso em: abril, 2025.

BRAND, Ulrich; WISSE, Markus. **Modo de vida imperial**: sobre a exploração de seres humanos e da natureza no capitalismo global. São Paulo: Elefante, 2021.

BRANDÃO, Pedro. **O Novo Constitucionalismo Pluralista Latino-Americano**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2023.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: novembro, 2025.

BRIDLE, James. **Maneiras de ser: Animas, plantas e máquinas**: a busca por uma inteligência planetária. São Paulo: Todavia, 2023.

CÁRCAMO, Anna M. Caso do papagaio Verdinho e a transição de paradigma na jurisprudência brasileira. In: LACERDA, Luiz F. (Org.). **Direitos da Natureza**: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 81-89.

CARVAJAL, Julieta Paredes. **Hilando Fino: desde o Feminismo Comunitário Pindorama-Brasil**. São Paulo: Editora E:TTxihi, 2022.

CARVALHO, Flávia Alvim; OLIVEIRA, Vanessa Hasson de. Descolonização das águas: uma contribuição do novo constitucionalismo latino-americano. *In*: CARVALHO, Flávia Alvim de *et al.* **Direitos da Natureza, Ecologia Jurídica Integral e Pensamento Decolonial**. São Paulo: Editora Dialética, 2025. p. 95-123.

CARVALHO, Luiz Maklouf. **1988: segredos da Constituinte**. Os vinte meses que agitaram e mudaram o Brasil. Rio de Janeiro: Record, 2017.

CASARA, Rubens. **A construção do idiota: o processo de idiossubjetivação**. Rio de Janeiro: Da Vinci Livros, 2024.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 80-87.

COSTA, Alyne. **Cosmopolíticas da terra: modo de existência e resistência no Antropoceno**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/40927589/Cosmopol%C3%ADticas_da_Terra_modos_de_exist%C3%A2ncia_e_resist%C3%A2ncia_no_Antropoceno. Acesso em: nov. 2025.

CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

CRUZ RODRIGUEZ, Edwin. Del derecho ambiental a los derechos de la naturaleza: sobre la necesidad del diálogo intercultural. **Jurídicas**. Manizales, vol. 11, no. 1, p. 95-116, jan-jun 2014. Disponível em: <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/juridicas/article/view/4846> Acesso em: nov. 2025.

DALMAU, Rubén Martínez. La Naturaleza como sujeto de derechos y la personalidad jurídica del Mar Menor. *In*: CARVALHO, Flávia Alvim de *et al.* **Direitos da Natureza, Ecologia Jurídica Integral e Pensamento Decolonial**. São Paulo: Editora Dialética, 2025. p. 137-147.

DANOWSKI, Déborah e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **O passado ainda está por vir**. São Paulo: n-1 edições, 2023.

DANTAS, Fernando Antônio de Carvalho. Descolonialidade e direitos humanos dos povos indígenas. **Revista de Educação Pública**. Cuiabá, v. 23, n. 53/1, p. 343-367, maio/ago. 2014. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/1621> Acesso em: fev. 2025.

DÁVALOS, Pablo. Reflexiones sobre el Sumak Kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo. **América Latina em Movimento**, ago. 2008. Disponível em: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100602.pdf> Acesso em: nov. 2025.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.

DIAKARA, Jaime. Wuhu siburu, peneira de arumã. *In*: NEGRO, Maurício (org.). **Nós: uma antologia de literatura indígena**. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2019. p. 81-85.

DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

DUPRAT, Deborah. O marco temporal de 5 de outubro de 1988: TI Limão Verde. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 43-73.

EUGÊNIO, Marconi; FRANÇA, Ricardo Orlandi; PEREZ, Rui Campos. Ciência da Informação sob a ótica paradigmática de Thomas Kuhn: elementos de reflexão. **Perspectivas em Ciência da Informação**, Belo Horizonte, jan.-jun. 1996, v. 1, n. 1, p. 27-39. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/pci/article/view/22307> Acesso em: nov. 2025.

ELLACURÍA, Ignacio. **Escritos filosóficos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001.

_____, Ignacio. **Escritos Teológicos II**. São Salvador: UCA Editores, 2000.

_____, Ignacio. **Escritos teológicos III**. São Salvador: UCA Editores, 2001.

_____, Ignacio. **Filosofia de la Realidad Histórica**. São Salvador: UCA Editores, 1990.

_____, Ignacio. Función liberadora de la filosofía. **ECA Estudios Centroamericanos**, San Salvador, Vol. 40, No. 435-436, 1985, p. 45-64. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/eca/article/view/7194> Acesso em: nov., 2025.

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. El horizonte del constitucionalismo pluralista: del multiculturalismo a la descolonización. *In*: GARAVITO, César Rodríguez (org.). **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 139-159.

FEDERICI, Silvia. **Além da pele: repensar, refazer e reivindicar o corpo no capitalismo contemporâneo**. São Paulo: Elefante, 2023.

_____, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. 2ª ed. São Paulo: Elefante, 2023.

FONSECA, Ricardo M. **Do sujeito de direito à sujeição jurídica: uma leitura arqueogenealógica do contrato de trabalho**. 2001. Tese (Doutorado em Direito) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/82305> Acesso em: nov. 2025.

FORTES, Renata. Os direitos animais na perspectiva dos direitos da natureza no Brasil. *In*: CARVALHO, Flávia Alvim de *et al.* **Direitos da Natureza, Ecologia Jurídica Integral e Pensamento Decolonial**. São Paulo: Editora Dialética, 2025. p. 157-165.

FRASER, Nancy. **Capitalismo Canibal**: como nosso sistema está devorando a democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.

FREIRE, Atawallpa Oviedo. **Buen Vivir VS. Sumak kawsay Reforma capitalista y revolución alternativa**. Buenos Aires: Ed. Ciccus, 2013.

GALEANO, Eduardo. **Use e jogue fora**: nosso planeta, nossa única casa. Porto Alegre: L&PM, 2024.

GEDIEL, José Antônio Peres. Terras Indígenas no Brasil: o descobrimento da racionalidade jurídica. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 101-124.

GIFFONI, Johny F.; ALMEIDA, Manuel S. M. de; RIOS, Mariza e OLIVEIRA, Vanessa H. de. Paradigma dos Direitos da Natureza. *In*: LACERDA, Luiz F. (Org.). **Direitos da Natureza**: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 15-27.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo**: uma nova história da humanidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al.* **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 19-29.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 21ª ed. Campinas: Papirus, 2012.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da Natureza**: ética biocêntrica e políticas ambientais. São Paulo: Elefante, 2019.

HAESBAERT, Rogério. Território. *In*: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 168-173.

HERRERA FLORES, Joaquín. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009.

HIPAMAALHE, Francy F. Baniwa; MATSAAPE, Francisco L. P. Baniwa (Orgs.). **Umbigo do mundo**: mitologia, ritual e memória. Rio de Janeiro: Dantes Ed., 2023.

IGREJA CATÓLICA. Papa Francisco. **Carta Encíclica Laudato Si' do Santo Padre Papa Francisco sobre o Cuidado da Casa Comum**. Roma, 24 de maio de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html Acesso em: nov. 2025.

IKPENG, Oreme. Aqueles que andam juntos. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al.* **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 277-288.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo demográfico 2022**: Etnias e línguas indígenas - Principais características sociodemográficas - Resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2025. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/44848-censo-2022-brasil-tem-391-etnias-e-295-linguas-indigenas>. Acesso em: 15 nov. 2025.

JECUPÉ, Kaká Werá. **A terra dos mil povos**: história indígena do Brasil contada por um índio. 2ª ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

JOÃO, Izaque. Língua vegetal Guarani. *In*: CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata e CANÇADO, Wellington (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 103-116.

KAIOWÁ, Alvaro de Azevedo Gonzaga. **Decolonialismo indígena**. 3ª ed. São Paulo: Matrioska Editora, 2023.

KOPENAWA, Davi. Nê Rope. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al.* **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 333-342.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al.* **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 127-138.

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

_____, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

_____, Ailton. **O amanhã não está a venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LOEBENS, Guenter Francisco; NEVES, Lino João de Oliveira (orgs.). **Povos Indígenas Livres/Isolados**: na Amazônia e no Grande Chaco. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2024.

LOURENÇO, Daniel B. **Qual o valor da natureza?** Uma introdução à ética ambiental. São Paulo: Elefante, 2019.

LYRA FILHO, Roberto. **O que é Direito**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

MACHADO, Paulo Affonso Leme. **Direito ambiental brasileiro**. 22ª ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2014.

MARIÁTEGUI, José Carlos. O socialismo indo-americano (1928). *In*: LOWY, Michel (Org.). **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. 3ª ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2012. p. 110-114.

MARTÍNEZ, Alejandro Rosillo. **Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2015.

MATOS, Saulo de. **Teoria Negativa da Dignidade Humana**: fundamentos para o direito a não ser humilhado. São Paulo: Editora Dialética, 2024.

MAXAKALI, Isael; MAXAKALI, Sueli. Aldeia-Escola-Floresta. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra*: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 307-317.

MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa Guarani. *In*: MARZAL, Manuel M. *et al. O Rosto Índio de Deus*. São Paulo: Voze0s, 1989. p. 293-357.

MILANEZ, Felipe. **Lutar com a floresta**: uma ecologia política do martírio em defesa da Amazônia. São Paulo: Elefante, 2024.

MORAES, Germana de Oliveira. **Direitos dos Animais e da Natureza levados a sério**: comentários sobre o julgamento do Superior Tribunal de Justiça do Brasil (Recurso Especial 1.797.175-SP). Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/nomos/article/view/42087/99406> Acesso em: 10 fev. 2025.

_____, Germana de Oliveira. **Harmonia com a Natureza e Direitos de Pachamama**. Fortaleza: Edições UFC, 2018.

MURA, Márcia. Uruapeara, a pirarara encantada, o maringuari e o pajé que se tornou cobra grande. *In*: DORRICO, Truduá e NEGRO, Maurício. **Originárias**: uma antologia feminina de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2023. p. 47-57.

MUSSA, Alberto. **Meu destino é ser onça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio**: oito mil anos de história na Amazônia Central. São Paulo: Ubu Editora, Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

NHANDEWA, Alexandro da Silva; ALMEIDA, Tiago Pyn Tánh de (Orgs.). **Tetã Tekoha**: Eg Ty, Eg Jykre Tó, Vesóg Ki. São Paulo: Pólen, 2020.

NOVAES, Henrique Tahan. **A educação ambiental anticapitalista**: produção destrutiva, trabalho associado e agroecologia. São Paulo: Boitempo, 2025.

OLIVEIRA, Vanessa Hasson de. **Direitos da Natureza**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

OSAMU, Nishitani. Anthropos and humanitas: two western concepts of "human being". *In*: SAKAI, Naoki; SOLOMON, Jon. **Translation, Biopolitics, Colonial Difference**. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006. p. 259-273.

PONTES JR., Felício e BARROS, Lucivaldo V. A defesa da natureza em juízo: atuação do Ministério Público Federal em favor do Rio Xingu no caso da construção da usina hidrelétrica Belo Monte. *In*: LACERDA, Luiz F. (Org.). **Direitos da Natureza**: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 29-45.

POPYGUÁ, Timóteo Verá Tupã. **A folha divina**. São Paulo: Hedra, 2024.

_____, Timóteo Verá Tupã. **A terra uma só**. São Paulo: Hedra, 2022.

PREZIA, Benedito (Org.). **Caminhando na luta e na esperança**: retrospectiva dos últimos 60 anos da Pastoral Indigenista e dos 30 anos do CIMI. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

RELATÓRIO Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil-Dados de 2023. **Conselho Indigenista Missionário**. 21 ed. Brasília: Cimi, 2024.

RELATÓRIO Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil-Dados de 2024. **Conselho Indigenista Missionário**. 22 ed. Brasília: Cimi, 2025.

RESEX DE CANAVIEIRAS, Carlinhos da. Maretórios. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.) *et al.* **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 291-304.

ROCHA, Leonel Severo. **Epistemologia jurídica e democracia**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1998.

ROCHA, Lilian Rose Lemos. **Direito da Natureza**: uma visão biocêntrica. Curitiba: CRV, 2021.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. **Como viver junto?** Escritos para uma filosofia do direito. Rio de Janeiro: Sankoré, 2024.

_____, José Rodrigo. **Direito das Lutas**: democracia, diversidade, multinormatividade. São Paulo: LiberArs, 2019.

SAITO, Kohei. **O capital no Antropoceno**. São Paulo: Boitempo, 2024.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Somos da terra. *In*: CARNEVALLI, Felipe; REGALDO, Fernanda; LOBATO, Paula; MARQUEZ, Renata e CANÇADO, Wellington (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 7-17.

SILVA, Américo Luís Martins da. **Direito do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais**. vol. 1. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2004.

SILVA, Simone Schuck da; RODRIGUEZ, José Rodrigo. Para que serve ser uma pessoa no Direito? Diálogos no campo crítico. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, v.10, n.4, 2019, p. 2968-3023. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/45693/31174> Acesso em: out. 2025.

SOUZA DE OLIVEIRA, Fábio Corrêa. Direitos da natureza e direito dos animais: um enquadramento. **Revista do Instituto do Direito Brasileiro**, Lisboa, 2013, v. 10, p. 11325-11370. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/ridb/2013/10/2013_10_11325_11370.pdf Acesso em: nov. 2025.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **A função social da terra**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 2003.

_____, Carlos Frederico Marés de. Direitos da Natureza. *In*: CRUZ, Valter do Carmo (org.) *et. al.* **Dicionário de ecologia política**. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2024. p. 611-619.

_____, Carlos Frederico Marés de. Marco Temporal e Direitos Coletivos. *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs.). **Direitos dos Povos Indígenas em Disputa**. São Paulo: Editora Unesp, 2018. p. 75-100.

_____, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. 8ª reimp. Curitiba: Juruá, 2012.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph. **Historia de la filosofía política**. Cidade do México: FCE, 1993.

STRECK, Lenio Luiz. **Dicionário de Hermenêutica**: 50 verbetes fundamentais da Teoria do Direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito. 2ª ed. Belo Horizonte: Letramento, Casa do Direito, 2020.

STUTZIN, Godofredo. Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. **Ambiente y Desarrollo**, Santiago, Vol. 1, No. 1, 1984, pp. 97-114. Disponível em: <https://opsur.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/10/imperativo-ecologico.pdf> Acesso em: nov. 2025.

VALENTIM, Marco Antônio. **Antropoceno e termodinâmica do pensamento**: introdução à entropologia. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2024.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **Abya Yala**: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

VILARDI, Gabriel dos Anjos. Bem-Viver e os Direitos da Natureza como alternativa à Economia Fóssil. *In*: BERTOLDO, Jaqueline; BRASILEIRO, Eduardo; RIAL, Gregory (Orgs.). **Saberes e práticas para uma ecologia integral**: experiências educativas ecotransformadoras. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2025. p. 67-82.

_____, Gabriel dos Anjos. Os povos indígenas e os direitos da natureza: um caminho de ancestralidade. **Letramento socioambiental**, Atibaia, v. 1, n. 1, ago. 2023. p. 5–18. Disponível em: <https://zenodo.org/records/10005494> Acesso em: fev. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SALDANHA, Rafael Mófreita; DANOWSKI, Déborah (Orgs.). **Os Mil Nomes de Gaia**: do Antropoceno à Idade da Terra. vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2022.

_____, Eduardo; SALDANHA, Rafael Mófreita; DANOWSKI, Déborah (Orgs.). **Os Mil Nomes de Gaia**: do Antropoceno à Idade da Terra. vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Machado, 2023.

TEIXEIRA, Chantelle da Silva. Povo Xucuru vs. Brasil: um paradigma na Corte Interamericana de Direitos Humanos na construção dos direitos territoriais coletivos dos povos indígenas. *In*: LACERDA, Luiz F. (Org.). **Direitos da Natureza**: marcos para a construção de uma teoria geral. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. p. 55-68.

TUPINAMBÁ, Glicéria. O território sonha. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 179-191.

WALSH, Catherine. Estudio (inter)culturales en chave decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 12, p. 209-227, jan-jun., 2010. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero12/estudios-interculturales-en-clave-de-colonial/> Acesso em: 28 out. 2025.

WERÁ, Kaká. **Tekoá**: uma arte milenar indígena para o bem-viver. Rio de Janeiro: BestSeller, 2024.

WOLKMER, Maria de Fátima S. Modernidade: nascimento do sujeito e subjetividade jurídica. **Hiléia – Revista de Direito Ambiental da Amazônia**, Manaus, nº 3, jul-dez de 2004. p. 121-148. Disponível em: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r27225.pdf> Acesso em: maio 2025.

WULF, Andrea. **A invenção da natureza**: a vida e as descobertas de Alexander von Humboldt. 2ª ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

XAKRIABÁ, Nei Leite. Ensina sem ensinar. *In*: CARNEVALLI, Felipe (org.). *et al. Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo: Ubu Editora, 2023. p. 263-273.