



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Tônia Andrea Horbatiuk Dutra

**Justiça Ecológica: territorialidades e emergências**

Florianópolis

2021

Tônia Andrea Horbatiuk Dutra

**Justiça Ecológica: territorialidades e emergências**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Direito  
na Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção  
do título de Doutora em Direito  
Orientador: Prof. Dr. José Rubens Morato Leite

Florianópolis

2021

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Dutra, Tônia Andrea Horbatiuk  
Justiça ecológica : territorialidades e emergências /  
Tônia Andrea Horbatiuk Dutra ; orientador, José Rubens  
Morato Leite, 2021.  
421 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós  
Graduação em Direito, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Direito. 2. Justiça ecológica. 3. Direito ecológico. 4.  
Micropolítica. 5. Territorialidades. I. Leite, José Rubens  
Morato. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

Tônia Andrea Horbatiuk Dutra  
**Justiça Ecológica:** territorialidades e emergências

O presente trabalho em nível de doutorado foi avaliado e **aprovado** por  
banca composta pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer  
Universidade do Extremo Sul Catarinense – UNESC

Profa. Dra. Leticia Albuquerque  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Profa. Fernanda de Salles Cavedon-Capdeville  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Profa. Dra. Melissa Ely Melo  
Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho que foi  
Julgado adequado para obtenção do título de Doutor em Direito obtido pelo  
Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina.

---

Profa. Dra. Norma Sueli Padilha  
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação

---

Prof. Dr. José Rubens Morato Leite  
Orientador

Aos meus filhos Gabriel e Camila,  
e à minha pequena sobrinha Lara,  
com todo amor.

## AGRADECIMENTOS

Pela felicidade de poder dedicar tempo de pensar o mundo e com o mundo e por ter tido o acesso privilegiado a um pensamento aberto e crítico desde a infância com exemplos de pessoas fortes e gentis a inspirar, sou muito grata. A todos os que partilharam comigo dessa trajetória, minha profunda gratidão.

À Universidade Federal de Santa Catarina, aos professores, servidores e colegas que me proporcionaram condições de rever conceitos e entabular ideias com liberdade e compromisso ético, democraticamente. E, em especial, ao meu orientador Prof. Dr. José Rubens Morato Leite, por seu apoio e amizade, pelo encorajamento, pelo estímulo e pelas oportunidades de crescimento pessoal e profissional.

Meu agradecimento e afeto aos amigos e companheiros ao Grupo de Pesquisa em Direito Ambiental e Ecologia Política na Sociedade de Risco – GPDA, a quem muito admiro pela união e dedicação em torno do cuidado ecológico.

À Universidade Rovira i Virgili - Espanha, que me recebeu generosamente, provendo as melhores condições técnicas e acadêmicas à minha pesquisa em estágio de doutoramento, em especial ao Departamento de Direito Público, e ao Prof. Dr. Jordi Jaria I Manzano, que dedicou tempo e atenção às leituras e críticas ao primeiro esboço da pesquisa e a quem devo importantes indagações no percurso de um conhecimento complexo. Aos queridos colegas de pesquisa dessa Universidade, pelo convívio prazeroso e construtivo.

Aos membros da banca avaliadora, Prof. Dr. Antônio Carlos Wolkmer, Prof. Dr. Rogério Silva Portanova, Profa. Dra. Leticia Albuquerque e Profa. Dra. Fernanda de Salles Cavedon-Capdeville, Profa. Melissa Ely Melo e Prof. Clóvis Eduardo Malinverni da Silveira, mestres pelos quais tenho imensa consideração, aos quais sou grata pela leitura atenta e pelo rico debate de ideias que em muito contribuíram para o aperfeiçoamento da pesquisa.

Agradeço aos familiares que me acompanharam nesta trajetória com todo “cuidado”, demonstrando interesse, paciência e carinho, em todos os momentos, por sua compreensão e valorização, especialmente aos meus filhos Gabriel e Camila, meu marido Cláudio, minha irmã Gígi e meus pais Paulo e Fahena.

Às companhias não humanas da natureza, minha gratidão por seu afeto, pela vida compartilhada, e por desenharem comigo um existir significativo.

Sou grata, por fim, à sempre necessária e redobrada capacidade humana de promover insurgências em favor da Justiça.

*“A vida se organiza à temperatura de sua destruição”.*

Edgar Morin – Terra Pátria

*“A vida, portanto, nascida da Terra, é solidária da Terra.*

*A vida é solidária da vida”.*

Edgar Morin – Terra Pátria

*“Natureza da gente não cabe em nenhuma certeza”.*

Guimarães Rosa – Grande Sertão: Veredas

*“Eu penso renovar o homem usando borboletas”.*

Manuel de Barros – Retrato do Artista quando coisa

## RESUMO

Diante das múltiplas crises do Antropoceno e de um processo de mudança de paradigma do conhecimento que revela a multidimensionalidade da realidade e interdependência da comunidade de vida terrestre, torna-se urgente rever os dualismos que comprometem o pensamento e as práticas humanas ameaçando as condições de vida na biosfera terrestre. O quadro de múltiplas injustiças que assomam contra todo “Outro” da modernidade e a necessidade de refrear as injustiças que acometem o mundo não humano da natureza, nos sugerem indagar: Como se dá a emergência de concepção ecológica de Justo a partir de uma análise ecopolítica, considerados os aspectos epistemológicos (epistemologia da complexidade) e ontológicos (ontologias relacionais), e quais suas implicações ético-político-jurídicas considerando a demanda por uma justiça que atenda a realidade pluriversal? Em que contribui o conceito de “micropolítica” de Guattari para compreender essa demanda por uma outra compreensão do conceito de Justo e de Justiça e quais são as emergências e territorialidades envolvidas nesse processo? A pesquisa adota o método hipotético-dedutivo. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica de abordagem teórica e exploratória. Tem-se como teorias de base o pensamento complexo de Edgar Morin, as noções de ecosofia e micropolítica de Deleuze e Guattari e a abordagem da Justiça Ambiental/Ecológica de Schlosberg. O objetivo geral é compreender a emergência da concepção de Justiça Ecológica e validar a hipótese de que a noção de Justiça Ecológica provém das subjetividades negadas pela modernidade como um fenômeno da micropolítica que ocorre como insurgência cuidadora da vida planetária, reforçando uma compreensão ética não antropocêntrica, bem como, explorar os limites e possibilidades de uma Justiça Ecológica dialógica que contemple o pluriverso. Atendendo aos objetivos específicos abordam-se a complexidade como novo paradigma do conhecimento e o Direito; o político, as ontologias relacionais, territórios e territorialidades latino-americanos, e o comum; os aspectos jurídico-teóricos da aplicação da Justiça Ecológica; e, a compreensão ecosófica da Justiça Ecológica, articulações micro e macropolíticas correspondentes. Concluiu-se, considerando a epistemologia do pensamento complexo e as ontologias relacionais, que as subjetividades negadas pela modernidade em sua insurgência micropolítica cuidadora da vida planetária, dão um sentido ecosófico ao conceito de Justo, sugerindo a concepção de uma Justiça Ecológica. Tal acontece na dinâmica do exercício político de existir em liberdade provendo de sentidos múltiplos a realidade e as relações humano/natureza, contemplando com reconhecimento os “Outros” do pluriverso que comungam da mesma comunidade de vida terrestre. Implementar a Justiça Ecológica para além das esferas ético-políticas demanda considerar a complexidade do sistema jurídico, revendo criticamente o Direito em sua condição ordenadora e resgatando seu caráter emancipatório. As “emergências” são os acontecimentos resultantes da complexificação criativa na coevolução humano-planetária, são as novas práticas e semióticas que se desenham nos fluxos de intensidade de viver, habitar e pensar com o mundo. Os “territórios” e “territorialidades” que se entrecruzam com a Justiça Ecológica dizem respeito às subjetividades re-singularizadas, às transversalidades e aos devires de que falam Deleuze e Guattari, a partir das quais são desenhados outros mundos possíveis na composição dos elementos ecosóficos que inserem o humano na realidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Justiça Ecológica. Direito Ecológico. Micropolítica. Territorialidades. Comum.

## ABSTRACT

Given the multiple crises of the Anthropocene and a processual shift in the paradigm of knowledge that reveals the multidimensionality of reality and the interdependence of the terrestrial life community, it is urgent to review the dualisms that compromise human thought and practices currently threatening living conditions in the Earth's biosphere. The framework of multiple injustices that loom against every "Other" of modernity and the need to curb the injustices that affect the non-human world of nature, suggest us to ask: How does the emergence of an ecological conception of Just from an ecopolitical analysis, considering the epistemological (epistemology of complexity) and ontological (relational ontologies) aspects, and what are their ethical-political-legal implications considering the demand for justice that meets the pluriversal reality? How does Guattari's concept of "micropolitics" contribute to understanding this demand for another understanding of the concept of Just and Justice and what are the emergencies and territorialities involved in this process? The research adopts the hypothetical-deductive method. This is a bibliographical research with a theoretical and exploratory approach. The theoretical framework is based in the theories such as Edgar Morin's complex thinking, Deleuze and Guattari's notions of ecosophy and micropolitics, and Schlosberg's Environmental/Ecological Justice approach. The general objective is to understand the emergence of the concept of Ecological Justice and to validate the hypothesis that the notion of Ecological Justice comes from the subjectivities denied by modernity as a phenomenon of micropolitics that occurs as an insurgency that takes care of planetary life, reinforcing a non-anthropocentric ethical understanding, as well as exploring the limits and possibilities of a dialogic Ecological Justice that contemplates the pluriverse. Given the specific objectives, it is discussed complexity as a new paradigm of knowledge and Law; the political, relational ontologies, Latin American territories and territorialities, and the common; the legal-theoretical aspects of the application of Ecological Justice; and, the ecosophical understanding of Ecological Justice, corresponding micro and macro-political articulations. It was concluded, considering the epistemology of complex thinking and relational ontologies, that the subjectivities denied by modernity in its micropolitical insurgency that cares for planetary life, give an ecosophical meaning to the concept of Just, suggesting the conception of an Ecological Justice. This happens in the dynamics of the political exercise of existing in freedom, providing reality and human/nature relations with multiple meanings, contemplating with recognition the "Others" of the pluriverse who share the same community of terrestrial life. Implementing Ecological Justice beyond the ethical-political spheres requires considering the complexity of the legal system, critically reviewing the Law in its ordering condition and rescuing its emancipatory character. The "emergencies" are the events resulting from the creative complexification in the human-planetary co-evolution, they are the new practices and semiotics that are created in the intensity flows of living, inhabiting and thinking with the world. The "territories" and "territorialities" that intersect with Ecological Justice concern the re-singularized subjectivities, transversalities and becomings that Deleuze and Guattari talk about, from which other possible worlds are created in the composition of the ecosophical elements that insert the human into reality.

**KEYWORDS:** Ecological Justice. Ecological Law. Micropolitics. Territorialities. Common.

## RESUMEN

Ante las múltiples crisis del Antropoceno y un proceso de cambio de paradigma del conocimiento que revela la multidimensionalidad de la realidad y la interdependencia de la comunidad de vida terrestre, se hace urgente revisar los dualismos que comprometen el pensamiento y las prácticas humanas que amenazan las condiciones de vida en la biosfera terrestre. El cuadro de múltiples injusticias contra todos los "Otros" de la modernidad y la necesidad de frenar las injusticias que afectan al mundo no humano de la naturaleza, nos sugieren preguntarnos: ¿Cómo surge la concepción ecológica de la Justicia desde un análisis ecopolítico, considerando los aspectos epistemológicos (epistemología de la complejidad) y ontológicos (ontologías relacionales), y cuáles son sus implicaciones ético-políticas-jurídicas considerando la exigencia de una justicia que responda a la realidad pluriversal? ¿Qué aporta el concepto de "micropolítica" de Guattari para entender esta demanda de otra comprensión del concepto de lo justo y de la justicia y cuáles son las emergencias y territorialidades implicadas en este proceso? La investigación adopta el método hipotético-deductivo. Se trata de una investigación bibliográfica de enfoque teórico y exploratorio. Se basa en el complejo pensamiento de Edgar Morin, en las nociones de ecosofía y micropolítica de Deleuze y Guattari y en el enfoque de Schlosberg sobre la Justicia Ambiental/Ecológica. El objetivo general es comprender el surgimiento del concepto de Justicia Ecológica y validar la hipótesis de que la noción de Justicia Ecológica proviene de las subjetividades negadas por la modernidad como un fenómeno de micropolítica que se produce como una insurgencia del cuidado de la vida planetaria, reforzando una comprensión ética no antropocéntrica, así como, explorar los límites y posibilidades de una Justicia Ecológica dialógica que contemple el pluriverso. Atendiendo a los objetivos específicos, abordamos la complejidad como nuevo paradigma del conocimiento y del Derecho; lo político, las ontologías relacionales, los territorios y territorialidades latinoamericanas y lo común; los aspectos jurídico-teóricos de la aplicación de la Justicia Ecológica; y, la comprensión ecosófica de la Justicia Ecológica, las correspondientes articulaciones micro y macropolíticas. Se concluye, considerando la epistemología del pensamiento complejo y las ontologías relacionales, que las subjetividades negadas por la modernidad en su insurgencia micropolítica de cuidado de la vida planetaria, dan un sentido ecosófico al concepto de Justo, sugiriendo la concepción de una Justicia Ecológica. Esto sucede en la dinámica del ejercicio político de existir en libertad, dotando a la realidad y a las relaciones hombre/naturaleza de múltiples significados, contemplando con reconocimiento a los "Otros" del pluriverso que comparten la misma comunidad de vida terrestre. Implementar la Justicia Ecológica más allá de las esferas ético-políticas exige considerar la complejidad del sistema jurídico, revisar críticamente el Derecho en su condición ordenadora y rescatar su carácter emancipador. Las "emergencias" son los acontecimientos resultantes de la complejización creativa en la coevolución humano-planetaria, son las nuevas prácticas y semióticas que se dibujan en los flujos de intensidad de vivir, habitar y pensar con el mundo. Los "territorios" y las "territorialidades" que se cruzan con la Justicia Ecológica conciernen a las subjetividades resingularizadas, a las transversalidades y al devenir del que hablan Deleuze y Guattari, de los que se extraen otros mundos posibles en la composición de los elementos ecosóficos que insertan lo humano en la realidad.

**PALABRAS CLAVE:** Justicia Ecológica. Derecho Ecológico. Micropolítica. Territorialidades. Común.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	15
<b>1 CAPÍTULO 1. UM PENSAMENTO COMPLEXO NÃO DUALISTA PARA UMA JUSTIÇA ECOLÓGICA: A NECESSÁRIA MUDANÇA DE PARADIGMA.....</b>	<b>21</b>
1.1 A CRISE ECOLÓGICA COMO CRISE CIVILIZATÓRIA NA ÉPOCA DO ANTROPOCENO E AS LIMITAÇÕES DAS INSTITUIÇÕES JURÍDICO-POLÍTICAS ESTABELECIDAS NA MODERNIDADE .....	22
1.1.1 A crise ecológica e o Antropoceno: uma crise civilizatória .....	22
1.1.2 A crise da razão moderna e as repercussões sobre a Ética, a Política e o Direito .....	29
1.1.3 As limitações do Estado e do sistema jurídico de matriz moderna para o enfrentamento da crise ecológica.....	32
1.2 A MUDANÇA DE PARADIGMA CIENTÍFICO: UMA NOVA EPISTEMOLOGIA A ORIENTAR A COMPREENSÃO SOBRE A RELAÇÃO HOMEM/NATUREZA .....	36
1.2.1 As revoluções científicas e a mudança de paradigma .....	37
1.2.2 As diferentes abordagens do sistemismo no processo de mudança paradigmática .....	40
1.2.3 O Direito como um sistema ordenador no “Sistema-Mundo” .....	44
1.3 EDGAR MORIN E O MÉTODO PARA O PENSAMENTO COMPLEXO COMO CHAVE DE COMPREENSÃO DA EMERGÊNCIA DA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA ECOLÓGICA .....	52
1.3.1 O Pensamento Complexo enquanto método para tempos de incerteza.....	53
1.3.2 Os princípios do pensamento complexo.....	58
1.3.3 Justiça e ecologia na ambivalência e as perspectivas de uma “Sociedade-Mundo” .....	62
1.4 A ÉTICA ECOLÓGICA E A CONCEPÇÃO DE JUSTO .....	70
1.4.1 Ética e ciência na modernidade e o destino do Antropoceno .....	70
1.4.2 Antropocentrismo, biocentrismo ou ecocentrismo: que interesses proteger? .....	73
1.4.2.1 Reconhecimento do valor moral dos seres não humanos da natureza.....	74
1.4.2.2 Ética e moralidade na definição do Valor intrínseco.....	77
1.4.3 Os valores do cuidado, da responsabilidade e da alteridade: vetores éticos para uma nova concepção de Justo .....	80

1.5	O RESSURGIMENTO DO “POLÍTICO” NO CONTEXTO DA CRISE ECOLÓGICA DO ANTROPOCENO .....	89
1.5.1	A “política” e o “político” .....	89
1.5.2	A “Micropolítica” de Félix Guattari e conceitos correlatos .....	94
1.5.3	A perspectiva “Cosmopolítica” .....	100
1.6	CONCLUSÕES DO CAPÍTULO.....	104
2	<b>CAPÍTULO 2. ECOLOGIA POLÍTICA – TERRITÓRIO DE EMERGÊNCIAS POR UMA “OUTRA” JUSTIÇA .....</b>	<b>107</b>
2.1	A ECOLOGIA POLÍTICA COMO DINÂMICA E CONTEXTO PARA O SURGIMENTO DA JUSTIÇA ECOLÓGICA .....	108
2.1.1	<b>Ecologia Política: conceito e correntes.....</b>	<b>108</b>
2.1.2	<b>Ecologia e pluralismo .....</b>	<b>112</b>
2.1.3	<b>Que “Outros” importam à perspectiva ecológica de Justiça? .....</b>	<b>115</b>
2.1.4.	<b>Ecologia em movimento – um pluriverso .....</b>	<b>121</b>
2.2	SUJEITOS E SUBJETIVIDADES DA ECOLOGIA POLÍTICA E SUAS PRÁTICAS DE RE-EXISTÊNCIA BIOPOLÍTICA NA AMÉRICA LATINA.....	124
2.2.1	<b>Subjetividades e devires insurgentes no contexto latino-americano: indígenas, mulheres, negros e populações tradicionais .....</b>	<b>125</b>
2.2.1.1	<i>Ecologia Política na América Latina .....</i>	<i>130</i>
2.2.2	<b>Diversidade cultural e biodiversidade na resiliência à crise civilizatória.....</b>	<b>137</b>
2.2.3	<b>Justiça “territorializada” e as cidadanias plurais .....</b>	<b>143</b>
2.3	O DIREITO E A CRÍTICA ECOLÓGICA: UM APELO AO COMUM.....	149
2.3.1	<b>O Direito moderno e as ferramentas biopolíticas de apropriação e controle ....</b>	<b>149</b>
2.3.2	<b>Proposições alternativas sobre o “comum” para pensar o Direito .....</b>	<b>154</b>
2.3.2.1	<i>Garret Hardin: “A tragédia dos comuns” .....</i>	<i>156</i>
2.3.2.2	<i>Elinor Ostrom: “A governança dos comuns” .....</i>	<i>156</i>
2.3.2.3	<i>Toni Negri: A constituição do “comum” .....</i>	<i>157</i>
2.3.2.4	<i>Pierre Dardot e Christian Laval: Comum – ensaio sobre a revolução no século XXI .....</i>	<i>158</i>
2.3.3	<b>A complexidade do “comum” e o Direito .....</b>	<b>161</b>
2.4	O CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO E OS DIREITOS DA NATUREZA .....	167
2.4.1	<b>“Buen Vivir” e “Pachamama” reconfigurando a ideia de Justiça como princípios éticos e práticas de existência: uma virada ontológica .....</b>	<b>168</b>

2.4.2	<b>O processo constituinte do Equador e da Bolívia – entre avanços e controvérsias</b>	174
2.4.3	<b>A construção do “comum” político e do conhecimento nas constituintes andinas e o processo de “tradução”</b>	177
2.5	<b>A ALTERNATIVA ECOFEMINISTA: UM NOVO OLHAR SOBRE A JUSTIÇA</b>	183
2.5.1	<b>Feminismos e ecofeminismo nas epistemologias do sul</b>	183
2.5.2	<b>Justiça, Moral e Direito sob a perspectiva da ética do cuidado</b>	188
2.5.3	<b>O cuidado ecofeminista – entretecendo a casa comum</b>	191
2.6	<b>CONCLUSÕES DO CAPÍTULO</b>	195
3	<b>CAPÍTULO 3. A NOÇÃO DE JUSTIÇA ECOLÓGICA E AS TEORIAS DE JUSTIÇA CONTEMPORÂNEAS</b>	198
3.1	<b>JUSTIÇA ECOLÓGICA E JUSTIÇA AMBIENTAL – INTERFACES</b>	198
3.1.1	<b>A Justiça Ambiental na Ecologia Política</b>	199
3.1.2	<b>Desdobramentos da Justiça Ambiental – e o Direito Ambiental como um Direito Humano no Antropoceno</b>	203
3.1.3	<b>Da Justiça Ambiental à Justiça Ecológica – mudança de paradigma e marcos teóricos</b>	210
3.1.3.1	<i>Justiça, sociedade e natureza – Low e Gleeson</i>	213
3.1.3.2	<i>Uma teoria de Justiça Ecológica - Baxter</i>	214
3.1.3.3	<i>Justiça Ecológica em Schlosberg</i>	216
3.2	<b>A JUSTIÇA ECOLÓGICA E A ABORDAGEM DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA</b>	218
3.2.1	<b>A Teoria de Justiça de John Rawls</b>	219
3.2.2	<b>Ressalvas eco-lógicas à teoria de Rawls</b>	222
3.2.3	<b>Desafios teóricos para conceber a Justiça Ecológica pela via dos Direitos a partir da concepção liberal de Justiça de Rawls</b>	227
3.3	<b>RECONHECIMENTO, PARTICIPAÇÃO E CAPACIDADES: COMO INTEGRAR AS NOVAS ABORDAGENS DA JUSTIÇA NA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA ECOLÓGICA COMPLEXA</b>	231
3.3.1	<b>Reconhecimento e representação – o espaço do político e a superação do dualismo moderno</b>	232
3.3.2	<b>Participação e pluralismo jurídico – um desafio dialógico</b>	241
3.3.3	<b>Capacidades e dimensões do humano e da não humana natureza</b>	250
3.4	<b>RECONHECIMENTO DO OUTRO NÃO HUMANO DA NATUREZA PARA UM NOVO CONTEXTO DEMOCRÁTICO</b>	255

3.4.1	<b>Os aspectos jurídico-políticos da representação na Justiça Ecológica: uma questão de tradução?</b> .....	255
3.4.2	<b>O reconhecimento como eixo crítico da concepção de Justiça Ecológica</b> .....	260
3.4.3	<b>Ampliando a esfera pública por uma outra democracia</b> .....	263
3.5	<b>A JUSTIÇA ECOLÓGICA E OS JULGADOS PARADIGMÁTICOS QUE TRAZEM A NATUREZA COMO SUJEITO DE DIREITOS</b> .....	268
3.5.1	<b>As decisões da Corte Suprema de Justiça da Colômbia - Rio Atrato e a Amazônia Colombiana</b> .....	269
3.5.1.1	<i>Rio Atrato – T-622/2016</i> .....	269
3.5.1.2	<i>Amazônia colombiana ATC 4360-2018</i> .....	273
3.5.2	<b>O rio Whanganui – Nova Zelândia, e os glaciares Himalayan Gangotri e Yamunotri – Índia, sujeitos de Direito</b> .....	276
3.5.2.1	<i>Rio Whanganui – Nova Zelândia</i> .....	276
3.5.2.2	<i>Glaciares Himalayan Gangotri e Yamunotri – Índia</i> .....	280
3.5.3	<b>Os rios Alpayacu e Vilcabamba sujeitos de Direitos no contexto da constitucionalidade do Equador</b> .....	283
3.5.3.1	<i>Caso Cantón de Mera e o rio Alpayacu</i> .....	283
3.5.3.2	<i>Rio Vilcabamba</i> .....	285
3.5.4	<b>O que revela a jurisprudência analisada sobre a Justiça Ecológica</b> .....	287
3.6	<b>CONCLUSÕES DO CAPÍTULO</b> .....	291
4	<b>CAPÍTULO 4. JUSTIÇA ECOLÓGICA: TERRITORIALIDADES E EMERGÊNCIAS DE UMA JUSTIÇA PARA A ALTERIDADE</b> .....	296
4.1	<b>A COMPLEXIDADE DO DIREITO E A JUSTIÇA ECOLÓGICA</b> .....	296
4.1.1	<b>Perspectivas sobre o Direito na complexidade</b> .....	297
4.1.2	<b>Da necessidade de uma postura crítica ecosófica para a recomposição do tecido complexo do socius e do comum instituinte de onde provém o Direito</b> .....	303
4.1.3	<b>Alternativas de transição para um Direito ecologizado</b> .....	308
4.2	<b>LIMITES E POSSIBILIDADES DE UMA JUSTIÇA DIALÓGICA</b> .....	316
4.2.1	<b>Dos critérios de equidade da Justiça Ecológica plural</b> .....	317
4.2.2	<b>A Justiça revisitada segundo a ética do cuidado ecofeminista</b> .....	322
4.2.3	<b>Retribuição e gratuidade: novas bases para uma Sociedade-Mundo</b> .....	327
4.3	<b>A REVOLUÇÃO MICROPOLÍTICA QUE SE INSURGE RE-SIGNIFICANDO E ECOLOGIZANDO A IDEIA DE JUSTIÇA</b> .....	331
4.3.1	<b>A defesa da vida como interesse comum frente ao biopoder</b> .....	331

4.3.2	<b>A multidimensionalidade micropolítica: territórios, devires e afetos.....</b>	<b>333</b>
4.3.3	<b>A dinâmica da micropolítica ecológica e o giro ontológico como pré-requisitos para uma Justiça Ecológica .....</b>	<b>338</b>
4.4	<b>SABERES DO PLURIVERSO E AS ECOPOLÍTICAS INSTITUINTES.....</b>	<b>342</b>
4.4.1	<b>Democracia cognitiva: uma via para uma ecopolítica não dualista?.....</b>	<b>343</b>
4.4.2	<b>As tessituras do “comum” para um outro sentido de comunidade.....</b>	<b>349</b>
4.4.3	<b>As ecopolíticas instituintes como vias de transformação social e de Justiça para todo “Outro” humano e não humano da natureza .....</b>	<b>354</b>
4.5	<b>A EMERGÊNCIA DA CONCEPÇÃO DE UMA JUSTIÇA ECOLÓGICA PARA A ALTERIDADE: UMA JUSTIÇA PLURIVERSAL QUE SE INSCREVE NA COMPLEXA REALIDADE .....</b>	<b>359</b>
4.5.1	<b>A Justiça conforme o paradigma ecológico: ontologicamente plural e epistemologicamente complexa.....</b>	<b>360</b>
4.5.2	<b>A ecologia política como meio de práticas micropolíticas e cosmopolíticas de onde emerge a concepção de Justiça Ecológica .....</b>	<b>365</b>
4.5.3	<b>Justiça Ecológica: um desafio ético-político-jurídico pela preservação da comunidade de vida terrestre .....</b>	<b>370</b>
4.6	<b>CONCLUSÕES DO CAPÍTULO.....</b>	<b>374</b>
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>377</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>388</b>
	<b>GLOSSÁRIO .....</b>	<b>418</b>

## INTRODUÇÃO

A compreensão da vida como um fenômeno excepcional, incerto e complexo que nos aproxima ao mesmo tempo do universo e do que há de mais terreno, constitui-se no grande desafio que se coloca para a humanidade neste início de século. Requer despertar a acuidade do *pathos* e do *logos* para perceber-se integrante de uma trama que interliga e vincula a comunidade de vida terrestre, e de cuja vitalidade depende o futuro de todos que habitam a mesma casa planetária, em coevolução.

A constatação do Antropoceno e as múltiplas crises que recaem sobre a humanidade e se congregam em torno do contexto ecológico-climático dão conta da gravidade e das injustiças a que estão submetidos os seres humanos e não humanos da natureza, e os riscos futuros implicados. Entre as ameaças mais graves estão a escassez de alimentos, as pandemias e a intensificação de fenômenos catastróficos que põem em risco as vidas de toda a comunidade de vida planetária.

As revoluções científicas ocorridas no final do século XIX e meados do século XX, as quais remetem a uma mudança de paradigma científico, indicam a necessidade de um pensamento que abarque a multidimensionalidade da realidade e permita compreender as relações humano/natureza em uma perspectiva não dualista, e de uma ética ecocêntrica. Entre outras áreas do conhecimento, a filosofia e a antropologia têm problematizado o modo universal de visão, percepção e compreensão de mundo, de modo a concluir que o paradigma cartesiano apenas revela uma ontologia específica, um modo de ser no mundo (amplamente questionado), e a que a hegemonia desse pensamento repercute negativamente sobre a comunidade de vida planetária.

Considerar o saber/poder foucaultiano, que provém dessas subjetividades diferentes do sujeito cartesiano e de seus modos de ser e viver no mundo assumindo ontologias relacionais, implica a necessidade de uma nova compreensão aberta e plural dessas possibilidades de mundo. Também requer o reconhecimento desses mundos e de quem participa deles nessa dinâmica relacional-interdependente, ampliando o escopo e a abrangência da Justiça para abarcar os seres humanos e não humanos da natureza, das gerações presente e futuras – uma Justiça Ecológica.

No escopo desse tema - Justiça Ecológica -, cabe considerar a mudança de paradigma de conhecimento e a compreensão das ontologias relacionais e como repercutem nos diferentes sistemas sociais e sobretudo no Direito. O enfraquecimento das bases democráticas de tais sistemas indica a necessidade de uma recomposição a partir de uma compreensão política do

“comum” e sua capacidade instituinte tendo em vista uma outra democracia mais ampla e plural. Do mesmo modo, recompor a democracia e os sistemas sociais depende de que esse poder instituinte se articule a partir do local, com base no pluralismo jurídico, para, num processo sempre aberto e dialógico entre os diferentes “mundos” – entabular relações diversas de soberania diferentes da perspectiva cosmopolita do universalismo.

Portanto, diante das múltiplas crises que culminam no Antropoceno e de um processo de mudança de paradigma do conhecimento que revela a multidimensionalidade da realidade e interdependência da comunidade de vida terrestre, obrigando a rever os dualismos que comprometem o pensamento e as práticas humanas a ponto de colocar em risco as condições de vida na biosfera terrestre, coloca-se o problema da pesquisa que se desdobra em uma questão complementar, nos seguintes termos:

Como se dá a emergência de concepção ecológica de Justo a partir de uma análise ecopolítica, considerados os aspectos epistemológicos (epistemologia da complexidade) e ontológicos (ontologias relacionais), e quais suas implicações ético-político-jurídicas considerando a demanda por uma justiça que atenda a realidade pluriversal? Em que contribui o conceito de “micropolítica” de Guattari para compreender essa demanda por uma outra compreensão do conceito de Justo e de Justiça e quais são as emergências e territorialidades envolvidas nesse processo?

O político presente nas relações sociais manifesta-se em diferentes níveis. Não obstante, é no nível da micropolítica, no sentido do termo conferido por Guattari - em que se desenrolam os conflitos pertinentes aos territórios existenciais -, que se manifestam os modos ontológicos relacionais insurgentes contra a atomização e a padronização do sentido do viver e das relações homem/natureza. Essa micropolítica se faz presente na realidade dos povos indígenas e populações tradicionais latino-americanas, e nas práticas do ecofeminismo, que comportam subjetividades que se re-territorializam entabulando formas alternativas expressivas e pragmáticas de percorrer caminhos e habitar o planeta. É dessa condição limite, dos que estão à margem do Sistema-Mundo<sup>1</sup> da globalização econômica, que surge a demanda por uma outra Justiça e também as ressignificações ético-estéticas (ecosóficas)<sup>2</sup> alternativas, para a composição de uma realidade complexa mais justa para com a comunidade de vida terrestre.

Nesse sentido, a hipótese da presente pesquisa é a de que, adotando uma abordagem não-dualista, a partir da epistemologia do pensamento complexo e da ontologia relacional, se

---

<sup>1</sup> Vide Wallerstein (2005).

<sup>2</sup> Vide Guattari (1991).

pode concluir que as subjetividades negadas pela modernidade (indígenas, não brancos, não cisgênero, mulheres e seres não humanos da natureza, entre outros), em sua insurgência micropolítica cuidadora da vida planetária, dão um sentido ecosófico ao conceito de Justo, sugerindo a concepção de uma Justiça Ecológica. Esse processo acontece na dinâmica do exercício político de existir em liberdade provendo de sentidos múltiplos a realidade e as relações humano/natureza, contemplando com reconhecimento os “Outros” do pluriverso que comungam da mesma comunidade de vida terrestre. A implementação dessa nova concepção de Justiça pela além das esferas ético-políticas demanda considerar a complexidade presente no sistema jurídico, revendo criticamente o próprio Direito em sua condição ordenadora e resgatando seu caráter emancipatório. As emergências desse processo são os acontecimentos que resultam da complexificação criativa na coevolução humano-planetária, são as novas práticas e semióticas que se desenham nos fluxos de intensidade de viver, habitar e pensar com o mundo. Os territórios e territorialidades que se entrecruzam com a Justiça Ecológica são aqueles em que estão sendo desenhados outros mundos possíveis na composição dos elementos ecosóficos que inserem o humano na realidade. Dizem respeito às subjetividades ressingularizadas que escapam da padronização semiótica capitalística, às transversalidades e aos devires de que falam Deleuze e Guattari.

A pesquisa tem como objetivo geral compreender a emergência da concepção de Justiça Ecológica e validar a hipótese de que a noção de Justiça Ecológica provém das subjetividades negadas pela modernidade como um fenômeno da micropolítica que ocorre como insurgência cuidadora da vida planetária, reforçando uma compreensão ética não antropocêntrica. A partir dessa concepção de Justiça Ecológica, também faz parte do objetivo geral explorar os limites e possibilidades de uma Justiça Ecológica dialógica que contemple o pluriverso.

Por sua vez, os objetivos específicos estão delimitados nos seguintes temas, abordados nos respectivos dos capítulos da pesquisa. O primeiro é apresentar o contexto, teorias e conceitos aplicados na pesquisa, com enfoque nas mudanças de paradigma. O segundo objetivo específico é trazer à tona a presença do político na base dos problemas ecológicos considerado o aspecto da pluralidade ontológica. O terceiro objetivo específico da pesquisa é identificar como se dá a interação entre a Justiça Ecológica, a lógica jurídica e o Direito. O quarto e último, perscrutar a partir da micropolítica ecosófica as emergências e territorialidades pertinentes à Justiça Ecológica e responder às questões centrais da tese retomando os aspectos discutidos no decorrer do trabalho.

A pesquisa adota como teorias de base o paradigma da complexidade de Edgar Morin,

a abordagem ecopolítica a partir das noções de ecosofia e a micropolítica de Gilles Deleuze e Félix Guattari, e a discussão sobre Justiça Ambiental e Justiça Ecológica trabalhada por David Schlosberg. A partir das teorias de base e autores de apoio como Escobar, Sousa Santos, Gudynas, Leff, Federici e Stengers, se destacam os seguintes conceitos que percorrem o transcurso da pesquisa: complexidade, comum, ecologia política, ecofeminismo, pluriverso, micropolítica, ecosofia, territorialidades, instituinte, ontologia relacional e cosmopolítica, os quais integram o glossário desta pesquisa.

Como método de abordagem, coerente com a proposição de uma compreensão multidimensional e interdisciplinar da questão/problema que norteia o trabalho, a pesquisa adota o método hipotético-dedutivo. Desse modo, há de se considerar os aspectos da experiência sociológica por meio da perspectiva da ecologia política, as teorias relacionadas à Justiça e ao pensamento ecológico complexo. Essa abordagem implica a presença de temas que surgem e ressurgem no transcorrer do trabalho para serem explorados em sua multidimensionalidade e dentro de uma perspectiva crítica. Ao mesmo tempo, diferentes posições teóricas se mostram presentes mantendo a tensão polifônica própria da dialogia pretendida.

Como método de procedimento, trata-se de uma abordagem teórica, exploratória, permitindo explicitar o problema que comporta uma série de variáveis de modo amplo, e explicativa, buscando identificar quais os elementos que concorrem para que ocorra o fenômeno pesquisado. Quanto à técnica de pesquisa, no que se refere aos procedimentos instrumentais utilizados, cabe mencionar que as fontes pesquisadas são de ordem bibliográfica, abrangendo livros, artigos científicos, relatórios e dados publicados por organizações referendadas, jurisprudências, documentos oficiais, normas nacionais e internacionais relacionadas ao meio ambiente, animais e direitos humanos, e outras fontes pertinentes.

Assim, de acordo com os objetivos definidos, no primeiro capítulo a discussão busca contextualizar e problematizar a concepção incipiente de Justiça Ecológica na mudança de paradigma da modernidade para o pensamento complexo. O eixo deste capítulo está na abordagem epistemológica que impacta nas relações humano/natureza e os sistemas sociais, entre os quais o Direito. Neste capítulo também se pretende apresentar o referencial teórico da pesquisa, entre as quais as perspectivas ética e política que se entabulam para oferecer respostas às mudanças que o Antropoceno requer.

No decorrer do segundo capítulo a pesquisa volta-se à tarefa de identificar o político como elemento central da reconfiguração ecológica do “comum” no interesse da comunidade de vida terrestre. O eixo que coordena esta parte do estudo é a ecologia política que se

caracteriza por ser ecológica (relacional/complexa) e implicar numa perspectiva pluralista e multidimensional. Procura-se demonstrar que a transformação necessária em termos de comprometimento e responsabilidade sobre as crises ecológico-planetárias enfrentadas é necessariamente política, e, que, portanto, depende de uma recomposição das estruturas sociais agregando presenças de todos os “outros” da modernidade, como indicam o pensamento crítico, os estudos decoloniais, e o ecofeminismo. Explora-se a experiência do constitucionalismo latino-americano, dos conflitos por territórios existenciais e do movimento ecofeminista, que perfazem a ecologia política por uma Justiça Ecológica e as territorialidades envolvidas.

Para responder ao terceiro objetivo específico proposto, o terceiro capítulo faz uma análise crítica da noção de Justiça Ecológica em face das teorias contemporâneas de Justiça, considerando a ideia de uma Justiça distributiva conforme o pensamento de Rawls e os contrapontos das abordagens do reconhecimento, participação, representação e capacidades, das filosofias feministas. O capítulo está centrado na discussão a respeito de como o Direito assimila ou não a ideia de uma Justiça para a natureza, voltada aos indivíduos e/ou coletivos. Propõe repensar a esfera pública democrática com base no reconhecimento da multidimensionalidade de seres que compõem o pluriverso. Por fim, busca identificar a partir de alguns julgados emblemáticos sobre Direitos da Natureza, se eles fazem menção à Justiça Ecológica, como ela é descrita e em que termos ela aplicada, de modo a distinguir os conceitos e abordagens em sua compreensão complexa.

No quarto capítulo, etapa final da tese, o principal propósito é explicitar a compreensão da autora sobre a emergência da concepção de Justiça Ecológica bem como os aspectos que distinguem a ideia de Justiça Ecológica defendida nesta tese. Retoma-se cada um dos aspectos ético-político-jurídicos pertinentes, avançando na discussão no sentido de oferecer respostas às questões pautadas na investigação. Nesse sentido, busca-se indicar possíveis caminhos para o Direito em transição no sentido de uma Justiça Ecológica, na realidade complexa. Procura-se concatenar as perspectivas éticas que assumem ontologias relacionais às bases de uma Justiça Ecológica, a implicar em reconhecimento a todo outro da modernidade. Propõe-se assumir a compreensão do “comum” como elemento de religação em suas diferentes expressões, repercutindo na ideia de Justiça Ecológica de modo a contribuir para a recomposição da realidade em sua complexidade. Procura-se trazer diferentes formas de expressão do pluriverso no desdobramento da abordagem ecosófica e pensar como elas contribuem para uma Justiça Ecológica. Propõe-se a democracia cognitiva própria do pensamento complexo como ferramenta para uma democracia ecológica. Explora-se a ideia de uma Justiça restaurativa dialógica que articule os aspectos de retribuição e gratuidade. Apresenta-se a Justiça Ecológica

como uma emergência da micropolítica insurgente ao poder biopolítico hegemônico, e discute-se a articulação entre a macropolítica e a micropolítica, configurando as vias para ressignificação do Direito e da Justiça.

No decorrer de todo o trabalho, transversalmente, está em discussão a possibilidade de uma Justiça Ecológica epistemologicamente complexa e ontologicamente plural que responda os desafios de superar os dualismos e sanar as relações interrompidas do humano com os demais habitantes do planeta com os quais interage e se coelabora no exercício de ser, conhecer e cuidar da vida, em uma perspectiva pluriversal.

## **CAPÍTULO 1. UM PENSAMENTO COMPLEXO NÃO DUALISTA PARA UMA JUSTIÇA ECOLÓGICA: A NECESSÁRIA MUDANÇA DE PARADIGMA**

A compreensão da realidade como um fator que se estabelece na inter-relação entre o sujeito conhecedor e o mundo conhecido que interagem e afetam-se constante e mutuamente inaugura um novo paradigma de conhecimento. Este, é fruto das revoluções científicas e de sua repercussão e implicações na recomposição do tecido que integra os saberes das ciências humanas e naturais, que parecia se romper sob o paradigma das ciências da modernidade. Já não há que se falar em conhecimento neutro, universal, definitivo, amplia-se a visão sobre o mundo e a humanidade em sua diversidade como um todo complexo, multidimensional, inter-relacional, interdependente, compondo uma única comunidade de vida terrestre, dotada de seres e modos de vida plurais.

A passagem da modernidade para a pós-modernidade deflagra uma série de crises tão mais difíceis de serem enfrentadas quanto mais se ignoram os elementos subjetivos e a incerteza que lhe são inerentes, como apontam Baumann (1999), Lyotard (2009), Morin (2005), e Latour (2013), nos respectivos contextos teóricos. São inúmeros os reflexos desse desconhecimento (em parte proposital) sobre a complexidade em que se insere a vida humana no mundo, em especial, no que diz respeito às relações com a natureza.

A noção emergente de uma Justiça Ecológica vem sendo apresentada como uma forma de articulação de diferentes aspectos sociais e políticos relevantes no pensamento jurídico-político contemporâneo - como a distribuição, o reconhecimento, a representação, a participação e as capacidades -, que se volta a equacionar as relações entre homem e natureza, partindo de um novo paradigma ético de matriz não-antropocêntrica.<sup>3</sup> A compreensão complexa da realidade, dos seus agentes e suas interações requer uma perspectiva epistemológica e ontológica que permita romper com os dualismos do pensamento moderno e estabelecer novas formas de contribuir com a integridade ecossistêmica terrestre e a dignidade de todos os seres que coexistem no planeta Terra, como uma comunidade de vida.

Bosselman (2015, p. 120-121) observa que a integração do mundo humano e do mundo natural na tomada de decisões ambientais, objetivo da Justiça Ecológica segundo o autor, se pode buscar por duas vias: pela via do discurso ético; e pela via do discurso da Justiça. Nesse caso, o papel do discurso ético é “informar a justiça”, pois, “não há justiça sem alguma moralidade subjacente, assim como não há direitos humanos sem pressupostos éticos.”

---

<sup>3</sup> Vide Schlosberg (2007), Gudynas (2010) e Bosselman (2015).

Entendemos que essa visão de coordenar as perspectivas ética e jurídica sobre a Justiça Ecológica é necessária para uma compreensão da realidade na sua complexidade e para fomentar novas ideias e práticas que contribuam com a religação do mundo humano e natural em favor da comunidade de vida planetária.<sup>4</sup>

Nesse sentido, a abordagem adotada neste primeiro capítulo consiste em apresentar o contexto em que se discute a emergência da concepção de Justiça Ecológica a partir da Ecologia Política<sup>5</sup> em suas macro e micropolíticas<sup>6</sup> e as premissas teóricas envolvidas no estudo, trazendo à tona os aspectos epistemológicos e ontológicos pertinentes. Busca-se identificar os elementos que devem estar presentes para a compreensão do problema que se coloca face ao Direito e com relação às suas fontes primeiras, a Ética e a Política.

## 1.1 A CRISE ECOLÓGICA COMO CRISE CIVILIZATÓRIA NA ÉPOCA DO ANTROPOCENO E AS LIMITAÇÕES DAS INSTITUIÇÕES JURÍDICO-POLÍTICAS ESTABELECIDAS NA MODERNIDADE

O primeiro aspecto a ser abordado trata do quadro crítico que se faz presente nesta segunda década do século XXI, cujas características são de uma verdadeira crise civilizatória. Busca-se, assim, expor o contexto em que a demanda por Justiça Ecológica emerge, tratando especialmente das relações homem/natureza, em que o Antropoceno, as mudanças climáticas e a recente pandemia são aspectos distintivos de primeiro plano.

A somatória de crises que acometem a humanidade em plena pós-modernidade e os problemas de fundo que a provocam indicam a necessidade urgente de repensar a Justiça em termos ecológicos, a partir de elementos que perpassam a Ética, a Política e o Direito. Cabe, ainda, trazer à discussão a condição limitada do Direito para fazer face à demanda por Justiça que provém da alteridade, como é o caso dos seres não humanos da natureza, diante do paradigma de conhecimento que lhe dá suporte, o pensamento cartesiano moderno e sua respectiva ontologia.

### 1.1.1 A crise ecológica e o Antropoceno: uma crise civilizatória

---

<sup>4</sup> Essa tem sido também a linha adotada pelo ecofeminismo que propõe rever o discurso da Justiça a partir da ética do cuidado. Vide item 1.4.

<sup>5</sup> Vide glossário.

<sup>6</sup> Vide glossário.

As angústias que afligem a humanidade nestas primeiras décadas do século XXI, no que dizem respeito às condições de vida no planeta Terra para as presentes e futuras gerações, não têm precedentes. Embora em períodos históricos não tão remotos o convívio com a ideia de uma hecatombe nuclear fosse realidade, a natureza das ameaças e as características da produção de riscos são bastante diversas.

A situação de crise ecológica se apresenta sob variadas facetas e dimensões<sup>7</sup>, o que parece ser um efeito colateral da própria modernidade que primou pela racionalidade dualista e pelo conhecimento compartimentalizado e especializado, como denuncia Morin (2005). Nesse quadro é possível identificar, entre outras: uma crise hídrica presente em várias regiões do planeta com risco de comprometer a segurança alimentar nas próximas décadas; uma crise econômica<sup>8</sup>, que tem entre os fatores desencadeantes o modelo produtivo, a energia fóssil e a premissa da escassez; uma crise migratória, relacionada à intensificação da globalização econômica e cultural, às múltiplas interferências decorrentes de conflitos e à política internacional; e uma crise humanitária, que indaga sobre a postura ética da sociedade contemporânea em face das políticas e discursos de lideranças e instituições em nível global no que diz respeito às populações já marginalizadas, expostas a riscos múltiplos.

Todas essas crises se somam num panorama de crise ecológico-climática que acontece diante do aumento da temperatura do planeta e dos distúrbios daí decorrentes, a respeito dos quais estão em consenso os cientistas e cujos prognósticos ocupam os relatórios do IPCC (2019),<sup>9</sup> gerando um contexto de policrise.

A Ecologia é o âmbito do conhecimento que nos remete à ideia da complexidade (tecido junto)<sup>10</sup>, que será a abordagem epistemológica da presente investigação. “A palavra ecologia deriva da palavra grega *oikos*, que significa “casa” ou “lugar onde se vive”. Em sentido literal, a Ecologia é o estudo dos organismos “em sua casa”. A Ecologia define-se usualmente como o estudo das relações dos organismos ou grupos de organismos com o seu ambiente, ou a ciência das inter-relações que ligam os organismos vivos ao seu ambiente. “Para muitos, a ‘ecologia’ significa atualmente ‘a totalidade do homem e do ambiente’”. (ODUM, 2001, p. 4).

Afirmar que se trata de uma crise múltipla que é sobretudo uma crise ecológica,

---

<sup>7</sup> Vide os recentes relatórios da ONU sobre alimentação, população e sustentabilidade, por exemplo. Disponíveis respectivamente em: <https://wrr-food.wri.org/>; <https://population.un.org/wpp/>; <https://sustainabledevelopment.un.org/globalreport/2019>. Acesso em: 20 jan. 2021.

<sup>8</sup> Vide relatório da ONU sobre a crise econômica mundial (2020). Disponível em: <https://nacoesunidas.org/onu-tensoes-comerciais-e-geopoliticas-devem-afetar-crescimento-global-em-2020/>. Acesso em: 20 jan. 2021.

<sup>9</sup> Vide relatório do IPCC (2019). Disponível em: [https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/4.-SPM\\_Approved\\_Microsite\\_FINAL.pdf](https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2019/08/4.-SPM_Approved_Microsite_FINAL.pdf). Acesso em: 20 jan. 2021.

<sup>10</sup> Vide glossário e item 1.3.

decorre do fato de que a Ecologia permite compreender as relações múltiplas dos fatores intervenientes nos âmbitos da natureza, da sociedade e da cultura, dos processos e dinâmicas que estão implicados nessas interações. O caráter ecológico que está no substrato das múltiplas crises que assomam à humanidade na atualidade significa que a *oikos*, nossa casa planetária, está comprometida, e por consequência também nós, seres humanos que dela dependemos na nossa condição primordial de seres vivos.

A constatação de que uma nova época geológica denominada Antropoceno se inaugura a partir da revolução industrial, desencadeando uma série de consequências danosas à própria sobrevivência da espécie humana, aproxima os dois conceitos - de crise ecológica e de Antropoceno -, que surgem então como sintomas de uma crise ainda mais profunda, seu substrato: uma crise do conhecimento – uma verdadeira crise paradigmática<sup>11</sup>, que implica a própria ideia de civilização e seus propósitos.

Compreender o termo “civilização” como o conjunto de aspectos de ordem cultural e material que caracteriza determinada sociedade em uma certa época<sup>12</sup> significa reconhecer que não há uma hierarquia entre elas, mas uma diversidade de modos de existir e se estabelecer como sociedade. Pois, em sentido oposto, ao querer impor-se como “a civilização”, tomando o termo no sentido de uma “razão libertadora” pelo processo de mundialização, segundo Dussel (2000), foi que a chamada “razão ilustrada” europeia criou um mito em torno da civilização e da modernidade, utilizado para justificar a dominação dos demais povos ao redor do planeta. O projeto civilizatório da Europa expande e projeta, desse modo, a proposta de domínio da natureza e de todo “Outro”, diferente do padrão do homem branco europeu.

É importante, portanto, situar a atual crise ecológica no contexto temporal da modernidade e passagem para a pós-modernidade<sup>13</sup> naquilo que ela implica em termos de conhecimento e dos fundamentos éticos e políticos, levando em consideração as diferentes interpretações filosóficas e sociológicas do período. Assim o fazem Lyotard (2009), Beck (2010) e Baumann (1999), que coincidem em apontar como características centrais a incerteza e complexidade. Ou ainda, conforme Latour (2013), reconhecer que a crise se apresenta justamente porque “jamais fomos modernos”, no que se refere ao racionalismo dualista que primou pela separação entre o homem e a natureza.

O desenvolvimento científico que permitiu a produção industrial, somando-se aos

---

<sup>11</sup> Sobre paradigma vide item 1.2.

<sup>12</sup> Vide Abbagnano (1962).

<sup>13</sup> Trata-se da pós-modernidade como caráter crítico da modernidade cujos efeitos se espriam nas áreas do conhecimento científico e na esfera política na segunda metade do séc. XX.

fatores políticos que levaram ao modelo de soberania do Estado-nação e à consolidação da propriedade como fatores fundamentais desse projeto civilizatório, é compreendido como demonstração de progresso da humanidade, reforçando a ética antropocêntrica. A crise do conhecimento<sup>14</sup>, assim, abarca as diferentes áreas do fazer humano que durante a modernidade foram pautadas pelo dualismo cartesiano<sup>15</sup> e o isolamento do sujeito conhecedor do objeto a ser conhecido, desdobrando seus efeitos no campo das ciências naturais e humanas, repercutindo profundamente nas relações de poder.<sup>16</sup>

Stoermer (2009), biólogo, foi quem cunhou o termo Antropoceno, no entanto Crutzen (2000; 2002) foi quem o tornou conhecido ao designar o período geológico que se caracteriza pela intervenção do homem. Crutzen (2002), a quem foi reconhecido o prêmio Nobel de química em 1995, explica que o Antropoceno é a constatação de que o homem efetivamente age como uma força telúrica afetando o planeta à medida que submete a natureza às suas ideias a ponto de indicar o início de uma nova época geológica. Desnuda-se a relação entre sujeito (homem) e objeto (natureza), para além da aparente assepsia técnica, e revelam-se os efeitos da noosfera<sup>17</sup> sobre o planeta.

As consequências das alterações características do Antropoceno já identificadas devem repercutir sobre o planeta pelos próximos 50.000 anos. Conforme Crutzen (2002), com a Era Industrial, no século XVIII, ocorre uma intensificação exponencial da atividade humana sobre a natureza, marcando o início do Antropoceno.<sup>18</sup> Os principais fatores incidentes foram: o intenso processo de urbanização, o crescimento populacional, a exploração da natureza, a economia baseada nos combustíveis fósseis, a utilização intensa de fertilizantes artificiais, a emissão de gás carbônico e outros gases efeito estufa, a devastação das florestas e da biodiversidade, a pesca predatória, bem como, as alterações provocadas nas comunidades bióticas e no ciclo de grandes sistemas de água doce.<sup>19</sup>

Os problemas causados pelo Antropoceno remetem à “sociedade de risco” de que fala Beck (2010), as múltiplas interações entre o homem e seu meio ambiente natural têm consequências que se perpetuam no tempo e comprometem as relações intrageracionais e intergeracionais, desconhecem fronteiras e produzem danos de difícil percepção. Voga uma

---

<sup>14</sup> Vide Portanova e Dalla Corte (2015).

<sup>15</sup> Entre os principais: sujeito/objeto; homem/natureza; feminino/masculino; razão/emoção.

<sup>16</sup> Vide Foucault (2007).

<sup>17</sup> Seria uma “camada pensante” acima da biosfera, é uma referência às ideias de Teilhard de Chardin.

<sup>18</sup> Embora o termo esteja amplamente difundido, sua confirmação científica ainda está sob análise da Comissão Internacional de Estratigrafias. Vide glossário.

<sup>19</sup> Sobre a relação entre o Antropoceno, extinções em massa e *homo sapiens*, vide Harari (2015) e Kolbert (2015).

“irresponsabilidade organizada” como uma cumplicidade entre lideranças políticas e econômicas para a manutenção da premissa moderna do desenvolvimento econômico como sinônimo de progresso da humanidade, cujo modelo de produção e de consumo fez extrapolar há muito os limites da resiliência planetária.

O reconhecimento do Antropoceno traz consequências não apenas para a geologia e para as condições biofísicas planetárias nas quais a humanidade está implicada, como também remete à capacidade de intervenção nos resultados ecológicos e à consciência da responsabilidade sobre seus resultados. Como bem pontua Eckersley (2017), a ideia que devemos ter em mente quando falamos em Antropoceno é que somos “terráqueos” e que como tal exercemos uma agência que interagindo com a natureza e nela intervindo selamos com ela nosso destino. Há que se compreender, explica Eckersley (2017), que os seres humanos não estão agindo de forma passiva, como meros objetos, ao contrário, interagem complexamente em uma dinâmica não linear que compreende além dos outros seres vivos, também as outras comunidade e sistemas auto-reprodutores.

É preciso ter cuidado para que os caminhos adotados para reverter, sanar ou adaptar as ações humanas às condições de equilíbrio ecossistêmico planetário provenham de um conhecimento amplamente compartilhado, que não se restrinja aos especialistas e tecnocratas, ou seja, esse percurso deve ser permeado de um debate político compreendendo todos os interessados, todos os integrantes da comunidade de vida planetária, o que requer uma profunda mudança no sentido de uma democratização política e do conhecimento. O Antropoceno soa como um alerta sobre uma crise sem precedentes e evoca o compromisso com a proteção da vida e da humanidade, e implica superar os limites da compreensão que a civilização ocidental tem a respeito do próprio ser humano e das relações homem/natureza.

A pandemia causada pelo vírus conhecido como “COVID-19” é a mais recente e retumbante manifestação da desarmonia que reina na natureza terrestre sob domínio humano e seu potencial avassalador de devastação e morte, colocando em questão, com a máxima veemência os modos de vida da civilização ocidental agora globalizados.<sup>20</sup> O ponto de partida do problema é evidenciado pela Organização das Nações Unidas no Relatório “Pecuária Global 2013: Mudando as Paisagens das Doenças”<sup>21</sup>, publicado pela FAO – Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura, que denuncia a ação humana que promove a perda da biodiversidade como provável origem do processo de desequilíbrio ecológico que levou ao

---

<sup>20</sup> Vide KOTHARI *et al* (2020).

<sup>21</sup> Vide Relatório da FAO disponível em: <http://www.fao.org/3/i3440e/i3440e.pdf>.

surgimento do vírus gerador da SARS-COVID-19 – Síndrome Respiratória Aguda Grave, denominado “coronavírus”.

A devastação dos habitats naturais e ocupação humana com atividades de agricultura e pecuária praticados que avançam de forma predatória sobre os territórios selvagens, resulta em uma grave intervenção nos ciclos de vida da fauna e flora.<sup>22</sup> Esse processo invasivo redundando em adaptações forçadas dos animais a novos habitats, perda da capacidade reprodutiva e extinção em larga escala. A pandemia do COVID-19, em especial, parece decorrer da transmissão de um vírus mutante, que em sua origem, teria como hospedeiros animais como um determinado morcego e o pangolim.

A transmissão para os seres humanos e destes em escala geométrica entre si, tomando cidades inteiras, países e continentes, globalizou-se. Tornou-se um fato único na história humana e sobre seu possível fim ainda há muito que saber. Uma constatação inarredável, porém, é a de que Gaia despertou, não que haja aí uma intenção vingativa de que falava Lovelock (1998) - mas uma tentativa manifesta e gritante de chamar a atenção dos seres humanos para sua condição de co-existência com o mundo natural e os demais seres não humanos da natureza. Haveria nesse grito o clamor e a urgência por uma Justiça Ecológica, de que a integridade ecossistêmica terrestre seja promovida e à natureza e seus seres seja reconhecido seu valor intrínseco, pela prática efetiva do cuidado e pela consciência de uma responsabilidade pela comunidade de vida.

A humanidade é compelida a fazer escolhas éticas graves e contundentes, em tempos de vida líquida da qual fala Baumann (1999) e fascismos renascentes, como alerta Rolnik (2019). A culminância da biopolítica (praticada pelo neoliberalismo<sup>23</sup>), na necropolítica<sup>24</sup>, coloca em xeque o caráter humanitário da humanidade, desnuda por completo as hipocrisias e cinismos dos egos que se apegam ainda uma vez mais à economia e ao lucro viciante.<sup>25</sup> A Terra está no centro da discussão, não como se desejaria, do ponto de vista de uma construção de relações ecológicas, mas de modo a negá-la e refutá-la em sua natureza.

Desde Carson (2011) e Lovelock (1998), o aviso fora dado. Talvez, por caminhos tortuosos como a constatação do Antropoceno e a experiência pandêmica, a humanidade venha, por fim, a reinventar-se. A partir da Conferência de Estocolmo, de 1972, adotou-se a via liberal do desenvolvimento sustentável que buscava ajustar os fatores ambiental, econômico e social,

---

<sup>22</sup> Vide Kolbert (2015) e Harari (2015).

<sup>23</sup> Sobre o neoliberalismo e o papel do mercado como ‘fonte’ do direito público, vide Mendes (2012, p. 57).

<sup>24</sup> Vide Mbembe (2011), e Capítulo 4, item 4.3.1.

<sup>25</sup> Vide Latour (2020).

de modo que permitissem um desenvolvimento de longo prazo, com equilíbrio nos efeitos sobre os chamados recursos naturais que já se demonstravam escassos para atender o contingente populacional mundial, e oferecer condições mínimas de dignidade social nesse mesmo escopo.

O tripé meio ambiente, sociedade e economia deveria ser considerado de modo que as ações presentes respeitassem os interesses das gerações futuras quanto à qualidade ambiental, sem, contudo, deixar de promover um crescimento econômico, determinante na compreensão da expressão “desenvolvimento sustentável”.<sup>26</sup> Esse pensamento, com o decorrer dos anos, conduziu à ideia de uma “economia verde”, ainda confiando nas inovações tecnológicas e em uma forma cíclica de produção e consumo, com reaproveitamento de materiais que, de fato, pouco resulta em termos de mitigação de prejuízos ambientais e sociais da produção econômica.

Não obstante a proposta de um desenvolvimento sustentável tenha o mérito de introduzir nas políticas internacionais a ideia de conjugar a visão de presente e futuro em termos de natureza e influenciar as legislações de inúmeros países que passaram a reconhecer um direito ambiental em âmbito constitucional, o viés predominante não deixou de ser o crescimento econômico, servindo a linguagem “verde” apenas como apanágio, camuflando a contínua atividade de degradação e consumo dos ecossistemas, comprometendo sua integridade ecológica.

A linha de pensamento da Economia Ecológica tem funcionado como um contraponto, questionando o conceito de “desenvolvimento” baseado no Produto Interno Bruto – PIB, sem considerar os aspectos de desenvolvimento humano propriamente ditos, mantendo ou até ampliando os níveis de desigualdade social. Provêm dessa vertente as ideias de Georgescu Roegen (1950) e Latouche (2009), Dobson (1998), Martínez-Alier (2007), que apresentam pontos de convergência com os modelos agroecológicos dos movimentos ecologista e ecofeminista, cuja presença na Ecologia Política ganha expressividade nas últimas décadas, aspecto que será retomado no decorrer deste estudo.

A aposta no desenvolvimentismo que acompanha a modernidade trouxe inúmeros avanços civilizacionais, mas trouxe também marcas de destruição das práticas sociais que permitiam a subsistência de populações carentes, desfazendo as solidariedades tradicionais, e precarizando a vida de multidões ao redor do mundo. A humanidade hoje vê-se ameaçada ao mesmo tempo por uma unificação abstrata, desagregadora e angustiante, que decorre de um

---

<sup>26</sup> Vide Declaração do Rio (1992).

pensamento hegemônico, e pelo movimento que se lhe opõe como fechamento em torno de aspectos étnicos, nacionalistas e religiosos. Dois extremos que representam alto risco para o futuro humano e do planeta.

A Justiça Ecológica ressalta esses prejuízos que advêm da imposição de um modelo disjuntivo e atomista de ordem social por meio do Estado moderno e reclama dessa prática que se constitui um verdadeiro “racismo ambiental”. Critica o acúmulo desigual dos impactos ambientais negativos sobre populações negras, indígenas, povos tradicionais, mulheres, e outras alteridades humanas, como o fazia a Justiça Ambiental, acrescentando a esta lista, também os seres não humanos da natureza. As relações em profundo desequilíbrio homem/natureza estão na raiz da crise ecológico-climática do Antropoceno, resultam, sobretudo, da racionalidade simplificadora que ignora a complexidade e a interdependência que as constitui.

### **1.1.2 A crise da razão moderna e as repercussões sobre a Ética, a Política e o Direito**

O paradigma do conhecimento da modernidade está fundamentado sobre os pilares da verdade e da certeza, obtidos a partir do método científico proposto por Descartes, de modo a fornecer segurança e permitir avanços compreendidos como progresso ou desenvolvimento.<sup>27</sup> A ciência moderna, cujo método foi traduzido das ciências naturais para o campo das ciências humanas, projetou uma ideia de desenvolvimento envolvendo um arcabouço de valores éticos, práticas políticas e normas jurídicas. Estruturas sociais e instituições foram estabelecidas a partir dessa compreensão de mundo, conduzindo a humanidade à condição limite do Antropoceno.

Observa Maffesoli (2017), à medida que o “animal racional” esquece e relega sua condição animal, é a racionalidade do cálculo que se acentua e conduz à figura do indivíduo moderno e do próprio individualismo como concepção epistemológica/metodológica. A concepção moderna de indivíduo permitiu a abstração do Contrato Social, pois o indivíduo, sendo autônomo, pode assumir sua própria lei e estabelecer compromissos com outros indivíduos igualmente autônomos e racionais.

Trata-se de uma invenção que permeia diversos campos da vida humana: “Invenção filosófica com o *ego cogito ergo sum*, cartesiano que fecha todos na fortaleza de seu espírito. [...] Invenção religiosa com a Reforma protestante [...] Invenção política com os pensadores

---

<sup>27</sup> Vide Morin (2008) e Sousa Santos (2012).

iluministas”. (MAFFESOLI, 2017, p.7). Essa figura do “indivíduo-indivisível”, que apenas se qualifica como identidade ideológica, sexual e profissional que irá produzir um modelo de sociedade em que homem se vê como superior e dominador da natureza, à qual pretende moldar nessa mesma racionalidade individualista.

Seguindo os parâmetros modernos, que isolam o sujeito do objeto do conhecimento e o homem da natureza criando uma artificialidade nas relações nos âmbitos do viver e do conhecer, a Ética, a Política e o Direito são esterilizados de suas raízes, ignorando suas fontes primárias e com elas o substrato de sentido e a conexão que lhes confere significado coletivo. Neste início de século, aspectos como a ética utilitarista liberal, a democracia representativa, e o Direito de base positivista, se somam na contramão das demandas ecológicas e humanitárias, dando brechas para o ressurgimento de lideranças e ideologias retrógradas em nível mundial, que põem em risco a própria humanidade e a natureza.<sup>28</sup>

A ética utilitarista que tomou força com a revolução industrial inglesa, de caráter consequencialista por ocupar-se do resultado da ação - a qual difere da ética da virtude (cuja preocupação está voltada à intenção moral do agente) - decorre, especialmente, do pensamento de Jeremy Bentham e Stuart Mill. De acordo com Bentham (1984), a felicidade deve ser construída por meio da razão e da lei por meio da aplicação do princípio da utilidade, tendo como premissa o fato de que a dor e o prazer são os dois “senhores” que determinam o comportamento humano.

O entendimento de Bentham (1984) a respeito do princípio da utilidade corresponde ao “princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade”. (BENTHAM, 1984, p.4). Para esse utilitarismo o interesse da comunidade equivale à soma dos interesses dos indivíduos que a ela pertencem. O bom governo é o que promove a felicidade da comunidade, a partir do princípio da utilidade.

A aproximação do utilitarismo com o pensamento político liberal foi promovida tanto por Bentham (1984) quanto por Stuart Mill (2005), este um árduo defensor das liberdades individuais, não obstante afirmasse que a felicidade que pauta o utilitarismo deveria ser a comunitária e não a individualista, o que exigiria uma cultura da nobreza de caráter.<sup>29</sup>

O utilitarismo e o livre mercado se reforçam mutuamente pela premissa de que pela

---

<sup>28</sup> Vide Kolbert (2015) e Harari (2015).

<sup>29</sup> Vide Mill (2005).

liberdade os indivíduos podem realizar trocas voluntárias, cabendo à lei apenas impedir que haja interferência nesse livre mercado, pois estaria ferindo a liberdade do indivíduo. Segundo essa interpretação os livres mercados serviriam à realização do bem-estar-geral, pois as pessoas escolheriam sem interferência externa, em condições de igualdade, fazer ou não o acordo, de modo que, não havendo prejudicados e favorecendo os envolvidos, tal modelo contribuiria para a felicidade geral (SANDEL, 2017).

Em termos políticos, a concepção moderna de Estado e a ordem e disposição dos interesses e agentes são eventos que vêm a oferecer nova interpretação a antigos conceitos. A liberdade que era expressão da racionalidade e da capacidade de assumir ações morais tendo em vista o bem comum, e na sua expressão política, participar da *polis*<sup>30</sup>, na antiguidade, agora centra-se nas relações de propriedade. Por outro lado, já não mais se reconhece aos livres o direito ao ócio e à reflexão, em busca da sabedoria.

A filosofia política que sustentou as ideias da Revolução Francesa e demais revoluções do período, na Inglaterra e Estados Unidos da América, fazendo surgir o Estado-Nação, foi sobretudo a dos contratualistas, como Locke e Rousseau, cujo modelo, o qual tem na soberania e a propriedade privada suas primeiras referências, tornou-se hegemônico. Sua implementação permite o desenvolvimento de uma economia que, respaldada na tecnociência<sup>31</sup>, avança sobre a natureza com resultados avassaladores. Na modernidade “toda a ideia de proteção da natureza é, assim, sacrificada sobre o altar da propriedade e da liberdade econômica”. (OST, p. 61, 1995).

De acordo com Ost (1995), a Revolução Francesa levou esse processo às suas últimas consequências: para estabelecer o novo Estado precisava sepultar o modelo do Antigo Regime, promovendo a multiplicação da propriedade privada, pela partilha do que haviam sido bens comuns. Em 1789 o direito de propriedade é declarado como inviolável e sagrado. No ano de 1793 se estabelece o direito de propriedade como um direito de todo o cidadão como fruto de seu trabalho, e, que, como tal, não poderia haver nenhuma restrição ao tipo de trabalho, cultivo ou comércio. Essa formulação legal acaba por associar de forma peremptória a propriedade à ideia de liberdade econômica. Tal paradigma, por fim, se consolida com o Código Civil de 1804.

Além dos argumentos da liberdade e da necessidade, a propriedade passa a ser defendida como justa e democrática, por alcançar até o menor dos particulares em seu caráter divisível. Funcionando como uma espécie de “alma universal de toda a legislação”, observa Ost (1995, p. 66), é responsável por garantir a relação entre o Estado e os cidadãos, de modo que

---

<sup>30</sup> Vide Platão (1997) e Aristóteles (1997).

<sup>31</sup> Vide Morin (1998).

fortalecer o modelo de propriedade privada é apoiar a República. Ao Estado Moderno e suas instituições jurídicas, principalmente, respaldando-se na racionalidade científica, coube submeter as insurgências da natureza em sua forma rebelde de existir, impondo-lhe sua ordem.<sup>32</sup>

A compreensão de Justiça predominante no Estado Moderno, a Justiça liberal distributiva, e o próprio Direito, reclamam uma reorientação de seus propósitos e modos de atuação que possam efetivamente exercer sua função política de normatizar e promover Justiça, conforme os interesses da comunidade de vida terrestre, enfrentando os desafios do Antropoceno. É preciso superar os limites da racionalidade moderna e do utilitarismo individualista, no intuito de satisfazer à necessidade de parâmetros ecológicos de Justiça condizentes com a tessitura da vida e a preservação da “humanidade do homem” de que fala Jonas (1995).

### **1.1.3 As limitações do Estado e do sistema jurídico de matriz moderna para o enfrentamento da crise ecológica**

Os bastiões da modernidade: o modelo de racionalidade e o individualismo, se consolidam, abandonando muitas experiências válidas no sentido comunitário de existência que havia até então. Em seu nome impuseram-se limites e padrões altamente excludentes de produção de bens básicos e de conhecimentos, eliminando práticas mais compatíveis com o ritmo da natureza que tinham a cooperação, a partilha e a mediação pacífica de conflitos, como regra. O pensamento moderno reparte e restringe, cerca e cerceia as interações, privando a sociedade de outras compreensões mais sensíveis sobre o mundo, e de diferentes perspectivas éticas. Cria-se um mundo artificial, com objetivos e perspectivas de bem comum que não têm compatibilidade com a complexidade do real, com as demais percepções e sentidos do humano no seu viver prosaico/poético, como diria Morin (2007).

No contexto da sociedade globalizada deste início de século, os limites do Estado Moderno têm sido duramente testados. Com autonomia e liberdade próprias do modelo capitalista neoliberal, os investimentos se tornam voláteis e a soberania política do Estado já não faz frente às interferências do capital que exerce poder efetivo, mesmo que indireto, sobre as políticas sociais e ecológicas. As definições estratégicas de instituições internacionais que regulam o livre comércio entre nações orientam o Estado e afetam os valores éticos que estabelecem a compreensão do interesse coletivo e a Justiça. Portanto as condições de

---

<sup>32</sup> Vide também Dardot e Laval (2017), Capra e Mattei (2018).

realização de uma sociedade justa, pacífica, solidária, com base na sustentabilidade ecológica - propósitos também firmados a partir das Conferências internacionais sobre meio ambiente, de meados do século XX - tornam-se uma distante utopia.<sup>33</sup> Há um conflito evidente e profundo entre o poder conferido ao mercado global e os interesses relativos à proteção ecológica planetária.

Uma visão mais ampla das causas que relacionam a degradação da natureza e a crise ecológica com suas múltiplas injustiças em nível global, que provocaram o Antropoceno, remete à ideia de Sistema-Mundo de que fala Wallerstein (2005)<sup>34</sup>. O Sistema-Mundo explica o processo de mundialização ou globalização econômica e cultural como efeito do entrelaçamento de dois produtos da razão moderna: a ciência e o Estado-Nação, que se amplia gradativamente por todo o planeta. Nesse sentido, os três principais marcos do Sistema-Mundo moderno seriam: o século XVI com as navegações e criação das colônias; a Revolução Francesa como referência político-institucional de caráter centro-liberal; e a Revolução mundial de 1968<sup>35</sup> que prenuncia o fim da geocultura unificadora do Sistema-Mundo.

Wallerstein (2005) enfatiza a relevância de uma ação concatenada da economia e do poder político com diversas disciplinas, e os padrões de comparação estabelecidos a respeito dos diferentes povos e culturas, na relação entre os países da Europa e dos outros continentes que vinham sendo colonizados. Isso indica que o papel do conhecimento científico aplicado nas ciências sociais foi crucial para a concepção da ideia de “desenvolvimento” que passa a ser adotada após 1945, a qual transmitia a ideia de que haveria um processo natural a conduzir todas as sociedades ao “padrão” desenvolvido, que era o europeu, de onde decorre a abordagem “centro-periferia” e a crítica das trocas desiguais, de Prebish<sup>36</sup>.

O Sistema-Mundo, que é uma narrativa para compreensão histórica, comporta duas categorias: o Império-Mundo e a Economia-Mundo. Ele se faz presente em uma zona espaço-temporal e se estabelece cruzando diversos países e culturas, de modo a integrá-los em sua atividade e padrões institucionais que interagem organizados como um sistema. Assim, no século XVI, tem início a Economia-Mundo capitalista, e nele se centram os problemas que vão desembocar na crise ecológica do Antropoceno. Na Economia-Mundo, que entrelaça centro-periferia (norte/sul) num sistema de produção e consumo, cabe ao centro o ganho efetivo no processo de acumulação capitalista. É nos processos periféricos que a competitividade

---

<sup>33</sup> Vide item 3.5 do Capítulo 3.

<sup>34</sup> O conceito de “Sistema-Mundo” decorre do conceito de “Metabolismo-Social” cunhado por Marx. Vide Wallerstein (2005).

<sup>35</sup> Vide Morin, Lefort e Castoriadis (2018).

<sup>36</sup> Vide Wallerstein (2005).

realmente ocorre, pois há uma desproporção de forças entre os produtos locais e os quase-monopólios, de modo a remeter a mais valia para os centros, com evidente desigualdade. Processo semelhante ocorrera no período das conquistas das Américas, com a pilhagem do ouro (WALLERSTEIN, 2005).

Sousa Santos (2007) tece uma crítica semelhante quando sugere que haveria uma divisão abissal entre o norte e o sul global, que ficou assim marcada pela era colonial, devido às relações de poder político e conhecimento estabelecidas durante os séculos de colonialismo e ainda perdurariam sob a forma de injustiça social que se sustenta numa injustiça cognitiva global. A mesma ideia se reflete em Martínez-Alier (2007) quando aborda uma perspectiva de Justiça Ambiental como o “ecologismo dos pobres”, referindo-se aos povos do sul global.

Para que a Economia-Mundo funcione, explica Wallerstein (2005), ela precisa amparar-se nos padrões universais de práticas dos negócios, seja na negociação, seja nos parâmetros jurídicos, e mesmo dos profissionais, o que torna esse sistema hegemônico. Além do universalismo, a Economia-Mundo depende da soberania dos Estados considerados livres e iguais na adesão de contratos, instituições e regulações, embora na prática implique uma subserviência implícita dos Estados periféricos, que se submetem ao poder central para poder manter-se dentro do sistema.

No Sistema-Mundo de interações complexas se desencadeia o Antropoceno, alterando o planeta orgânica e fisicamente, o que resulta na insustentabilidade do projeto civilizatório. Nesse sentido, já dizia Morin (2007, p. 84), na história da humanidade, caos e ordem se intercalam, “ela tem sempre duas faces opostas: civilização e barbárie, criação e destruição, gênese e morte”. A evidente relevância da ação humana nesse processo indica que o homem é o fator que provoca a condição de precariedade e multiplica os riscos contra si mesmo, às outras espécies e ao próprio planeta<sup>37</sup>. Desse modo, o Antropoceno é o contexto em que a humanidade se ressent das próprias consequências de sua intervenção na natureza, usando-a como matéria-prima e para abater custos por meio da externalização, onde também surge a demanda por uma Justiça que, se em um primeiro momento teve caráter ambiental, agora reclama a devida compreensão ecológica.

A Justiça Ecológica, nesse plano, apela diante da comoditização da natureza, das práticas da Economia-Mundo capitalista que, além de ignorar aspectos incomensuráveis de seu valor, adota um cálculo distributivo sempre em favor do capital, ignorando a perda da biodiversidade, do patrimônio cultural, e do sofrimento humano que acarreta, entre outros danos

---

<sup>37</sup> Sobre as características da sociedade de risco vide Beck (2010).

imediatos e futuros. Ao mesmo tempo, se propõe, como via de expressão de valores ecocêntricos, com uma pluralidade de agentes e perspectivas, permitir a emergência de novos sentidos aos laços sociais e construções coletivas no âmbito social, econômico e político.

O Direito a quem cabe a interpretação e aplicação da Justiça, no Estado Moderno, está atrelado às ideias liberais, pois sua construção se dá em torno dos conceitos e valores relacionados à propriedade privada, à autonomia, ao individualismo, e tendo como máxima finalidade a felicidade do indivíduo, por meio da auto-realização. Esse caráter que o Direito e instituições do Estado adquirem é decorrente de uma série de situações ao curso da História, que se desencadeiam reforçando a instrumentalização do Direito pelo poder econômico, desde a própria formulação do Contrato Social e a re-fundação do pacto no pós-Guerra, afetando substancialmente, inclusive, o conteúdo protetivo dos Direitos Humanos (GREAR, 2010).

O consenso ao redor de um rol mínimo de Direitos Humanos, no pós-Guerra,<sup>38</sup> foi definido para se fazerem valer frente ao Estado, cuja condição de soberania permitiria corresponder às expectativas e necessidades sociais. Com o enfraquecimento da figura do Estado diante da globalização, ocorre um colapso do sistema de Direitos Humanos, voltando-se a ação repressora do Estado contra seus próprios cidadãos, para a defesa do “interesse nacional” ou da “segurança nacional”, conceitos eivados de sentidos que expressam a contenção de riscos aos atores econômicos e a proteção do sistema de concorrência de mercado, como demonstra com clareza a política norte-americana após o atentado de 11 de setembro de 2001 (GREAR, 2010).

O esvaziamento do Estado, transformado em “*soft state*”, explica Grear (2010), fragiliza os direitos pelos quais ele era o responsável, de modo que diante da colisão de interesses entre o livre mercado transnacional e os direitos humanos, estes últimos estão seriamente ameaçados e vulnerabilizados. Estaria, desse modo, em curso, uma profunda reconfiguração dos poderes em termos globais impulsionada por esse avanço do poder econômico às articulações políticas na composição do contexto mundial. Para que o Estado seja favorável ao capital, ele deve ajustar-se aos limites que os órgãos internacionais de regulação do mercado, estabelecida como pré-condição para que os países recebam investimentos (dos quais os Estados se tornam dependentes).

A Justiça liberal é produto de uma combinação de regras abstratas que adotam padrões de universalidade e generalidade, de modo a não ser afetada por particularidades e com isso

---

<sup>38</sup> Direitos estes constituídos sobre duas bases, explica Grear (2010): a Declaração dos Direitos Cívicos e Políticos e a Declaração Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, centrados na Organização das Nações Unidas – ONU e no Conselho de Direitos Humanos.

oferecer parâmetros de igualdade, aplicada pela via formal do positivismo jurídico. Assim faz-se possível falar em “sujeito universal”, ignorando a realidade dos seres humanos concretos submetidos ao sistema jurídico, negando todo “Outro” que não o padrão racional masculino, dotado das características do grupo de poder dominante. Essa exclusão elimina da compreensão de mundo toda perspectiva de natureza, corpo e feminino, acarretando à neutralidade jurídica um caráter eminentemente objetivo e masculino – o que Grear (2010) chama de “quase-des-corporificação”.

O exercício de um controle sobre o corpo como uma biopolítica, como explica Foucault (2007), implica que, ao mesmo tempo que a ideia de pessoa é abstraída do corpo este é mais vigiado e gerenciado para adaptar-se aos interesses do poder dominante. Torna-se assim necessário reconstituir o significado de humanidade, para distingui-la de outras figuras, de modo que os artifícios discursivos do capital sejam reconhecidos como estranhos a esse contexto (GREAR, 2010).

Subjacente às questões em torno do Sistema-Mundo construído à imagem do indivíduo moderno e do enfraquecimento do Estado a quem incumbe agora os interesses do capital, nos deparamos com a necessidade de enfrentamento da ética utilitarista de caráter antropocêntrico. Diante dos limites ecológicos e das múltiplas crises do Antropoceno, o antropocentrismo, pensamento que está entrelaçado com a própria razão moderna e seus dualismos, é um paradigma a ser superado.

## 1.2 A MUDANÇA DE PARADIGMA CIENTÍFICO: UMA NOVA EPISTEMOLOGIA A ORIENTAR A COMPREENSÃO SOBRE A RELAÇÃO HOMEM/NATUREZA

A constatação de que crise ecológica do Antropoceno é de fato uma crise de caráter civilizatório, e de que os instrumentos de regulação e organização da sociedade formulados pela modernidade não dão conta de abarcar sua complexidade - justamente por assumir uma racionalidade que evita confrontar-se com as suas características extremamente perturbadoras ao raciocínio linear - expõe o esgotamento de um paradigma<sup>39</sup> e a urgência de sua superação.

A transição do paradigma do pensamento científico moderno para o novo paradigma científico, que tem um caráter sistêmico-auto-organizativo-complexo, está em curso há algumas décadas e surge no seio das próprias ciências naturais: física, química e biologia. A mudança de paradigma científico reverbera sobre todas as áreas do conhecimento e sobre o conhecimento

---

<sup>39</sup> Conforme o conceito oferecido por Kuhn (1998). Vide item 1.2.1.

do conhecimento, costurando as ciências sociais às ciências naturais e assumindo uma perspectiva inter-multi-transdisciplinar, necessária para o exercício do pensamento complexo da realidade do mundo e do homem.<sup>40</sup>

Embora essa troca de “lentes” para compreensão do mundo se mostre mais e mais urgente, a mentalidade restrita à ótica e aos padrões da ciência moderna newtoniana e cartesiana é ainda predominante, em especial, nos campos da economia e do Direito. Neste tópico da pesquisa o intuito é introduzir os conceitos de paradigma e sistema que são necessários à futura abordagem e compreensão do paradigma do pensamento complexo e dos sistemas auto-eco-organizadores, que orientam epistemologicamente o presente estudo, bem como situar o Direito dentro desse contexto de transição paradigmática.

### **1.2.1 As revoluções científicas e a mudança de paradigma**

Thomas Kuhn (1998), historiador das ciências, foi quem trouxe à tona o questionamento sobre os critérios e métodos científicos ao longo da história e postulou que revoluções científicas inauguravam um novo paradigma científico. Kuhn tem como ponto de partida a noção de “ciência normal”, a qual é compreendida como a atividade dos cientistas que é baseada na premissa de que a comunidade científica conhece o mundo tendo como referência as realizações científicas anteriores. Estas lhe oferecem fundamentos para suas práticas por meio de livros, manuais científicos que explicitam as teorias e relatam experiências reproduzíveis, ao mesmo tempo que estabelecem pressupostos com os quais a comunidade científica se compromete, mesmo que para tanto, por vezes, cheguem a suprimir novidades fundamentais que poderiam subvertê-los.

Segundo Kuhn (1998), as revoluções científicas são eventos extraordinários que desintegram a tradição à qual se filia a ciência normal, a exemplo das descobertas científicas de Copérnico, Newton, Lavoisier e Einstein, no campo da física, que levaram a comunidade científica a rever a teoria anterior, diante das incompatibilidades das novas descobertas, e, a repensar os padrões a respeito do que seria um problema ou solução de problemas consideráveis legítimos. É esse conjunto de mudanças e suas controvérsias que caracterizam as revoluções científicas, que ocorrem num processo gradual e demandam o envolvimento de um grande número de pessoas, implicando uma alteração substancial nos aspectos qualitativos e

---

<sup>40</sup> A compreensão sistêmica das questões ecológico-planetárias conduziu à recente abordagem das ciências do “Sistema-Terra”, a respeito do que vide Steffen, W., Richardson, K., Rockström (2020).

quantitativos no próprio mundo científico.

Dois requisitos são necessários para que se considere existente um paradigma científico de acordo com Kuhn (1998): suas realizações sejam sem precedentes, a ponto de atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividade científica também não similares ao padrão; e, ao mesmo tempo, suas realizações sejam de tal modo abertas, a ponto de deixar toda espécie de problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência. O paradigma científico fornece à comunidade de cientistas critérios para escolher que problemas serão admissíveis.

O uso da expressão “revolução”, explica Kuhn (1998), se deve à ideia de que algo não está funcionando bem e esse aspecto defeituoso conduz a uma crise. No campo político as revoluções expressam insatisfações com as instituições e para tanto precisam restabelecer as bases comunitárias sob um novo modelo, conquistar adeptos e difundir suas ideias por meio da comunicação. No meio científico, quando assumem por guia um novo paradigma científico, os cientistas passam a adotar instrumentos novos e direcionar suas pesquisas para outros caminhos, podendo-se afirmar que reagem a um mundo diferente, pois sua percepção deve ser reeducada, a ponto de que a partir de determinado momento o mundo das suas pesquisas lhe parecerá incomensurável com o anterior.

Sobre a escolha do termo (paradigma), afirma o Kuhn (1998, p. 25) que com ele pretende sugerir “que alguns exemplos aceitos na prática científica real - exemplos que incluem, ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentação - proporcionam modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica.” O paradigma compreende tanto uma espécie de matriz disciplinar, como também um exemplar. Acarreta generalizações simbólicas, modelos e valores próprios. Os paradigmas produzem seus próprios discursos com as decorrentes linguagens, vocabulários e termos, as teorias precisam ser traduzidas por quem compreenda os diferentes paradigmas e possa traçar os pontos de contato entre elas, viabilizando um diálogo.

A noção de paradigma defendida por Morin (2002a), por sua vez, vai além do campo do conhecimento científico, o autor defende a ideia de que essa mesma noção pode ser usada para compreender o pensamento e o sistema neurológico. O paradigma é o modelo adotado pelo qual se organiza logicamente o conhecimento e governa “ocultamente” a ciência desde as concepções de suas teorias. Nesse sentido, defende o autor, o paradigma das ciências modernas, em suas premissas de simplicidade, estabilidade e objetividade, inadequados às ciências humanas, acabou por comprometer ainda mais a compreensão integral do ser humano e da realidade, ao assumir um conhecimento disciplinar. A crítica à visão disjuntiva é um dos

pontos de partida do paradigma da complexidade de que fala Morin (2002 a), para quem é preciso acolher o pensamento de Merleau-Ponty quando este aponta para a necessidade de “ampliar a razão”, para compreender o que no humano está aquém e além da razão.

As principais revoluções que contribuíram com a mudança de paradigma da ciência moderna para um novo paradigma de caráter sistêmico e complexo foram especialmente aquelas decorrentes dos estudos da termodinâmica ainda no final do século XIX, com nomes como Clausius e Boltzmann, seguidas das pesquisas de Wiener, Neumann, Foerster, Aschby e Darwin, em diferentes campos das ciências naturais, num primeiro momento. Num segundo período, já em meados do século XX, o que trouxe à tona conceitos como de catástrofe, caos e fractais, de autopoiese, do modelo atômico e da mecânica quântica, a partir dos estudos de Prigogine, Thorn e Mandelbrot, Maturana e Varela, Bohr e Heisenberg, culminando com a noção dos sistemas complexos (MORIN, 2007).

O novo paradigma que se anuncia pela via do pensamento sistêmico e da complexidade busca recuperar a identidade humana na sua integridade, compreendendo os aspectos físicos e biológicos. É ampliando a compreensão sobre a humanidade da humanidade que Morin (2002a) defende a identidade humana como sendo distinta da animalidade e da natureza, mantendo-se, no entanto, um ser da natureza e animal, o que só se torna possível com a ruptura dos padrões redutores do paradigma do conhecimento da modernidade. Esse processo implica assumir a unidade e dualidade do masculino e do feminino, e que as dimensões humanas - indivíduo/sociedade/espécie - são tanto complementares quanto concorrentes e mesmo antagônicas, fazendo-se sempre presentes no indivíduo, sem hierarquia. O pensamento complexo afirma, ainda, a unidade humana na diversidade em quaisquer dos níveis, seja biológico, cultural ou individual.

“Os desenvolvimentos próprios de nosso século e de nossa Era planetária nos confrontam, inevitavelmente e com mais e mais frequência, com os desafios da complexidade”. (MORIN, 2003, p.14). A complexidade se mostra presente sempre que os componentes sejam eles econômicos, políticos, sociológicos, afetivos, mitológicos ou psicológicos, mostrem-se não isoláveis por estarem conexos, tecidos juntos, que é o próprio sentido do termo “complexo”, explica o autor. Quando esse tecido se mostra interativo, interdependente e inter-retroativo no que diz respeito às partes e o todo, revela-se a complexidade.

O pensamento baseado no modelo do estudo especializado permite avançar com bons resultados no campo das máquinas artificiais. No âmbito da sociedade e das relações humanas essa lógica acaba por constranger com sua visão determinista, formalista, quantitativa e mecanicista, que ignora ou desfaz de tudo o que não lhes corresponde, ou seja, que é afetivo,

livre, criativo e subjetivo. A complexidade do conhecimento expõe, sobretudo, os usos prepotentes do poder advindo das ciências.

O caráter de verdade que a ciência moderna assume faz com que seja reverenciada e venerada, como outrora eram acatados os dogmas religiosos, e tal atitude subserviente acaba sendo estimulada e utilizada como forma de poder. O positivismo do método enquanto predominante impõe-se como uma ditadura, transformando a ciência num meio efetivo para promover o domínio sobre a natureza em vez de agir em prol da felicidade humana. É preciso reconhecer, com Foucault, que o conhecimento não serve somente ao desejo da verdade, mas ao poder, observa Demo (2003). A face mais perceptível dessa presença do poder nas ciências é a ideologia, mas o argumento mais profundo é a “ordem do discurso”, que posiciona e orienta a compreensão de mundo, de validade e perspectivas, de modo que, explica Demo (2003, p. 06): “conhecer a realidade coincide com dominá-la”. A história das ciências deixa claro que na produção científica a autoridade está sempre presente, de modo que a relação de poder se caracteriza por ser sempre tensa e complexa (DEMO, 2003).

O conhecimento das ciências produzido pelo paradigma da modernidade colonizou e descartou outros saberes, como denuncia Sousa Santos (2010), afastou outras autoridades para manter-se como autoridade única, ignorando a multiculturalidade, deixando de tecer a crítica sobre o próprio conhecimento produzido e seus métodos. Não obstante, por meio do conhecimento pertinente (contextualizado)<sup>41</sup>, da promoção de uma ecologia dos saberes<sup>42</sup>, pode-se buscar recompor essa condição desigual do saber/poder.

O conhecimento é uma das principais ferramentas da cidadania e o exercício da cidadania implica o convívio com a diferença e o debate argumentativo, preservando-se vivo o espírito crítico e o respeito mútuo. Essa compreensão política e complexa da realidade torna-se ainda mais relevante no contexto da crise do Antropoceno em seu caráter ecológico o que requer aprofundar e desdobrar a sintonia entre o pensamento complexo e a Ecologia Política para as discussões que se pretendem enfrentar sobre a Justiça Ecológica nas relações homem/natureza.

### **1.2.2 As diferentes abordagens do sistemismo no processo de mudança paradigmática**

As revoluções científicas que conduzem a um novo paradigma científico produzem uma reavaliação radical da ciência dita “normal” de que falava Kuhn (1998), e permitem religar

---

<sup>41</sup> Vide Morin (2000).

<sup>42</sup> Vide Sousa Santos (2010).

os pontos de fratura do pensamento linear. Segundo o novo paradigma, o caos contribui com a ordem, novos estados da matéria emergem em estados afastados do equilíbrio, revelando um mundo que é rico em evoluções imprevisíveis, em que fluxos e relações são compreendidas de uma nova forma (PRIGOGINE, 1998).

Nas origens da mudança de paradigma científico se situam as ideias de cientistas como Lazlo, Foerster, Bertalanffy, Wiener, Watzlawvich, Pakman, Bateson e Maturana,<sup>43</sup> e o surgimento do que ficou conhecido como “sistemismo”, em diferentes campos do conhecimento, em que merecem destaque a Teoria Geral dos Sistemas (organicista) de Bertalanffy, a Teoria Cibernética (mecanicista) de Wiener e a Teoria da Autopoiese, de Maturana. A Teoria Geral dos Sistemas, esclarece Bertalanffy (2010, p. 13 - 14), é “uma investigação científica de ‘conjuntos’ e ‘totalidades’” envolvendo o que antes era tido como pertencente à metafísica. A compreensão sistêmica implica considerar não apenas os elementos, mas também os processos que ocorrem nas suas inter-relações<sup>44</sup>.

Os sistemas, de acordo com Bertalanffy (2010), podem ser de dois tipos: abertos e fechados. Os sistemas físicos são fechados sujeitos à entropia conforme a equação de Clausius, com desordem entrópica crescente e ordem entrópica decrescente. Já os biológicos e sociais são sistemas abertos, sujeitos a alto grau de instabilidade, cuja evolução acontece no sentido de uma crescente diferenciação e organização, atuando conforme a entropia descrita por Prigogine. Nesse caso, a manutenção das estruturas do organismo acontece por meio dos processos metabólicos e da troca de componentes, de modo que as suas regulações primárias evoluem a partir da dinâmica num sistema aberto, gerando ordem a partir da desordem.<sup>45</sup>

As ideias de autorregulação e de retroação também estão presentes nos estudos cibernéticos. O conceito de “cibernética”, como abordagem unificada das questões de comunicação e controle, é uma contribuição de Norbert Wiener. A cibernética foi desenvolvida por cientistas provenientes das ciências naturais e sociais que buscavam compreender a comunicação em redes fechadas e seus fenômenos. Decorrem dos estudos cibernéticos as concepções de retroalimentação, autorregulação e mesmo de auto-organização, tendo sempre em vista identificar os padrões de organização. Utiliza-se de noções de mensagem, controle e retroalimentação, de características não materiais, reconhecendo que exercem funções fundamentais para uma descrição científica da vida. A ideia da vida como uma perpetuidade de

---

<sup>43</sup> Vide Prigogine (1998); Schnitman (1998) e Morin (2005).

<sup>44</sup> Tais interações, entende Bertalanffy (2010), envolvem desde processos intracelulares aos processos mentais, bem como os sistemas sociais e afins.

<sup>45</sup> O sistema aberto comporta também retroações, regulações secundárias, conforme Bertalanffy (2010).

padrões explica o pensamento de Wiener (CAPRA, 2002).

Maturana (1995, p. 28), partindo da biologia, defende que o conhecer do ser humano ocorre na linguagem, por meio de uma explicação, que é uma “reformulação da experiência aceita por um observador”. Ele trata de uma “cibernética de segunda ordem” ou “cibernética dos sistemas observadores” (MATURANA, 1995, p. 37), em contraposição aos estudos dos sistemas que seriam supostamente independentes do observador, que eram designados “cibernética de primeira ordem” ou “cibernética dos sistemas observados”. Propõe o caminho da “objetividade entre parênteses” como um modo de convívio respeitoso com as diferenças que viria a repercutir na responsabilidade pelas emoções frente ao outro e assumir a corporalidade humana, porque o psíquico está intrinsecamente ligado ao fenômeno biológico.

Organismo e meio sofrem mudanças conjuntamente, esse movimento produz um fenômeno designado como “deriva”. A vida humana se configura, portanto, em uma deriva. Na história da co-deriva teria surgido a linguagem, num processo de dois organismos em interações recorrentes. Observador, ambiente, e organismo observado formam um único processo que é “operacional-experiencial-perceptivo” que ocorre no ser observador. As percepções humanas vêm à tona pela descrição reflexiva; desse modo a percepção e o pensamento são operacionalmente o mesmo, dentro do sistema nervoso. Todas as dimensões da experiência humana são indiferenciáveis operacionalmente, provenham do corpo ou da mente (MATURANA, 1995).

A Maturana (1995) deve-se a noção de “autopoiese” que é central no sistemismo, já no final da década de 1960. Segundo o autor, na condição de seres humanos, fazemo-nos continuamente operando recursivamente, seja por processos autopoieticos, seja por processos sociais pela linguagem, que nos permitem a autodescrição da própria ação realizada. Assim, [...] “não é possível conhecer senão o que se faz. Nosso ser humano é, pois, uma contínua criação humana”. (1995, p. 49). Para Maturana “a natureza última do ser humano: seu ser social, que é seu ser em linguagem, isto é, em coordenação consensual (comunicação); numa palavra, em cooperação mútua”. (1995, p.45).

O conceito de autopoiese está relacionado à ontogenia, ou seja, à história da mudança estrutural de uma unidade, sem que ela perca a própria organização. As mudanças estruturais que ocorrem continuamente na unidade são desencadeadas por interações com o meio ou resultam de sua própria dinâmica interna. Decorre desse processo ontogênico que todo tipo de ser vivo multicelular seja, portanto, variações elaboradas de um mesmo processo que compreende a organização celular e a constituição da filogenia, pois cada indivíduo representa um dado momento na ontogenia de uma linhagem, a qual perdura por meio das variações

celulares. Logo, a riqueza da biodiversidade de seres vivos que habitam a Terra, entre eles os seres humanos, se deve a esses desvios ou variantes multicelulares dentro das linhagens celulares que permanecem ainda hoje (MATURANA, 1995).

Capra (2002, p. 27) a partir da compreensão autopoiética, agrega ao pensamento sistêmico a ideia de que “as redes vivas criam ou recriam a si mesmas continuamente, mediante a transformação ou a substituição dos seus componentes”. Conforme o autor, nesse processo, tais redes sofrem mudanças estruturais contínuas, sem perder seus padrões de organização, que assumem formas de teias. Os sistemas vivos são ao mesmo tempo fechados e abertos, sendo fechados quanto à organização, e abertos quanto ao material energético. A criatividade enquanto capacidade de geração de novas formas é uma característica própria dos sistemas vivos, que está presente, entre outros processos, na mutação, no intercâmbio de genes e na simbiose, o que permitiu a vida se desenvolver desde as primeiras bactérias ao surgimento dos seres humanos, sem interrupção no seu padrão básico de redes autogeradoras. Toda a estrutura do organismo está presente e ativa no processo cognitivo, seja o organismo dotado de um cérebro e um sistema nervoso superior, ou não. O conhecimento é inerente aos organismos vivos. A consciência distingue-se por ser um tipo especial de processo cognitivo que se configura quando a cognição atinge um nível mais elevado de complexidade (CAPRA, 2002).

Pensando em termos de sustentabilidade ambiental, sugere Capra (2002), a combinação de fatores como: a presença de sistemas aninhados entre si e nos seus diferentes níveis; alianças e interdependência - cooperação generalizada; diversidade – a qual amplia a capacidade do ecossistema de resistir e se recuperar; equilíbrio dinâmico, e desenvolvimento. A humanidade deveria assumir práticas condizentes com os processos ecológicos, adotando princípios, tais como: redes (todos os sistemas vivos se comunicam e partilham recursos, transpondo seus limites); ciclos, energia solar e fluxos (não há “fora” na natureza, o sol move os ciclos ecológicos, os sistemas vivos são todos abertos).

O novo paradigma desperta para aspectos incomensuráveis, que não se ajustam com o pensamento da modernidade, como os relacionados à incerteza (decorrente da intersubjetividade), à instabilidade (ordem/desordem) e à complexidade (os desafios lógicos). Distingue-se nesse processo, sobretudo, uma gama de questões que se articulam entre diferentes campos de estudos científicos, cruzando experiências e práticas entre ciências humanas e naturais. A nova visão das relações entre homem e natureza revela uma série de aspectos em comum entre elas, ao mesmo tempo que expõe suas características e padrões como é o caso das redes e a auto-organização. As descobertas das relações sistêmicas conduzem à compreensão de que o novo paradigma científico deve contemplar a própria complexidade do conhecimento

e da realidade. Pois, não obstante a vida, o ser e a existência não se resumam à noção de sistema, a condição sistêmica está presente em todas essas formas, observa Morin (2005).

### 1.2.3 O Direito como um sistema ordenador no “Sistema-Mundo”

A busca por condições de segurança e estabilidade faz parte do desenvolvimento da humanidade, seja nos aspectos mais comezinhos da manutenção do corpo físico e bem-estar, seja nos aspectos psíquicos que impactam a construção dos sentimentos e percepções sobre o mundo e as relações com todos os demais seres coexistentes nas respectivas ontologias. Entre as emoções básicas que permeiam o humano, ciente da inevitabilidade da morte, encontram-se o medo e a esperança.<sup>46</sup>

Os processos instituintes do social decorrem da produção coletiva de referências e padrões de sociabilidade geradores de confiança, entabulados como forma de conviver com a incerteza. A perspectiva da organização social pensada como um sistema complexo conforme proposto por Morin (2005a) permite vislumbrar como os processos comunicativos conduzem a uma auto-organização estabelecendo-se e evoluindo nas inter-relações que lhe são próprias. O Direito estatal advém desse processo de ordenamento social com base em padrões morais e éticos como uma referência determinante e apta a promover a execução dessas normas (ou regras ou padrões de conduta), mediante o uso da força.

A potência coletiva que advém da necessidade de sociabilidade, é ela que conduz a política e lhe coloca limites, o que importa, inclusive, no sacrifício do líder quando este já não demonstra autoridade moral<sup>47</sup>. Quando o princípio do poder é questionado, “a potência popular retoma os seus direitos e lembra que dela emana toda e qualquer delegação, que para perdurar deve permanecer enraizada nessa potência”. (MAFFESOLI, 2005, p. 71). As narrativas históricas, os mitos fundadores, são simbolismos que dão conformação a um conjunto social, essa simbologia é sua “*cosa mentale*”, diz Maffesoli (2005), é o que penetra as mais longínquas raízes e se espalha por todo o coletivo e lhe permitindo existir como sociedade. Assim, as crises provocam a busca por outras narrativas, constituindo uma oportunidade para resgatar aspectos esquecidos do simbolismo fundante que conduz o humano a viver junto.<sup>48</sup>

Explicar o mundo por meio da linguagem (que não se exprime apenas pela fala, mas se expressa por múltiplas formas – vide a arte), portanto, é um processo que tende a estabelecer

---

<sup>46</sup> Vide Baumann (1999) e Morin (2019).

<sup>47</sup> Vide Clastres (1978).

<sup>48</sup> Sobre o “imaginário social” como criação ontológica da realidade, vide também Castoriadis (2004).

novas relações de poder. O conhecimento, que é o âmbito onde se desenrola esse processo de desvelamento do mundo, seja pela ciência moderna seja pelos saberes ancestrais, transmite-se por formas simbólicas. Quer pela linguagem falada, escrita, quer pelas fórmulas lógicas matemáticas, quer pela mística.

A via religiosa explica o mundo pela mística e ao mesmo tempo, oferece meios de ordenação social mediante o regramento de comportamentos e expiação das culpas por eventuais transgressões, que propiciam um permanente processo de re-ligação do indivíduo com o coletivo e um convívio pacífico com a expectativa das incertezas, especialmente a da morte. A constituição do poder político pela via do Estado transfere esses vínculos coletivos à esfera de um Contrato Social figurativo, estabelecido a partir das premissas da modernidade no *cogito*<sup>49</sup> de Descartes e na ética kantiana do dever. O Direito moderno, a princípio, não comporta mística (ao contrário, ele se propõe laico), embora sua efetividade esteja intimamente relacionada com uma necessária vinculação de cada indivíduo com esse compromisso coletivo estabelecido no Contrato Social.

As revoluções científicas expõem a fragilidade da racionalidade linear do conhecimento hegemônico da modernidade, demonstrando uma politicidade negada nos processos de condução do conhecimento como verdade sobre o mundo, pondo à mostra as fragilidades e incertezas que não foram sanadas, porque não são sanáveis, apontando para injustiças nos processos de “tradução” sobre realidades e narrativas que se evidenciam incomensuráveis.

As mudanças de paradigma promovidas por tais revoluções instigam um outro olhar para o Direito e sugerem que também ele precisa ser repensado sob essa nova perspectiva. É preciso compreender complexamente o próprio sistema jurídico, bem como as interações e influências recíprocas dele com a sociedade e os outros sistemas sociais, de modo a ter clareza a respeito de como o Direito se insere complexamente nessas relações mantendo suas finalidades no que se refere à Justiça. A compreensão dessa mudança de paradigma no campo do Direito segue também um percurso em torno do pensamento sistêmico, desdobrando-se até as mais recentes abordagens como a Teoria Crítica dos Sistemas.

Canaris (2002) é um precursor da Teoria do Sistema Aberto no campo do Direito. Crítico do positivismo autor compreende a função do sistema jurídico como sendo a de “traduzir e realizar a adequação valorativa e a unidade interior da unidade jurídica”.

---

<sup>49</sup> *Cogito*. “Do latim *cogitare*, cogitar, pensar; cogito, penso. 1. Para Descartes, o *cogito ergo sum* (“penso, logo existo”) é o primeiro princípio da filosofia, inaugurando uma revolução que consiste em partir da presença do pensamento e não da presença do mundo.” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008).

(CANARIS, 2002, p. 23). Para Canaris (2002), os sistemas científicos nunca são definitivos ou fechados, porque só podem expressar o estado do conhecimento em dado momento do tempo. À ciência não caberia fixar-se em um dado estado, apenas permitir uma compreensão de um quadro geral dos conhecimentos respectivos naquele período, permitindo concatenar as repercussões e reflexos das modificações, seja do conhecimento seja do objeto. O Direito seria um sistema aberto e também incompleto, pois o próprio conhecimento científico com o qual o Direito se comunica está em constante mutação.

Segundo essa corrente teórica, o Direito se organiza como unidade por meio dos princípios gerais, em torno de suas finalidades e valores, os quais estão sujeitos a mudanças e atualizações pela via interpretativa, que também permite suprir as eventuais lacunas e quebras do sistema. Procede-se, portanto, por meio da hermenêutica jurídica, uma interpretação axiológica e teleológica sistêmica apta a compatibilizar os diferentes discursos ao sistema jurídico, num processo integrativo.

Canaris (2002) oferece uma interpretação alternativa ao positivismo, ao introduzir uma abordagem valorativa que permitiria ao Direito, aproximar-se da realidade e dos interesses sociais. Seu pensamento se situa como modelo de transição que permite uma nova compreensão do Direito à medida que contribui para uma abertura e visão crítica quanto à finalidade e ao atendimento dos interesses sociais para além da perspectiva positivista embora sem a compreensão autopoietica e as problematizações sobre os aspectos sistêmico-reflexivos que trazem posteriormente a abordagem luhmanniana e a teoria crítica dos sistemas, com as respectivas diferenças.

Para Luhmann (1997), no mundo haveria três tipos de sistemas: o sistema vivo, o sistema psíquico e o sistema social. Cada um deles dotado de características próprias que lhes permitiriam a própria perpetuação, de modo que o sistema vivo dependeria da vida; o psíquico da consciência, e o social da comunicação. O sistema social teria, entre seus subsistemas, o sistema econômico, o sistema religioso, o sistema artístico, o sistema político e o sistema jurídico. À medida que gestassem sua própria complexidade, outros subsistemas adviriam, como seria o caso dos diferentes ramos do Direito, cada um com seus temas e especificidades delimitando-se na autorreferência.

Segundo Luhmann (1997), o mundo é traduzido no encontro entre o sistema e o ambiente, por meio dessa diferenciação, e o sistema percebe os ruídos do ambiente no processo de abertura comunicacional e se auto-organiza com base em suas referências internas, no fechamento operacional. Os sistemas são constituídos pelos eventos ou acontecimentos, mas estes não estão presentes no sistema por meio de signos próprios do exterior do sistema, o

próprio sistema simula uma reentrada. A reentrada é a “reintrodução da diferenciação naquilo que foi diferenciado através dela.” (LUHMANN, 1997, p. 54). Os sistemas operam realizando ao mesmo tempo uma operação de diferenciação interna que lhe dá forma, e uma externa, com o ambiente, que define o que lhe é externo. Esse processo guarda um paradoxo, “é uma paradoxia expressa como forma ‘por que’ o sistema opera como ‘unidade’”, explica Luhmann (1997, p. 54).

Para Luhmann o Direito se autoestabelece e autolegitima internamente como normatividade, estabilizando-se na validação recursiva por meio de seus próprios códigos normativos, que filtram as influências contraditórias do ambiente. A reentrada ou acoplamento de segunda ordem, no sistema jurídico, dá-se por ocasião de uma decisão judicial. O sistema abre-se cognitivamente, mas um novo Direito surgirá apenas se ele já estiver previsto no próprio sistema como probabilidade (DUARTE *et al.*, 2012).

O Direito como sistema autopoiético é problematizado em diferentes aspectos, como fica explícito no debate proporcionado na obra organizada por Teubner (1987) sobre o tema. A discussão traz argumentos favoráveis e questionamentos à abordagem autopoiética do Direito, envolvendo aspectos como a necessidade do Direito ser autofundamentado, a autonomia social e a produção de normas autoimpostas, a concorrência entre normas sociais e jurídicas, e os aspectos de incerteza e complexidade que o modelo assume.

Uma nova abordagem do Direito como sistema é proposta pelo próprio Teubner (1987) no contexto da formulação de uma teoria crítica dos sistemas, a de um Direito policontextual e reflexivo.<sup>50</sup> Como bem explica Fischer-Lescano (2010, p. 164), em que pesem as restrições sobre a ausência de um caráter crítico-emancipatório feitas por Habermas a Luhmann, a teoria crítica dos sistemas, assim como os primeiros teóricos da Escola de Frankfurt, se volta a questão do “nexo entre as normatizações sistêmicas e a subjetividade. [...] aborda as antinomias das estruturas sociais; [...] realiza uma crítica imanente, em atitude não-conformista, abarcando igualmente o ‘olho maligno’, tão caro à teoria crítica.” Pretende assim, reconhecer quais os processos que têm potencial para superar as ordens sociais reificadas, e reforçá-los.

Considerando o pensamento de Luhmann e também de Habermas, Teubner tem a juridicização como a questão central de suas pesquisas. Observa que há diversas interações e níveis de interação entre os diferentes sistemas que realizam as adequações e ajustes para atualização do Direito e são essas dinâmicas que acabam por indicar um ganho para o sistema,

---

<sup>50</sup> Para Teubner o direito reflexivo seria decorrente da combinação da teoria de Luhmann sobre a diferenciação funcional da sociedade e da “Constituição exterior” para a auto-reflexão nos outros sistemas sociais de Habermas. (NEVES, 1996).

que é o que vai fixar-se ou permanecer nele. Partindo do conceito de autopoiese (de que o sistema produz e reproduz seus próprios elementos mediante o processo interativo do próprio sistema), e de que o Direito deve ser compreendido como um sistema de comunicação, Teubner (1987) considera três aspectos daí decorrentes, para pensar o sistema jurídico: a) seu efeito temporal - pois deixa de ser considerável estável; b) o fechamento - como uma condição para a abertura do sistema; e c) as consequências epistemológicas - posto que a observação é parte do próprio processo sistêmico autopoietico.

Segundo Teubner (1987, p. 02), a teoria da autopoiese do Direito transcende e conserva a tradicional divisão entre a teoria política e a abordagem jurídico-sociológica, compreendendo que “o fechamento operacional é apenas uma meia verdade”, e, portanto, não se constitui em um novo formalismo jurídico. Quanto mais radical o fechamento, mais abertura ele contém, pois a autopoiese comporta esses paradoxos. O sistema autopoietico pode gerar mais abertura aos interesses da sociedade e legitimidade do que os sistemas jurídicos considerados meramente sistemas abertos, desde que se possa identificar o fechamento do sistema, com a abertura cognitiva, por mecanismos concretos de acoplamento de normas.

A autopoiese jurídica seria um modo de compreender a coevolução que acontece entre a Sociedade e o Direito, como uma mudança estrutural controlada de sistemas autopoieticos. O primeiro passo seria compreender que os sistemas abertos adaptativos são processos cognitivos, portanto, o meio tem efeito nos sistemas. A realidade social afeta o Direito, e suas políticas e medidas administrativas promovem mudanças na sociedade, sobretudo pelo fenômeno de juridicização, que não se limita aos subsistemas sociais, mas aplica-se, inclusive, ao mundo da vida (TEUBNER, 1987).<sup>51</sup>

Voltando à concepção de autopoiese de Maturana, entende-se que os acoplamentos de segunda ordem somente podem acontecer se e quando produzidos por seus próprios componentes, é esse o fator que guia o processo autopoietico, no entanto os componentes dessa produção de segunda ordem não são idênticos à primeira ordem do sistema, logo, essa nova ordem demanda um fenômeno emergente (TEUBNER, 1987). Em matéria de Direito, para Luhmann, isso significaria o processamento da circularidade dos elementos ato jurídico – mudança jurídica – ato jurídico. Já, no entendimento de Teubner (1987), o sistema jurídico não se compõe apenas de atos jurídicos, logo, uma circularidade envolvendo apenas atos jurídicos e mudanças nos atos jurídicos, não contempla a autopoiese do sistema. Deve haver uma

---

<sup>51</sup> Sobre os elementos em comum entre a Teoria Crítica e a teoria crítica dos sistemas retomaremos no Capítulo 4. Nesse sentido, vide Fischer-Lescano (2010).

compatibilização entre os elementos do sistema, o que implica que limites, estruturas, processos e ambientes precisam ser ciclicamente autoconstituídos de modo compatível, para que possam realizar o acoplamento uns com os outros no hiperciclo, ou acoplamento de segunda ordem.

A compreensão da autonomia do Direito está relacionada a essa condição de autoconstituição e autorreprodução. A comunicação nos sistemas jurídicos aborda os temas em termos legais, e esse processo de especialização da comunicação jurídica em relação aos outros sistemas comunicativos comporta, por isso mesmo, contradições e tautologias, ou seja, “infinitas regressões e paradoxos”. (TEUBNER, 1987, p. 222).

Segundo Teubner (1987) a autonomização do Direito parte de um o primeiro fator que é o conflito social, não obstante nem todo conflito seja judicializado. Logo, o Direito se fará presente somente quando: que se compreenda o conceito de conflito social como diferença entre expectativas que demandam uma decisão; a existência de diferentes expectativas socialmente válidas estabelecendo um conflito; e que um comportamento seja considerado o correto. É, portanto, importante levar em conta que a produção das expectativas provém de comunicações socialmente difusas, dá-se por processos externos, isto é, alopoieticamente. Contudo, explica o autor, para que o sistema jurídico se autorreproduza é necessária a constituição autorreferencial dos componentes.

À medida que ocorre a diferenciação funcional das comunicações legais, essa diferenciação se torna universal, gradativamente. O acoplamento autorreferencial só acontece quando o próprio sistema se atualizar nas suas estruturas, elementos, limites, ambientes, dentro da sua própria linguagem jurídica, ou seja, numa “autogênese”. Significa que embora a produção do Direito compreenda diferentes possibilidades em termos comunicativos, pode haver comunicações sociais e comunicações sobre o Direito sem que se produza um novo Direito (TEUBNER, 1987). Assim, as especializações das funções do Direito, ou mesmo a aplicação de uma codificação (certo e errado), são necessárias, mas não bastam para a organização autopoietica do sistema jurídico.

A circularidade somente reflete quando os atos jurídicos, normas legais, procedimentos jurídicos e doutrina são autorreferenciadas, constituindo um modo congruente entre si. Independente da origem da norma – de que expectativa social se trate –, no momento em que ela se incorpora ao sistema no acoplamento de segundo grau, ela se tornará norma jurídica. “O que é decisivo em todos esses casos é a autonomia da auto-referência”, alerta Teubner (1987, p. 224). Quais os procedimentos e as expectativas serão acolhidos têm substancial relevância para esse processo de constituição do discurso jurídico, esses elementos vão penetrar e atualizar o sistema jurídico. Nesse sentido, indica o autor, a doutrina contribui

para o controle das expectativas, identificando as pré-condições para que essa comunicação legal seja inserida na autodescrição do sistema.

Portanto, para além da problemática dos conceitos do mundo jurídico, está a questão da influência das estruturas do sistema jurídico. Prever a partir das estruturas é tão importante quanto prever os eventos. O que Teubner (1987) vem frisar é o aspecto duplo da constituição do sistema jurídico: o primeiro nível de diferenciação é o das relações concretas, e, em especial, no sistema político em que as normas legais se inserem pela via dos processos de poder que representam grupos de interesse (quem está representado na esfera legislativa, por exemplo). O segundo nível diz respeito à diferenciação quanto à funcionalidade da lei para atender às demandas sociais (serve para oferecer soluções às diferenças expostas nos litígios e revelar-se “correta” segundo as expectativas sociais). Conjugando os dois níveis, é preciso perquirir sobre quanto as estruturas e funções interferem por afetar ou delimitar estratégias políticas.

Em suma, considerando que a autopoiese implica a internalização das funções evolutivas de variação, seleção e retenção, antes de ocorrer a autopoiese jurídica essas funções são fixadas em instituições externas ao Direito. Segundo Teubner (1987, p. 233), “as inovações na ciência em geral só podem tornar-se indiretamente relevantes para a lei quando formuladas nos critérios de relevância da dogmática jurídica”. Os conflitos sociais geram um efeito modulador na produção do Direito, mas as inovações jurídicas que eles geram guardam pouca relação com os conflitos provenientes das relações sociais dos quais se originaram. O processo legislativo e as inovações no campo da jurisprudência, igualmente podem traduzir-se em normatividade jurídica, não obstante, o que torna efetiva ou não a norma é a pressão social.<sup>52</sup>

A interação entre os processos sistêmicos de filogenia<sup>53</sup> e ontogenia<sup>54</sup> resultam das relações de interações individuais com o todo da sociedade, inclusive com os subsistemas, sociais, é uma dinâmica que está inserida na relação concreta dos processos judiciais e de seus desdobramentos relacionados com todo o sistema jurídico. Ocorre um aprendizado ontogênico na esfera do próprio processo, contudo a retenção se limita à experiência do próprio caso em concreto. Já a evolução filogenética que resulta em aprendizagem acontece quando a interação acessa a sociedade ou os subsistemas, intervindo no nível social e na funcionalidade dos subsistemas. Mas as interferências no Direito não provêm apenas da sociedade, elas resultam também dos outros subsistemas que também acabam participando e mediando a seleção das

---

<sup>52</sup> Como explica Ost (1987), para Teubner haveria que se pensar a coevolução entre sistemas organizados a partir de princípios semelhantes, de modo a coordenar a influência recíproca, mesmo que indiretamente.

<sup>53</sup> Diz respeito à história evolutiva dos seres vivos. Vide Maturana e Varela (1995).

<sup>54</sup> É referente às mudanças estruturais em uma unidade (celular, de organismo ou sociedade de organismos) que as mantém em sua organização biológica. Vide Maturana e Varela (1995).

normas jurídicas (TEUBNER, 1987).

Na relação entre os subsistemas, quando ocorre uma divergência total, impõe-se uma escolha, ou ocorre a desintegração dos elementos de um subsistema ou de outro, ou mesmo, prevalece a indiferença e a falta de um acoplamento estrutural (TEUBNER, 1987). Quando se compatibilizam os subsistemas no processo de seleção, é a forma concreta de interação que repercute nas estruturas do sistema e a retenção se dá espalhando a expectativa selecionada às diferentes filosofias e dogmáticas, o que, a longo prazo permite que os subsistemas também se influenciem com base nesses fatores de retenção.

Nesse sentido, defende Cavedon-Capdeville (2009), que as demandas por Justiça Ambiental poderiam vir a gerar um aprendizado sistêmico. A maior variedade de discussões de matéria ambiental levadas em juízo poderia intensificar o processo coevolutivo da sociedade com o sistema jurídico, sempre considerado a importância da reflexividade jurídica a respeito da realidade, por meio da construção doutrinária. Considerando-se, sempre, a mútua influência entre os subsistemas sociais na condição de sistemas comunicativos.

Filosofias podem ser incompatíveis nas suas pré-condições lógicas, mas capazes de produzir compatibilidade quanto às expectativas: assim ocorre com a compreensão idealista de liberdade por um sujeito jurídico, que em outro subsistema aparece como uma economia regulada pelo mercado. As fundamentações cognitivas dos subsistemas divergem, mas são acolhidas na solução de conflitos sobre liberdade contratual, o que sugere em determinados casos avançar no sentido da regulamentação artificial da coevolução (TEUBNER, 1987).

A teoria crítica dos sistemas da qual Teubner é um dos precursores, permite, como explica Möller (2015), uma dupla crítica, a crítica do Direito (em nome da sociedade) e a crítica da sociedade (em nome do Direito). Esse novo patamar crítico remete às alternativas da “responsividade”, da “transcendência” ou “estetização do Direito”, como modo de enfrentar o paradoxo que se apresenta. Busca-se com a teoria crítica dos sistemas suplantar o desafio da aporia de modo produtivo sem cair numa postura jurídico-conservadora ou no outro extremo, em uma posição jurídico-niilista. Ela demanda uma compreensão revisitada quanto aos fundamentos do Direito e das relações de poder que lhe dizem respeito (MÖLLER, 2015).

Para a teoria crítica dos sistemas, esclarece Fischer-Lescano (2010, p. 167) “não é apenas o indivíduo que é resultado do ‘conjunto das [...] relações sociais’, como também a sociedade é o conjunto dos subsistemas sociais.” A teoria dos sistemas dá importância central ao conceito de auto-referência dos sistemas sociais, embora admitindo, diferente de Marx e da própria teoria crítica, uma multiplicidade de processos sociais auto-referentes. Observa Fischer-Lescano (2010), que ao direcionar-se ao problema da diferenciação social mundial tanto nos

sistemas, quanto nas organizações e nos regimes funcionais globais, essa abordagem se aproxima de outras, voltadas à ideia de uma sociedade civil global, a de uma economia política internacional, a de regulação política e mesmo de uma cultura global e de um pluralismo jurídico global pós-moderno.

Há na teoria crítica dos sistemas um destaque à possibilidade de fazer aflorar o potencial social normativo no que se refere à socialização das instituições que aproxima as questões da justiça social com os “espaços sociais de liberdade” – compreendidos estes como “interdependência de autonomies parciais” de indivíduos, formações coletivas, organizações e dos próprios sistemas sociais. Essa linha de pensamento trata dos paradoxos que surgem em todos os diferentes sistemas sociais como um fenômeno político genuíno. “A teoria crítica sistêmica do direito preocupa-se especialmente em revelar o caráter contraditório da presença da política no direito.” (FISCHER-LESCANO, 2010, p. 171).

O que fica evidente com as análises da teoria dos sistemas aplicada ao Direito é que a política é inerente às relações de poder e o Direito é o âmbito do poder social por excelência. Ao mesmo tempo, a complexidade do social é uma condição inarredável e inegável, com a qual o Direito precisa articular modos de adaptação mais eficazes socialmente.<sup>55</sup> Esse desenvolvimento, ou coevolução do Direito e da sociedade, portanto, deve levar em consideração os aspectos referentes à abordagem estruturalista do poder e também a crítica da crítica feita pelos pós-estruturalistas sobre esse raciocínio.

A complexidade pós-moderna da qual as crises do Antropoceno dão testemunho e à qual o Direito não passa incólume, merece ser profundamente compreendida e assumida para que as questões de Justiça e ecologia se equacionem do modo mais profícuo e ético para todos os seres humanos e não humanos da natureza. A teoria crítica dos sistemas oferece uma abordagem que pode contribuir para a compreensão desse mundo co-habitado e construído, que demanda um Direito, e em especial de um Direito Ambiental consistente no sentido regulatório e, ao mesmo tempo, e principalmente, respaldado na autonomia política instituinte, pluralista, de caráter emancipatório. É preciso, no entanto, ir além da abordagem sistêmica do conhecimento científico e dos sistemas sociais, compreendendo suas limitações, pois uma profunda e efetiva mudança de paradigma epistemológico requer um pensamento complexo a incidir sobre todo o conhecimento e a realidade, como propõe Edgar Morin.

### 1.3 EDGAR MORIN E O MÉTODO PARA O PENSAMENTO COMPLEXO COMO

---

<sup>55</sup> Vide Folloni e Cabrera (2015).

## CHAVE DE COMPREENSÃO DA EMERGÊNCIA DA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA ECOLÓGICA

A Complexidade, que é percebida como elemento chave pelas chamadas revoluções científicas, é acolhida sob diferentes abordagens dentro das próprias ciências, desdobrando-se em diferentes estudos e teorias, inclusive ensejando a diferenciação feita por Le Moigne e Morin (2007) entre a “complexidade restringida” e a “complexidade generalizada”.<sup>56</sup> Guardadas as respectivas características, elas têm em comum o fato de acatarem aspectos inadmissíveis para o conhecimento moderno, como a incerteza, a complexidade, a não neutralidade do sujeito conhecedor, e a não universalidade do conhecimento.

Neste tópico da pesquisa o intuito é explanar as teorias relacionadas à complexidade, dando primazia e destaque ao que Morin define como sendo o paradigma do Pensamento Complexo. É por meio dessa abordagem epistemológica que reintroduz o homem na natureza, ao recompor o tecido complexo que interliga os seres humanos ao Universo e postula a Terra como Pátria, que se torna possível pensar em uma Justiça Ecológica.

### 1.3.1 O Pensamento Complexo enquanto método para tempos de incerteza

A abordagem do Pensamento Complexo tem início na década de 1980, a partir de uma sequência de eventos promovidos com a iniciativa da Universidade das Nações Unidas na Europa, para tratar da complexidade compreendida como um desafio epistemológico e prático diante das revoluções científicas, em Montpellier e Milão em 1984. No mesmo período, nos Estados Unidos, surgiu o Instituto das Ciências da Complexidade de Santa Fé, cuja abordagem se propunha a compreender os desafios da complexidade para a chamada “ciência normal”, explicam Morin e Le Moigne (2007). A noção de complexidade teria sido firmada em 1984 no Instituto de Santa Fé, que se dedica desde então aos sistemas complexos compreendidos como: “sistemas onde há muitas interações, retroações, variações, muito difíceis de entender com a visão clássica”. (MORIN, 2007, p.110).

A partir dos anos 1990, de acordo com Le Moigne e Morin (2007), dois paradigmas se descortinam na direção da complexidade: o paradigma da complexidade restringida e o paradigma da complexidade generalizada ou epistêmica à qual se filiam os autores. O primeiro

---

<sup>56</sup> Vide Mata (2012), Maldonado (2007) e Morin (2005).

atualiza as ciências tradicionais com o uso das novas tecnologias para compreender as dinâmicas de sistemas não lineares. O segundo vai além e volta-se à compreensão das questões políticas e culturais implicadas no conhecimento da complexidade do real.

Os princípios das ciências clássicas estabelecem: o determinismo absoluto e generalizado (que a inteligência humana elevada seria capaz de conhecer tudo sobre o universo); princípio da redução do conhecimento (fixar as bases primárias de uma lógica permite conhecer todo o restante); e o princípio da disjunção (o conhecimento profundo das partes em si). Por sua vez, “complexidade” é uma palavra derivada de “*complexus*”, cujo significado é “tecido junto”, trata-se de recompor o tecido do conhecimento (MORIN, 2007).

Guattari (2008, p. 102-103), por sua vez, utiliza do conceito de complexidade para abordar as relações cósmicas de onde provém as formações de sentido e os estados de coisas, os quais, segundo o autor “se encontram assim caotizados no mesmo movimento em que sua complexidade é trazida à existência.” Pois, segundo o autor “uma determinada modalidade de desarticulação caótica de sua constituição, de sua organicidade, de sua funcionalidade e de suas relações de alteridade está sempre na raiz de um mundo”.

As premissas determinista, reducionista e disjuntiva dessa epistemologia vêm atuando sobre a vida humana e planetária há alguns séculos, o suficiente para imprimir as marcas geológicas do Antropoceno e colocar em risco a biodiversidade e extrapolar os limites planetários.<sup>57</sup> Com a ideia de um tecido que precisa ser articulado a partir de muitos fios, o pensamento complexo propõe religar o conhecimento, para que o homem compreenda a realidade em sua multidimensionalidade e aprenda a lidar com ela sem artifícios de simplificação, mas também para que adentre outras esferas, pelas aberturas que esse pensamento proporciona, como a perspectiva das ontologias relacionais<sup>58</sup>.

A mudança de paradigma de pensamento implica prover condições de acesso a essa complexidade (de conhecimentos, de mundos, de relações), aprender a olhar para as relacionais e conhecer as dinâmicas próprias da incerteza desse caminho. Esse processo é muito custoso às ciências arraigadas no conhecimento moderno, e às pessoas, porque elas receiam o que desconhecem, gerando medo do “Outro”, do futuro, da diferença. Tal mudança implica enfrentar os determinismos, reducionismos, disjunções, e seus efeitos desastrosos sobre a humanidade e toda comunidade de vida planetária. Requer uma profunda transformação não apenas no mundo das ideias, como uma nova lógica (eco-lógica), mas também nos espaços

---

<sup>57</sup> Sobre uma nova “ficção” ou “narrativa” diante da efemeridade da vida humana, vide Harari (2015).

<sup>58</sup> Vide Escobar (2016), De La Cadena e Blaser (2018).

sociais, ambientais e mentais que habitamos, como sugere Guattari (1991).

O novo paradigma propõe pensar complexamente a realidade, sem isolar os termos recuperando de alguma forma um pensamento filosófico que se fez presente na antiguidade.<sup>59</sup> A complexidade deve ser pensada a partir das categorias de desordem e de organização, reunindo noções antagônicas, que não se restrinjam a uma visão unilateral do Universo, permitindo compreendê-lo como um “Pluriverso”<sup>60</sup>. Essa compreensão complexa do Universo demanda as três noções: sistema, emergência e caos. O sistema conduz à condição das múltiplas implicações recíprocas entre seus integrantes (humanos, não humanos da natureza, e os seus mundos no mesmo habitat); a emergência diz dos acontecimentos que transportam para um outro nível de organização, porque resultam da complexidade do sistema; o caos é o contraponto da ordem indispensável à organização.

Um sistema compreende uma organização – assim, o todo é mais e menos que a soma das partes. O modo como as partes se organizam altera o todo, o sistema organizado vai permitir ou não a manifestação de algumas potencialidades das partes. O sistema é “uma compleição (conjunto de partes diversas inter-relacionadas); a ideia de compleição nos conduz à de complexidade quando se associa o um e o diverso”. Então, o sistema é o que revela a figura da unidade na diversidade – *Unitas multiplex* (MORIN, 2005, p. 183).<sup>61</sup> Essa noção de uno/múltiplo tem o condão de trabalhar com uma das questões mais sérias quanto à Justiça Ecológica, que é o justo equilíbrio entre o local e o global, sem recair em um mero relativismo e tampouco deixar-se levar pelas armadilhas de um holismo vazio, universalista.

A organização da organização é o que permite que ocorram fenômenos que eram incompreensíveis dentro da lógica da ciência clássica – eles surgem como emergências do sistema. A vida é uma “emergência” e não uma substância, diz Morin (2017), assim também a própria consciência surge no humano como uma resultante dessa organização complexa, como uma emergência. Assim como o Universo se originou do caos, é preciso que a humanidade compreenda como certos oxímoros são de fato uma própria condição de existência da vida planetária e da realidade. “Heráclito já dizia ‘(...) viver de morte, morrer de vida (...)’”, salienta Morin (2007, p.113). A constante regeneração das células demonstra essa coerência que é plausível dentro da ideia de auto-eco-organização, a qual também explica a relação que há entre

---

<sup>59</sup> Um pensamento complexo já estaria presente em Heráclito, Aristóteles, Platão e Espinosa. (MORIN, 2007).

<sup>60</sup> Vide glossário.

<sup>61</sup> *Homo sapiens* também é, indissolavelmente, *Homo demens*, que *Homo faber* é, ao mesmo tempo, *Homo ludens*, que *Homo economicus* é, ao mesmo tempo, *Homo mythologicus*, que *Homoprosaicus* é, ao mesmo tempo, *Homo poeticus*. (MORIN, 2003, p. 42).

dependência e autonomia, e a relação da tríade indivíduo/sociedade/espécie, em que cada elemento é produtor e produto do outro.

“Assim, sou um ser-sujeito constituído por trinta bilhões de seres-sujeitos (células) que vivem cada uma a sua vida e a sua morte em mim, e sou um momento dos seus congêneres e da minha.” Desse modo, explica o autor “existem em cada ser, e singularmente no ser humano, vários seres no mesmo tempo e várias modalidades de seres. [...] o ser, a existência, a qualidade de sujeito não são substâncias, antes remetem para a organização.” (MORIN, 2005b, p. 290).

Os pressupostos da ciência clássica entranhados no pensamento hegemônico ocidental, ao evitar a complexidade em suas composições com o caos e seu processo que entrelaça as ciências humanas das ciências sociais, acabam por produzir reflexamente exclusão e destruição. Caos, explica Morin (2007), conforme os gregos, é de onde provém o Kosmos, ou seja, é das potências de ordem e desordem que surgiu o Kosmos. A expressão ca-osmos sugere essa ideia da organização complexa que conduz ao conhecimento e o processo evolutivo da vida. A complexidade do conhecimento nessa composição de ca-osmos também indica a necessidade da compreensão do contexto que é onde a realidade se organiza.

Outro aspecto do novo paradigma é que ele desperta para a necessidade da compreensão da “ecologia da ação”. Considerando que a complexidade reconhece a incerteza da realidade e os inúmeros fatores que tornam as relações multidimensionais, trata-se de pensar como agir e como estabelecer estratégias para lidar com essas incertezas; cabe, então, aplicar o princípio da precaução combinado com o princípio da audácia, sugere Morin (2007).

O fundamento base de toda organização do universo é a complexidade. O mundo das ideias - a noologia - tanto quanto as autorregulações metabólicas do organismo vivo, partem de uma mesma *physis* e estão inter-relacionados por meio de processos comunicativos, em um circuito sistêmico que une ordem e desordem por meio da organização, produzindo e organizando diversidade.<sup>62</sup> Essa abordagem é por si alentadora, porque oferece uma outra perspectiva sobre os processos co-evolutivos, vislumbrando a riqueza e originalidade que essa compreensão sugere, embora seja necessário compreender essa inter-relação dentro dos limites de cada âmbito (seja da *physis*, seja do espírito humano), nessa co-produção.

O pensamento complexo requer um ponto de vista metassistêmico para observar ao mesmo tempo o polissistema - composto pelo sujeito conceituador dentro de seu contexto antropossocial -, e outro polissistema - que se constitui do objeto-sistema fisicamente enraizado.

---

<sup>62</sup> Nesse sentido, sobre a construção de outras narrativas vide também Stengers (2009), Haraway (2019), Latour (2020) e Krenak (2019).

O metassistema deve compreender esses dois polissistemas intercomunicando-se e entreorganizando-se (MORIN, 2005). Essa perspectiva epistemológica se distingue por não partir de um objeto simples, mas da complexidade real dos objetos que estão em permanente relação com os pensamentos que os concebem - parte, portanto, de uma unidade complexa. O sistema tem a dupla característica de ser aberto e fechado: o fechamento produzindo sua autonomia e a abertura sua transformação: a abertura se dá ao ambiente, ao tempo, ao observador e à evolução, e o fechamento na auto-organização.

A complexidade é gerada no sistema, também o mantém e desenvolve, de modo que o sistema “nasce e morre” em virtude da complexidade. Essa condição vale para todos os seres existentes e os seres-máquinas, não obstante a vida, o ser e a existência não se resumam à noção de sistema, a condição sistêmica está presente em todas essas formas, e a vida se torna mais rica e interessante com a articulação das suas retroações, interações, emergências e antagonismos (entre emergente e imerso, estrutural e fenomenal) (MORIN, 2005). “Reduzir ao sistema, é expulsar a existência e o ser. [...] Que pobreza terrível só perceber no ser vivo um sistema. Mas que tolice não ver nele também um sistema.” (MORIN, 2005, p. 188 e 190).

Por outro lado, o paradigma da complexidade não é um paradigma antianalítico, o que muda é o fato de que a análise é um momento apenas, que não se restringe à síntese como totalidade, mas, ao mesmo tempo, não dissolve essa síntese. Implica a necessidade de pensar a partir de um circuito ativo que é a práxis cognitiva, que não se intimida frente aos paradoxos e a incerteza, e torna produtivas e férteis essas interações. Este é o problema do pensamento complexo: “pensar junto, sem incoerência, duas ideias contrárias. Isso só é possível se encontramos: a) o metaponto de vista que relativiza a contradição, b) a inscrição em um circuito que torna produtiva a associação das noções antagônicas”. (MORIN, 2005, p 185).

A partir da nova perspectiva tudo no universo pode ser compreendido como fato, explica Morin (2005), pois tudo no universo surge, sofre transformações e desaparece, tudo provém de um processo de geração, desde o cosmos à própria realidade e à ordem, tudo precisa ser gerado e regenerado. Esse processo implica compreender os opostos como aspectos interdependentes e relacionados, o *homo sapiens* é também *demens*, o universo produz caos, turbulências, cataclismos, e, ao mesmo tempo, gera ordem e vida.

A dinâmica dos sistemas complexos auto-eco-organizadores envolve relatividade, diversidade, alteridade, ambiguidade, incerteza, antagonismo, duplicidade e relacionalidade, diz Morin (2005, p. 185), é assim que a complexidade surge no sistema como unidade complexa. O sistema, sendo complexo, é mais, menos, e diferente dele mesmo, em sua característica hologramática. O conhecimento que surge da perspectiva complexa perpassa esse

movimento de circuito retroativo e recursivo produzindo o saber. O Pensamento Complexo propõe superar os dualismos entre liberdade/determinismo, espírito/matéria; o debate que realmente importa nessa abordagem é entre a complexidade e a simplificação (MORIN, 2005).

O método do pensamento complexo de Morin (2005) exige compreender o conhecimento como um circuito comunicativo que liga objeto e fenômeno, implicando o sujeito no ato de conhecer. Trata-se de buscar o conhecimento do conhecimento por um metassistema, consciente de que o saber é uma prática informacional que transforma, e nos transforma, é uma “práxis antropossocial”. Quando Morin (2005) propõe um “método” não indica um método do conhecimento certo e verdadeiro a ser seguido, uma técnica metodológica, ao contrário, para “reaprender a aprender” é preciso realizar o caminho que se constrói na caminhada.

O paradigma do pensamento complexo propõe religar os conhecimentos que foram desligados pelo paradigma disjuntivo, por meio de um princípio de complexidade, e sobretudo, aceitar que “o único conhecimento válido é o que se alimenta de incerteza e que o único pensamento que vive é o que se mantém na temperatura de sua própria destruição”. (MORIN, 2005, p. 39). A premissa é comprometer-se em não simplificar a complexidade do real por meio de processos de idealização, racionalização ou normalização. Não se trata de chegar a um ponto definitivo, um processo linear, antes, assemelha-se a um caminho em espiral ascendente que comporta um eterno recomeço, não idêntico, mas transformado pela experiência.

### 1.3.2 Os princípios do pensamento complexo

A compreensão do mundo em sua complexidade faz parte, segundo Morin (2005 a), do processo de “hominização”<sup>63</sup>, é a humanidade transformando-se em humanidade, uma nova dimensão da humanidade, como uma espécie de composição hologramática, em que “cada parte do mundo faz cada vez mais parte do mundo, mas o mundo enquanto todo está cada vez mais presente em cada uma das suas partes”, de modo que “a mundialização é ao mesmo tempo evidente, subconsciente e onipresente”. (MORIN, 2005<sup>a</sup>, p. 34 e 36).

Vivemos uma Era planetária, afirma o autor, isso se deve a um processo de coevolução que aproxima a *physis* da espécie humana do próprio planeta onde surgiu a vida. Esse processo acontece por meio da própria condição de seres que se desenvolvem na linguagem, que estabelecem um “tecido comunicacional, civilizacional, cultural, econômico, tecnológico, intelectual, ideológico”, que permeia todas as relações ao redor do mundo. Uma nova

---

<sup>63</sup> Sobre a hominização que civilizaria a Terra no sentido de uma Sociedade-Mundo, vide Morin (2005a, p. 101).

consciência de integrar a vida planetária com os outros seres humanos e não humanos passa pela compreensão da própria origem cósmica do planeta Terra e da origem da vida em geral e da vida humana (MORIN, 2005<sup>a</sup>).

O paradigma da complexidade comporta, então, uma leitura da realidade, congregando os aspectos mais diversos dessa coevolução entre humanos e não humanos da natureza. Logo, compreensão da Justiça Ecológica precisa dessa abertura de pensamento e do trabalho transversal com as diferentes questões implicadas, sejam as físicas, biológicas, sociais, econômicas, culturais, posto que elas não produzem seus efeitos em processos isolados. Há que se utilizar de uma perspectiva metassistêmica para poder compreender e, eventualmente intervir.

As revoluções científicas traduzem esse processo na sua complexidade, demonstrando que ordem e desordem estão na matriz do surgimento da Terra e da vida, que emerge no acaso, o que torna a nossa vida terrestre algo muito singular. Observa Morin (2005<sup>a</sup>, p. 48): “De onde vem a Terra? [...] ela teria se formado por encontro e aglomeração de poeiras cósmicas, talvez a explosão de uma supernova, de onde teriam se constituído planetasimais, eles próprios reunindo-se e aglomerando-se no movimento mesmo de formação do sistema solar”.

A vida tal como a compreendemos só existe na Terra, portanto somos solidários com o planeta em tudo o que nele acontece, alerta Morin (2005<sup>a</sup>). Embora os seres humanos tenham desenvolvido capacidades próprias de linguagem e abstração, tecnologias, ideias, políticas, continua sendo interdependente da vida na biosfera e dos outros seres, desde as mais simples bactérias. A tomada de consciência da condição humana como terrestre coloca em xeque a prepotência do homem e o antropocentrismo.

A reforma do pensamento, do modelo disjuntivo/simplificador para o pensamento complexo, requer restaurar a racionalidade em contraponto à racionalização e superar a perspectiva determinista. É preciso conectar o separado e também respeitar a unidade na diversidade. O Pensamento Complexo convida a ir “à raiz dos problemas”, é multidimensional, é sistêmico na relação entre o todo e as partes, ecologizado – por considerar sua auto-eco-organização com o ambiente, que não é apenas natural, mas também cultural, social, econômico e político. É um pensamento que assume que a ação tem sua ecologia e sua dialética (portanto requer uma estratégia) e, que todo pensamento é inacabado e sujeito à incerteza, especialmente quanto à ação (MORIN, 2005<sup>a</sup>).

Para religar o conhecimento que foi separado, o tecido complexo que une o conhecedor ao mundo conhecido como integrantes de um processo de colaboração, Morin (2007) aponta para três princípios básicos: o da Recursividade, o da Dialógica e o princípio do Holograma:

A Recursividade implica compreender o sistema auto-eco-organizador realizando um

percurso circular em espiral, no qual produtor e produto se constituem como causa e efeito um do outro, superando a causalidade linear. É o princípio da geração recíproca entre produtores e produtos, incluindo o humano e a complexidade antro-po-soc-social.

A Dialógica é a superação da dialética para acolher a possibilidade do paradoxo, sabendo que “realidades profundas [...] unem verdades aparentemente contraditórias”. (MORIN, 2000<sup>a</sup>, p. 67)<sup>64</sup>. O próprio surgimento do universo a partir da desordem e de condições casualmente presentes é exemplo da dialógica que se articula na ordem/desordem/organização de toda a *physis* do Universo e a vida terrena, também nos aspectos correspondentes às relações humanas de caráter antro-po-soc-social.

O princípio Hologramático significa que “cada ponto contém a quase totalidade da informação do objeto representado”, de modo que o todo contém a parte que contém o todo. (MORIN, 2000<sup>a</sup>, p. 15). Assim, por exemplo, o humano carrega o patrimônio genético em cada uma de suas células ao mesmo tempo em que a sociedade, que está além do nosso corpo, também está contida em cada humano, em face da cultura e da língua; não cabe simplificar, mas compreender essa complexidade.

Lidar com a multiplicidade de crises deste início de século, em plena época do Antropoceno requer essa ruptura com o pensamento limitante e disjuntivo da modernidade para poder avançar na incerteza que é própria da complexidade do real e que permeia o homem e a natureza nas suas múltiplas relações, biológicas, físicas ou antro-po-soc-sociais. O pensar complexo parte de uma compreensão sistêmica auto-organizadora da realidade do homem na sua natureza de ser indivíduo/espécie/sociedade (MORIN, 2005<sup>a</sup>), e demanda ir além dos sistemas para uma compreensão metassistêmica capaz de acompanhar essa dinâmica recursiva da espiral da produção dos sujeitos e objetos da realidade, numa perspectiva multidimensional.

O novo paradigma de pensamento exige compreender e conviver com as incertezas do conhecimento e dos resultados das ações, lidar com as antinomias, sabendo que verdades – ainda que profundas e divergentes – podem ser ambas válidas, que a realidade se autorganiza processando caos e ordem, em que ambas se articulam e relacionam de modo inexorável. Demanda uma ótica hologramática para ver a parte no todo e o todo nas partes, tornando possível compreender questões como o fato de que a própria humanidade e cada ser humano faz parte da natureza viva terrestre tem uma intrínseca relação de pertencimento com o todo planetário, bem como que as cosmovisões podem ser variadas e as interpretações da realidade serem múltiplas, mas a condição humana unifica as diversas civilizações e em cada uma delas

---

<sup>64</sup> Morin cita o pensamento de Heráclito, Pascal, e Niels Bohr. (MORIN, 2007).

a humanidade se faz presente, com a capacidade de se expressar e compreender, de demonstrar emoção e afetos, de comunicar.

Além dos três princípios básicos, há outras ideias que devem nortear a compreensão da complexidade. São sete as ideias-guia relevantes no entendimento da relação complexa auto-eco-organizativa do humano, da realidade e do conhecimento, os chamados Princípios do pensamento complexo: 1. Princípio sistêmico ou organizacional; 2. Princípio hologramático; 3. Princípio do anel retroativo; 4. Princípio do anel recursivo; 5. Princípio da auto-eco-organização (autonomia/dependência); 6. Princípio dialógico; 7. Princípio da reintrodução do conhecimento em todo conhecimento (MORIN, 2000<sup>a</sup>).

O caráter Sistêmico ou organizacional indica a necessidade de se conhecer o todo e as partes de forma interligada e interdependente, compreendendo que “o todo é mais do que a soma das partes” – dos sistemas emergem fatos e propriedades inconcebíveis a partir de uma análise parcial. Ao mesmo tempo significa que “o todo é menos do que a soma das partes”, explica Morin (2000<sup>a</sup>, p. 16) – em condições que a organização por vezes inibe qualidades próprias de suas partes. A organização sistêmica em espiral complementa o movimento recursivo com o movimento retroativo, assim o Princípio do Anel Retroativo expressa a teoria de Wiener sobre a autorregulação do sistema em relação ao exterior, como acontece, por exemplo, na homeostase, permitindo, por meio do *feedback*, que o sistema encontre sua estabilidade (MORIN, 2000<sup>a</sup>).

O Princípio da Auto-eco-organização refere-se à condição dupla de autonomia e dependência dos seres vivos com o meio, pela troca de energia, o que traz implicações para os seres humanos nos aspectos sociais e culturais, e para as sociedades, na articulação geocológica. O processo regenerativo é uma das características mais relevantes desse Princípio da Complexidade, de modo que os antagonismos se mostram complementares e indissociáveis: “um aspecto determinante da auto-eco-organização é que esta se regenera em permanência, a partir da morte de suas células, conforme a fórmula de Heráclito, ‘viver de morte, morrer de vida’”. (MORIN, 2000<sup>a</sup>, p. 17).

Essa ideia de compor os antagonismos, inclusive, é a chave do Princípio Dialógico, que revela o processo paradoxal em que ordem/desordem/organização tornam-se produtivos e geradores dos sistemas vivos que se estendem às organizações do mundo físico, biológico e humano, revelando a complexidade dos fenômenos, que pode ser ilustrado com a descoberta de Niels Bohr sobre as partículas físicas que, ao mesmo tempo, podem ser vistas como ondas e corpúsculos.

O Princípio da Reintrodução do Conhecimento em todo Conhecimento, explica Morin

(2003, p. 96) implica compreender que “da percepção à teoria científica, todo conhecimento é uma reconstrução/tradução feita por uma mente/cérebro, em uma cultura e época determinadas”. Conforme esse Princípio, todo conhecimento é permeado da figura do conhecedor, leva em conta a percepção como processo de conhecer, não há um conhecimento entre parênteses, o sujeito atua como um tradutor e reconstrutor do conhecimento por meio de seu espírito/cérebro, em dado momento, em determinado lugar. O conhecimento não é universal nem absoluto, ao contrário, ele precisa e deve ser compreendido como algo produzido em dada realidade com os agentes envolvidos. Embora possa ser partilhado e validado em outras realidades, esse conhecimento deve ser sempre contextualizado em cada condição nova.

A complexidade é um fenômeno generalizado que interliga toda a realidade humana e não humana a partir da *physis*, acompanhando a dinâmica presente no universo, que processa a ordem a partir da desordem, num contínuo processo auto-eco-organizativo dos sistemas da vida, e também da sociedade e das ideias. Humanos e não humanos da natureza interagem na realidade que incide sobre eles mesmos, numa espiral cíclica retroativa e recursiva.

É sob a ótica dos Princípios do Pensamento Complexo que é preciso pensar a Justiça Ecológica face aos desafios que a visão determinista do pensamento linear não consegue responder. Essa mudança paradigmática implica questões éticas, políticas, jurídicas que permeiam a relação homem/natureza e requerem ser compreendidas em sua complexidade. É preciso compreender a demanda por essa nova concepção de Justiça de acordo com essa dinâmica em espiral de que fala Morin, em meio aos paradoxos e à incerteza, sem negá-los, considerando-a com suas limitações e peculiaridades.

As premissas modernas que sustentavam as relações de conhecimento e se enraizaram no mundo do Direito, como a universalidade, a verdade e a certeza, mostram-se comprometidas. É preciso promover um pensamento metassistêmico sobre as questões que exigem um tratamento ético e justo nas relações do homem com os outros seres humanos e não-humanos da natureza, de modo a compreender as inter-eco-retroações de ordem planetária, que se estabelecem sem as rupturas e dualismos artificialmente produzidos pela razão humana.

### **1.3.3 Justiça e ecologia na ambivalência e as perspectivas de uma “Sociedade-Mundo”**

Uma das características basilares do pensamento complexo é a que se refere à mundialização ou a Era planetária, à compreensão de que a realidade humana está inserida no contexto planetário e que humanos e não humanos pertencemos a uma mesma comunidade de vida terrestre. Torna-se, então, imprescindível o conhecimento sobre o mundo em sua

complexidade, ou seja, na teia de agentes e fatores que se inter-relacionam e organizam planetariamente.

A natureza é a responsável por intercomunicar e interligar os aspectos físico, biológico e antropológico da vida humana, isso implica a urgência de retomar o pensamento sobre natureza como o fizeram, em tempos passados, os românticos; é preciso compreender que “a Natureza da Natureza está em nossa natureza, nosso próprio desvio com relação à Natureza é animado pela natureza da Natureza”, observa Morin (2005, p. 542). Ou seja, a dinâmica complexa existente no mundo, no universo, também se aplica ao humano, até mesmo a diferenciação (consciência/inteligência) identificada no humano decorre da complexificação dos sistemas da vida. O humano se diferencia da natureza ao complexificar-se nos seus processos relacionais de interdependência, como integrante dessa mesma natureza. A compreensão limitada da realidade acentua a crise ecológica e humanitária, colocando a humanidade à beira da própria destruição, indicando a urgência de uma Justiça Ecológica.

A atuação nos campos da ciência, da tecnologia, da política, e da economia são cruciais para os rumos que a humanidade toma, e o futuro da comunidade de vida terrestre (MORIN, 2007). Essa perspectiva dos chamados “motores” do desenvolvimento da modernidade, assim designados pelo autor, ganha ainda mais relevância quando se compreende que a simplificação permite manipular esses poderes com finalidades espúrias e egoístas, que resultam em prejuízo de liberdade e dignidade para a grande maioria da população mundial e no aniquilamento dos habitats indispensáveis aos demais seres da natureza, quando não usados para repressão.

Morin (2005, p. 291) chama atenção aos desdobramentos da compreensão cibernética que aproxima a comunicação no sentido biológico, da cibernética computacional, que se desenvolve a partir das descobertas de Wiener sobre a programação, referentes ao fato de que a cibernética não seria apenas uma ciência da organização da comunicação, mas uma “ciência do comando pela comunicação”.

A normatividade quando proveniente de origem divina, a do Espírito, do Estado, da Lei, não se questiona - aí reside um grave problema a ser pensado da perspectiva do Pensamento Complexo. As máquinas informacionais e as máquinas sociais respondem a uma programação que tem como premissa uma normatividade que lhes dá efetividade, de modo que ela se torna indireta e se camufla nos sistemas organizativos. Isso gera problemas em dois níveis diferentes: o primeiro é referente ao ser-máquina (que computa), em face da informação tornar-se coerção (programa); e em um segundo nível, quanto ao poder de programar a máquina, que na condição metassistêmica máquina a máquina e comanda o mundo (MORIN, 2005). Tal discussão remete à inquietação revelada por Teubner quanto à proteção das populações mais fragilizadas e a

comunidade de vida planetária, diante das características paradoxais do sistema jurídico.

A preocupação de Morin está em compreender a auto-organização sistêmica complexamente, seja nas máquinas informacionais como nas máquinas sociais, sem ignorar as repercussões de ordem política e cultural que se fazem presentes no processo, sob pena de que o conhecimento e o poder sejam instrumentalizados em favor de um determinado grupo.

A humanidade dominou o processo de reprodução vegetal e moldou-o aos seus interesses, sujeitou os animais determinando e organizando sua práxis e finalidade. A obediência necessária “pode ser imposta pela imposição (escravização), mas ela também pode se engendrar e ganhar valor de lei, de programa, de ordem ‘natural’ no sujeitado, totalmente alienado a serviço da lei, do programa, da ordem mestre.” (MORIN, 2005, p. 301). O desenvolvimento evolutivo das sociedades humanas conduziu à figura central da “megamáquina social” que é o Estado. O Estado submete e impõe sua organização maquinal à sociedade, que é maquinal por estabelecer-se, explica o autor (MORIN, 2005, p. 302), como “regra uniformizada, inflexível ‘mecânica’”.<sup>65</sup> Há, portanto, emancipação e dominação na figura do Estado. Na atualidade, com o enfraquecimento dos Estados, a preocupação se volta à atuação correlata da Economia-mundo, que norteia, programa e assume o comando sobre o indivíduo e sobre o mundo da vida.

Observa Morin (2005) que nas cidades antigas surge a figura dos “homens livres” – os cidadãos - que estabelecem sua relação recíproca a partir de leis e da deferência aos deuses locais. São homens que se emanciparam da dominação, reconfigurando sua relação com o coletivo. A organização social desde a Antiguidade até hoje forma-se a partir de dois polos: o da ordem do Estado e de todo o poder; e o polo formado pelas interações espontâneas anárquicas que também são organizadoras (poder instituinte do social).<sup>66</sup> As sociedades despóticas e as mais liberais comportam necessariamente seus opostos, e cada polo é também ambivalente (proteção e dominação). Por essa razão se torna importante conjugar democrática e pluralisticamente os aspectos ético-político-jurídicos ao pensarmos em Justiça Ecológica, de modo a suprir ambos os polos (do Estado e da sociedade), de elementos normativos e valorativos que contribuam para a proteção dos interesses da comunidade de vida planetária.

A interpretação cibernética a partir da matriz das máquinas artificiais (assumido pela mentalidade mecanicista hegemônica), que não admite a reação (desordem), é reducionista e simplista. O modelo de organização cibernética projetado na sociedade (a qual é complexa) está voltado à dominação total, porque é integrado: ao ser emancipador quanto à energia, e revela-se

---

<sup>65</sup> Outras megamáquinas são a religião e o exército, também há sociedades de insetos que se compõem em torno de megamáquinas. Vide Morin (2005).

<sup>66</sup> Vide Foucault (2007), Deleuze (1955), Clastres (1978) e Castoriadis (1982).

dominador no que tange à informação. Desse modo, diz Morin (2005, p. 309), fecha-se o circuito: “dominação do trabalho social – máquina dominada – liberação energética do trabalhador – dominação informacional”.

Esse modelo aplica à sociedade o padrão de produção industrial, submetendo cegamente o comando do comando e negligenciando a liberdade. Por ignorar os desvios e ambiguidades essas máquinas sociais podem transformar-se em instrumentos efetivos de dominação, alerta Morin (2005).<sup>67</sup> Preocupação semelhante manifesta-se em Deleuze e Guattari (2008; 2011), quando sugerem um novo paradigma ético-estético, que demanda ressingularizar as subjetividades para libertá-las desse processo de territorialização das mentes e do mundo da vida pela semiótica que os autores chamam “capitalística”, para os quais a semiótica é “mais e menos do que a linguagem” (1995, p. 102), ou seja, não coincide com ela mas a compreende.

Embora saliente esses aspectos da atuação dos aparelhos e máquinas que repercutem no inconsciente coletivo, o pensamento complexo permite, contudo, uma compreensão do humano em sua condição de sujeito que transpõe as discussões sobre determinismos e liberdade debatidos no estruturalismo. Tal se dá porque parte da ideia composta do humano como indivíduo/sociedade/espécie, uno e múltiplo, que é ao mesmo tempo, pertencente à natureza e à cultura, em face de sua evolução na coexistência com a comunidade de vida planetária. Assim, para pensar em sociedades auto-organizadas, Morin (2005) recomenda introduzir uma noção “sibibérica” (no sentido de pilotar junto), a noção de aparelho deve estar presente, e a comunicação não pode confundir-se com informação, de modo que a comunicação não se submeta, de forma alienada, ao comando, mas gere uma nova forma organizacional de sociedade, de caráter simbiótico e acêntrico/cêntrico/policêntrico.

Expressões emotivas e interatuantes como o amor são emergências antropossociais decorrentes da comunicação.<sup>68</sup> As comunicações humanas estão no centro das relações sociais, éticas, políticas e mesmo da existência individual, comunicar ou manter incomunicável decorre dessa organização antropossocial e da consciência de sua complexidade (MORIN, 2005). Quando compreendidos os Aparelhos em seu caráter antinômico, explica Morin, pode-se repensar essas formas que estruturam a sociedade e reformular as interações, de modo a que possam ser geradoras de relações libertadoras, emancipatórias e não deixem camuflar o “comando do comando”, o mero exercício de programas que servem a finalidades alheias, que não à própria sociedade.

---

<sup>67</sup> Sobre o comando do comando a serviço dos aparelhos sociais dominantes vide Morin (2005, p. 309).

<sup>68</sup> Vide também Maturana (1995).

É necessária uma compreensão ecologizada de todo o pensamento, como sugere o autor. Um pensamento complexo ecologizado que vislumbre a existência humana no planeta Terra como um metassistema integrado, uma metaperspectiva, que tem como premissa a dinâmica relacional, interdependente e auto-eco-organizadora que envolve homem/natureza, inclusive nos aspectos antropossociais, psicológicos e culturais. Espírito, mente e corpo não podem ser desarticulados no modo de existir e de conhecer, portanto o sujeito conhecedor contribui e afeta, com sua subjetividade, o conhecimento e interpreta o mundo de acordo com sua cultura e cosmovisão. Aqui o conceito de ecologia, que leva à ecologização da compreensão de mundo e dos saberes, quer explicitar a condição relacional interdependente e constitutiva, que liga o humano como ser cultural a sua natureza física e biológica proveniente da vida terrestre, que compartilha com os outros animais não humanos da natureza (MORIN, 2005).

O conhecimento pela abordagem do pensamento complexo requer uma profunda reforma nas instituições, a começar pelo ensino. É preciso, afirma Morin (2003, p. 115), que as diferentes disciplinas sejam aproximadas e entrecruzadas pela via da “inter-multi-transdisciplinaridade”, ou seja, que, no caráter interdisciplinar, gere diálogo e cooperação, na transdisciplinaridade, permita uma abordagem de temas transversais, permeando o conhecimento; e, na multidisciplinaridade aproxime áreas em torno de um objeto em comum. A educação deve ser promovida de modo a fortalecer saberes fundamentais<sup>69</sup> sobre aspectos que interferem profundamente na compreensão de mundo e de si mesmo, gerando um conhecimento pertinente. Esses saberes estão implicados, portanto, numa perspectiva filosófica de retomar determinadas questões, a começar pela compreensão de “conhecimento”.

O primeiro dos “saberes necessários à educação do futuro”, conforme Morin (2000) - rol que se aplica a todo processo de metamorfose do conhecimento, pelo qual o próprio Direito precisa passar -, é compreender o que significa o “conhecimento”. A primeira formulação vem indicar que o conhecimento está diretamente relacionado ao prisma sob o qual olhamos o mundo, ou seja, o paradigma que orienta princípios lógicos e fundamentos que acatamos e utilizamos em nossas relações/comunicações entre nós humanos e o mundo.

Compreendendo que o humano não é somente natureza e também não é apenas cultura, é preciso assumir a conjunção desses aspectos, de modo a ampliar o entendimento sobre as relações que o homem estabelece com o mundo, pois “há um circuito ininterrupto entre o que existe de natural em nós – nossos batimentos cardíacos, o sangue circulante que nos permite viver e pensar - e nós mesmos, que cuidamos de nosso corpo biológico, para continuar a viver

---

<sup>69</sup> Vide Morin (2000).

e pensar.” (MORIN, 2000, p. 84).

Percebemos o mundo por meio do nosso corpo e interagimos por meio dele com os outros, o corpo e a mente do conhecedor estão presentes no ato de conhecer, é uma construção por meio de uma tradução, à qual se segue uma reconstrução. Ao mesmo tempo, é preciso incluir nas causas e efeitos sobre a realidade a relevância das ideias, pois elas mobilizam o agir e mesmo arriscar tudo por elas, não obstante elas estejam sujeitas a erros e à ilusão. Logo, o próprio conhecimento não está sempre certo, ele erra, esse é um ensinamento necessário também: há incerteza no conhecimento (MORIN, 2000).

A segunda ideia/saber que norteia uma nova visão de mundo é sobre “o conhecimento pertinente”, diz Morin (2000, p. 85). Esse ensinamento é referente ao tipo de saber que buscamos, como organizamos a informação considerando seu contexto, que é o que realmente importa, e não a informação quantitativa. O conhecimento pertinente precisa conciliar aspectos de análise e síntese, local e global, que não isole o todo e as partes, ao contrário, que as religue. Para que o saber seja coerente deve estar devidamente contextualizado, observa Morin (2000), o que requer uma abordagem inter-multi-trans-disciplinar, lembrando que incidem nesse processo os princípios da complexidade como o retroativo-recursivo, em que parte e todo, se afetam, e co-elaboram mutuamente. A ausência de contextualização é que torna antinômicas a realidade e as ideias, gerando condutas preconceituosas e de não aceitação do “Outro”.

Ensinar “a condição humana” (MORIN, 2000) é o terceiro saber, que implica a necessidade de que nós seres humanos tenhamos consciência da identidade terrena da espécie humana, das origens cósmicas da vida e do processo de caos e ordem que fortuitamente resultou no desenvolvimento do ser humano na linguagem. É preciso compreender que o universo está contido na identidade humana, o que nos faz pertencentes à natureza, embora também detentores de uma outra natureza, que é a capacidade de ter a consciência dessa condição, ou seja, é por sermos seres de cultura que conseguimos o afastamento necessário para conhecer nossas próprias origens. É o que nos distancia da natureza que permite compreender nossa interdependência e raiz no mundo natural. Essa estranheza e intimidade é recorrente no aspecto da diversidade de culturas, de personalidades, dos indivíduos mesmos, somos humanos *unitas multiplex (sapiens/demens, faber/ludens, economicus/mythologicus)*, e a vida humana é dotada de uma característica ao mesmo tempo poética e prosaica no que diz respeito nossas necessidades e afazeres e, ao mesmo tempo a nossas sensibilidades amorosas e estéticas. “A prosa nos ajuda a sobreviver, mas a poesia é a própria vida.” (MORIN, 2000, p. 90).

O quarto saber trata da “compreensão humana”, de modo a compreender o homem de uma perspectiva não só de objeto, mas de sujeito, o que se dá por meio da empatia, ensina o

autor (MORIN, 2000). Quanto mais presentes no homem o individualismo e egocentrismo, menos empatia à compreensão do outro. A compreensão do outro passa pela compreensão de si mesmo, pelo autoconhecimento. Imaginar um futuro mais promissor para a humanidade depende do êxito desse ensinamento.

Igualmente é preciso “aprender a enfrentar a incerteza” - a incerteza é o quinto ensinamento (MORIN, 2000). A modernidade pautada pelo saber mecanicista tinha a certeza como um de seus pilares, embora a história do mundo e humana demonstrem que muitas condições não previstas podem alterar os rumos dos fatos, dizimar ou salvar civilizações. A “ecologia da ação” é pertinente a esse contexto, ela expressa o caráter errático da ação, que não é obediente à intenção de quem a produz, pois, muitos outros fatores interagem e podem alterar seu caminho. Constatar a incerteza como ingrediente próprio do existir humano é uma conquista importante, ela tem impacto no pensamento sobre o futuro, na compreensão dos limites do enfrentamento do inesperado, que, segundo Morin (2000), só pode ser respondido com duas ferramentas: a própria consciência do risco e do acaso, e a estratégia, que implica mudar comportamentos em face dos novos conhecimentos.

O sexto saber é o da “Era planetária: ou ‘tempos modernos’”. (MORIN, 2000, p. 99). As ameaças que recaem sobre a humanidade nos séculos XX e XXI, primeiro com a Guerra Fria e as armas nucleares, e depois com a degradação biosférica que cada vez se intensifica, e recentemente, com a pandemia da “Covid-19”, não deixam dúvidas sobre a necessidade de uma compreensão integrada da humanidade. A globalização econômica é uma manifestação desse processo, diante da qual um dos principais desafios é integrar comunicativamente a humanidade, sem homogeneizar e destruir as diferentes culturas, sem cair nas armadilhas colonialistas. Esse propósito de unir a humanidade na sua diversidade está ligado a uma perspectiva de uma cidadania terrestre ou planetária, como contraponto à mundialização de matriz econômica e tecnológica; é a ideia que alimenta uma “outra globalização”<sup>70</sup>, integrando os diversos povos, pátrias e culturas, sem neutralizar as diferenças.

O sétimo dos ensinamos refere-se à “Antropoética”, uma ética que alcança toda a humanidade, envolvendo seu caráter de indivíduos/espécie/sociedade, uma tríade que se auto-organiza na interdependência, como visto nos princípios do pensamento complexo. Essa nova ética volta-se ao gênero humano para com o qual todos temos responsabilidade, bem como quanto a desenvolver sua própria autonomia como indivíduo. A antropoética visa “civilizar a

---

<sup>70</sup> Vide Sousa Santos (2017) e Morin (2007a).

Terra”, promover uma cidadania terrestre, uma democracia cognitiva<sup>71</sup>, que começa pela reforma do pensamento para uma visão multidimensional e complexa do homem, da vida e da realidade com a qual o humano interage e contribui, compartilhando seu destino.

Compreendendo complexamente o Direito como vinculado à promoção da Justiça e assumindo um pensamento ecologizado a respeito da Justiça, fica claro que é preciso estar atento para não alienar a humanidade às máquinas que não “comunicam” (funcionando como sistemas autômatos), apenas ordenam e transmitem informações e comandos. Preservar a liberdade humana implica assumir a “si-cibernética” de que trata Morin (2005), usando de uma comunicação não maquínica, própria do humano, que permita um destino duplamente conduzido. Adotar tal orientação passa por uma reforma do pensamento (a começar pelos sete saberes) e de uma ampla e plural democracia cognitiva, entabulando o conhecimento em comum necessário para que haja um compromisso em comum, em torno da proteção da comunidade de vida planetária.

Pensar em uma Justiça Ecológica é crucial nesse contexto cada vez mais integrado pela linguagem econômica que impulsiona os motores do desenvolvimento da civilização hegemônica do Ocidente. As múltiplas ameaças e injustiças se acumulam sem meias palavras, à plena luz do dia, e urge recompor a teia das relações entre os homens e destes com a natureza sob pena de um destino fatal para a humanidade, após alguns séculos de intensa agressão aos demais seres da comunidade de vida terrestre. O equilíbrio justo das relações harmônicas que devem vigorar entre todos os seres do planeta é uma questão ética, política e jurídica, profundamente crítica e multidimensional.

A metamorfose do conhecimento jurídico torna-se indispensável para fomentar outras e novas questões que a realidade demanda. O tema da Justiça Ecológica emerge da complexa realidade, em face da abertura do conhecimento que acolhe os princípios e ideias guias de um novo paradigma. O universo vem sendo traduzido paradigmaticamente por novos critérios, convém repensar o tema da Justiça de forma ecologizada.<sup>72</sup> Isso implica que o saber jurídico deve ser revisto, não apenas o subsistema Direito Ambiental. Assim, essa visão crítica percorre esta pesquisa, inclusive para perquirir sobre o próprio Direito e a normatividade social, como elementos que se articulam sob o novo paradigma, em vista de um destino comum. Uma abertura reflexiva sobre a ética pode ser um ponto de partida nesse sentido.

---

<sup>71</sup> Vide Capítulo 3, item 3.4.3 e Capítulo 4, item 4.4.1.

<sup>72</sup> Sobre uma compreensão “complexa” da Justiça Ambiental, vide Belchior (2015).

## 1.4 A ÉTICA ECOLÓGICA E A CONCEPÇÃO DE JUSTO

A perspectiva complexa da realidade em que acontece o descompasso entre a ação humana e o equilíbrio ecológico da natureza, na qual se entremeia o próprio homem e o seu modo de conhecimento como um elemento dessa comunidade de vida, não se coaduna com os parâmetros éticos kantianos, erigidos sob o paradigma da modernidade iluminista. Tampouco se compõe com a ética utilitarista consequencialista predominante na sociedade neoliberal.

A repercussão das realidades múltiplas trazidas pelos questionamentos da razão moderna, a influência do pensamento crítico e dos movimentos pós-estruturalistas, permite um novo olhar sobre as relações de gênero, interétnicas e espécie, entre outras questões, conduzindo a uma profunda reflexão sobre os parâmetros éticos que devem pautar a conduta Justa dos seres humanos da natureza com os outros humanos e não humanos da natureza.

Neste tópico da pesquisa, que tem como premissa os aspectos contextuais e epistemológicos explicitados nos itens anteriores, pretende-se explorar de que modo a abertura ética acontece, para acolher as demandas por uma Justiça Ecológica no Antropoceno, como elas se compatibilizam, seus limites e interlocuções. Tem-se o propósito de entabular as bases do raciocínio que permitirão entender a emergência da concepção de Justiça Ecológica como um fenômeno complexo que reclama seu lugar na compreensão de mundo e formulação de alternativas, neste início de século.

### 1.4.1 Ética e ciência na modernidade e o destino do Antropoceno

O objeto da ética é perscrutar os fundamentos dos valores parâmetros da conduta humana (o bem e o mal), que são assumidos como verdadeiros por determinada sociedade ou grupo social. A ética é consentânea da visão epistemológica, pois requer uma dada compreensão de mundo que refere as escolhas e atitudes a serem estimuladas e socialmente cobradas. Assim, enquanto o paradigma científico predominante foi o pensamento cartesiano e demais referências da modernidade, a ética manteve as características do universalismo, do racionalismo e do abstracionismo.

A filosofia kantiana, característica da modernidade, desenvolve-se no rol do pensamento de Descartes, que emergira no século XVII, o qual se afasta da visão orgânica do mundo e instaura uma perspectiva mecanicista sobre o tema, lembram Capra e Mattei (2018). Assim como o método cartesiano orienta a busca da verdade científica, a ética kantiana busca

nas “leis da razão” os fundamentos morais. A herança epistemológica cartesiana - que tem muitos méritos, mas também lacunas importantes - contribuiu para aprofundar o distanciamento entre o conhecimento do mundo e do humano ao fragmentar e isolar sujeito e objeto, bem como para desconectar os saberes de seus contextos e agentes.

Capra e Mattei (2018) bem observam que a modernidade que compreende, entre outros os pensamentos kantiano e hegeliano, e a ética utilitarista subsequente, dão seguimento ao iluminismo, ou à “Era da razão”, a qual tem a liberdade humana como um dos seus temas principais. Nesse mesmo período surgem as ideias de Rousseau e Locke, no campo da filosofia política, as quais foram centrais para a conformação do pensamento jurídico-político que prevaleceu com o advento da Revolução Francesa, até os dias atuais.

Assim, liberdade, vontade, fundamentos lógicos a orientar a ética individual e coletiva têm por base o controle sobre os instintos e a respeito de tudo o que remete ao “mundo natural”, a começar pela própria corporeidade. Nesse sentido, salvo raras exceções, a relação do ser humano com a natureza estabeleceu-se como dominação absoluta em todo o mundo, destacando-se a hegemonia da proeminência do ser humano masculino na condução política, e, por conseguinte, na expressão cultural.

A racionalidade moderna mascara a interconexão e dependência entre os seres do universo, contribuindo para um desajuste gradual entre o equilíbrio ecológico do planeta Terra e o projeto dito civilizatório até a condição crítica atual. Na busca da compreensão do homem segundo uma ordem que segue um raciocínio matemático, a filosofia o isola e reluta em permitir uma percepção de mundo não dualista que comporte caos e ordem ao mesmo tempo, em que a sua real complexidade seja reconhecida.

O deslocamento dessa perspectiva, eminentemente antropocêntrica, só encontra guarida a partir de um processo de crítica filosófica ocorrido com os movimentos estruturalistas<sup>73</sup> e a crítica da crítica, que configurou o pós-estruturalismo. No pós-estruturalismo<sup>74</sup>, explica Williams (2012), destacam-se as ideias de Nietzsche, repercutidas, entre outras formas, no pensamento de Foucault (2007) e Deleuze (2011), em que conceitos como “diferença” e “outro”<sup>75</sup> vêm à tona, especialmente nas reflexões sobre a categoria de sujeito, e por fim, nos radicais chamados pós-modernos.

Os pós-estruturalistas, que pensam o mundo no momento em que se deflagra a segunda

---

<sup>73</sup> Levi-Strauss, Freud, Marx e Saussure oferecem as bases do estruturalismo. Vide Williams (2012).

<sup>74</sup> Foucault, Lyotard, Deleuze e mesmo Derrida, fazem parte do pós-estruturalismo, segundo Williams (2012), sendo o último considerado um radical pós-moderno.

<sup>75</sup> O “outro” aqui refere-se à diversidade, à alteridade.

revolução científica, acolhem a possibilidade filosófica de um pensar fora dos padrões universalistas e antropocêntricos, sobre os quais a modernidade havia fundado bases firmes quanto à racionalidade, à verdade, e à objetividade, a implicar o reconhecimento da complexidade do mundo e do conhecimento. As abordagens dessa nova perspectiva abrem-se para conceber um modo de interagir com a incerteza e seus riscos, na complexidade da realidade, nela compreendido o universo e seus agentes.

A própria Ecologia enquanto área do conhecimento surge dessa mudança paradigmática que propicia a inter e transdisciplinaridade. As chamadas “éticas ecológicas”, o pensar sobre valores relacionados à ação do homem que repercutem na natureza, surgem com os movimentos ecologistas em meados do século XX. Tais movimentos políticos percebem os primeiros sinais dos efeitos danosos da atitude dominadora do homem sobre a natureza e os incontáveis e incomensuráveis riscos que pairam sobre a humanidade em razão desse comportamento, o que posteriormente vem a se confirmar pelos estudos geológicos, culminando com a identificação do Antropoceno.

Como observa Leff (2016), pelo viés da teoria crítica, pode-se dizer que a racionalidade instrumental conduz à degradação ambiental e à insensibilidade quanto às relações de pertença que aproximam homem e natureza. Uma outra racionalidade, de caráter ambiental, precisa ser posta em prática, permitindo virem à tona outros modos de existir e coexistir com a natureza. A transição paradigmática expõe as fragilidades, inconstâncias, incertezas, enfim, a errância desse processo de condução das soluções a respeito de questões de tal gravidade, como as que a crise ecológica apresenta. É assim, esclarece Leff (2016, p. 375), porque diante da crise ambiental (que é crise da razão e do conhecimento), "resulta ilusória a arrogância do sujeito que, a partir de sua autonomia, pretende reorganizar a biosfera e assegurar sua vida". É necessário repensar o sujeito na complexidade, sujeito que é afetado pela modernidade reflexiva e que necessita alcançar uma racionalidade ambiental (LEFF, 2016).

A busca por uma nova compreensão do mundo e do próprio humano traz à tona os debates sobre o modelo antropocêntrico da ética utilitarista e outras perspectivas possíveis a respeito da relação homem/natureza. Essa discussão acontece, especialmente no seio do movimento ambientalista a partir da segunda metade do século XX, coincidindo com o terceiro evento mencionado por Wallerstein (2005), o “maio de 1968”<sup>76</sup>, que pôs à prova as verdades da modernidade e do Estado liberal, conforme já mencionado.

---

<sup>76</sup> Vide Lefort, Morin e Castoriadis (2018).

### 1.4.2 Antropocentrismo, biocentrismo ou ecocentrismo: que interesses proteger?

A crise ecológica do Antropoceno - de matriz epistemológica - revela-se como crise ética, a partir da ótica de que o homem (especialmente a figura masculina e de tez clara) está no centro de todo projeto civilizatório, compreendendo-se senhor e merecedor de todas as dádivas que a natureza por ele explorada possa lhe proporcionar. Uma perspectiva antropocêntrica e androcêntrica<sup>77</sup> é a que hoje vigora quase que irrestritamente em todo o Ocidente.

Um longo percurso histórico e de debates filosóficos foi necessário para que mulheres e pessoas negras fossem admitidas como sujeitos de direitos. Outras tantas barreiras foram transpostas para dar flexibilidade a esses parâmetros rígidos e abarcar questões de gênero e portadores de deficiência, questões que alcançam os debates atuais. Hoje o debate alcança os seres não humanos da natureza e envolve temas como o “valor intrínseco”, as condições de “partícipe da comunidade terrestre” e “paciente moral”, bem como seus desdobramentos no campo da ética e do Direito.

Essa preocupação, assumida desde os anos 1970 pela ética ambiental, desenvolve-se conforme a orientação do interesse ético. A natureza, a princípio, foi introduzida como tema da ética, para resguardar o interesse puramente humano, por meio da ética ambiental antropocêntrica, seguindo o modelo de pensamento moderno e as filosofias da ética liberal. Nesse sentido, defendeu a garantia de um direito a um meio ambiente de qualidade, para resguardar a saúde e o bem-estar humano para a presente e as futuras gerações, explica Rolston III (2007).

Outras abordagens, porém, passam a questionar essa forma de valorar a natureza; é quando surgem as propostas das éticas biocêntricas e ecocêntricas, que compreendem diferentes correntes de pensamento, entre as quais as mais conhecidas são a ética da Terra, a ecologia profunda, a ética do desenvolvimento sustentável e o ecofeminismo.<sup>78 79</sup> Enquanto a ética no pensamento clássico é concernente às relações justas e amorosas entre seres humanos, a ética ambiental volta-se aos valores e deveres referentes ao mundo natural (ROLSTON III, 2007).

---

<sup>77</sup> “Androcêntrismo é um termo criado pelo sociólogo americano Lester F. Ward em 1903. Está intimamente ligado à noção de patriarcado. Entretanto, não se refere apenas ao privilégio dos homens, mas também à forma com a qual as experiências masculinas são consideradas como as experiências de todos os seres humanos e tidas como uma norma universal, tanto para homens quanto para mulheres, sem dar o reconhecimento completo e igualitário à sabedoria e experiência feminina.” (WIKIPÉDIA).

<sup>78</sup> Vide glossário.

<sup>79</sup> Sobre as diferentes correntes éticas que propõem repensar a relação homem/natureza vide Rolston (2007).

As preocupações relacionadas à ética ambiental envolvem uma série de aspectos, que Rolston (2007) classifica em seis níveis: humanos, animais, organismos, espécies, ecossistemas e Terra. Os interesses humanos que a ética ambiental resguarda dizem respeito à própria condição de existência, da saúde, bem-estar, da qualidade ambiental, e esse tem sido o teor das normas internacionais relativas ao meio ambiente, cuja matriz segue o padrão contratualista e universalista. Cada vez mais torna-se evidente que os temas candentes que preocupam a humanidade, observa Rolston, estão entrelaçados: paz, população, desenvolvimento, e meio ambiente.

O primeiro movimento de expansão da Ética acontece no sentido de abranger os animais. Os argumentos a favor dizem do interesse pela vida que independe da racionalidade e consciência e fatores de similaridade com o humano. A tendência é que aqueles que apresentam mais afinidades com os humanos acabem por ser integrados ao círculo da moralidade comunitária.

Por sua vez, a ética da perspectiva da proteção dos organismos, ou seres vivos, que avança na proteção de plantas e invertebrados, inclusive, é a ética biocêntrica. De acordo com essa abordagem, “o conjunto genético é um conjunto normativo; ele distingue o que é do que deve ser [...]”, explica Rolston (2007, p. 562), de modo que a vida de um vegetal é protegida pelo seu próprio genoma, é nesse sentido que os biocentristas defendem que “a vida é a melhor medida”. (ROLSTON, 2007, p. 562).

Quando o círculo se amplia para abarcar as espécies, segundo Rolston (2007), o olhar recai sobre a identidade biológica preservada ao longo do tempo nas linhagens dos organismos ao longo de gerações. Assume-se o entendimento de que a vida é um processo dinâmico e interdependente, que requer e promove a biodiversidade.

O passo seguinte é estender o olhar para os ecossistemas adotando uma compreensão holística e, como unidade de valor, a espécie integrada ecologicamente, ou seja, reconhecendo que há um “valor sistêmico”, que abarca os processos e seus produtos. Uma ética que compreenda todo o planeta, por fim, amplia o círculo ético em sua máxima expansão, de modo que o homem identifica na natureza os aspectos implicados na preservação das condições de vida terrestre para valorá-los. A éticas ecocêntricas como a ecologia profunda e a ética da Terra representam essa maior abrangência.

#### *1.4.2.1 Reconhecimento do valor moral dos seres não humanos da natureza*

O termo antropocentrismo exprime a ideia do homem situado no centro da ética. Para

efeitos da ética ambiental, o antropocentrismo significa que somente os seres humanos recebem uma consideração moral (posição moral). Adotar uma perspectiva ética não antropocêntrica é o que permite avançar no sentido do reconhecimento do valor moral dos demais seres da natureza. Cochrane (2006) as classifica como: éticas voltadas à proteção dos indivíduos não humanos (individuais ou da abordagem moral) e as de abordagem holística (radicais).

Entre as éticas individuais ou da abordagem moral, de acordo com Cochrane (2006) destaca-se a ética animal, cujas correntes mais representativas são as de Albert Schweitzer, que defende uma “vontade de viver” presente nos seres vivos, de Taylor, que adota o conceito de “centros teleológicos de vida”, e as de Tom Regan, Peter Singer, Kymblicka e Donaldson. Entre as éticas holísticas ou radicais, merecem especial atenção o pensamento de Aldo Leopold e Callicott – com a chamada ética da Terra; a ecologia profunda de Arne Naess, George Sessions e Bill Devall; a ecologia social de Murray Brookchin<sup>80</sup>; e os ecofeminismos, entre os quais se destacam as ideias de Plumwood, Warren, Shiva e Mies.<sup>81</sup>

Ao mesmo tempo em que as crises do Antropoceno se aprofundam, proliferam-se as falsas soluções utilitaristas, que orientam à privatização da natureza e dos bens comuns numa perspectiva individualista, bem como quanto à falta de visão das inter-relações entre a crise climática e o crescimento exponencial da pobreza no mundo, observa Jamieson (2008). As éticas ambientais fazem o contraponto e chamam atenção para outras perspectivas a respeito das relações ecológicas e a preservação da vida. As proposições alternativas à ética antropocêntrica liberal diferenciam-se umas das outras e são amplamente debatidas e questionadas a respeito de sua coerência, propósitos e efetividade, entabulando-se, portanto, em meio às críticas que se processam mutuamente, sem, contudo, invalidá-las.

São duas as principais teorias relacionadas à ética animal, cuja reflexão parte do padrão moral conferido aos animais, postuladas por autores como Singer (2004) e Regan (2001). O debate envolve questões como o “especismo”, que acusa o antropocentrismo de priorizar a espécie humana em detrimento das demais, e a “libertação animal”, na esteira dos movimentos abolicionistas<sup>82</sup>. Na linha de Singer (2004), a discussão abrange a capacidade intelectual e a consciência de certos animais detentores de seus próprios interesses, a crítica aos maus tratos, e o argumento de que a condição de paciente moral é diferente da condição de agente capaz de obrigações morais. Para Regan (2001), a vida dos animais é sagrada, tão sagrada quanto a dos humanos, ampliando a possibilidade de aplicação da ética kantiana para esses outros seres.

---

<sup>80</sup> A ecologia social, por sua vez, tem como questão central a ausência de dominação, observa Cochrane (2006).

<sup>81</sup> Vide Alasdair Cochrane (2006).

<sup>82</sup> Vide Singer (2004).

Logo, todos os seres vivos, com uma mínima capacidade de percepção e desejo, bem como de expressar emoção, teriam o mesmo valor inerente, independente das preferências e gradações classificatórias. Contudo, observa Jamieson (2008), essa compreensão não implicaria direitos absolutos, cabendo dosá-los em situações de autodefesa e prevenção de danos maiores.

O biocentrismo, por sua vez, propõe a proteção da vida em si mesma como valor primordial. Os argumentos que validam essa posição seriam a presença de interesse e necessidade por parte dos diversos seres vivos em sua própria existência. Essa linha sugere que há outras sensibilidades nos seres da natureza, inclusive nos vegetais, que embora não saibamos traduzir não os torna seres indiferentes. Ao mesmo tempo, propõe considerar que as necessidades que temos como seres vivos nem sempre são conscientes (JAMIESON, 2008).

A abordagem ecocêntrica, explica Jamieson (2008), advoga a necessidade de estabelecer valores morais de modo a considerar a totalidade ecológica à qual também pertence a espécie humana. Essa perspectiva implica assumir a condição dos seres humanos como seres da natureza e aprender com a sensibilidade e comportamento da natureza para melhor convívio e proteção da vida como fenômeno do ecossistema terrestre. O ecossistema é o eixo de proteção do ecocentrismo. Conforme Jamieson (2008) o ecocentrismo não se coaduna com a demanda por direitos individualizados, pois estes poderiam vir a redundar numa confusa teia de processos e interesses, e até mesmo gerar situações paradoxais.<sup>83</sup>

Na linha ecocêntrica, Leopold (1989) propõe que devemos ampliar a sensibilidade para com os demais seres da natureza, no sentido de alcançar uma comunidade terrestre com valores como amor, respeito e admiração pela Terra, de modo a promover com ela relações harmônicas. Fala em “cidadania terrestre”, para explicar essa condição que seria comungada por todos os seres da natureza. Essa posição ecocêntrica é questionada em relação à própria delimitação do ecossistema e do grau de dependência entre ecossistemas e organismos, para fins de consideração moral. Além disso, Leopold também foi duramente criticado por Regan que acusou o ecocentrismo de promover uma espécie de fascismo ambiental, pois, segundo o entendimento de Regan esse pensamento colocaria os direitos bióticos à frente dos direitos individuais (JAMIESON, 2008).

Outra questão que aparece expondo as mútuas fragilidades das correntes teóricas reside no fato de que os defensores do “valor intrínseco” teleológico de cada ser, explica Cochrane (2006), propõem uma aplicação hierárquica da moralidade, atribuindo diferentes posições aos seres humanos e às plantas, por exemplo. Essa proposição gera desconforto entre

---

<sup>83</sup> Vide também Cochrane (2006).

os filósofos que questionam se essa priorização não invalidaria o propósito de conferir significado moral.

As polêmicas questões levantadas pelas críticas recíprocas, contudo, parecem partir ainda de uma visão não complexa do pensamento, pois concatenar as condições paradoxais, nesse caso, implica tanto a própria compreensão humana como um ser que é indivíduo/sociedade/espécie, como os princípios dialógico, hologramático e retroativo-recursivo, que remetem a compreensão ao contexto em que se aplica. Articular as visões como complementares é o modo mais pertinente para não recair em dualismos. O risco está em apegar-se, de forma extremista, à compreensão do homem-natureza ou ao seu contraponto que é o homem-cultura.

Poder-se-ia dizer, então, que uma resposta às crises ecológicas unicamente pautada na compreensão vitalista, não bastaria, porque o humano é também politicamente responsável e as instituições precisam ser transformadas, para adaptar-se ao novo paradigma. Tampouco seria suficiente tomar medidas que beneficiem somente indivíduos, sem considerar as relações que os tornam relevantes para o conjunto. É necessário considerar os diferentes argumentos e compor um caleidoscópio de fatores implicados, sempre levando em conta que o próprio Direito e o Estado são também partes dessa organização sistêmico-complexa, em outro nível.

#### *1.4.2.2 Ética e moralidade na definição do Valor intrínseco*

São os fundamentos da moralidade que vão auxiliar a dirimir tais conflitos valorativos. A moralidade funciona como um sistema que tem a finalidade de adequar e compatibilizar as interações no contexto social. Nesse sentido, são desejáveis comportamentos que expressem, por exemplo, empatia, generosidade, simpatia. Ao mesmo tempo, importa refrear determinados impulsos e promover estímulos para cooperação e reciprocidade, por meio da razão, o que conduz a uma normatividade (JAMIESON, 2008).

A atitude reflexiva a respeito de uma sociedade desejável ou do comportamento próprio revela a existência de um sistema de “padrões de moralidade”, sujeito a críticas e alterações no decorrer do tempo e dos acontecimentos, bem como do lugar onde se estabelece. Diferente do sistema de costumes, a moralidade sempre busca amparo na razão. Porém, não há apenas uma moralidade ou razão a justificá-las, e mesmo a razão é passível de críticas quanto à imparcialidade, ao papel definitivo que exerce nesse processo e, mesmo, à possibilidade de existirem diferentes tipos de razão. Inclusive a ideia de moralidade não é pacífica, há correntes de pensamento, tanto na defesa do teísmo, quanto do relativismo, e os que se entendem como

amoralistas<sup>84</sup> (JAMIESON, 2008).

A questão levantada por Jamieson (2008) repercute nas questões da Justiça Ecológica e suas vias, pois essa Justiça se distingue por abarcar não apenas uma outra perspectiva epistemológica, mas também ontologias plurais. Logo, o contexto complexo deve ser considerado junto com a compreensão do comum político<sup>85</sup>, sempre que alguma intervenção do Estado ou do Direito esteja relacionada a essas implicações de valor.

A ética se subdivide nos estudos da metaética e a ética normativa. A metaética trata da configuração das moralidades, como elas se estabelecem, envolve as áreas da filosofia da linguagem, a epistemologia (que indaga do raciocínio, das formas de conhecimento e de validação) e a metafísica. Já a ética normativa, pode ser tanto teórica quanto prática: à ética normativa teórica cabe definir critérios de certo e errado, e as relações entre o que é bom e o que é certo, enquanto a ética normativa prática se preocupa com avaliar as atitudes, as coisas ou as instituições, se são boas ou más, certas ou erradas (JAMIESON, 2008).

As principais correntes de pensamento no campo da metaética são o realismo e o subjetivismo. Há outras menos difundidas, como o construtivismo, o quase-realismo, o realismo expressivismo, o realismo moral internalista naturalístico, o subjetivismo sensível e o disposicionalismo<sup>86</sup>, explica Jamieson (2008). Nesse aspecto, as modalidades que se voltam a abordagens menos fixas, afeitas às composições dialogicamente articuladas, parecem estar mais adequadas a responder as questões de Justiça Ecológica como a tratamos neste trabalho, cuja matriz de pensamento é a complexidade, que traz consigo a ecologia e o pluralismo.

Nesse sentido, o pluralismo, filosoficamente compreendido, explica Wolkmer (2018), implica o reconhecimento de que a vida social se constitui por seres vivos, objetos, valores, verdades, e também interesses e aspirações, que têm como características a diversidade, a temporalidade, a fragmentação, a diversidade, a eventualidade, a fluidez e a conflituosidade. O pluralismo consiste em uma “multiplicidade dos possíveis”, que envolve desde os aspectos econômicos, sociais, ideológicos, como também do contexto cultural e dos modos de vida.

Entre as éticas normativas destacam-se as teorias consequencialista, kantiana e da virtude. A consequencialista importa-se com os resultados; o utilitarismo e o hedonismo estão entre as éticas consequencialistas mais proeminentes. Ambas sofrem duras críticas, seja por priorizarem o desejo e o interesse particular do indivíduo, seja por trazerem consequências negativas à Justiça Distributiva, com sua pretensa imparcialidade. A própria crise ecológica

---

<sup>84</sup> Vide Jamieson (2008).

<sup>85</sup> Vide Dardot e Laval (2017) e Federici (2019).

<sup>86</sup> Vide Jamieson (2008, p. 49 a 67).

seria um possível efeito dessa ética, que tem o enfoque no indivíduo.<sup>87</sup> A ética kantiana caracteriza-se pela justificativa racional das escolhas e comportamentos, amparada nos imperativos categóricos. Nessa visão, por exemplo, o valor dos seres não humanos da natureza depende da sua relação com os humanos, limitando-se, em geral, aos animais domésticos. Já a Ética da virtude, que remonta à filosofia grega e também à tradição cristã, leva em conta o caráter, os hábitos e a disposição para um agir de acordo com a sabedoria, comporta uma visão pluralista e tem boa acolhida entre os ecologistas<sup>88</sup>(JAMIESON, 2008).

Sempre que tratamos da categoria de “valor”, está implícita uma relação de sujeito/objeto. Nesse aspecto, as correntes intermediárias entre o realismo e o subjetivismo, classificadas como “centro sensível”, têm a seu favor o fato de considerarem aspectos psicológicos, biológicos e históricos nessa apreciação valorativa, ampliando a visão a respeito, observa Jamieson (2008). Essa relação, entendemos, deve ser compreendida dialogicamente, como posições ao mesmo tempo antagônicas e complementares, que não podem ser reduzidas a uma única perspectiva. É esse tipo de impasse que o reducionismo implica quando se propõe a tratar de uma abordagem “coletiva” da natureza dentro do Direito, por exemplo, extrapolando o modelo individualista próprio desse sistema e das responsabilizações patrimoniais que costuma implicar.

Os critérios que são utilizados pelas diferentes teorias éticas e debates sobre quem é merecedor de consideração moral, estabelecem-se em torno do conceito de valor.<sup>89</sup> O termo “valor” remete a uma medida de apreciação. O “valor intrínseco”, como regra geral, é tido como o “padrão de ouro” da moralidade; as relações fornecem esse conteúdo de valor à moralidade, ensina Jamieson (2008). Essa, entendemos, é uma das razões pelas quais o Direito deve estar atento a que conteúdos compartilha com os demais sistemas de valores sempre que intervém na realidade em razão de agressões à natureza de modo a não comprometer os valores imateriais envolvidos.

De acordo com Jamieson (2008), pode-se identificar o “valor intrínseco”, correspondendo às ideias de: 1. o mais importante; 2. o moralmente considerável; 3. o valor inerente; ou ainda, 4. independente de valores. Aspectos como a prudência, a estética, a autonomia, a diversidade e a senciência, podem ser relevantes, conforme a linha de

---

<sup>87</sup> Vide Cochrane (2006).

<sup>88</sup> Leopold, Muir, Thoreau e Carson, adotam a linguagem do bem viver e do florescimento como aspectos virtuosos. Entre as teorias mais recentes destaca-se Anscombe, cujo entendimento é que a melhor via é acolher as práticas virtuosas em detrimento das noções jurídicas de obrigação, direitos e deveres (JAMIESON, 2008).

<sup>89</sup> Vide Felipe (2006, p. 107), para quem: “O grande desafio posto à ética, hoje, é o de considerar a existência não apenas de sujeitos morais racionais, conforme o dita a tradição, mas também de sujeitos morais naturais.”

argumentação. Uma perspectiva pluralista é vantajosa nesse contexto, pois comporta a possibilidade de conflito de valores.

A perspectiva da moralidade envolve diferentes raciocínios e comporta a defesa de distintos interesses. Além disso, as correntes da ética ambiental/ecológica não devem ser compreendidas como propostas fechadas. Partindo da perspectiva do pensamento complexo cabe observar a sinergia entre elas e o diálogo que permita conviver com as diferenças, sem desatender os interesses e valores que são caros à compreensão ecológica e justa do contexto do Antropoceno e suas crises múltiplas. Da mesma forma, há outras teorizações sobre a Ética que não são centradas na questão ecológica, mas que têm forte repercussão sobre as relações homem/natureza, como é o caso da ética da alteridade e da ética do cuidado, como se discutirá.

A ideia de uma Justiça Ecológica, ao contemplar uma dinâmica que envolve seres humanos e não humanos da natureza como uma comunidade de vida terrestre, assume essa abertura do círculo ético descrito por Rolston (2007), e pertence à categoria das ecologias radicais de que fala Cochrane (2006).<sup>90</sup> O ecocentrismo<sup>91</sup>, em que pesem as críticas, revela-se o pensamento mais adequado à compreensão das inúmeras dimensões da realidade, bem como das questões de valor e moralidade, na sua complexidade, justamente por acolher uma abordagem epistemológica que considera as recíprocas interações e interdependências da auto-eco-organização humana no mundo.

A perspectiva ecocêntrica da Justiça Ecológica não se contenta com os limites da Ética utilitarista antropocêntrica presente na concepção de Justiça Liberal Distributiva<sup>92</sup>, como revela a demanda pela inclusão de critérios políticos de reconhecimento, representação e participação, que se somam ao da distribuição nesta nova concepção. A Justiça Ecológica, que assume como premissas o pluralismo e a inclusão do “Outro”, vem reclamar um reposicionamento radical quanto aos padrões de moralidade do Ocidente, especialmente, no sentido de práticas relacionadas aos valores da responsabilidade, do cuidado e da alteridade.

### **1.4.3 Os valores do cuidado, da responsabilidade e da alteridade: vetores éticos para uma nova concepção de Justo**

Em contraposição à racionalidade dualista da modernidade, cujas consequências

---

<sup>90</sup> Vide Capítulo 3.

<sup>91</sup> A compreensão adotada neste trabalho é a de que a Justiça Ecológica resulta da Ética Ecocêntrica, não obstante autores a co-relacionem em determinados contextos com o biocentrismo, como Gudynas (2010).

<sup>92</sup> Vide Capítulo 3.

desastrosas que à humanidade cabe enfrentar, surgem diferentes proposições de pensamento ético as quais se somam positivamente ao olhar ecológico, e que têm como vetores: a responsabilidade, a alteridade e o cuidado. Em torno desse escopo, são especialmente importantes as contribuições de Jonas (1995), Lévinas (2004), Dussel (2005), Held (2006), Morin (2019) e Boff (2009; 2017), as quais compete brevemente pontuar.

A Ética da Responsabilidade, formulada por Hans Jonas (1995), promove a reflexão diante dos riscos que a ciência e a técnica passam a representar para o futuro da humanidade na pós-modernidade, a “integridade do humano”, o que implica a compreensão da necessidade de manter as condições ecossistêmicas para a preservação da vida e do meio ambiente de qualidade, para as gerações futuras. Adaptando o raciocínio da teoria kantiana, Jonas (1995, p. 40) propõe um novo imperativo ético, com o seguinte teor: “Obra de tal modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra”, ou ainda, em outra formulação: “não ponhas em perigo as condições de continuidade indefinida da humanidade na Terra [...]”.

Seu pensamento é conhecido como a “heurística do medo”, o que ele propõe é que um medo simulado revele o valor que efetivamente a humanidade precisa resguardar. Assim, entende que, antecipando a ameaça, antevejam-se os princípios éticos e correspondentes, obrigações necessárias (JONAS, 1995). A ética da responsabilidade tem sido considerada na principiologia do Direito Ambiental que adota como fundamentos os princípios da prevenção e da precaução, cuja interpretação visa precaver a humanidade de riscos potenciais diante das incertezas da aplicação da ciência.

Já não basta a noção da responsabilidade como imputabilidade. A responsabilidade implica responder por algo, nesse caso, pela proteção de interesses de vulneráveis, não permitindo que a humanidade se descaracterize em seu valor intrínseco, diante do risco tecnológico e ambiental, requer resguardar e proteger às gerações futuras condições de vida digna (OST, 1995).

A responsabilidade implica uma espécie de altruísmo pois ela serve a outrem, nesse caso, às gerações futuras. Essa compreensão das relações de interdependência e responsabilidade oferecem diferentes leituras, como se vê em Lévinas (2004) e Dussel (2005), por exemplo. A preocupação com o “outro” e as relações com a alteridade ensejam a ética proposta por Lévinas (2004, p. 143), para quem do encontro com o Outro decorre a responsabilidade do “eu” para com esse “Outro”. Essa responsabilidade é um nome diferente para o amor (um “amor sem Eros”), ou ainda, para a caridade. Para Lévinas, o que distingue a humanidade como capaz de consciência é a responsabilidade que daí decorre, que leva ao

acolhimento e ao respeito. A consciência soberana torna o “Outro” o primeiro, e a caridade faz nascer a Justiça.

Como um pensamento inspirado na Ética de Lévinas, entre outras influências, Dussel (2005), desenvolve a chamada Filosofia da Libertação. Dussel identifica no “pobre”, que compõe os povos colonizados e demais marginalizados, a expressão daquele “outro” que é “diferente da razão” para o pensamento hegemônico moderno, em que se enquadram os povos indígenas e populações tradicionais, os estrangeiros<sup>93</sup>, as mulheres. Esse pensamento traz à tona as graves formas de injustiça com as quais a civilização ocidental tem compactuado, quando não, fomentado, seja no processo de colonização, seja nas práticas de escravagismo, cujos reflexos ainda perduram.<sup>94</sup> Sobre a colonialidade do poder, ensina Mignolo (2010), que tal se refere a uma matriz complexa ou ainda, um padrão de poder que se fundamenta no aspecto epistemológico – o conhecer; na hermenêutica – a compreensão; e na *aesthesis* – no sentir.

Em termos de uma filosofia moral e de propostas éticas, essa linha de pensamento se aproxima de algumas correntes do Feminismo e do Ecofeminismo e das discussões da Ecologia Política, buscando concatenar as perspectivas do reconhecimento do “Outro” e de um equilíbrio entre o homem e a natureza, que é também explorada e aviltada. É o campo em que se trabalha com a ideia de uma Justiça Ambiental<sup>95</sup>, compreendida como a necessidade de equacionar as perdas e ganhos em termos socioambientais, entre os habitantes de um mesmo planeta, considerando as diferenças na produção de impactos e interesses envolvidos.

A preocupação com uma perspectiva de liberdade da Filosofia da Libertação que retoma a presença do político na vida humana<sup>96</sup>, e que acolhe as dissidências no pensar, reconhecendo valor nas cosmovisões das diferentes culturas e a diversidade de saberes, tem grande importância na concepção de “justo” e de “bem comum”, inclusive na linguagem econômica relacionada a uma visão de partilha e cooperação, em lugar da concepção privatista e patrimonialista do liberalismo.

A linha de pensamento da ecologia radical (ecologia profunda, ética da Terra, ecofeminismo, ecologia social), usando a classificação de Cochrane (2006), tem vários aspectos que se assemelham à ética da alteridade, a começar por considerar uma perspectiva de integração do homem ao universo, em relação de coexistência e interdependência. É ousada e dissidente no âmbito do pensamento hegemônico no Ocidente. Suas críticas e propostas

---

<sup>93</sup> Vide Benhabib (2004).

<sup>94</sup> Sobre o pensamento decolonial vide também Sousa Santos (2010) e Escobar (2016; 2018).

<sup>95</sup> Sobre Justiça Ambiental vide Capítulo 3.

<sup>96</sup> Vide também Panikkar (1999).

desenhadas na década de 1970 mantiveram uma conotação utópica durante as últimas décadas até sua retomada em termos políticos, a partir da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento – a ECO-92, em que lideranças das mais diversas culturas e religiões, propuseram um documento que ficou conhecido com o a “Carta da Terra”.<sup>97</sup>

Essa vertente holística seguiu paralelamente o percurso da iniciativa do desenvolvimento sustentável e diante do iminente fracasso desta, foi retomada nos anos 2000, quando despontaram iniciativas como as Constituições do Equador e da Bolívia, nas quais o tema do valor intrínseco da natureza é central, e de onde decorrem a adoção de uma ética do *buen vivir* e o reconhecimento da natureza como a Pachamama.<sup>98</sup>

Para as éticas holísticas (correspondente às éticas radicais em Cochrane), como explica Rolston III (2007), o valor ético a ser considerado não reside em um indivíduo ou mesmo na espécie, mas na forma dinâmica da vida. Na origem da palavra “natureza” está a expressão “dar à luz”, ou seja, a vida provém da natureza e a vida é a melhor medida de todas as coisas. Embora o homem seja o único ser que faça essa valoração ética, e o único capaz de deliberar a respeito, ele deve assumir a vida como medida de valor e não ele próprio. As principais correntes que integram o pensamento holista são a ética da Terra de Leopold e Callicott, e a ecologia profunda, desenhada por Naess, Devall e Sessions.

Propondo uma ética da Terra, o ecologista Aldo Leopold (1989) enfatiza o aspecto da interdependência que os seres humanos têm com os demais seres e o ecossistema terrestre, com os quais integram uma comunidade. A ética é o que diferencia uma conduta social da conduta antissocial, explica. A ética da Terra implica promover a saúde da Terra, resguardando sua capacidade vital, com consciência e responsabilidade. A ética da Terra implica ampliar a compreensão de comunidade, de modo a abarcar também os demais seres vivos e não vivos da natureza, coletivamente, ou seja, toda a Terra. Não significa que devemos ser radicalmente contra qualquer alteração na natureza, mas que devemos compreender e situar o humano como cidadão parte de uma comunidade, à qual deve respeito. Implica a necessidade de valorização dos membros dessa comunidade, independente de qualquer valoração econômica, pois eles têm um valor simbiótico para a conservação da natureza que é inestimável.

A expansão da ética transmuda a condição de objeto de uma propriedade ou interesse econômico que é dada à natureza para uma relação de respeito e obrigação para com esse outrem. O Antropoceno demonstra a violência do homem que afeta o ecossistema terrestre, a

---

<sup>97</sup> Vide sobre a Carta da Terra: <http://earthcharter.org/discover/the-earth-charter/>.

<sup>98</sup> A respeito das chamadas Constituições andinas e desdobramentos na linha dos direitos da natureza e perspectiva ecológica, vide Capítulos 2 e 3.

Ética da Terra poderia ajudar a rever esse caminho e compor uma nova ordem, numa perspectiva ecocêntrica, o que requer reduzir o grau de desorganização ecológica no que diz respeito aos usos e comportamentos humanos em relação à natureza.

A Ecologia Profunda (ou *deep ecology*), por sua vez, propõe que o homem busque pensar e agir de forma harmoniosa com os demais seres da natureza. Os princípios que norteiam esse pensamento segundo Naess (2017) são: 1. A metafísica da inter-relação; 2. O *etos* do igualitarismo biosférico; 3. A assunção dos valores da diversidade e da simbiose; 4. A adoção de uma postura anticlassista; 5. A oposição à poluição e ao esgotamento de recursos; 6. O reconhecimento do valor da complexidade; e, 7. A ênfase na economia local e descentralização.

A partir de referências filosóficas e políticas anteriores, como é o caso do pensamento de Espinosa e Gandhi, de tradições espirituais pré-modernas e da fenomenologia *gestalt*, Naess desenvolve o que chamou de Ecologia Profunda, em contraposição ao que reputava uma ecologia rasa, que então se propunha.

A Ecologia Profunda, especialmente, quanto à sua plataforma, descrita na segunda fase, gerou polêmicas e foi duramente questionada por implementar o ideal de não interferência que estaria implícito na expressão “natureza selvagem”. Segundo os críticos tal implicaria um modo de vida não viável para a realidade contemporânea, expondo uma série de conflitos natureza/cultura, em vez de solucioná-los. As críticas promoveram dissidências, de modo a desdobrar-se o pensamento em linhas mais ou menos radicais, ou ainda, relacionadas às diferentes etapas da proposta. Por essa razão, a retomada da noção de valor intrínseco da natureza não significa que se esteja assumindo a íntegra da proposta original da Ecologia Profunda, tal como desenhada por seus fundadores.

Acosta (2016), abordando a influência da Ecologia Profunda no novo constitucionalismo latino-americano, explica que os Direitos da Natureza incluem o ser humano, pois o humano também é integrante da natureza. Desse modo, afirma o autor (2016, p.131): “estes direitos não defendem uma Natureza intocada [...] defendem a manutenção dos sistemas de vida – do conjunto da vida. Sua atenção se volta aos ecossistemas, às coletividades, não aos indivíduos”. No mesmo sentido, a Justiça Ecológica busca garantir que as espécies se mantenham vivas, assim como seus ecossistemas, como redes de vida.

Uma nova perspectiva no âmbito da moralidade e da ética ecológica está intimamente relacionada à natureza política as relações que envolvem a superação dos dualismos da racionalidade moderna, perquirindo das dicotomias sujeito/objeto, homem/natureza, feminino/masculino, escancara aspectos da corporeidade do humano e do *pathos*. Outros sujeitos e subjetividades se descortinam e demandam por sua participação política. Esses

sujeitos revelam-se na complexidade das inter-relações da teia da vida, a qual, como “tecido complexo”, possibilita diferentes caminhos para o viver humano e para os demais seres que habitam o planeta Terra na condição de comunidade de vida. Nesse sentido, Morin (2000) sugere uma “antropoética”<sup>99</sup>, explora a ideia de um florescimento humano por meio da religação entre homem/natureza, baseada no amor e na sabedoria. A antropoética está relacionada à “antropolítica”<sup>100</sup>, no sentido da constituição de uma “Sociedade-Mundo”<sup>101</sup> e de um humanismo planetário para o qual é necessário desenvolver a consciência dessa nova compreensão do ser humano no mundo.

Também a filosofia feminista desenvolveu um pensamento ético próprio, baseado nas relações humanas de cuidado.<sup>102</sup> Nas relações em que o cuidado se revela, naquelas atividades que tradicionalmente são desempenhadas por mulheres estão presentes valores morais que remetem à solidariedade, amizade, compaixão, mas não se confundem com essas virtudes, não se enquadram em princípios gerais da ética.

A ética do cuidado expressa-se com a especificidade do contexto, é sempre prática e tem como características a relacionalidade e a interdependência, cria elos e fortalece a confiança e o respeito mútuo (HELD, 2006). Held (2006) observa que as éticas que predominam no Ocidente, seja a kantiana, seja a utilitarista, adotam padrões para definição do “bem” e do “mal” que partem da premissa de interesses individuais ou, em outro extremo, de normas aplicadas de forma genérica, como leis universais. Tudo o que houver de intermediário entre esses dois polos fica invisível aos olhos da ética.

Gilligan (2003), por sua vez, pontua que a compreensão e posicionamento frente a dilemas morais não é o mesmo para homens e mulheres, estas costumam relatar uma percepção muito mais conflituosa quando devem fazer escolhas diante de questões morais. A autora identificou em sua pesquisa que as mulheres tendem a considerar a cadeia relacional em que estão envolvidas e os possíveis efeitos de suas decisões, buscando uma ponderação voltada à responsabilidade que entendem ter nessa cadeia. Elas expressam a compreensão de que toda a cadeia é afetada sempre que se adota um posicionamento moral e que nessa ótica comprometer-se responsabilmente significa fazer escolhas que levem em conta esses desdobramentos, a integridade de quem está se posicionando está implicada nessa atitude.

Nesse sentido, enquanto uma “moralidade dos direitos” (predominante no pensamento

---

<sup>99</sup> Vide item 1.3.2.

<sup>100</sup> Vide Morin (2005).

<sup>101</sup> Uma espécie de contrapartida do Sistema-Mundo de que fala Wallerstein.

<sup>102</sup> Sobre ética do cuidado vide também Kuhnen (2015), Zirbel (2016) e Mingol (2009).

masculino), tem por fundamento a igualdade e tem a Justiça como eixo, a “ética da responsabilidade” (predominante no pensamento feminino), tem por base a equidade e considera os aspectos da diferença quanto às necessidades. A primeira pondera entre direitos iguais e se propõe a deliberar entre diferentes demandas entre partes, já a segunda, amparada na responsabilidade, requer cuidado e compaixão, explica Gilligan (2003). Trata-se, portanto, de entender que o desenvolvimento humano envolve essas diferentes formas de experiência e seu valor na compreensão da integridade humana, compondo as exigências da ética da justiça que requer um igual tratamento a todos com os da ética do cuidado, que tem a não violência como premissa (GILLIGAN, 2003).

Para a ética do cuidado, é necessário cultivar as relações de cuidado nos aspectos pessoal, político, e no contexto global, as pessoas são compreendidas integrantes de relações e únicas, enquanto para a Justiça são genericamente consideradas pessoas. Note-se que enquanto a ética que orienta a Justiça, via de regra, adota a concepção da razão que está isolada da sensibilidade, com inspiração cartesiana, já a ética do cuidado acolhe as contribuições das emoções e valoriza a empatia, a sensibilidade, a responsividade como bons indicativos para a avaliação moral (HELD, 2006).

Embora entendendo que as duas éticas, a da “Justiça” e a do “cuidado”, caminhem por vias aparentemente contrapostas, o que essa corrente teórica defende é que a ética do cuidado poderia funcionar como um limite à ética da Justiça, sem abrir mão desta, ampliando a abordagem do cuidado para outros campos, além do espaço tradicional familiar.

Segundo Held (2006), a globalização econômica que promove um neocolonialismo, igualmente utiliza da ética da Justiça - e sua premissa da igualdade e universalidade isenta -, para aprofundar as distâncias entre ricos e pobres e promover a precarização das condições de vida em países do sul global. Dentro desse modelo que estimula o individualismo e a competição, as mulheres e crianças são sempre as mais vulnerabilizadas, sofrendo violências e exploração imperceptíveis aos olhos da lei.

As características da ética do cuidado favorecem a compreensão mútua e a confiança, que são as bases das instituições democráticas. A participação masculina nas atividades de cuidado e divisão das tarefas na sociedade, com base na ética do cuidado, trariam outros valores à sociedade. A sociedade civil poderia ocupar maior espaço na gestão das inter-relações, dispensando a presença de uma ordem estatal em determinados âmbitos, gerando outros vínculos. Nas relações internacionais, as negociações poderiam ter a inspiração da ética do cuidado buscando o diálogo, a argumentação, no sentido da compreensão do outro. Seria benéfico para os cuidados com as questões planetárias em comum, como a crise ecológica e as

demandas sociais. Além disso as forças militar e policial poderiam ser restringidas, pois a sociedade zelaria pelos laços de cuidado (HELD, 2006).

O pensamento da filosofia ambiental tem falhado por manter separadas as instâncias ética e política, imputando a política somente para humanos e a ética para não humanos, o que de fato são “escolhas falsas”. Ao mesmo tempo, a discussão opõe o cuidado de si (pela prudência) e o cuidado com o outro (pelo altruísmo), como se fossem termos isolados e obrigassem uma escolha entre si mesmo e o outro. Esses raciocínios ainda fundados na epistemologia cartesiana, comprometem as vias de conexão e assumir o debate na sua complexidade, superando as dicotomias. Falta reconhecer a vulnerabilidade da humana natureza na sua animalidade<sup>103</sup>, aceitar o caráter imperativo de se reconhecer a identidade “ecológica” do humano (PLUMWOOD, 2006).

Boff (2009, p. 10), dialogando com a ética do cuidado e a ética da alteridade entende que “o *ethos*, traduzido em cuidado, cooperação, corresponsabilidade, compaixão e reverência, salvará, ainda uma vez, a humanidade, a vida e a Terra”. Não se trata de buscar um pacto ético numa ética da razão ilustrada, explica, mas a partir do *pathos*, da sensibilidade no sentido humanitário e pela inteligência emocional.<sup>104</sup> A Terra e a humanidade compõem um mesmo sistema orgânico, a vida humana decorre da auto-organização da Terra que resulta do universo, ou seja, não há que diferenciar-se entre a Terra e a humanidade. A vida humana, que resulta da complexidade da vida, é um processo em constante constituição complexo, dinâmico e aberto.

Para Boff (2009, p. 58 - 59), o homem é também um ser histórico, que evolui e tende ao infinito, para ser “radicalmente humano”, ser de relações ilimitadas. “É um em-si. Mas um em-si original, pois somente se realiza como em-si à medida que é para os outros, sai de si e se relaciona com os demais. Ele é, portanto, um em-si relacionado”. A condição específica do humano resulta que ele seja, ao mesmo tempo dotado de racionalidade e um “ser-no-mundo”, como os demais que integram a natureza. Assim a escolha do justo, do certo/errado, o que é útil e o que é bom, vem do diálogo interativo que acontece entre o que é o humano/natureza e o humano que está face a face com a natureza.

O cuidado, explica Boff (2017, p. 104) “é um modo de ser-no-mundo que funda as relações que se estabelecem com todas as coisas”. Além do cuidado o outro modo básico de ser-no-mundo é o trabalho, explica o autor. É por meio do trabalho que o humano intervém na natureza e constrói seu habitat, prolongando o processo evolutivo para outras esferas. O

---

<sup>103</sup> Como já denunciado nas obras de Carson, Midgley e Ruether, diz Plumwood (2006).

<sup>104</sup> Para Boff (2009, p. 18) a ética nasce de uma “ótica”. Uma “nova percepção do todo”.

trabalho também acontece na natureza em suas interações e adaptações, mas, no humano ele se torna projeto, implica estratégia. Embora o *homo habilis* há cerca de 2 milhões de anos já intervisse na natureza por usar de instrumentos, foi com o *homo sapiens*, em torno de 150 mil anos, a partir do Neolítico, que o homem adota hábitos sedentários e passa a ter uma relação de crescente intervenção e exploração da natureza para seu bem-estar.<sup>105</sup>

Segundo Boff (2017), o modo de ser-no-mundo de trabalho, que representa a dimensão masculina do humano, transformou o planeta amparado em uma perspectiva antropocêntrica, e com sua atitude de “trabalho-poder” submeteu a realidade exercendo o seu poder para finalidades utilitaristas. A preponderância do modo de ser-no-mundo de trabalho levou à prática da dominação, “a ditadura do modo-de-ser-trabalho-dominação masculinizou as relações, abriu espaço para o antropocentrismo, o androcentrismo, o patriarcalismo e o machismo. [...] expressões patológicas do masculino desconectado do feminino, o *animus* sobreposto à *anima*” (BOFF, 2017, p. 112). É, portanto, urgente fazer compor os modos de ser de trabalho e de cuidado como complementares, pois combinados esses modos fazem parte do humano em sua integralidade, pelo aspecto da materialidade e pelo aspecto da espiritualidade, o cuidado é o modo ser-no-mundo capaz interferir no processo crítico de devastação e comprometimento do equilíbrio de Gaia, alerta o autor.

É no diálogo que estabelece seu *ethos*, como o modo de viver bem na casa que é o planeta Terra (BOFF, 2009).<sup>106</sup> O cuidado é importante como forma de relação amorosa para com a realidade, o *pathos* que pode transformar a humanidade e evitar uma hecatombe que comprometa a humanidade e a Terra. O saber cuidar é o que define o ser humano em sua essência concreta. Assim, os imperativos éticos desse pensamento são: o cuidado da ética feminista, a solidariedade com o universo e nas relações humanas, a responsabilidade sugerida por Jonas, o diálogo proposto por Habermas, a compaixão e libertação do oprimido de que fala Dussel, e o holismo (BOFF, 2009).

Os interesses a proteger no contexto da reflexão sobre a Justiça Ecológica não se limitam, portanto, a uma ou outra categoria. A perspectiva ecológico-pluralista reclama por uma abordagem não antropocêntrica, não dualista, que tende ao ecocentrismo, reconhecendo o valor intrínseco do humano e dos seres não humanos da natureza, em sua interdependência, compreendida em sua complexidade.

---

<sup>105</sup> É também com o *homo sapiens*, segundo Harari (2015) e Kolbert (2015), que têm início as extinções em massa de outras espécies.

<sup>106</sup> Como explica Boff, (2009, p. 31) para Platão, o centro do *ethos* (morada) é o bem, enquanto para Aristóteles, “o centro do *ethos* (moradia) é a felicidade” como autorrealização e cidadania.

As coordenadas principiológicas do pensamento complexo servem para que eventuais dilemas sejam interpretados como intersecções e dinâmicas que são opostas, mas, ao mesmo tempo, complementares. Humanos e seres não humanos da natureza merecem reconhecimento em sua dignidade própria e plural. O interesse de um está, necessariamente, relacionado ao dos demais. Assim como se co-elaboram ontologicamente, também têm entrelaçados seu destino como integrantes da mesma comunidade de vida planetária.

## 1.5 O RESSURGIMENTO DO “POLÍTICO” NO CONTEXTO DA CRISE ECOLÓGICA DO ANTROPOCENO

A política está entranhada nas questões que assomam como crise e colocam a humanidade e o planeta em risco, e é a partir dela que podem surgir os caminhos para retomar as grandes pautas éticas da humanidade: a paz, população, desenvolvimento e meio ambiente, apontadas por Rolston (2007). Há, por conseguinte, um inegável entrelaçamento entre o exercício político e o reconhecimento do elemento do poder no contexto social e as demandas por Justiça relacionadas à ecologia.

A racionalidade moderna que permitia abstrações e neutralidades era o que referendava os sistemas políticos do Estado-nação, que se erigiu a partir de conceitos de Contrato Social, soberania e democracia representativa, forjados na ilusão de uma universalidade da razão e sua reta conduta no interesse do bem comum, em termos kantianos. Esse modelo se vê superado e amplamente questionado, trazendo à tona ingredientes antes subsumidos na abstração universalista, como a figura do “Outro” e a necessária postulação pelo reconhecimento de uma comunidade de vida plural.

Uma série de novos conceitos e abordagens teóricas surge com essa nova perspectiva – é preciso não negar o político, ao contrário, é preciso resgatar o potencial que daí emerge para fazer frente aos desafios do Antropoceno. Em meio à reconfiguração dos poderes constituídos na dinâmica do Sistema-Mundo globalizado, há que se compreender o próprio político e agir no âmbito micropolítico (como sugere Guattari), a fim de instituir outras formas de convívio, de compreender-se no “comum”, comungando com o mundo humano e todo “pluriverso” o destino dos seres terrestres.

### 1.5.1 A “política” e o “político”

Toda ordem política expressa uma determinada hegemonia, que retrata um dado

modelo de relações de poder. A prática política não apenas representa os interesses de identidades constituídas previamente, como também é elemento constitutivo de tais identidades, o que se dá de modo precário e frágil, explica Mouffe (2005). Ao considerar-se que determinada ordem social tem natureza hegemônica, tal implica deslocar as relações tradicionalmente definidas entre democracia e poder. A autora enfatiza a necessidade de compreender o poder como elemento constitutivo do social.

Diferente do que defende a abordagem deliberativa da democracia, segundo a qual a democracia se amplia quanto menos o poder seja constitutivo das relações sociais, Mouffe (2005), considerando que o social é constituído nas relações de poder, entende que a política democrática não deveria ocupar-se de eliminar o poder. Uma política democrática deveria, antes, entabular ou construir formas de poder que sejam mais compatíveis com os valores da democracia. Além disso, uma sociedade, para ser democrática, não pode conceder a nenhum ator social delimitado o poder de representação da totalidade ou que tenha a pretensão de controle absoluto sobre a fundação dessa sociedade (MOUFFE, 2005).

Nesse sentido, a relevância de se distinguir o que é a “política” e o que é o “político: o “político” seria a dimensão em que se fazem presentes os antagonismos próprios das relações humanas, que assumem diferentes formas e surgem nas variadas relações. A “política”, explica a autora, diz respeito às práticas, discursos e instituições voltadas a colocar certa ordem às relações estabelecidas para a coexistência humana, intrinsecamente conflituosas, justamente porque pertencem à ordem do político. Sem compreender o que significa a dimensão do político, torna-se inviável uma política democrática (MOUFFE, 2005).

Diante do caráter inarredável do pluralismo de valores “não há solução racional para o conflito”, afirma Mouffe (2005, p.20), logo, ele tem uma dimensão “antagonística”. Mesmo que as partes deixem de discordar, isso não elimina o antagonismo, necessariamente, pois para aceitar a visão antagônica é necessária uma mudança radical de identidade política, algo como uma “conversão”. O mesmo com relação aos pactos, que devem ser compreendidos como uma interrupção do conflito. Implica transformar o antagonismo em “agonismo”.

De acordo com o “pluralismo agonístico”, a política democrática não deve ocupar-se de refrear as paixões, mas de mobilizar as paixões do âmbito público em torno das finalidades democráticas. Esse modelo não prevê chegar a um consenso racional na esfera pública<sup>107</sup>. A intenção é compreender o caráter hegemônico das relações sociais e identidades para que seja possível subverter uma tendência a “naturalizar suas fronteiras e ‘essencializar’ as suas

---

<sup>107</sup> A autora faz menção às teorias de Habermas e Rawls, cujo tipo de consenso ela critica. Vide Mouffe (2015).

identidades”, respeitando assim a pluralidade das sociedades e sua complexa estrutura de poder (MOUFFE, 2005, p.22). A proposição de Mouffe apresenta, neste ponto, uma forte convergência com a preocupação presente na ética do cuidado e na ética da alteridade relativa à cisão que a racionalidade moderna produziu entre *logos* e *pathos*<sup>108</sup>. Quando a política acolhe as premissas da razão moderna, a compreensão humana é prejudicada e esvaziada, sendo dominada pela técnica e instrumentalizada por interesses hegemônicos.

Segundo Mouffe (2003) a democracia se enfraquece à medida que a busca por consenso se dá pela delegação das soluções aos especialistas, com frequência pela via da judicialização. Abandona-se o campo político para ajustar-se sob um manto de neutralidade, ao jogo de interesses. A política é burocrática e profissionalizada, deixando para trás o ideal da soberania do povo. Negar as relações de poder por meio do essencialismo e da universalização dos sujeitos políticos acaba por afastar os afetos do político e remetê-los de volta aos refúgios da religião e da moralidade, eivada dos valores da família e das ditas boas causas.

O ressurgimento de grupos extremistas de inspiração nazista e fascista<sup>109</sup>, bem como das igrejas que se pautam por fundamentalismos em pleno século XXI, demonstram que Mouffe está certa em sua crítica à acomodação da política pela negação do político. O falso consenso entre interesses não pacifica a realidade, meramente esconde e redireciona as paixões para outros campos, com resultados extremamente perigosos.<sup>110</sup> A advertência freudiana sobre “Eros e Tânatos” deve ser lembrada: o homem age em favor da vida e também de forma desvairada e violenta. Logo, diz Mouffe (2015), é preciso reconhecer o papel dos laços afetivos no campo político, que repercutem nas identificações coletivas que são próprias do humano.<sup>111</sup>

O que caracteriza o conceito do “político” de Mouffe, em sua tese da “democracia radical e plural”, é a compreensão de que os antagonismos são próprios das relações sociais, quaisquer delas. Considerando que o social se constitui objetivamente por meio de “atos de poder”, sua natureza é política e, como tal, é necessário transparência no que tange às oposições e dissidências. As próprias identidades se constituem pelo exercício do poder, logo, não se trata de defender direitos de identidades pré-constituídas, mas considerar a construção dessas identidades, e como se dão, em meio às precariedades e vulnerabilidades (MOUFFE, 2003).

É por esse motivo que Young (2011) ao fazer a defesa da “política da diferença”, é veemente na argumentação sobre as tantas práticas de opressão e dominação assimiladas no

---

<sup>108</sup> Vide Boff (2009).

<sup>109</sup> Vide casos (Estados Unidos, Brasil, Itália, Hungria, Alemanha, Espanha).

<sup>110</sup> Vide Rolnik (2019).

<sup>111</sup> No mesmo sentido a figura do *homo sapiens/demens* de que fala Morin (2005a).

contexto da cultura da democracia universalista e dos sistemas de justiça do liberalismo, por exemplo, e que Dussel (1993) postula por uma libertação do “Outro” da modernidade europeia, e Escobar (2016) reclama a compreensão do Pluriverso.<sup>112</sup>

A democracia pluralista defendida por Mouffe (2003), implica outros modos de estabelecer a distinção nós/eles procedida pela política, enxergando no “Outro” não um inimigo, mas um adversário que tem direito a manifestar suas ideias e contra as quais se pode racionalmente opor. Parte também de uma forma de consenso, que é referente aos princípios ético-políticos constitutivos, compreendidos de acordo com uma visão plural, portanto uma forma de “consenso conflitual”. É preciso não negar ou ocultar o dissenso, ao contrário, que haja espaços e instituições aptas a lidar com essa característica democrática.

A condição inerte e apática dos indivíduos para enfrentar o poder da globalização econômica requer uma proposta alternativa de globalização, alentada em um projeto político diferente, comportando a discussão sobre a pluralidade de relações sociais que revelam desigualdade para além do aspecto econômico. A via da “democracia cosmopolita” pela universalização dos valores ocidentais peca por impor uma visão de mundo, tal como se dá com o “pacifismo legal”, que erige poderes transnacionais, respaldado na defesa militar de fronteiras. O cosmopolitismo de inspiração kantiana nega o político próprio das sociedades humanas (MOUFFE, 2003).

Uma ordem mundial desejável, ao contrário, seria pluralista, multipolar, dotada de unidades regionais, coexistindo em suas próprias diferenças culturais e de valores, exercendo sua compreensão de “direitos humanos” e formas de democracia, em que as instituições encarregadas de regular as relações internacionais reflitam o mesmo grau de pluralismo e sejam compostas por estruturas descentralizadas.<sup>113</sup> Os conflitos são próprios da condição humana, logo, não há como eliminá-los, o que seria possível fazer, afirma Mouffe (2015, p. 130) seria: “criar as práticas, os discursos e as instituições que permitiriam que esses conflitos assumissem uma forma agonística”.<sup>114</sup>

A relação com o outro para constituição da identidade torna-se elemento chave para a compreensão política. Mouffe (2015) é enfática ao afirmar que é preciso ir além da distinção amigo/inimigo<sup>115</sup>, inspirando outros modos de estabelecer a relação nós/eles, numa espécie de

---

<sup>112</sup> Sobre os “Outros” da Justiça Ecológica vide Capítulo 3.

<sup>113</sup> Vide item 3.3 e 4.1.

<sup>114</sup> Sobre a política “como um ‘espaço comum’” em Deleuze, embora conflitual, vide Balconi (2018, p. 141).

<sup>115</sup> A autora sugere trabalhar com conceitos tais como o de “exterioridade constitutiva” de Henry Staten presentes na obra: Wittgenstein and Derrida. Oxford, Basil Blackwell, 1985.

consenso que não oblitera o dissenso. Essa mesma preocupação permeia a abordagem da micropolítica de Deleuze e Guattari (2011) e Rolnik (2019).

Maffesoli (2005), como Mouffe (2003), vê no enfraquecimento das instituições políticas tradicionais uma das causas para o ressurgimento do político propriamente dito. O “político”, que para o autor (2005, p. 25) traduz “a tensão paradoxal tanto exterior, interespecífica, quanto interior, intraespecífica, responsável pela relação com o outro”, como instância social fundadora<sup>116</sup>; é um âmbito racional de conflitos permeado por afetos, é o que conforma a sociedade desde seus primórdios e lhe permite existir, correspondente a uma espécie de “força imaginal”. Como domínio da solução de conflitos, contudo, não produz soluções definitivas. Do político emana a legitimidade e o poder do Estado, organização e práticas políticas.

Apontando um horizonte diferente de Mouffe, para Maffesoli é passado o tempo da política. Entende que assim como a religião fora afastada do centro da razão, a política, como forma profana de religião, também perdeu a atração, da espera na promessa messiânica do paraíso futuro já não surgem os efeitos desejados. “Somente o presente vivido, aqui e agora, com outros, importa”. (MAFFESOLI, 2005, p.15). O que aproxima os indivíduos em “tribos”, grupos de pertença, é, novamente, o “político”, com seu apelo gregário e ao que é familiar. Entende o autor que na pós-modernidade a *aisthésie*<sup>117</sup> como uma experiência emocional em comum, surge talvez como um modo alternativo de transfiguração do político.

Nessa transfiguração do político, a figura do indivíduo é substituída pela da pessoa, com suas características polissêmicas, relacionais e relativas, e, ao mesmo tempo, retoma-se uma sensibilidade ecológica esquecida, que tem qualidades instituintes de religião holística, em contraposição ao totalitarismo financeiro e econômico global. A natureza não questiona o que é, não espera uma redenção messiânica, aí reside seu caráter trágico, aceita as incertezas e paradoxos, não busca a perfeição, mas realiza-se na completude. A sensibilidade ecológica não se orienta pela linearidade, acata os desvios, a espiral que a *oikos* lhe apresenta. Trata-se de substituir o progresso externo pela mobilização interior, de maneira progressiva, produzindo uma potência natural no sentido de uma melhoria qualitativa do ser na vida cotidiana, pela ecosofia<sup>118</sup> (MAFFESOLI, 2017).

A política deleuziana, por sua vez, implica pensar as instituições de destotalização, ou seja, em formas de mediações institucionais que impeçam tanto a totalização do campo social

---

<sup>116</sup> Vide também Deleuze (1995) e Castoriadis (2004).

<sup>117</sup> O termo *aisthésie* tem o significado, segundo o autor, de uma experiência compartilhada.

<sup>118</sup> Vide glossário.

quanto a unificação das diferenças em uma forma subsuntiva da totalidade. Trata-se de uma política poética, por criar formas de vida institucionalizadas. É, ainda, uma questão de “política diferencial”, porque compreende ao mesmo tempo pensar a inscrição institucional da diferença e a ação como processo de diferenciação das instituições (MARCHANT, 2020).

O reconhecimento desse ingrediente político na raiz da formação da sociedade e da condição-limite do racionalismo da modernidade, em seu fenômeno de tribalização, é esclarecedor quanto ao processo de radicalização das paixões que atormentam o contexto político contemporâneo. Há um processo em curso em meio ao qual afloram sensibilidades antigas. Que metamorfoses ou transfigurações não de ocorrer para que o político e seu caráter instituinte efetivamente fluam em um sentido ecosófico é o que cabe indagar, a começar pela compreensão da chamada “micropolítica” – a matriz do pensamento da Revolução Molecular de que fala Guattari (2004).

### **1.5.2 A “Micropolítica” de Félix Guattari e conceitos correlatos**

Uma política feita por atores não convencionais, fora dos partidos políticos, sem uma representação formal e atomizada em determinados momentos; é essa nova forma de manifestação política que Beck (2012) chama de “subpolítica”. De acordo com o autor, subpolítica significa "moldar a sociedade de baixo para cima", a partir de novos arranjos sociais, de modo que implica perda de controle da política institucionalizada, e presença de novos agentes políticos, os próprios cidadãos, isolada ou organizadamente por interesses em comum. Nesse sentido a Ecologia Política compreende diferentes formas de subpolítica.

A presença do “político”, que surge como elemento chave na reflexão sobre os destinos da democracia e as crises do Antropoceno tem como um dos marcos, a passeata organizada por ambientalistas em Seattle, no ano de 1999, por ocasião da reunião da OMC (Organização Mundial do Comércio). A esse episódio seguiu-se a realização do primeiro Fórum Social Mundial<sup>119</sup>, ocorrido no Brasil, na cidade de Porto Alegre, em 2001, reunindo lideranças de movimentos sociais de todo o mundo (117 países representados) em torno de questões entrelaçadas, envolvendo meio ambiente, economia, política e direitos sociais. A partir dessas iniciativas precursoras, os quais remetem aos movimentos de “maio de 68”<sup>120</sup>, e que têm um forte caráter de insurgência, especialmente, das camadas mais jovens, clamam por políticas

---

<sup>119</sup> Vide <http://forumsocialportoalegre.org.br/forum-social-mundial/>

<sup>120</sup> Vide Lefort, Morin e Castoriadis (2018).

nacionais e internacionais efetivas. Demandam uma compreensão mais complexa da realidade e suas interconexões nos aspectos do conhecimento, da economia e das relações com a natureza.

Um segundo momento foi conhecido como “Primavera Árabe”<sup>121</sup>, no período de 2010/2011, em que ocorre uma série de manifestações contra a ditadura, demandando por valores democráticos, como foi o caso dos protestos ocorridos na Tunísia, Egito, Síria, Jordânia e Líbia, por exemplo. As tecnologias de interação em rede e as plataformas de redes sociais da internet foram utilizadas como ferramentas desse modelo de mobilização. As experiências, cada uma com suas peculiaridades conforme a sociedade local, embora demonstrassem grande fôlego e guardassem muitas expectativas quanto à sua capacidade de transformação do quadro político e social, tiveram diferentes desdobramentos<sup>122</sup>, revelando-se inclusive certo grau de instrumentalização por grupos de interesse, como pondera Sousa Santos (2015).

A experiência política brasileira das mobilizações de 2013, cuja pauta inicial estava relacionada com o valor da passagem do transporte público, é um terceiro momento que veio a integrar a onda mundial de protestos, e que ao mesmo tempo transformou-se em estopim para uma mudança interstícia no ambiente político nacional, que culminou com a eleição de um candidato de extrema-direita em 2018. Nessa mesma linha de acontecimentos, o exercício político pelas vias da participação pública em passeatas e atos políticos voltados a temas específicos ou mesmo genéricos tem sido uma constante nos países da América Latina, Europa e Oriente Médio<sup>123</sup>. Como uma espécie de sintoma do esgotamento do modelo imposto pela política neoliberal, as paixões afloram “para o bem e para o mal”, como diria Baumann (1999) e o caos político sai às ruas.

Apesar do contexto político e cultural local, há um aspecto que chama atenção, a presença de pautas em comum que apontam para a incompatibilidade das propostas de governabilidade econômica que os Estados-nação estão sendo conduzidos a implementar (por normas do Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional e Organização Mundial do Comércio), com o exercício de direitos fundamentais estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos e referendados pelas respectivas Constituições nacionais. Medidas de extrema austeridade no campo da previdência social e políticas públicas de educação e assistenciais transformam-se em metas, a cujo cumprimento se submetem os governos e respectivos cidadãos, sob pena de restarem isolados da grande rede do comércio mundial

---

<sup>121</sup> A referência à “primavera” deve-se à “Primavera da Praga”, período que marcou o movimento pacífico pela democracia na Tchecoslováquia, em 1968, liderado por Dubcek.

<sup>122</sup> Vide Sousa Santos (2010a).

<sup>123</sup> Vale lembrar os casos ainda latentes em 2019, do Chile, Bolívia, Equador, França e Tunísia.

“compulsório” da globalização econômica.

Como bem colocado por Maffesoli (2017), o impulso da pós-modernidade é pelo presente, embora ela possa repercutir como ação responsável pelo futuro, há também um aspecto imediatista que ignora o momento seguinte, e, mesmo, nega que a responsabilidade coletiva deveria conduzir a um processo de arrefecimento da política de desenvolvimentismo econômico e pautar-se, talvez, em medidas de decrescimento e de uma economia ecológica. Esse interesse ainda utilitarista de certos grupos sociais acaba por promover revoluções às avessas, no sentido mais perverso do termo, desalentadoras, retrógradas e violentas. A interpretação de Maffesoli, embora guarde uma perspectiva diferente, encontra eco na leitura que Sousa Santos faz do contexto revoltoso dos tempos atuais pelo viés da teoria crítica.

Boaventura de Sousa Santos (2015) traz a questão política para o campo da reflexão sobre a perspectiva de uma globalização inversa, no sentido “sul – norte”, ou “de baixo para cima”, referindo-se à necessidade de inverter a tendência de domínio do campo econômico pela globalização capitaneada pelos países ditos “ricos” do hemisfério norte planetário. As frequentes mobilizações que acontecem na primeira década do século XXI revelam a presença de uma grave crise das instituições neoliberais e a demanda por uma “democracia real”. Revolta, indignação, resistência, ocupação e demanda por dignidade, aparecem nessas mobilizações. A via apta a alterar o contexto e produzir outro quadro com mais dignidade e reconhecimento efetivos passa pela prática de alternativas distintas de modo de viver e relacionar-se. Trata-se de “democratizar a democracia”, renovando as práticas éticas e políticas, entende o autor (SOUSA SANTOS, 2015).

O capitalismo está provocando a derrota do modelo de democracia representativa. Há um neoliberalismo financeiro ao qual não se aplicam quaisquer freios e que solapa as democracias, lucrando com a quebra dos países. Trata-se de um modelo suicida de poder, acusa Sousa Santos. Outro perigo que caminha junto é o do fortalecimento da extrainstitucionalidade – como as entidades paramilitares e outras formas de poder que irradiam o medo e a violência agindo como *longa-manus* de interesses não declarados. As ruas rebelam-se, portanto, diante da ilegitimidade política dessas instituições (SOUSA SANTOS, 2015).

Uma análise objetiva do tema é a feita por Wallerstein (2005), cujos conceitos de Sistema-Mundo e Economia-Mundo dão conta de posicionar o leitor sobre o processo de assimilação e controle efetivo sobre os âmbitos da produção econômica. Esse processo requer uma “colonização” das mentes, no sentido do consumo e geração de riquezas econômicas

materiais, retroalimentado pelo sistema financeiro, como mencionado anteriormente.<sup>124</sup> Esses elementos operam no campo do político e recebem diferentes nomenclaturas, não obstante o processo de esgotamento da política representativa parece efetivamente clamar por uma profunda transformação, que passa pela retomada do político como forma instituinte do social, do que depende o destino da comunidade de vida terrestre, conforme indicam os próprios referentes científicos do Antropoceno.

Outra referência teórica fundamental é a abordagem foucaultiana da biopolítica. Para Foucault a compreensão do exercício do poder no Ocidente implica o reconhecimento da presença de três diferentes fases: a do Estado feudal estabelecido como Estado de Justiça, constituído por meio de leis, litígios e compromissos; o Estado Administrativo cujas características estão na territorialidade e definição de fronteiras, pertinente aos séculos XV e XVI; e uma terceira fase, que avança aos dias de hoje, um Estado de Governo, centrada não mais no território, mas na massa populacional, conduzida de forma instrumental pelo saber econômico no contexto de uma sociedade de controle (FOUCAULT, 2007).<sup>125</sup>

Desse modo, nas sociedades contemporâneas, a política econômica tem o papel de estabelecer um regime de “verdade”, ou seja, há uma razão governamental (oposta à razão de Estado), ditada pela verdade econômica. É essa forma de determinar o que é a verdade que pode ser mais bem compreendida a partir do conceito de “biopolítica”, uma forma de exercício da soberania política por meio do controle da população, um controle sobre a vida, própria do liberalismo. Essa verdade está relacionada à utilidade para fins de governabilidade.

Foucault (2007) entende a sociedade civil como uma forma de associação de indivíduos que se agrupam de forma desinteressada, por razões de simpatia, aspectos de ordem sentimental, benevolência, em geral, por sentimentos altruístas. Em contraponto, os sujeitos econômicos seriam mobilizados por interesses egoístas. Como a economia torna-se prioritária nesse novo modelo de Estado, o padrão de relações do *homo economicus* é estimulado no sentido do mercado externo à comunidade, justamente pelas características altruístas das comunidades e tendência à ajuda mútua oposta aos interesses econômicos. Não obstante, o modelo vai impregnando a própria sociedade civil com seus vícios, de modo a tornar o *homo economicus* o padrão universal e a prioridade econômica como a ordem válida.

O conceito de biopolítica tem diferentes interpretações e desdobramentos teóricos,<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Vide Wallerstein (2005).

<sup>125</sup> Sobre a perspectiva foucaultiana sobre os dispositivos de segurança vide Mendes (2012).

<sup>126</sup> Sobre a biopolítica escrevem autores como Deleuze e Guattari, Negri e Hardt, e Agamben, o conceito reflete nas ideias de Dardot e Laval, Leff, e Mbembe, por exemplo.

prevalece em comum a compreensão de que a biopolítica se estabelece como modo de atuação do poder sobre a vida dos sujeitos, sobre seus corpos e mentes, implicando um condicionamento para determinadas escolhas e práticas individuais e coletivas. Foucault, como outros autores que trabalham o conceito, compreende que o biopoder de que trata a biopolítica comporta o reconhecimento da presença do poder político por parte desses mesmos sujeitos.

Os processos semióticos constituintes das subjetividades<sup>127</sup> tendem a ser instrumentalizados pelo modo biopolítico. Ao mesmo tempo, é nesse processo que reside a alternativa para resistir e se contrapor ao biopoder, ou seja, pela biopolítica como uma micropolítica<sup>128</sup>, nos termos de Guattari (2004). Já não cabe falar em política como algo que não implica o indivíduo, pois não é possível não fazer parte do social e do político.

O elemento biopolítico se faz presente na sociedade contemporânea de modo inescusável, e é essa interferência nas subjetividades pelo poder político que gera formas inauditas de manifestação e posicionamento. A sociedade está impregnada pelo político e a compreensão crítica dessas relações de poder e controle desencadeia processos de resistência, desterritorialização e de re-territorialização das subjetividades<sup>129</sup>, sob a qual reside boa parte das expectativas para reverter os processos de crise que acometem o Antropoceno, e que envolve uma nova concepção de Justiça.

A globalização econômica atua não apenas nos territórios físicos e geográficos, sua ação mais efetiva e perigosa se dá no aspecto semiótico<sup>130</sup>, fornecendo significados capitalistas para os desejos que motivam a ação e produção humanas, denuncia Guattari (2004). Com a dinâmica de desterritorialização constante da economia, das ciências, técnicas e costumes, o modo de ser capitalista se insere nos diversos âmbitos do viver humano, alterando sistematicamente as práticas, técnicas e produções sociais, enquanto as reterritorializa com modos adequados às formas dominantes de poder.

Há um movimento de conversão de significados, que acontece de modo mesmo inconsciente, pelas vias semióticas, alterando as estruturas sociais e o que lhes fornece significado, ao indivíduo e à sociedade como organização. Ocorre uma “sobrecodificação” da vida que atua no processo de subjetivação, imiscuindo o sentido capitalista nas relações humanas e entre humanos e demais seres não humanos da natureza, impactando os modos de ser, práticas, pensamentos e sentimentos.

---

<sup>127</sup> O tema é retomado e aprofundado no Capítulo 2.

<sup>128</sup> Ver glossário.

<sup>129</sup> Vide Capítulo 2.

<sup>130</sup> Ver glossário.

Enquanto o Sistema-Mundo age para que os indivíduos percam suas características próprias, alterando seus modos de viver ao padronizar e colonizar o mundo da vida conforme os interesses mercadológicos em que tudo se converte num “mesmo”, a micropolítica é o caminho para a emergência das alteridades e a possibilidade de manter as vias alternativas significantes e éticas do viver. A micropolítica de que fala Guattari (1991) procede no sentido de uma re-singularização pela heterogênese, que, ao mesmo tempo promove a diversidade e a solidariedade entre os seres humanos. Trata-se de um processo que parte das pessoas e se expante para os coletivos, promovendo agenciamentos sociais e institucionais nos espaços de troca e convívio participativo, como as escolas, cidades, na natureza e no mundo, instigando ações e movimentos que resultam em “reconquistas”, entre as quais a reconquista da autoconfiança da própria humanidade (GUATTARI, 1991, p. 56).

Guattari (2011) fala da micropolítica atuando em diferentes níveis da realidade que eles designam “molar” e “molecular”. O molar diz respeito aos “estratos” que definem objetos, sujeitos, representações e também os respectivos sistemas de referência, enquanto o molecular se refere às intensidades, fluxos, transições entre fases, trata dos “devires”. Dessa perspectiva, o ser humano e a natureza compartilham a condição de “produtores”, no modo como impactam a vida humana, ambos estão inseridos na mesma realidade. Como explica Guattari (1996), a questão micropolítica que implica a formação das subjetividades no campo social trata dessas relações entre os níveis molar e molecular, não havendo uma oposição que os distinga no sentido da lógica da contradição. Assim, explica, as lutas sociais se dão também nesses diferentes níveis ao mesmo tempo.

O grande trunfo das “máquinas produtivas capitalísticas” é agir na captura dos microprocessos de desejo que interferem na liberdade de singularização dos indivíduos, pela de cooptação contínua dos “microvetores de subjetivação singular”, utilizando-se de sistemas muito complexos, especialmente, pelos meios de comunicação. Explica Guattari (GUATTARI; ROLNIK, 1996): a micropolítica consiste justamente em atuar nesse nível dos procesos de singularização das subjetividades. Desse modo, busca-se frustrar que esses processos de singularização sejam cooptados pelos modos de produção de subjetividades capitalistas.

A micropolítica diz respeito ao que Guattari (1991) chama de “ecologia mental”, em “As três ecologias”. Significa que é preciso liberar a mente de uma poluição dos desejos e afetos comprometidos com o individualismo e o consumismo tão nefastos à saúde mental e à vida de qualidade, no sentido individual e coletivo, gerando uma subjetividade dotada de outros interesses, uma mente ecologizada que desencadeia processos de desterritorialização e fugas como resistência.

Dois processos inerentes à subjetividade ocorrem em sentidos opostos: a produção e o devir. A produção da subjetividade é um movimento que provém das semióticas a que estamos expostos e constitui a identidade do homem e da natureza. “Não existe, para os diversos registros de máquina, uma subjetividade unívoca à base de cisão, de falta e de sutura”, explica Guattari (2008, p. 58), o que há são “modos ontologicamente heterogêneos de subjetividade, constelações de universos de referência incorporais que assumem uma posição de enunciadores em domínios de alteridade múltiplos, que seriam melhor denominados domínios de alterificação”. Portanto, a partir dessa abordagem, “o ser é antes de tudo autoconsistência, autoafirmação, existência para si, desenvolvendo relações particulares de alteridade”. (GUATTARI, 2008, p. 139).

O devir é a liberação criativa da multiplicidade, que provém do inconsciente, o devir é um “rizoma” – processo de produção do inconsciente, age contrariamente à produção externa, explicam Deleuze e Guattari (2011). O “devir”, explica Guattari (GUATTARI e ROLNIK, 1996), refere-se aos processos de singularização possíveis; nesse sentido, as singularidades negras, femininas, poéticas, por exemplo, podem romper com as formas de estratificação dominantes promovendo outros devires<sup>131</sup>.

Trata-se de uma compreensão de que os vínculos que unem a sociedade civil de natureza altruísta, identificados por Foucault, têm a capacidade de originar um tipo de relação humano/natureza mais harmônica, que é ao mesmo tempo diversa e territorializada. As práticas instituintes que emanam dessa efervescência do político, como práticas micropolíticas, portanto, são o núcleo desse momento talvez revolucionário, que está em curso, feito de indignação e de esperança. Essa construção coletiva de um “comum” – um sentido comunitário para a vida - é onde residem as possibilidades de resgatar os laços de solidariedade e respeito uns pelos outros, e implementar valores de cooperação, cuidado e responsabilidade, próprios de uma ética ecológica ecocêntrica.

### **1.5.3 A perspectiva “Cosmopolítica”**

A compreensão biopolítica da micropolítica e seu potencial transformador no sentido de uma democracia real e da contenção dos efeitos das crises do Antropoceno implica desfazer o mito dualista da modernidade, para restabelecer os vínculos da teia da vida por meio do poder

---

<sup>131</sup> Vide também Massumi (2017) e Haraway (2019) e item 4.3.

instituinte de uma meta-cidadania ecológica<sup>132</sup>. Requer outra compreensão da política internacional e das relações entre entidades soberanas, uma perspectiva diferente da oferecida pela ótica cosmopolita, ou seja, a perspectiva “cosmopolítica”<sup>133</sup>, de que trata Stengers (2018).

A partir do conceito de “cosmopolítica”, Stengers (2018) realiza a crítica à proposta kantiana de uma política universal. Tratar-se-ia de refrear a construção dessa tendência à governança unificadora. Entende Stengers que as questões que ameaçam o planeta e a humanidade dizem respeito aos saberes desenvolvidos, bem como aos fatos e tecnologias produzidas e como julgamos as nossas práticas em relação ao mundo. A questão não está exatamente nos saberes que articulamos, mas na pretensão de que esses saberes sejam únicos e verdadeiros de modo absoluto; é a incapacidade de lidar com as incertezas do conhecimento, um conhecimento que não leva em conta sua situação “ecológica”.

Essa posição é compartilhada por Latour (2014), cuja compreensão é a de que o termo “cosmos”, em “cosmopolítica”, é uma forma de expressar a resistência à tendência de que a política se restrinja aos interesses individualistas dos seres humanos, é preencher esse cosmos com entidades não humanas da natureza. Não se trata de uma política de mera tolerância a esses outros seres do cosmos, mas de resguardar que a política se feche prematuramente ao cosmos, explica o autor.

À diferença do que defende o dualismo moderno os seres humanos são mobilizados por agenciamentos múltiplos, relacionados às suas próprias cosmovisões, de modo que as divergências que são simplificadas como culturais quanto a práticas e presenças de seres, das respectivas motivações e valores, não é meramente uma questão epistemológica, é de cunho ontológico.<sup>134</sup> Na cosmopolítica, “os humanos não entram em conflitos com suas perspectivas sobre as coisas; ao contrário, entram neles junto com as ‘coisas’ não humanas que os fazem atuar”, explica Blaser (2018, p. 16). Desse modo, o que se critica na proposta cosmopolita é o fato de partir da premissa de que o mundo é um só, um cosmos unificado, quando o que realmente acontece é que “habitamos um pluriverso. Este pluriverso requer uma cosmopolítica”. (BLASER, 2018, p. 16).

Latour (2014) vem lembrar o fato de não haver, para os povos ameríndios, uma separação entre humanos e os demais entes naturais, todos compartilham a mesma organização fundamental. Todos são dotados de corpo e alma, e por terem corpos diferentes suas almas

---

<sup>132</sup> Vide conceito de meta-cidadania ecológica em Gudynas (2009).

<sup>133</sup> Vide glossário.

<sup>134</sup> Observa Leff (2015, p. 23) a respeito do surgimento de um direito inspirado nos povos indígenas: “A través de los movimientos sociales, estas visiones diversas van ganando un derecho de ser en el mundo.”

acabam por ter perspectivas contraditórias. Assim, afirma Latour (2014, p.02), “todas as entidades têm a mesma cultura, mas não reconhecem, não percebem, não vivem na mesma natureza”. A proposta de uma “cosmopolítica”, por Stengers (2009), observa Latour (2014), responde a essa necessidade de ampliar o rol de entidades na política para além dos seres humanos, é uma forma de resistir ao fechamento da política e uma concepção restritiva de cosmos. Assim como em James (1914) se fazia presente o termo “pluriverso”, a expressão “cosmos”, no caso de Stengers (2009), é abrangente, de modo a compreender as entidades não humanas que influenciam a ação humana.

A cosmopolítica demanda uma nova definição de ciência, diferenciando-se assim dos sentidos tradicionais de cosmopolitismos e de ciência. O posicionamento é outro, enquanto os *cosmopolitas* têm a utopia de que um dia todos reconheçam que habitam o mesmo mundo, os *cosmopolíticos* se empenham na tarefa de saber como esse mundo poderia vir a ser lentamente, composto como um mundo em comum, um “mesmo mundo”. O maior erro, todavia, seria procurar a paz conduzindo à morte o planeta Terra para que nele se situe o mundo comum do cosmopolitismo (LATOURE, 2014).

O que as pessoas de todo o mundo têm em comum é a necessidade de resistir ao modelo desenvolvimentista que está fadado a confrontar-se diretamente com um limite inexorável. Trata-se de compreender que estamos diante de uma natureza capaz de perturbar definitivamente nossos saberes e modo de vida, de escrever uma “segunda história” para a humanidade. É preciso pensar e reinventar maneiras de produção e consumo, fora do sistema de produção da “primeira história”, ou seja, diferente daquela que vem sendo impulsionada pela ideologia do crescimento econômico e da competição (STENGERS, 2009).

Estamos diante de uma inequívoca urgência de nos confrontarmos com a realidade sobre o que Stengers (2009, p. 51) chama de a “intrusão de Gaia”. Gaia, como assim é nomeada a Terra por Lovelock e Margulis, é um planeta vivo, um ser. Uma Gaia que remete àquela que os povos antigos temiam e rendiam homenagem, um ser irritável, que não está interessado em saber a resposta sobre “quem é o responsável”, e também não se confunde com uma justiceira. Gaia não é vingativa ou indiferente ao destino humano, apenas não se trata de assunto que lhe caiba responder. O que a intrusão de Gaia demonstra ser é uma clara consequência do desenvolvimento cego e brutal, com relação ao qual o capitalismo transcendente contemporâneo mostra-se totalmente incapaz e radicalmente irresponsável, explica a autora.

Embora o cuidado seja aparentemente um saber comum entre todos os povos e mesmo entre os animais, no que tange ao âmbito do desenvolvimento econômico que avança cegamente contra a natureza, a ordem é não cuidar, observa Stengers (2009). O Estado já não faz mais que

ocupar-se da governabilidade a partir da perspectiva das liberdades de mercado. Considerando que o que importa é promover a reapropriação coletiva da arte de cuidar, já não adianta contar com a colaboração estatal que está imbuída de impor uma determinada ordem em nome de uma vaga noção de interesse geral pronta a respaldar ações antidemocráticas. Faz-se necessário buscar resgatar diferentes narrativas, que possam prenunciar novas formas de resistência que auxiliem a pensar e agir juntos, como aquelas que existiam antes dos cercamentos e da apropriação dos *commons*, como propriedade privada ainda no século XVIII, que furtou aos pobres o direito à sua subsistência (STENGERS, 2009).

A “economia do conhecimento” usa hoje da privatização dos bens comuns da natureza para rentabilizar empresas e interesses privados de uma ínfima parcela da população mundial, são os novos “cercamentos”. É por essa via que os direitos à propriedade intelectual são sacralizados e elementos da natureza como sementes e água passam a ser comercializados como mercadoria.<sup>135</sup> A perspectiva de uma “segunda história” requer repovoar o mundo que hoje se encontra devastado pela recuperação das capacidades coletivas de pensamento, imaginação e criação (STENGERS, 2009).

Saber formular as próprias indagações<sup>136</sup>, pensar, e situar-se caso a caso, propor questões sobre uma causa de interesse comum e deixar de comportar-se como um rebanho, é um modo efetivo de evitar que sejam bárbaros os efeitos da “intrusão de Gaia”. Embora cada resposta possa mostrar-se insignificante em si mesma, observa Stengers (2009), o caráter instigador de sua repercussão capaz de provocar outras ideias e criações já é valioso.

É preciso que novas narrativas contribuam como alternativas aos modos de fazer, e que se afirmem em sua pluralidade. Não se trata de elaborar um modelo, mas uma experiência prática, que por sua natureza, não comporta representação ou apropriação individual, diz Stengers (2009). Trata-se de articular uma “cosmopolítica”, garantindo que os diversos mundos habitem e tenham sua presença reconhecida, a partir de uma relação de ser e conhecer, que se revela, portanto, numa perspectiva ontológica, a antítese do dualismo humano/natureza da razão da moderna. Superar a compreensão dualista arraigada no pensamento hegemônico e nas relações ontológicas com os outros mundos possíveis do pluriverso, aos quais os modos micropolíticos insurgentes latino-americanos nos alertam, passa por re-territorializar-se entabulando outras vias para compor novos territórios existenciais, comportando as virtualidades e devires que se entabulam no “comum” da auto-eco-organização humano-

---

<sup>135</sup> Vide relatórios ONU sobre população mundial e distribuição de renda (2020).

<sup>136</sup> A propósito do tema ver Deleuze e Guattari (2010).

natureza em sua multiplicidade de formas de realização e exercício da liberdade.

A proposta de Stengers (2009) compartilha o pensamento deleuziano sobre o processo de “desidentificação”, o qual considera, como bem observa Balconi (2018), que questionar as designações identitárias requer deixar de lado a crença de que só há um mundo possível. Trata-se, antes, de multiplicar as identidades em processos de subjetivação, que torna a política mais do que uma mobilização contra-hegemônica, importa também, definir modos de prover constâncias e invariâncias no estar junto. Desse modo, afirma Balconi (2018, p. 143) “tanto a necessidade de engajamento quanto a ação em prol da igualdade devem subordinar-se a uma política do acontecimento, a uma política do devir, a uma política concebida como experimentação”.

A ecologia política (pluralista e complexa) cujas questões implicam rever as relações entre saber/poder com relação à natureza e a todo “Outro” da modernidade, faz retomar-se a importância do político na sociedade, sobretudo para que sejam garantidas condições amplamente democráticas, a fim de se estabelecerem relações ecologicamente justas. Para além de uma mudança de paradigma de conhecimento, essa abordagem exige uma compreensão ontológica que comporte o pluriverso de mundos possíveis, interagindo numa perspectiva cosmopolítica.

## 1.6 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO

O contexto das múltiplas crises do Antropoceno (crise econômica, climática, humanitária, etc), vem revelar uma profunda crise ecológica que se estabelece diante de um cenário em que há claros indícios da insustentabilidade do modelo hegemônico da civilização ocidental, que rapidamente se globaliza no Sistema-Mundo capitalista. Entende-se, assim, que a crise do Antropoceno se constitui numa verdadeira crise civilizatória a demandar que se revejam aspectos epistemológicos, éticos, políticos, jurídicos e mesmo ontológicos, para evitar que se concretizem as graves ameaças que recaem sobre a humanidade neste início de século.

Constatou-se neste primeiro capítulo, em caráter introdutório, como são graves e profundas as limitações que, devido às próprias premissas dualistas internalizadas na racionalidade jurídica, o Direito apresenta para prover respostas aptas às demandas por Justiça para a comunidade de vida planetária e todo “Outro” da modernidade – a Justiça Ecológica. A pesquisa, neste aspecto, propõe-se, a re-pensar o Direito, para que seja um instrumento a favor de uma perspectiva pluralista, democrática e ecológica de Justiça.

Vem-se tornando cada vez mais explícita a relação entre o mundo das ideias e seus

efeitos concretos na realidade, evidenciando que a “noologia” pode desencadear uma série de consequências reflexas sobre a sociedade e o planeta, como demonstra o Antropoceno. Destaca-se nesse quadro o impacto das revoluções científicas para uma mudança de paradigma nas ciências, transitando de uma matriz cartesiana moderna para um pensamento sistêmico complexo auto-eco-organizador, contemplando as etapas intermediárias e teorias de abordagem sistêmica. Ao mesmo tempo, essa compreensão vem indicar a possibilidade e a necessidade de prover o mundo de outras ideias, outras narrativas e práticas mais inclusivas e solidárias para com a comunidade de vida planetária, presente e futura, o que requer medidas no sentido de uma democracia cognitiva e uma ecologia dos saberes.

Apurando o olhar para o tema da Justiça, foram apresentadas as abordagens sistêmicas aplicadas ao Direito, de modo a trazer à tona a compreensão complexa das interações entre os diferentes sistemas sociais e o sistema jurídico, e da necessidade de uma perspectiva crítica aliada à abordagem epistemológica dos sistemas complexos. Tal visão é necessária para compreender como prover de uma dupla condução (informação/comunicação) o destino da comunidade de vida planetária, no que cabe ao sistema jurídico, fazendo valer a capacidade humana de comunicar-se para além de toda “máquina” que possa aprisionar ou alienar a liberdade humana. Nesse contexto, se destacam as abordagens da teoria crítica dos sistemas jurídicos e sua preocupação com as formas de variação, seleção e retenção da inovação normativa no sistema, como lidar com os paradoxos e com as recíprocas influências do sistema jurídico com os demais sistemas sociais.

Um dos objetivos centrais deste primeiro capítulo foi apresentar a epistemologia da complexidade conforme Edgar Morin, em seu arcabouço de conceitos, princípios e saberes necessários. A mudança paradigmática proposta visa uma compreensão da compleição da realidade e do humano, como essa realidade é “entre-tecida” de diversos fios que provêm das relações interativas com humanos e não humanos da natureza. Implica acatar a presença do humano no mundo como um ser bio-antropossocial, indivíduo/sociedade/espécie que se auto-eco-organiza com os demais seres que habitam o planeta. O conhecimento que foi parcializado, especializado, constricto em disciplinas, assumido como isento de erros, verdadeiro e neutro, precisa ser profundamente transformado. O conhecimento complexo vai no sentido de uma poli-inter-transdisciplinaridade, convive com a incerteza, com paradoxos e é ciente da não neutralidade e das relações saber-poder. É a partir do paradigma do pensamento complexo que se torna possível compreender as relações homem/natureza suplantando os dualismos, rever as aparentes dicotomias e trabalhar com a perspectiva de “consensos agonísticos”, como sugere Mouffe, ou “equivocos controlados” entre diferentes perspectivas, de acordo com Viveiros de Castro.

Logo, uma Justiça para a comunidade de vida planetária precisa promover esse giro paradigmático, nos sentidos epistemológico e ontológico, a fim de que se possa repensar o Direito e a Justiça em termos ecológicos. É preciso pensar os problemas que exigem solução a partir de uma compreensão sistêmico-complexa auto-eco-organizadora. Considerando que os problemas envolvem os limites planetários, produção econômica, práticas de dominação e opressão contra toda alteridade, essas questões e proposições alternativas, devem ser pensadas complexamente, em suas implicações ético-político-jurídicas.

Tratou-se do deslocamento ético do antropocentrismo para uma perspectiva não antropocêntrica, que se amplia gradualmente até o ecocentrismo (ética da Terra, ecologia profunda, ecofeminismo). As éticas ecológicas se conjugam com a ética da responsabilidade e com as éticas relacionais, como a ética do cuidado e a ética da alteridade, tendo em comum uma compreensão da interdependência dos seres humanos entre si e com a natureza, e da necessidade de urdir compromissos pelo destino comum planetário. Tais éticas também afetam o Direito, no qual predominam a ética kantiana do dever e a ética utilitarista, que aos poucos vão sendo transformado pelas novas narrativas e hermenêuticas e pelas demandas em favor do reconhecimento do valor intrínseco de seres não humanos da natureza.

Tratou-se, por fim, do “político” que ressurgiu expondo os conflitos e relações de poder escamoteadas pela modernidade e seus dualismos. Esse aspecto alerta à necessidade de uma compreensão complexa da realidade que comporta um processo constante de auto-organização envolvendo caos e ordem. Como Sousa Santos e Mouffe advertem, há graves riscos em ignorar os conflitos, o caos, e camuflar a desordem sob um manto de normalidade. Ainda vinculada ao paradigma moderno, toda visão universalista tende à planificação, à padronização e a “eliminar” a diferença. Em sentido contrário, as insurgências micropolíticas e as ontologias relacionais postulam por um pluriverso de mundos coexistindo e uma “cosmopolítica”.

Da abordagem dos conceitos e teorias tratados (biopolítica, micropolítica, cosmopolítica) decorre a conclusão sobre a urgência de se reconhecer que ao exercício do biopoder se opõe um contrapoder micropolítico insurgente. Um contrapoder que se posiciona no sentido de uma globalização alternativa, que não se encaixa nos enquadres do Sistema-Mundo e se desdobra por resguardar o pluriverso de mundos possíveis, considerando aí um arcabouço de relações entre humano/natureza que desfazem, num *continuum* de intensidade, os falsos dualismos do paradigma epistemológico e ontológico que se busca suplantar.

## **CAPÍTULO 2. ECOLOGIA POLÍTICA – TERRITÓRIO DE EMERGÊNCIAS POR UMA “OUTRA” JUSTIÇA**

A mudança de paradigma, embora gradual, reforça a demanda pela presença da diversidade no contexto dos interesses coletivos, ética, política e juridicamente. De acordo com a ética ecológica ecocêntrica, todos os seres habitantes da Terra são interdependentes, de modo que a vida na biosfera é um fenômeno único a ser protegido coletivamente, respeitado o interesse de cada integrante. Trata-se de compreendê-la e aplicá-la como uma ética relacional, que preza pela coexistência harmoniosa promovida com atitudes de cuidado, respeito e cooperação, abrangendo o mundo humano e não humano.

A perspectiva ecocêntrica exige compreender a presença de interesses próprios a cada espécie e/ou indivíduo, o que demanda uma abertura a essa diversidade de vozes. Significa buscar uma equidade na presença e reconhecimento da pluralidade de agentes e pacientes a quem a relação de Justiça possa afetar.

Em termos ético-políticos a designação Justiça Ecológica diz respeito à liberdade quanto aos modos de existir no mundo e de preservação dos vínculos vitais com a natureza, sendo o próprio humano também natureza, recuperando o desejo e a esperança numa nova humanidade, integrante da comunidade de vida da Terra. Em termos jurídico-científicos a Justiça Ecológica expressa a urgência de rever os critérios utilizados para balizar o certo/errado da Justiça que considerem a questão em sua complexidade. Uma compreensão epistemologicamente complexa e ontologicamente plural é imprescindível para dar efetividade à proteção da integridade ecossistêmica da vida terrestre a longo prazo, em respeito aos interesses das gerações futuras de seres humanos e não-humanos.

Diferenciando-se da Justiça Ambiental, cujos entes diretamente envolvidos na relação de interesse e agência são os seres humanos, a expressão Justiça Ecológica vem sendo acatada no âmbito jurídico com o significado de parâmetro de Justiça que inclui as afetações das ações humanas para com os seres humanos e os seres não-humanos, adotando uma compreensão holística de interdependência ecológica.<sup>137</sup> Implica o reconhecimento de que a humanidade assume uma relação injusta com os seres da natureza quando produz degradação ambiental e extinção de espécies, submetendo toda a natureza a condições precárias e colocando em risco sua integridade, o que redundará em prejuízo também para as gerações futuras.

---

<sup>137</sup> Não há, contudo, uma clara delimitação dos termos (Justiça Ambiental e Justiça Ecológica), como bem observa Schlosberg (2007).

A realização da Justiça, dentro dessa ótica, busca evidenciar os impactos e as responsabilidades dos seres humanos quanto à proteção e cuidado com a natureza e o planeta, reforçando a ideia de um compromisso coletivo com a integridade ecossistêmica da biosfera, em consonância com os princípios da precaução, cooperação e solidariedade.

A emergência da noção de Justiça Ecológica está no âmago do presente estudo – e esse acontecimento é de natureza ético-política. Portanto, antes de tratar dos aspectos propriamente jurídico-teóricos a respeito da Justiça Ecológica, entendemos que é preciso discernir de que se trata essa demanda que requer ser compreendida sob a perspectiva de um novo paradigma de conhecimento. É com essa intenção que neste Capítulo pretende-se trazer à tona as conflituosidades e as aspirações que estão implicadas na inscrição da natureza como um partícipe da comunidade de Justiça.

## 2.1 A ECOLOGIA POLÍTICA COMO DINÂMICA E CONTEXTO PARA O SURGIMENTO DA JUSTIÇA ECOLÓGICA

A Ecologia Política, por ter nos aspectos políticos das relações humano/natureza sua centralidade, conduz à urgente reflexão a respeito da justiça e da democracia que estão implícitas nessas relações, leva a admitir que havendo diferentes perspectivas sobre as práticas sociais e interações, é necessário estar aberto a essa pluralidade de enunciações e clamores, e, inclusive, rever as noções de direitos humanos e cidadania, diz Alimonda (2002).

Neste tópico da pesquisa busca-se compreender a Ecologia Política como contexto e dinâmica de emergência da concepção de Justiça Ecológica. Partindo de um resgate histórico e teórico da Ecologia Política, tratar-se-á de estabelecer as conexões entre o pluralismo e a ecologia, em seguida trazer à discussão quem são esses “Outros” a quem a Justiça Ecológica diz respeito - o pluriverso ontológico, de modo a resgatar a compreensão da complexidade em que se auto-eco-organiza o humano no *oikos*.

### 2.1.1 Ecologia Política: conceito e correntes

Compreendendo Ecologia Política como modo de articular e organizar as relações humano/natureza pode-se afirmar que ela é uma prática ontológica pré-histórica. A Ecologia Política se revela um tema central no desenvolvimento do pensamento contemporâneo, que se desdobra e atualiza à medida que as relações humano/natureza reclamam uma nova ordem. No campo teórico, a Ecologia Política decorre dos estudos antropológicos associados à geografia,

que permitiram identificar como se davam os usos e interações do homem com relação à natureza.<sup>138</sup> Segundo Martínez-Alier (2007), os primeiros usos da terminologia datam de 1957, com Bertrand de Jouvenal, economista e cientista político francês, mas alcança relevância como campo teórico ao final da década de 1970, com as contribuições do antropólogo austríaco Eric Wolf.<sup>139</sup> Não obstante, economistas e antropólogos como Clifford Geertz e Karl Polanyi tenham se atido às questões referentes ao tema, ainda anteriormente, como esclarece Argemir (1999).

A integração de outras perspectivas criticamente posicionadas que a ela se somam, fazem com que Ecologia Política se estabeleça, por fim, no encontro com os pensamentos marxista, feminista e pós-estruturalista, e no diálogo com as teorias da complexidade. A efervescência dos movimentos libertários, pacifistas e revolucionários dos anos 1960, ocorridos nos Estados Unidos, na França, no Brasil, de que tratam Lefort *et al.* (2018), contribuíram para que essa crítica ecológica ao modelo de sociedade avançasse e fosse fortalecida pelas denúncias de outras injustiças relacionadas aos costumes e ao patriarcalismo e ao colonialismo, apontados pelo feminismo e movimentos antirracistas.

A revolta estudantil de 1968, na França, que ficou marcada na história por reivindicar e propor novas posturas nos âmbitos cultural, social e econômico, torna-se um símbolo desse grito político que se atravessa em meio à conflagração dos problemas sistêmicos do capitalismo, que no pós-guerra assume sua versão neoliberal. Inclusive, uma “terceira esquerda”, a esquerda “verde”<sup>140</sup> europeia, que emerge com a queda do Muro de Berlim, nos anos 1990, tem suas raízes nessa efervescência política de 1968.

A relação entre a presença do político na crítica das revoltas do final dos anos 1960 e as questões ecológicas acontece pela percepção de que existem outros modos de articular o existir humano que priorizam o respeito à natureza, e que a opção destrutiva e inconsequente do sistema capitalista é catastrófica e antidemocrática. A Ecologia Política revela-se um meio de construção de alternativas à decadência do modelo de democracia representativa<sup>141</sup> que se acentua à medida que o “Sistema-Mundo” é conduzido pelas premissas do capital, capaz de dar voz a sujeitos e perspectivas plurais. As publicações<sup>142</sup> de O’Connor e Martínez-Alier foram importantes divulgadoras dessas questões à época.

Para Martínez-Alier (2007), a Ecologia Política é um campo de discussão relativo aos

---

<sup>138</sup> Robinson (2011, p. 16 - 17) oferece um quadro de conceitos sobre o tema.

<sup>139</sup> Eric Wolf chama atenção às mudanças no sistema de propriedade (ARGEMIR, 1999).

<sup>140</sup> Vide Mendiluce (2000).

<sup>141</sup> Vide Sousa Santos (2015).

<sup>142</sup> James O’Connor, editor da revista norte-americana “Capitalism, Nature, Socialism”, iniciada em 1988 e, de Joan Martínez Alier, editor da revista espanhola “Ecología Política”, fundada em 1991.

conflitos que dizem respeito aos usos da natureza, compreendida como fonte de recursos ou de serviços ambientais. Para Leff (2016), Ecologia Política é o âmbito em que se definem e desenrolam as estratégias de poder relacionadas ao potencial ecológico, considerando as diferentes compreensões de valor e práticas envolvendo a natureza. Embora os dois autores apontem problemas semelhantes, a visão de Leff (2011, p. 224) vai além da abordagem econômico-social: os “dispositivos e as relações de poder incrustados no conhecimento e nos marcos institucionais [...] têm limitado, reprimido e subjugado conhecimentos e saberes de formas alternativas de conservação e construção de modos sustentáveis de vida”. Segundo o autor, também o conceito foucaultiano de biopolítica é pertinente ao tema, pois revela o biopoder que “mobiliza o desejo para emancipar-se das condições de sujeição do conhecimento e produzir novas formas de saber: de saber-estar-no-mundo”. (LEFF, 2011, p. 225).<sup>143</sup>

O ecologismo como defesa de uma perspectiva protetiva da natureza e de uma relação de equilíbrio entre as atividades humanas e da integridade ecossistêmica, comporta uma infinidade de nuances e correntes, conforme se associam com outras pautas políticas, como apontam Martínez-Alier (2007) e Castells (1999).

Martínez-Alier (2007) distingue três principais correntes da Ecologia Política: a do “culto da vida silvestre” decorrente da “ecologia profunda”<sup>144</sup> de Arne Naess (2017) e Aldo Leopold (1989), criticada por Martínez-Alier por não se ater devidamente às questões sociais; o “evangelho da ecoeficiência”, ainda baseada na ideia de desenvolvimento, criticada pelo autor por seu caráter meramente reformista pronto a adaptar-se ao capitalismo; e, por fim, o “ecologismo dos pobres”, que revela o pensamento do próprio autor, e se identifica com a ideia de Justiça Ambiental ou Racismo Ambiental<sup>145</sup>, surgida nos EUA no contexto dos movimentos libertários de Martin Luther King.

Para Martínez-Alier (2007) a Ecologia Política efetivamente acontece pela via crítica, que denuncia a desigualdade na distribuição dos benefícios e dos impactos negativos relacionados aos usos da natureza entre populações ricas e pobres, do norte e do sul do planeta, colonizadores e colonizados, brancos e não brancos, homens e mulheres - que contrapõe a posição hegemônica e as perspectivas plurais. O ecologismo popular ou “ecologismo dos pobres” é a corrente que trata das demandas por Justiça Ambiental para as presentes e futuras gerações,<sup>146</sup> e “sua ética nasce de uma demanda por justiça social contemporânea entre os

---

<sup>143</sup> Leff (2011) chama atenção ao fato de que a leitura de Foucault sobre as relações de poder faz desse filósofo um dos precursores da Ecologia Política.

<sup>144</sup> Também conhecida por “deep ecology”.

<sup>145</sup> Vide Ejolt.

<sup>146</sup> Vide Capítulo 3.

humanos”, afirma Martínez Alier (2007, p. 34).

Para Castells (1999), o movimento ambientalista/ecologista caracteriza-se pela sua diversificação e por articular-se em rede de atores sem uma proposta de modelo fixo ou hierárquico. O ambientalismo seria o caráter prático da ecologia, envolvendo os discursos e práticas coletivas, buscando alternativas para um viver humano sustentável, considerados os limites planetários. O autor destaca os diferentes pensamentos, desde que os inspiraram o Sierra Clube ao atual Greenpeace: 1. Preservação da natureza; 2. Defesa do próprio espaço; 3. Contracultura, ecologia profunda; 4. Save the planet; e 5. Política Verde (CASTELLS, 1999).

As diferentes abordagens de Martínez-Alier (2007), Leff (2011) e Castells (1999) revelam que o ecologismo ou ambientalismo compõe um cenário de múltiplas perspectivas do agir político individual e coletivo, que têm em comum, embora com diferentes intensidades, a preocupação de equacionar o modelo produtivo com o equilíbrio ecossistêmico. A Ecologia Política se revela complexa, multidimensional, plural, comporta um amplo espectro de questões. Implica o reconhecimento da presença do poder político que se impõe pela via do conhecimento e da economia na esfera ecológica, a interferir nos usos e valoração da natureza.

Em termos propositivos, Martínez-Alier (2007) concebe a Ecologia Política como o âmbito próprio dos conflitos ecológicos distributivos, no qual a preocupação recai sobre a injusta distribuição dos riscos e benefícios nos usos da natureza como recurso econômico. Enquanto Leff (2016) expressa a Ecologia Política como *locus* da ação macro e micropolítica pertinente à construção das subjetividades, aos valores e significados envolvidos no contexto da apropriação econômica da natureza, bem como as afetações de ordem sociocultural.<sup>147</sup>

A noção de Ecologia Política assumida neste trabalho tem esse caráter crítico e plural proposto por Martínez-Alier (2007) e Leff (2016). Assim, o conceito que expressa o movimento ecopolítico que aqui se discute, refere-se à presença do político na modulação das relações humano/natureza, abrangendo as estratégias, discursos e compreensões de valor, que perpassam desde questões práticas como as pertinentes à economia e ao Direito, às questões éticas, epistemológicas e mesmo ontológicas. Permeia os aspectos materiais e imateriais das relações que ligam os diferentes seres na comunidade de vida terrestre, revelando-se, ao fundo, como uma ecosofia, nos termos de Guattari (1998), que se traduz na interlocução e interdependência de uma ecologia da mente, uma ecologia social e uma ecologia ambiental, de onde se postula por um “outro mundo possível” pela ação micropolítica no contexto biopolítico contemporâneo.

---

<sup>147</sup> Sobre a Ecologia Política como “ontologia da diferença”, vide Leff (2016).

Trata-se de perscrutar a Ecologia Política para além da macropolítica de participação nos debates relacionados às questões pertinentes aos usos e valorização da natureza e sua distribuição, exercida pelas vias partidárias e por movimentos sociais organizados, e adentrar aos aspectos micropolíticos em que se enraízam os significados e valores diversos atinentes à relação homem/natureza. Essa abordagem é viabilizada pela mudança paradigmática que submete criticamente os alicerces do conhecimento da modernidade.

Há uma limitação natural, física, à implementação dos projetos da modernidade de exploração material infinita do planeta Terra, que se relaciona com a compreensão sobre o domínio humano sobre a natureza. Essa incompatibilidade permeia as ciências naturais e humanas gerando e reproduzindo uma civilização insustentável. O paradigma epistemológico que tem um caráter também político na relação saber/poder influi em significados, valores e práticas. O pensamento complexo propicia ver a multidimensionalidade, explorar aspectos inusitados, reinventar e ressignificar a existência coletiva terrestre.

A vida é o que está em jogo na Ecologia Política, resguardar a vitalidade planetária em sua biodiversidade e pluralidade, na qual a humanidade está inserida. O paradigma da complexidade permite entender nossa relação de seres humanos integrantes da natureza e interdependentes da natureza, também pertencentes a núcleos sociais e dotados de aspirações e individualidade, do humano que é, ao mesmo tempo, único e múltiplo, *unitas multiplex*, como uma relação ecológica.

### 2.1.2 Ecologia e pluralismo

Ambos, ecologia e pluralismo, são filhos da multi-inter-transdisciplinaridade, da abertura do conhecimento à complexidade. A compreensão ecológica partindo da biologia perpassa temas provenientes da geografia, geologia, química, física, entre outros. O pluralismo é a quebra do padrão homogêneo e universal no entendimento sobre o humano, que permite o exercício de uma antropologia situada, a qual envolve questões sociais, econômicas, políticas e jurídicas, e respectivas práticas, em relação ao espaço/tempo em que se realizam.<sup>148</sup> A crise ecológica requer uma atitude revolucionária que transmude a compreensão de mundo pela sensibilidade, aberta e plural, para co-elaborar outras formas de estar no mundo mais aptas a preservar a vida e a humanidade.

Nesse sentido é que Guattari (1991, p. 09) apela à “revolução molecular”, o que remete

---

<sup>148</sup> Vide a respeito Schlosberg (2007, p. 188) que relaciona o pluralismo com a “evolução criativa” de Bergson.

à necessidade de novos agenciamentos e devires atuando na transversalidade: “Não haverá verdadeira resposta à crise ecológica a não ser em escala planetária e com a condição de que se opere uma autêntica revolução política, social e cultural, reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais.” Embora tal revolução exija uma resposta atinente ao “todo” planetário, ela não se basta nas medidas genéricas, como complementa Guattari (1991, p. 09): “Essa revolução deverá concernir, portanto, não só às relações de forças visíveis em grande escala, mas também aos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo.”

A ordem molar corresponde às estratificações que delimitam objetos, sujeitos, representações e seus sistemas de referência. A ordem molecular, ao contrário, é a dos fluxos, dos devires, das transições de fases, das intensidades. Essa travessia molecular dos estratos e dos níveis, operada pelas diferentes espécies de agenciamento, será chamada de “transversalidade” explicam Guattari e Rolnik (1996).

A relação entre ecologia e pluralismo não é meramente pontual e torna-se cada vez mais evidente quando se detectam os efeitos antropogênicos que afetam geologicamente o planeta a ponto de determinar a nova época geológica, o Antropoceno. Tanto ecologia quanto pluralismo dizem respeito à identificação dos modos de existir dos seres no planeta, e como essas existências estão interrelacionadas no sentido natureza/cultura, como a dinâmica ecológica que comporta os ciclos da vida natural e que regula a entropia, relacionam-se com os usos, os modos de habitar, de cultivar, de conhecer e cocriar a existência na comunidade de vida terrestre. “A ideia de multiplicidade e de relações não destrutivas entre os agentes que a compõem é dada pelo conceito de ecologia [...] (SOUSA SANTOS, p. 253, 2002).

É justamente diante da maior crise ecológica até então enfrentada que o pluralismo se mostra mais relevante ao apontar para a diversidade de modos de vida possíveis com relação aos espaços de convívio, a ocupação dos territórios e destino dos bens da vida (água, oxigênio, equilíbrio do clima, biodiversidade, fertilidade) que a natureza, ecológica e, portanto, sistemicamente, produz. É por essa via entrecruzada que surgem as demandas da ecologia política e uma abertura teórico-prática de viés democrático, que visa à recuperação das perspectivas dos conhecimentos negados/desprezados sobre outros modos de existir e habitar o *oikos*<sup>149</sup>, que podem levar a alternativas possíveis para a adaptação humana que a crise requer.

É urgente compreender e democratizar a ideia de que a humanidade não está destinada necessariamente a usar dos modos hostis que a técnica induz nas relações com a natureza, mas que nosso destino depende de “bilhões de ações e retroações pelas quais engendramos

---

<sup>149</sup> Vide Sousa Santos (2010), Descola (2017), Leff (2016) e Shiva (2003).

cotidianamente as condições ambientais que nos permitem habitar o planeta Terra”, explica Descola (2007, p.24). É preciso recompor a compreensão dessas inter-relações mudando o paradigma de conhecimento e assumindo o que Morin (1998) e Sousa Santos (2010) chamam de “conhecimento pertinente”<sup>150</sup>, complexo, na raiz etimológica - “tecido conjuntamente”.

Esse conhecimento complexo revela que, mais do que uma questão epistemológica, que convoca a pensar caminhos possíveis para enfrentar a crise ecológica como o fenômeno global e que comporta sua própria dinâmica de incertezas e riscos, há que se compreender que se trata de uma questão também ontológica, que diz respeito às relações dos seres humanos existindo no planeta. Nesse sentido, destaca-se o pensamento de filósofos, antropólogos e cientistas de diferentes áreas<sup>151</sup>, que pensando para além dos limites disciplinares, contribuíram para uma perspectiva da complexidade a respeito do modo de ser do humano no mundo e suas implicações relacionadas à sua condição de agente, de sujeito e à subjetividade.

A divulgação do conhecimento a partir da teoria dos sistemas auto-organizadores e seus desdobramentos, em decorrência da 2ª Revolução Científica, contribuiu para que os problemas da modernidade fossem mais bem compreendidos e se descortinasse o mundo por outros olhares. A Ecologia Política é o eixo que aproxima o questionamento político sobre o que produz a crise ecológica e o modo de conhecer e compreender a natureza e o humano, quer pela produção acadêmico-científica, quer pela mobilização política, convergindo as abordagens para reelaborar as estratégias favoráveis à comunidade de vida terrestre.<sup>152</sup>

Importantes contribuições para a Ecologia Política são provenientes de pesquisas no campo da psicologia e da filosofia. A perspectiva ontológica de Merleau-Ponty (1999) remete a um conhecimento que acontece na corporeidade do sujeito, o próprio corpo funciona como ponto de vista da prática e da percepção, o que torna mais fácil assimilar a interação e seus efeitos tanto na ação antrópica quanto nos desdobramentos ecossistêmicos. James (2009) contribui ao explicar que a experiência determina a realidade, de modo que diferentes ordens de verdade e vitalidade são complementares. Assim, como ressalta Grear (2010), há níveis diferentes de intimidade nas relações, que variam conforme a proximidade física e temporal, ao mesmo tempo que semelhanças e diferenças comportam múltiplas possibilidades de interferência recíproca.

A partir dos argumentos de James sobre a produção das experiências humanas como

---

<sup>150</sup> Vide Capítulo 1.

<sup>151</sup> Como Bergson, Spinoza, Heidegger, Foucault, Merleau-Ponty, Maturana, Prigogine, Deleuze, Guattari.

<sup>152</sup> Os princípios da Ecologia Profunda que apelam a uma ética ecocêntrica têm esse teor, e a teoria dos sistemas auto-organizativos remete a essas relações. Vide Capítulo 1.

algo que é diverso, localizado e instável, surge uma geração de autores que tratam do pluralismo, como modo de oposição às formas absolutistas do conhecimento e da política. Tais autores trazem para a discussão, no âmbito da teoria política, a diversidade de indivíduos e grupos com suas respectivas experiências, como o cerne da vida política, sugerindo romper com o monopólio exercido pela figura do Estado nesse campo teórico, relacionado à soberania, observa Schlosberg (2002). Surge desses novos pluralistas, explica Schlosberg (2002), uma nova ideia de soberania, que conduz da singularidade absolutista da visão do Estado para uma manifestação múltipla da experiência de indivíduos e grupos, uma soberania múltipla e plural. O desdobramento dessa perspectiva nova de soberania é que cada grupo tem sua própria experiência concreta que lhe valida seu *status* soberano. Esses teóricos voltam-se aos estudos a respeito de questões da identidade política, do poder de agência, bem como das relações para além da esfera estatal.

Ecologia e pluralismo encontram-se como formas de abordagens do conhecimento pertinente que permitem acessar outros níveis na tessitura da complexidade e intervir na realidade, considerando suas dinâmicas e contextos. Aí é que adentram as discussões sobre a democracia cognitiva (Morin), a monocultura da mente (Shiva), a ecologia dos saberes (Sousa Santos), o perspectivismo (Viveiros de Castro), o senso comum (Stengers), por exemplo, como modos de articular esses conhecimentos não hegemônicos e contra-hegemônicos que se perfazem em ontologias pluriversais.

Trata-se, como indica Sousa Santos (2017), de dar-se credibilidade aos outros saberes – contra-hegemônicos, ditos não científicos, utilizando-os como integrantes de um diálogo com os saberes estabelecidos, e fazer emergir concepções alternativas do seio do próprio conhecimento científico, por meio de epistemologias pluralistas, pois, como salienta o autor, a injustiça social é também uma forma de injustiça cognitiva.

A perspectiva plural demanda a compreensão de que humanos e não humanos integrantes da comunidade de vida terrestre participam das interações múltiplas que contribuem com o conhecimento, co-elaboram os significados, assim, tratar da crise ecológica implica compreender como figuram esses “Outros” nas sociedades ocidentais contemporâneas e como podem ser integrados no contexto da Justiça Ecológica.

### **2.1.3 Que “Outros” importam à perspectiva ecológica de Justiça?**

Um dos questionamentos mais contundentes com relação à Justiça liberal distributiva, como será discutido no próximo capítulo, provém da teoria crítica, especialmente na figura de

Young (2011). A pretensão de neutralidade e imparcialidade elaborados pelos primeiros contratualistas e herdada pelas teorias de justiça liberal é o ponto chave de todas os questionamentos de Young e dos demais que se seguem<sup>153</sup>. São aspectos que não afetam somente os “Outros” não humanos, ao contrário, são gritantes também no campo das discussões étnico-raciais e de gênero.

A princípio, a concepção de Justiça Ecológica se define<sup>154</sup> por integrar à comunidade de Justiça todos os seres humanos em sua diversidade de gênero, idade e etnia, na condição de agentes/pacientes que fazem parte da comunidade de vida terrestre, assim como também as gerações futuras, os seres ou espécies vivas e a própria natureza em si. Cada uma dessas categorias nas respectivas diferenças são “Outros” para o pensamento moderno e suas instituições, e cada uma em sua própria pluralidade afeta e é afetada pela crise ecológica de um modo próprio. Cabe compreender o que cada uma representa dentro do debate.

A noção primeira a ser incorporada na alteridade, que tem maior aceitação no plano ético, embora seja igualmente complexa na efetividade, diz respeito à própria humanidade futura, cuja existência e qualidade de vida - que Sen (1993) e Nussbaum (2013) tratam como realização das capacidades ou florescimento -, depende também das condições ecológicas que lhes forem proporcionadas. Os limites da exploração econômica da natureza estão postos. No nível mais imediato do problema, as métricas que acompanham o ritmo de extração e recomposição de “recursos naturais” apontam que os níveis de consumo extrapolam em muito as condições de restabelecimento ecossistêmico. Desencadeia-se uma série de distúrbios como as erosões, secas, infertilidade do solo, extinção da biodiversidade, que, somados aos efeitos dos gases do aquecimento global, desenham um cenário bastante crítico para o futuro.<sup>155</sup>

Muito antes que o Antropoceno fosse reconhecido ou que as mudanças climáticas fossem objeto de tratativas internacionais, Weiss (1984) traz o tema como uma preocupação de ordem ética, que compromete uma geração com a posterior, como se uma geração fora fiel depositária de uma herança que pertence à geração seguinte. Essa herança que é cultural e natural importa, no aspecto cultural, os registros referentes à intelectualidade, às artes, à história; no que diz respeito à natureza, envolve os elementos que constituem o ecossistema em seu equilíbrio dinâmico, tais como atmosfera, água, biodiversidade, sol, oceanos. Weiss (1984) fala da obrigação de repassar essa herança em condições não piores do que a recebeu da geração

---

<sup>153</sup> Vide Capítulo 3.

<sup>154</sup> Vide Capítulo 3 – as premissas de que parte do conceito de Justiça Ecológica em Bosselman (2015), Gudynas (2011) e Schlosberg (2007).

<sup>155</sup> Vide relatório IPCC (2019).

anterior, da qual foi beneficiária.

Tanto os aspectos biológicos quanto os culturais do humano, segundo Weiss (1984), demonstram essa relação comprometida que uma geração tem com a seguinte; no nível genético ocorre uma adaptação que beneficia a sobrevivência dos genes e, no nível cultural, é a confiança que permite as condições básicas para que se prolonguem e perpetuem as práticas culturais, como ocorre nas religiões e nas normas morais. Essa relação também comporta a interpretação de ser uma forma de realização humana pela transcendência de si para o futuro. Esses argumentos remetem ao fato de que haveria uma obrigação fiduciária planetária em favor das próximas gerações, que implica zelar pelos patrimônios natural e cultural.

No mesmo sentido, Jonas (1995) defende na sua “ética da responsabilidade”, que a humanidade deve preocupar-se em zelar por não se descaracterizar. Preservar a integridade do humano exige preservar as condições ecossistêmicas para sua existência digna, uma vida humana autêntica. A responsabilidade intergeracional de que fala Jonas vem comprometida com a existência da própria humanidade como imperativo, uma “responsabilidade cósmica”, que remete à questão do cuidado para com a natureza e à prudência no agir que a compromete, pois, a existência desta é reconhecida como “condição *sine qua non*” para a vida da humanidade.

A evidenciação da crise ecológica do Antropoceno indica que os riscos mais severos dizem respeito, não às gerações presentes, mas o comprometimento das gerações futuras, o que, como afirma Dobson (1998), é uma relação de justiça. Implica que as teorias de justiça devem necessariamente contemplar as demandas presentes e futuras com relação às interações com o mundo natural. A incorporação do tema às teorias de justiça tem sido em grande parte aceita pela academia<sup>156</sup>, e, na prática, tal participação já é realidade. As demandas recentes referentes à justiça climática, tendo crianças e jovens como proponentes, além das mobilizações de estudantes e iniciativas sociais que impulsionam as declarações de “emergência climática”, fazem parte desse contexto.

O compromisso com a humanidade futura, portanto, implica proteger a herança natural e adotar o princípio da responsabilidade no que tange ao trato das relações com a natureza. Essa ótica aproxima os interesses humanos dos interesses dos próprios seres não humanos, também “Outros” que ficam fora da equação de interesse na Justiça, dentro dos padrões hegemônicos. Assim que, como explica Dobson (1998), a tendência é que se desenvolva uma noção nova e triangular em torno da comunidade de justiça que contemple os humanos das gerações presente, os seres humanos futuros e ainda o mundo não humano, em cada um dos vértices.

---

<sup>156</sup> Vide sobre Dobson o item 3.2.3, e os casos de litigância climática citados no capítulo 3.

Como decorrência da ética ecológica que reclama o valor intrínseco da natureza em contraposição ao valor instrumental, há uma tendência crescente de acatar as teses de defesa de que é necessário fazer justiça para com a natureza, bem como para com os animais. Isso decorre da perspectiva ecológica que atua desfazendo as barreiras entre os seres humanos e a natureza e orientando o pensamento sobre o “destino entrelaçado” que compartilham. O que pode variar é a forma com que esses interesses aparecem na teoria, ora manifestos por sujeitos que demandariam por justiça em nome próprio, ora pela via indireta, para resguardar os interesses humanos presentes e futuros<sup>157</sup> (ROLSTON, 2007).

A introdução da natureza no âmbito da Justiça para efeitos jurídicos passa a ser considerada com maior atenção com as Constituições da Bolívia e do Equador e suas legislações, que prevêm direitos expressos à natureza e endossam os conceitos de “Buen Vivir” e “Pachamama” próprios de suas origens étnicas. Esse movimento é seguido de uma série de decisões em processos judiciais em que entes como rios, montanhas e determinados ecossistemas surgem como interessados na demanda<sup>158</sup>. Segundo essa ótica, a dignidade da natureza a ser preservada reside na sua integridade ecossistêmica<sup>159</sup>.

São, por certo, “Outros” bastante diversos dos tradicionais postulantes no âmbito jurídico. Por um lado, são estranhos a esse meio por razões das raízes do próprio Direito, que se desenvolve com base na racionalidade moderna e as noções abstratas da igualdade e da liberdade. Por outro, são estranhos, porque a dinâmica do Direito, como instituição que respalda as estruturas econômica e social, fundado sob as bases do antropocentrismo, da soberania e de um atomismo individualista, está comprometido com a própria exploração da natureza, o que implica a negação de seu valor intrínseco.

Desse modo, ao mesmo tempo em que gradualmente a perspectiva inter-relacional é mais bem compreendida e aceita em termos de valorização ética da natureza<sup>160</sup>, é necessário confrontar-se com o fato de que sua aplicabilidade, em termos jurídicos, é dotada de extrema complexidade, dada a natureza específica dos seres e da dinâmica ecossistêmica que comportam, o que dificulta uma efetiva garantia dos resultados que se possam pretender com tais reivindicações. Aqui, entram em discussão os temas relativos ao poder de agência, reconhecimento e representação, e em que condições se poderia efetivamente firmar uma

---

<sup>157</sup> Vide 5.4

<sup>158</sup> Vide Capítulo 3 item 3.5

<sup>159</sup> Vide sobre integridade ecossistêmica Schlosberg (2007).

<sup>160</sup> Diz a Corte Suprema de Justiça da Colômbia, tratando da Amazônia como sujeito de direitos: "Los derechos ambientales de las futuras generaciones se cimentan en el (i) deber ético de la solidaridad de la especie y (ii) en el valor intrínseco de la naturaleza". (STC4360-2018).

espécie de “Contrato Natural”<sup>161</sup>, cujos desdobramentos, para além dos embates sobre a racionalidade dualista ou complexa que aprecia tais aspectos, envolvem compreender como a questão repercute na dimensão prática.

Processo semelhante do que ocorre em relação à natureza acontece com o “Outro” animal. A exploração econômica praticada contra os animais, que vem carregada de sacrifícios e crueldades, e que se reproduz e amplia em proporções geométricas no Sistema-Mundo da economia liberal capitalista, é uma questão pungente, que sensibiliza e clama por soluções menos lesivas. O tema dos direitos dos animais, embora igualmente conteste a visão antropocêntrica, não se confunde com a perspectiva ecocêntrica, tem desdobramentos próprios e se estabelece solidamente no campo teórico, com as propostas de Singer (2004), Regan (2001), Kymlicka e Donaldson (2011), sendo bastante expressiva no âmbito das demandas jurídicas contemporâneas.

A defesa dos “direitos dos animais” passa por questionar justamente o que diferencia e assemelha os humanos dos demais animais, e em que sentido é possível e desejável atenuar a diferença de tratamento tornando-a mais justa. Defensores dos animais fazem uso das ideias de Singer e Regan para exigir um tratamento adequado aos animais confinados em jaulas de zoológicos, circos e nas práticas de costumes abusivos de determinadas culturas.<sup>162</sup> O apelo às similaridades é marcante nessa linha de pensamento.

Perceber esse “Outro” animal, como um ser que sente dor e que deseja usufruir do prazer, de modo semelhante ao humano, tem permitido avanços em determinados aspectos, como quanto à regulamentação de determinadas atividades econômicas que têm os animais como “objeto” reproduzido. Por outro lado, esse tipo de defesa dos seres não humanos acaba por deixar de fora um sem número de outros animais cuja empatia não é tão imediata, e gera a necessidade de estabelecerem-se categorias com novas distinções; nessa via o pensamento de Kymlicka e Donaldson (2011), postula a condição de cidadania para os “animais não humanos”, numa abordagem pluralista.

A abordagem relativa aos “Outros” animais e natureza implica ainda a aceitação e trato de perspectivas culturais distintas a respeito do assunto. É um tema que adentra a questão da própria outridade étnico-cultural. A distinção que determinadas culturas dispensam a certos animais que de alguma forma participam da sua mítica própria, dá outra dimensão inclusive à ideia de “direitos” e “igualdade”, que predominam na racionalidade ocidental hegemônica.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Vide Serres (1990).

<sup>162</sup> Como é o caso, por exemplo, da Vaquejada, Briga de Galo, e da Farra do Boi, no Brasil.

<sup>163</sup> Sobre a substituição da “vacca sagrada” pelo “gado patentado” vide Shiva (2003, p. 147).

A incompreensão do “Outro” dos povos originários está arraigada na ideia de que o conhecimento moderno é a fonte da verdade sobre o mundo. Todo tipo de opressão e negação vem sendo realizada deste o século XV, com o que Dussel (1993) chamou de “mito da modernidade”, resultante das grandes navegações e do processo de colonização do hemisfério sul. A modernidade surge na Europa como uma reação ao seu “Outro” não europeu, o “Outro” não teria sido des-coberto, ao contrário, teria se tornado en-coberto como um ‘si-mesmo’ da Europa”.<sup>164</sup> A modernidade, que remonta à reforma luterana e a Revolução Francesa, difunde a ideia de que há um direito de dominação sobre os outros povos. Sem esses “Outros”, que são os povos das colônias, negros, indígena, o Estado não haveria de ter-se imposto como tal frente à sociedade civil, pois não seria possível absorver as contradições nela existentes, alguém que estivesse fora das regras que impunham a igual consideração, de modo que sem a conquista colonizadora não se constituiria o “‘ego’ moderno”, tal como se caracteriza (DUSSEL, 1993).

O modo de ser e conhecer da modernidade com suas implicações na ética, nas ciências, na técnica, na economia, e no Direito, repercute nas injustiças cognitivas e ecológicas que se prolongam e aprofundam em pleno século XXI. As populações que habitam o hemisfério sul permanecem sendo “Outros”, marginais, aqueles a quem o modo próprio de ser e compreender o mundo são negados e suprimidos pela ciência e tecnociência dominantes, que prestigiam a produção econômica capitalista. Nos dias de hoje surge uma categoria especial de “Outro” estrangeiro, destinado aos migrantes e refugiados, submetidos a violências objetivas e subjetivas onde quer que busquem abrigo.

Assim, a crítica de Sousa Santos (2017), com seu pensamento sobre as “epistemologias do sul”, é também no sentido de afirmar a urgência de uma ecologia dos saberes, como uma espécie de epistemologia geral, ciente da impossibilidade de uma epistemologia geral.<sup>165</sup> A pluralidade das formas de conhecer o mundo, de intervir, e, desse modo, ser co-partícipes na produção do mundo, explica o autor, resulta em modos diversos de conhecimento, cada um deles parcial e situado, acarretando resultados que impactarão o mundo de diferentes formas.

O conhecimento que se pretende universal e nega os demais sujeitos e conhecimentos revela outros problemas: a ocultação de diferenças como as relativas ao poder econômico, colonizadores e sexistas. Essa compreensão é compartilhada em grande parte pelos movimentos feministas, que integram essa nova perspectiva de uma terceira via. Nesse sentido, Young (2011) postula uma política da diferença, que supere a ideia de um tratamento “universalizado”

---

<sup>164</sup> Dussel (1993) tece uma dura crítica a Hegel, nesse sentido.

<sup>165</sup> A epistemologia proposta por Sousa Santos (2017) considera a complexidade do conhecimento.

pelo padrão da perspectiva hegemônica, em favor da equidade, no combate à opressão que se faz presente em toda marginalização, violência, exploração, carência de poder e no imperialismo cultural.

A diferença de gênero tem características peculiares nessa condição de “Outro”, porque congrega aspectos presentes nas outras outridades, de modo que o feminismo se entrelaça com outras questões e outros grupos de oprimidos. A paz, o meio ambiente, não intervencionismo, são temas que dizem respeito às questões da Justiça e têm interface com os grupos oprimidos. O ecofeminismo, diz Shiva (1998, p.14), compreende que “a ecopolítica se baseia ela própria na variedade e nas diferenças da natureza, em contraposição à uniformidade e homogeneidade das mercadorias e dos processos industriais”, a diversidade é uma premissa tanto da política feminista quanto da política ecológica. Ele defende uma sustentabilidade que envolva tanto os recursos naturais quanto os modos de subsistência, pelo viés da conservação da biodiversidade, e comporta uma compreensão contra-hegemônica com bases ecológicas.

Os “Outros” da Justiça Ecológica são alteridades que se perfazem na relação com o sujeito moderno. As perspectivas plurais da I Cúpula dos Povos de Cor que consagrou o movimento por Justiça Ambiental<sup>166</sup>, reclamam por outros olhares e por serem ouvidos, por um conhecimento pertinente que acontece na construção co-participativa do mundo. As alternativas à globalização econômica de caráter necrófilo têm um caráter ecológico na relação com os a comunidade de vida, ao mesmo tempo em que se estabelece com premissas de autossustentação e das bases éticas do cuidado e ecofeministas.

#### **2.1.4. Ecologia em movimento – um pluriverso**

A percepção do mundo compreendida no desenho do pluralismo e da ecologia revela que há outros modos de vida, de se relacionar com o mundo e ser co-partícipe de sua construção, alternativos aos modos de existência hegemônicos da civilização moderna ocidental. As abordagens ecofeministas e da agroecologia, bem como as práticas dos povos originários como os indígenas, ribeirinhos, quilombolas e povos da floresta, são boas referências para essa “outra” visão da qual a Justiça Ecológica se aproxima.

A presença desses “Outros” que subvertem a pretendida negação de seus mundos pela globalização hegemônica de concepções universais, sugere, como bem designa Escobar (2016),

---

<sup>166</sup> Vide Capítulo 3.

um pluriverso<sup>167</sup> ontológico. Alguns desses “Outros”, de onde emerge a noção de pluriverso, são as cosmovisões andinas, dos povos indígenas dos Estados Unidos e Canadá, e da sabedoria Muntu e Ubuntu dos povos originários africanos. Pensamentos e modos de vida que se traduzem em uma outra perspectiva ontológica, não dualista, uma ótica que permite compreender a vida em sua dinâmica relacional.

Não há um único e verdadeiro universo (aquele reconhecido na concepção de mundo ocidental), o mundo é transformado e co-elaborado constantemente ao mesmo tempo que diferentes mundos coexistem. É dessas relações ontológicas que nos falamos as visões de mundo dos povos originários, com suas práticas de transformação e resistência. O ser, explica Guattari (2008, p.139) “é antes de tudo autoconsistência, autoafirmação, existência para si desenvolvendo relações particulares de alteridade”.

Os espaços habitados pelos seres humanos não são meros cenários, há diferentes mundos acontecendo simultaneamente às ações humanas, entrelaçados numa rede densa, uma “ontologia relacional”<sup>168</sup>, que envolve desde a natureza orgânica e inorgânica, às formas de energia, e entes outros. Escobar (2016), acompanhando Ingold (2015), fala de mundos entrelaçados: o mundo de baixo (inframundo), este mundo (humano) e o mundo de cima (espiritual ou supramundo).

Essa ontologia revela a falácia da divisão natureza/cultura como pretende a civilização hegemônica que objetifica a natureza, ignorando o desenrolar da vida nesses outros mundos e impondo sua destruição. Tal abordagem ontológica implica uma política, inaugurando um marco teórico, a “ontologia política”, a qual compreende práticas que implicam poderes e manifestam a intenção de criar um mundo conforme uma ontologia própria. Também é um campo de estudos sobre os entrelaçamentos de mundos e as relações entre eles envolvendo aspectos étnicos e lutas dos povos originários por sobreviver ante a tendência universalizante, como os diferentes grupos sociais periféricos na globalização econômica (ESCOBAR, 2016).

O pluriverso é um questionamento profundo sobre o lugar comum da racionalidade moderna sobre a compreensão unívoca sobre o mundo, de que há uma única realidade e que as diferenças são meras condições subjetivas e culturais. Essa ótica pluriversal não postula uma visão de realidade que se sobreponha às outras, ao contrário, trata-se de acatar a possibilidade de que muitos mundos diferentes coexistam com diferentes leituras cognitivas da realidade.

Ao impor-se como universal o Sistema-Mundo e seus reflexos econômicos e culturais

---

<sup>167</sup> Vide Glossário.

<sup>168</sup> Vide Glossário.

investem contra esses outros mundos, promove uma destruição física desse mundo selvagem, e uma “captura ontológica”, por meio das estruturas capitalistas e também do Estado, observa Escobar (2016, p.19). A resistência desses outros mundos<sup>169</sup>, implica, portanto, questionar essas imposições de ordem política e econômica universalizantes, são alternativas contra-hegemônicas para uma globalização democrática, de uma outra democracia.<sup>170</sup>

A perspectiva ontológico-política de que fala Escobar reconduz à questão do político que surge a partir de Foucault e o tema da biopolítica como uma presença que permeia todas as esferas da vida. Foucault (2006, p. 229) coloca-se o desafio justamente de “fazer aparecer essa espécie de camada, [...] a interface do saber e do poder, da verdade e do poder. É isso. Eis aí meu problema”. Consiste em uma “camada de relação” de difícil apreensão, observa. O poder está nas relações domésticas entre homem e mulher, pai e filho, nas exclusões sociais dos loucos, dos fora do padrão heterossexual, dos diferentes, o que torna essas relações políticas. As mudanças profundas que a humanidade carece dependem de que essas relações de poder sejam revistas.

Quando se discutem as resistências dessas diferentes ontologias, que demonstram uma maior qualidade de relação ecológica que a civilização moderna ocidental vem impondo ao mundo, tem-se que ter em vista que essas diferenças são permeadas desses saberes-poderes, e, portanto, elas são políticas. Sua presença cosmopolítica como contraponto à abordagem cosmopolita universalizante é imprescindível à democracia. Deve-se ter em conta que a assimilação do pensamento contra-hegemônico no pensamento hegemônico é uma tendência sistêmica, daí a importância dessas forças agindo fora das estruturas.

Foucault (2006) é também crítico da dialética (assim como Deleuze, Guattari e Morin), posição assumida pelo pensamento pós-estruturalista. Não há uma combinação desses poderes via síntese; para ser recíproca, a relação deve manter-se em contradição, porque a realidade segue por caminhos não circunscritos na lógica formal, nela nos deparamos com processos sociais e naturais que seguem por uma lógica particular. “Não há dialética na natureza”, conclui (FOUCAULT, 2006, p. 253). Pensar as soluções democratizantes e ecológicas como requerem os desafios do Antropoceno demanda uma visão crítica e complexa ao próprio Direito. Segundo Foucault (2006), não se trata de identificar o Direito à verdade, tampouco assumi-lo como álibi do poder, sua condição é de instrumento “complexo e parcial do poder”. O Direito é uma das

---

<sup>169</sup> O termo “pluriverso” fica claro no axioma zapatista, “el pluriverso—, un mundo donde quepan muchos mundos,” diz Escobar (2016, p. 20).

<sup>170</sup> Como advertem Harari (2015) e Kolbert (2015), já não há como pensar o problema como uma questão linear, novamente a complexidade coloca no próprio humano sua promessa e ameaça.

formas de poder, entre outras existentes, há uma série de outros mecanismos não jurídicos que também atuam como normatividades e promovendo interdições. É preciso estar atento aos discursos de poder presentes no Direito, pois o poder atua por meio do discurso – dos modelos, dos argumentos, das palavras, dos conceitos.

A ideia do Pluriverso é enriquecedora nesse sentido, pois fornece outros elementos e concepções inovadoras para o debate, introduzindo e problematizando diferentes modos de conhecimento que vêm ocupar seu lugar político nos debates sobre “o fim do mundo”, como diria Krenak (2019). É assim com o Ubuntu, o Sumak Kawsay, Pachamama, Nhandereko, Axé, Namastê, que carregam outras relações de poder, consistem em formas diferentes da ocidental, de estar e compreender o mundo, que impactam esse mesmo mundo. Manter seu potencial de insurgência e de religação ecológica implica reconhecer e respeitar no que se diferenciam dos termos ocidentais como “felicidade”, “desenvolvimento”, “como vai?” requer complexificar o pensamento, dando abertura a outras dimensões na compreensão da realidade.

A ideia de Pluriverso se compõe com a abordagem que fazem Deleuze e Guattari (2011) quanto à semiótica e à pragmática que lhe dá sentido. O conhecimento (que não é um fenômeno cerebral, compreende todo o ser) está condicionado a uma prática que é social, que é também discursiva e é expressão de poder. Trata-se de um fenômeno que acontece e envolve o agente em seu meio que é inconstante e incerto. A vida se experimenta e realiza como conhecimento no presente e na incerteza conjugada com os demais elementos que nela interagem. A melhor “tradução” possível implica a possibilidade da experiência desses outros mundos (direta ou indiretamente), que precisa manter os próprios significados em sua diferença, nisso consiste o desafio da dialógica, tanto nos discursos e na micropolítica como na macropolítica, nas figuras do mercado, do Estado e do Direito.

A realidade latino-americana, à semelhança de outros povos do sul, marcada pela presença das forças do colonialismo, do patriarcado e do capitalismo, é especialmente reveladora dessa resistência em existir em sua diferença, em impor sua alegria e vitalidade coordenada por atitudes de cuidado e cooperação que resguardam a possibilidade de outros mundos existirem para além do que predestina o Sistema-Mundo do capital. É também como pesquisadora brasileira – portanto, a partir de um olhar feminino, latino-americano, do sul global sobre as questões da Ecologia Política e da Justiça Ecológica, que me debruço sobre o tema.

## 2.2 SUJEITOS E SUBJETIVIDADES DA ECOLOGIA POLÍTICA E SUAS PRÁTICAS DE RE-EXISTÊNCIA BIOPOLÍTICA NA AMÉRICA LATINA

A resistência das práticas alternativas dos povos originários, como aquelas a que se refere Escobar (2016), é uma forma de resgate da relação ontológica nas poucas brechas ainda não de todo dominadas pelo modelo de exploração hegemônico que avança com violência com suas práticas extrativistas, sua monocultura agrícola e agropecuária, e seus megaprojetos de infraestrutura que resultam em verdadeiros ecocídios<sup>171</sup>. Essa atitude de manter-se posicionado para enfrentar as imposições do poder necrófilo está ancorada num compromisso ético e moral com a ancestralidade, que remete à responsabilidade de exercer a função de elos nesses mundos existenciais.

São essas formas de resistência e compromisso que amparam a comunidade de vida que revelam o modo de se equacionar a Justiça Ecológica. Elas se fazem presentes nas ideias de pós-desenvolvimento, pós-materialismo, e nas que postulam visões pós-dualistas, por exemplo. Um mero ato formal não basta para contemplar as ontologias, é o efetivo compartilhar desse compromisso que diz respeito à ancestralidade e à humanidade futura, que se perfaz a cada momento pelo cuidado compartilhado pela vida, pela construção de alternativas de viver situado e reelabora complexamente o significado ético da boa vida e diz sobre o “Justo”.

A concepção de Justiça Ecológica que emerge no contexto das ontologias plurais que restabelecem o tecido da complexidade humano/natureza, menos apelam às instituições do Direito, que à ideia de gratuidade e fraternidade que se faz mister à ontologia relacional que contempla a justiça para com a alteridade. Nesse sentido, comenta Dobson (1998), a noção de responsabilidade que sugere Lévinas (2004), a qual se antepõe à própria liberdade nas relações não necessariamente recíprocas, implica que a própria dinâmica relacional da alteridade é um componente da ética, pois compreende ser e conhecer o mundo na interação com o próprio mundo, nas subjetividades plurais.<sup>172</sup>

### **2.2.1 Subjetividades e devires insurgentes no contexto latino-americano: indígenas, mulheres, negros e populações tradicionais**

A superação do dualismo que é a matriz do pensamento moderno por meio de todo o processo epistemológico das revoluções científicas e desdobramentos, implica o reconhecimento da necessidade de repensar a relação homem/natureza, que se situa nas bases

---

<sup>171</sup> Sobre “ecocídio” vide Higgins *et al.* (2013).

<sup>172</sup> Vide Horbatiuk Dutra (2012).

da crise ecológica e do próprio humanismo. Uma compreensão diferente do conceito de “natureza” foi proposta por Whitehead em 1920. Essa perspectiva, da qual o Pensamento Complexo de Edgar Morin se aproxima, é precursora na formulação de uma outra perspectiva filosófica, da qual são herdeiros, entre outros, Isabelle Stengers (2018) e Bruno Latour (2004), é explicada por Merleau-Ponty (2000, p. 199-200): "A Natureza é, portanto, aquilo em que estamos, é mistura, e não o que contemplamos de longe, como em Laplace.[...] A unidade da Natureza, segundo Whitehead, baseia-se em que toda a natureza é 'concrecência' [...] O homem é modo, tanto quanto as células animais."

Viveiros de Castro (2015), nessa linha de pensamento explica que há duas maneiras possíveis de reagrupar as duas noções artificialmente separadas: “natureza e cultura”, ou “homem e natureza”. A via “naturalizante” foi o caminho adotado pelo pensamento Ocidente, enquanto a via “humanizante” é a que está presente no pensamento indígena latino-americano. Conforme o perspectivismo ameríndio de que fala Viveiros de Castro (2015) é comum a noção de que os seres da natureza são também seres “humanos”, pois, assim como os homens, as plantas e os animais também possuem “alma”.

De modo inverso à racionalidade ocidental moderna que compreende o mundo a partir da ótica evolutiva dentro de uma escala em que o humano é o grau mais elevado, e que observa um processo crescente de hominização, a cosmovisão indígena desses povos indicaria uma direção inversa. Assim, para o pensamento ameríndio existe “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 43). Esse pensamento, explica o autor, revela-se um multinaturalismo a contrapor-se ao multiculturalismo do pensamento moderno do Ocidente.

Uma abordagem antropológica perspectivista, diz Viveiros de Castro (2015, p. 78), permitiria identificar na ontologia ameríndia “a combinação de continuidade metafísica (a alma genérica) e descontinuidade física (os corpos específicos) entre humanos e não humanos”, contrapondo-se à compreensão antropocêntrica moderna ocidental, que combina “continuidade física e descontinuidade metafísica”, aproximando homem e natureza pela matéria física, e dela se afastando pelo aspecto espiritual. O “perspectivismo” é [...] uma meta-compreensão antropológica [...], uma antropologia da antropologia que fazem os ameríndios e que é uma espécie de “contra-antropologia disposta transversalmente à nossa”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 72).

A própria antropologia se faz por meio de comparações e relações entre as culturas que não se operam por meio de rupturas ontológicas, mas em continuidade, significa que elas

são, a princípio, comparáveis. Observa Viveiros de Castro (2015) que não significa que elas sejam traduzíveis de forma direta e imediata, não envolve uma “transparência epistemológica”. O processo de “tradução” dos conceitos do observador (antropólogo) com os conceitos do observado (nativo) está sujeito a equívocos, daí a noção de “equivocidade”. Uma tradução bem-feita deve subverter o conceito do tradutor de modo que o a língua traduzida possa se expressar. Essa equivocidade da tradução assumida pelo “perspectivismo ameríndio” é sua própria condição de possibilidade e limite.

A abordagem proposta por Viveiros de Castro (2015) para a tradução antropológica preza por expor essa versão cognitiva pertencente aos outros mundos, ou “altermundialista”, que também é um “altercognitivismo”. A tradução implica reconhecer a equivocidade que lhe é própria pois é a partir dela que se torna possível traduzir, pois, o oposto seria calar o Outro pressupondo a universalidade dos conceitos e significados. A tradução permite “comunicar pela diferença”, assumir as incomensurabilidades que existem nessa comunicação. Nesse sentido, o equívoco é a própria positividade da diferença; ao contrário do que propõe a racionalidade hegemônica antropocêntrica, o oposto do equívoco não é a verdade, mas o pensamento único. Conforme essa alteridade relacional: “O Outro dos Outros é sempre outro. E se o equívoco não é erro, ilusão ou mentira, mas a forma mesma da positividade relacional da diferença, seu oposto não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 93).

Trazer essa problemática do processo de tradução antropológica à abordagem da crise ecológica, como as diferentes visões de mundo, em suas perspectivas próprias, conduz a outros modos de interagir e respeitar a comunidade de vida terrestre como algo não descontínuo. São aspectos que revelam a complexidade epistemológica que implica as interações recursiva e retroativa do conhecedor no conhecimento, repercutindo no modo ontológico a partir do qual nos posicionamos no mundo.

O conhecer não se dá meramente como método científico exterior, racionalizado pela epistemologia, ele também é modo de ser no mundo, é ontológico. Esse modo de conhecer acontece para além da mente e envolve o corpo por afetos e perceptos. Essa “tradução” do mundo se dá por meio de filtros bastante peculiares e estabelece padrões de signo para fins de comunicação, como revelam os estudos entrecruzados da psicologia e da filosofia, como os de Merleau-Ponty (filosofia da percepção), Deleuze e Guattari (conceito de devir).

O “perspectivismo ameríndio” de Viveiros de Castro acolhe o pensamento de Deleuze e Guattari e a ideia de um “devir-índio”, busca trazer à tona uma leitura desses filósofos pelas lentes do Outro dos povos ameríndios. O mito expõe essa condição metamórfica relacionada ao

devir, no mito “uma superposição intensiva de estados heterogêneos” procede a metamorfose, explica Viveiros de Castro (2015, p. 88). O caráter intensivo desse processo é o oposto da perspectiva de uma diferença extensiva de estados homogêneos, os discursos míticos revelam a presença de “fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade”. Desse modo podem coexistir as dimensões humana e felina do jaguar e do homem, que se alternam como figura e fundo; trata-se de um modo de pensamento que permite recriar o mundo a partir de virtualidades infinitas (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

Assim, explica o autor (2015, p. 88), “cada ser mítico, sendo pura virtualidade, ‘já era antes’ o que ‘iria ser depois’, e por isso não é, pois não permanece sendo nada de atualmente determinado”. Há, porém, um momento de cristalização das identidades, que acontece na homogeneidade das espécies, quando as diferenças extensivas se fazem presentes pela “especiação (*lato sensu*) pós-mítica”. Não obstante, o “fluxo mítico” não se interrompe, ele se mantém como interconectando essas formas que aparecem heterogêneas como diferentes tipos e espécies. O mito permite perceber essa inter-relação entre as dimensões de alteridade, ao falar “de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações; o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 89).

Assumir a ontologia relacional pelo perspectivismo ameríndio resulta em contrapor o sujeito da modernidade a outras formas de subjetivação. Nesse sentido, explica Guattari (1991), o ser do sujeito não se equipara ao pensamento, como entendia Descartes, pois há outros modos de existir fora da consciência, melhor seria falar-se em “componentes de subjetivação”, nos quais, cada um atua de modo quase que independente, a partir dos quais as subjetividades se singularizam (ou territorializam). Nesse sentido, “[...] o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um pião enlouquecido, sem enganchar em nada dos Territórios reais da existência, os quais por sua vez derivam uns em relação aos outros, como placas tectônicas sob a superfície dos continentes”. (GUATTARI, 1991, p. 17).

Para os povos ameríndios não são apenas os homens que exercem poder de agência sobre o mundo. Também os animais, as plantas, os mortos, os deuses, e mesmo certos objetos podem agir como sujeitos, porque seriam seres detentores de disposições cognitivas, perceptivas e de apetite semelhantes aos que identificamos nos humanos, haveria neles uma “alma” que lhes permitiria compreenderem-se a si próprios como “pessoas”, ou seja, revelam-se como explica Viveiros de Castro (2015, p. 46) como “manifestação individual de uma multiplicidade biossocial”, como entidades complexas.

O perspectivismo propõe um pensamento capaz de superar os limites fronteiriços que separam os mundos humano e não humano sem apagá-los, fazendo por meio de “dobras de intensidade”, ao enviesá-los, explica Viveiros de Castro (2015) utilizando-se das terminologias cunhadas por Deleuze e Guattari. Essa abordagem revela a multiplicidade de naturezas e sujeitos que o mundo comporta – a presença cosmopolítica. Ela desperta a atenção para uma ontologia relacional de matriz não antropocêntrica, coadunando-se com a urgência de um conhecimento pós-colonialista e pós-estruturalista, como os que reclamam Morin (2005), Shiva (2003), Sousa Santos (2007), Escobar (2016), e outros incontáveis críticos da univocidade do pensamento moderno ocidental, que se hegemoniza no Sistema-Mundo.

Retomando o pensamento de Deleuze e Guattari (1995) que ampara Viveiros de Castro, cabe lembrar que os autores apresentam uma visão de mundo e de realidade composto por multiplicidades, rejeitando quaisquer ideias de totalização ou que remetam a um sujeito universal. De acordo com esse pensamento a única história universal possível, seria a história da contingência, a qual, tal como os fluxos, está submetida a codificações, sobrecodificações e descodificações semióticas desde os primórdios da humanidade, compreendendo a semiótica capitalista e ao mesmo tempo produzindo fluxos autônomos (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

As bases desse pensamento se expressam nos princípios das multiplicidades. Tais princípios dizem respeito: aos elementos – que são suas *singularidades*; às suas relações – os *devires*; os acontecimentos – seres ou *indivíduos sem sujeito*; os *espaços-tempos* – que se caracterizam por serem livres; ao modo de realização – por *rizomas* (e não em forma de árvores); ao plano próprio plano de composição – os *platôs* de intensidade contínua; e aos vetores que atravessam as multiplicidades – que compreendem os *territórios* e *graus de desterritorialização* (DELEUZE; GUATTARI, 1995).

As noções de devir, rizoma, território<sup>173</sup>, subjetividade em fluxo, evitam a fixação de figuras totalizantes mantendo a premissa da contingência dos múltiplos que se comunicam e aliam no nível molecular ou submolecular, de modo transversal e antigenealógico, como explicam Deleuze e Guattari (2011). Essa filosofia revela um caráter de um empirismo transcendental, segundo Williams (2012).

É nesse contexto de subjetividades múltiplas - que se manifestam no pluriverso ontológico dos povos ameríndios - que as visões de mundo e de natureza entram em disputa na Ecologia Política. Dessa complexa realidade emerge desses Outros, à margem da cultura e da economia hegemônica, a demanda por uma noção de Justiça ecologizada, uma abertura que é

---

<sup>173</sup> Vide Glossário.

cognoscente, e, portanto, ético-política, a outros mundos possíveis.

### *2.2.1.1 Ecologia Política na América Latina*

As práticas exploratórias do colonialismo que propiciaram a organização dos interesses e direitos no continente europeu, à custa da externalização dos riscos e danos sociais e ecológicos a esses Outros povos, reforçadas pelas políticas mercantilistas e escravagistas, não cessaram de se intensificar ao longo dos séculos, embora com renovados discursos: civilizar, industrializar, desenvolver, globalizar.<sup>174</sup> É na segunda metade do século XX, no período pós-guerra, que a nova onda do liberalismo retoma em toda sua força e implementa uma relação de poder, que Foucault (2007) denomina biopoder, que se infiltra pelos sentidos, afetando nossa percepção de mundo, criando um ideal de felicidade que promove o desejo de consumo infinito.

A ética liberal que reivindica um tipo de felicidade individualista é totalmente desconectada da responsabilidade para com a “teia da vida”, ou seja, com a compreensão ecológico-planetária. Opõe-se a todo modo de vida coletivizado e cooperativo que considera cada membro da comunidade é um elo responsável por assegurar que as pré-condições ecossistêmicas e ontológicas sejam preservadas para as gerações seguintes. A lógica dos afetos/desejos que orienta o modelo capitalista de sociedade é a da falta, a carência, a produção e o consumo de bens materiais e o almejado crescimento/desenvolvimento cultural e econômico estão fundamentados na exploração da natureza e devem suprir necessidades criadas pelos artificios do mercado. Para os povos ameríndios, o afeto/desejo manifesta-se na produção de si, e as práticas que envolvem a natureza não são exploratórias, elas são constitutivas de significados, de estéticas, de relações que criam vínculos baseados no respeito e no cuidado.<sup>175</sup>

O contraste se acentua à medida em que a economia neoliberal globalizada aperfeiçoa assim sua eficiência produtiva, que leva ao exaurimento da natureza a título de “recurso”. Enquanto grandes grupos econômicos avançam na prática de monopólios de segmentos produtivos ao redor do mundo, o mercado financeiro internacional direciona seus investimentos aos países que têm maior potencial de extração natural (seja de florestas, água, energia, alimento seja mineração), e menos impedimentos (sociais e normativos) a essa exploração.

As economias locais, os pequenos produtores, os artesãos, os cuidadores, são

---

<sup>174</sup> Vide a respeito Wallerstein (2005) Sousa Santos (2010) Dussel (1993), Mignolo (2010), Martínez-Alier (2007), Leff (2016), Escobar (2016).

<sup>175</sup> O contraste entre essas duas lógicas fica evidenciado com a leitura de *O Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari (2011a) em diálogo com *Metafísicas Canibais de Viveiros de Castro* (2015).

substituídos por grandes empreendimentos para os quais os trabalhadores não são mais que mão-de-obra de fácil reposição em qualquer lugar do planeta. O agronegócio é um exemplo gritante desse modelo, além de implementar o padrão da monocultura e a extinção da biodiversidade, com o desmatamento e com os artifícios das sementes geneticamente modificadas e patenteadas, provoca o êxodo rural e a miséria nas grandes cidades.<sup>176</sup>

Os países da América Latina, à semelhança do que também ocorreu com a África e a Ásia desde o processo de colonização foram assimilados, ao mercado global, na qualidade de fornecedores de recursos primários, exercendo um papel essencial para o surgimento do próprio capitalismo na Europa.<sup>177</sup> Tal “vocação” extrativista é hoje atualizada por atividades como o *fracking*<sup>178</sup>, constru o de barragens e obras de infraestrutura, a busca por minérios preciosos<sup>179</sup> e metais raros e cobiçados pelas novas tecnologias<sup>180</sup>, a agricultura transgênica, a nanotecnologia, a biopirataria, e medidas que indiretamente contribuem para a explora o, de modo que a questão ecológica é intrinsecamente relacionada às condi oes de vida desses povos, o que torna a Justiça Ecológica uma pr -condi o para a própria Justiça Social, como observam Acosta e Viale (2017).

Essa sanha exploratória vem se exacerbando   medida que os limites da natureza estão sendo ultrapassados.<sup>181</sup> A carência de água, de vegeta o, de florestas, de solo fértil, necessários para a própria produ o de bens econômicos básicos indispensáveis à subsistência, mostra-se cada vez mais presente, de modo que dentro da geografia global a América Latina é um verdadeiro tesouro, rico em natureza e biodiversidade. E, inúmeras são as injustiças ecológicas (portanto também sociopolíticas - de ordem distributiva, de reconhecimento e participa o) que afetam as popula oes latino-americanas, e, em especial, seus povos originários.

Em razão da exuberância da natureza, ainda presente em solo latino-americano os povos originários milenares que subsistem na região, enfrentam um processo contínuo de ataque aos seus territórios, a que estão sujeitos no plano formal - os intermináveis procedimentos de demarca o -, e no plano material - sofrendo constantes invasões e atos de violência. Não se trata apenas de povos indígenas, embora constituem a maioria, somam-se

---

<sup>176</sup> Vide Shiva (2003).

<sup>177</sup> Vide a respeito Porto Gonçalves (2006).

<sup>178</sup> Vide publica o do IBASE (2015).

<sup>179</sup> Sobre conflitos minerários na América Latina em 2020 vide Relatório OCMAL. Disponível em: <https://www.ocmal.org/wp-content/uploads/2020/10/Conflictividad-minera-y-Covid-2020-1.pdf> Acesso em: 28 maio/2021.

<sup>180</sup> Sobre o avanço do garimpo no Brasil vide Relatório de HAY e SEDUUME (2020). Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/cicatrices-na-floresta-evolucao-do-garimpo-ilegal-na-tiyanomami-em-2020>. Acesso em: 28 maio/2021.

<sup>181</sup> Vide Relatório dos limites do planeta (IPCC).

ainda os ribeirinhos, quilombolas, pelenqueros, seringueiros, quebradeiras de coco, pescadores, pantaneiros, marisqueiros e demais povos tradicionais.

À medida que se compreendem as implicações epistemológicas e ontológicas presentes nesses conflitos em torno das questões de territorialidade torna-se mais aflitiva a preocupação com as injustiças ecológicas que daí decorrem. Respeitar condignamente o “outro” que está envolvido em uma trama cosmopolítica própria e que implica valores como a ancestralidade, a responsabilidade e o cuidado, muito diversos dos padrões hegemônicos ocidentais exige mais do que o Direito de praxe concede.

De acordo com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) somente em território brasileiro, em 2018, contabilizam-se 305 povos indígenas, que falam 274 diferentes línguas, distribuídos em 1290 terras, das quais 408 devidamente homologadas e 821 ainda pendentes de regularização. Um dos maiores entraves aos assentamentos dos indígenas é de ordem jurídica, diz respeito à interpretação sobre a existência ou não de um “marco temporal” a indicar que terras devem ser consideradas indígenas, em face de dispositivo constitucional da Constituição Federal de 1988, art. 231, que lhes reconheceu o direito a suas terras.

Essa disputa jurídica, que remonta ao início dos anos 2000, tendo como foco a Terra Indígena Raposa Terra do Sol<sup>182</sup>, pode resultar no despejo de milhares de indígenas, em centenas de terras no Sul, Nordeste e Norte do país. Muitos indígenas que integram a “emergência étnica”<sup>183</sup> - os que retornaram às terras das quais seus ancestrais haviam sido expulsos durante o século XX, podem perder seus territórios e direito à identidade que a própria Constituição e a Resolução 169 da OIT reconhecem.

De acordo com o CIMI (2019), as investidas contra as terras indígenas têm-se intensificado de forma alarmante, especialmente, nos últimos anos. O Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – 2018, elaborado pela entidade, denuncia invasão de Terras Indígenas por madeireiros, garimpeiros, grileiros, caçadores, pescadores e extrativistas ilegais. A condição é ainda mais crítica quanto aos 114 povos isolados, em função de sua vulnerabilidade. Bases da FUNAI sendo alvejadas por caçadores e pescadores ilegais, funcionários dessas bases sendo assassinados, eventos cada vez mais frequentes, são prenúncios de um genocídio que faz clamar por justiça e alertam contra as práticas que ameaçam de extermínio a sociobiodiversidade da Amazônia.

A mentalidade do retrocesso ambiental e no campo dos direitos dos povos originários,

---

<sup>182</sup> Onde habitam povos Ingarikó, Macuxi, Patamona, Taurepang e Wapichana. Vide [terraindigena.org](http://terraindigena.org).

<sup>183</sup> Vide ISA (2018).

tem ganhado espaço com o avanço do neoliberalismo na política nacional.<sup>184</sup> Além do desmantelamento proposital dos órgãos de proteção das reservas e dos direitos indígenas<sup>185</sup>, as políticas de saúde e educação que já eram insatisfatórias para atendimento da população têm tido sua infraestrutura sucateada, de modo que à precariedade soma-se uma política omissiva no resguardo dos povos indígenas.<sup>186</sup> O ataque contra as entidades e defensores da natureza e dos povos originários, que acontece na atualidade, espalha-se nos diferentes países do continente, com o declarado intuito de desfazer os avanços em termos de reconhecimento de direitos conquistados a partir da Declaração 169 da OIT.<sup>187</sup>

Por ocasião do Sínodo da Amazônia<sup>188</sup>, promovido pela Igreja Católica em 2019, que segue as premissas da Encíclica “Laudato Si”<sup>189</sup>, foram homenageados alguns dos mártires desse processo de opressão e dominação que recai sobre os povos originários e tradicionais latino-americanos, entre eles Gaudino Pataxó, Dorothy Stang, Cleusa Rody Coelho, Chico Mendes, Simão Bororo, Vicente Cañas e Oscar Romero. Lideranças de movimentos em defesa da floresta e de seus habitantes humanos e não humanos, que sofreram por mobilizar e organizar suas comunidades em torno do interesse coletivo que se mostram capazes de mostrar que é possível viver em harmonia com a natureza.

A violência, uma constante contra os povos tradicionais latino-americanos, no Chile, México, Colômbia, e também presente, embora com diferentes características, na Argentina, Brasil e Bolívia, a partir desde os anos 1980, é impulsionada pela política econômica neoliberal e suas práticas extrativistas, desencadeando processos específicos de resistência por parte desses povos, observa Mondaca (2013). Assim tem acontecido com os povos Mapuche (Chile e Argentina), dos Chiapas (México), dos habitantes do vale do Cauca (Colômbia), e nos casos de Llancanelo (Argentina), de La Colosa (Colômbia,) de Piemonte (Colômbia), e “Mirador” (Equador).

O mesmo se dá com os povos Yanomami, Guarani-Kayowá, Guarani-Mbyá, Guajajara, vítimas de violências explícitas e os mais de 300 (trezentos) povos indígenas existentes em território brasileiro, igualmente atingidos de forma direta ou indireta ao longo

---

<sup>184</sup> Sobre a tendência conservadora no Congresso Nacional vide publicações no CINI (2018) e Senado (2020).

<sup>185</sup> Vide Relatório do Forest Peoples Program (2021) Disponível em:

[https://www.forestpeoples.org/sites/default/files/documents/Brazil%20Rollback%20report%20Portuguese\\_0.pdf](https://www.forestpeoples.org/sites/default/files/documents/Brazil%20Rollback%20report%20Portuguese_0.pdf). Acesso em: 28 maio/2021.

<sup>186</sup> Ver CIMI (Relatório 2018).

<sup>187</sup> Vide Câmara dos Deputados (nov/2019).

<sup>188</sup> Vide Synod.Va. (2019).

<sup>189</sup> Sobre a Encíclica Papal “Laudato Si” ver Papa Francisco (2015).

dos anos.<sup>190</sup> A inarredável urgência de resistir às ações genocidas que se materializam em assassinatos, invasões, ameaças, agressões violentas, grilagem de terras e contaminação ambiental, colocam os povos tradicionais face ao biopoder foucaultiano, e à necessidade de impor-se como força micropolítica que se sustenta na proteção da natureza e seus próprios modos de vida.

A defesa da Amazônia pelo movimento seringueiro frente às obras de infraestrutura e avanço das atividades agropecuárias, nos anos 1970 e 1980, liderada por Chico Mendes, em razão do que foi brutalmente assassinado, é um exemplo marcante dessa ecologia política. Porto-Gonçalves (2006, p. 168) observa que “naquelas circunstâncias inventou-se uma determinada territorialidade, a reserva extrativista, onde inclusive se rompe com a tradição eurocêntrica de, como sempre, separar, ali, no caso, a natureza da sociedade, como se faz nas unidades de conservação.”

Assim como o movimento Chipko organizou-se para enfrentar a devastação ambiental pela monocultura, na Índia<sup>191</sup>, os seringueiros da Amazônia e seus familiares posicionaram-se montando barreiras humanas na floresta, conhecidos como “empates”, de modo a impedir a entrada dos contratados das madeireiras e suas motoserras. Seringueiros e extrativistas, com apoio dos povos indígenas da Amazônia, compuseram a Aliança dos Povos da Floresta para ações de defesa do território e seus modos próprios de uso. Essa coordenação de interesses com respeito mútuo possibilitou definir as áreas indígenas e estabelecer as reservas extrativistas, de modo a permitir que a floresta fosse utilizada como meio de sobrevivência com as atividades de coleta, de modo equilibrado, em conformidade com o tempo e o modo de regeneração ecológica (MARTÍNEZ-ALIER, p. 2007).

Em países como Equador, Honduras e Colômbia, de abundante diversidade biológica, situados na costa do Pacífico, a experiência da resistência vem das comunidades que vivem em interdependência com os ecossistemas de manguezais. Essa população sofre com o risco de contaminação ambiental e a pressão pela adoção das novas tecnologias de produção de camarão (piscinas de criação), face à valorização do produto no mercado externo e à competição com os grandes produtores do segmento. A preocupação comunitária fez com que, em Tumaco, na Colômbia, tais produtores se organizassem em cooperativas, que constituem a “Asociación de Leñaderos y Carboneros de Tumaco”, por meio das quais a população se mobiliza em defesa da manutenção de seu modo de vida e da sustentabilidade da sua atividade (MARTÍNEZ-

---

<sup>190</sup> Vide relatório CIMI (2019).

<sup>191</sup> Vide Shiva (2003).

ALIER, 2007).

O caso da comunidade de La Toma, na Colômbia, que conjuga sua existência a um determinado território em permanente disputa contra projetos de exploração extrativista, desde o século XVII, é também um exemplo dessa resistência que consiste em manter-se existente. Fala de um modo de posicionar-se no mundo com os outros mundos, que se expressa como ontologia política, em defesa de seu território, que é passado de geração a geração pelos anciãos em sua sabedoria, como um compromisso com a ancestralidade, de manter vivo o seu mundo (ESCOBAR, 2015).

O movimento do povo Mapuche que historicamente ocupou áreas hoje situadas no Chile e na Argentina, é outro caso de forte presença de resistência relacionada à ecologia política que se atualiza constantemente. Os Mapuche têm enfrentado combativamente as inúmeras investidas contra suas terras ancestrais, promovidas pela indústria florestal, com respaldo governamental. Durante a ditadura militar chilena, esses povos sofreram as maiores atrocidades, incluindo prisões, tortura, desaparecimentos e execuções, por serem compreendidos como inimigos da pátria.

Nos anos 1980, mobilizaram-se junto aos camponeses, reclamando por uma reforma agrária, entre outros direitos, e por demandas próprias de seu povo. A democratização não teve o condão de reconhecer seus direitos e promover uma inclusão cidadã, de modo que também os anos 1990, para os Mapuche, são marcados pelas lutas por território, autonomia e autodeterminação, e pelo reconhecimento como nação, o que envolve a valorização da cultura e cosmovisão que provê significados à sua própria existência. Tais processos históricos de resistência e enfrentamentos se desenrolam num contexto de contínuas agressões ao povo e à natureza em seus territórios (MONDACA, 2013).

A defesa dos territórios na Ecologia Política latino-americana tem a característica de agregar e mobilizar diferentes movimentos sociais em torno das causas ambientais, como no caso do projeto Mirador, Província de Zamora Chinchipe, no Equador. Desde 2006 as comunidades de camponeses e indígenas repudiaram a iniciativa, não obstante até 2012, 11 (onze) concessões foram autorizadas para exploração de minério na região, abarcando cerca de 10.000 (dez mil) hectares, tornando-se um dos primeiros dos mais importantes projetos de exploração de minérios em grande escala no país.

Nesse caso a resistência comunitária aconteceu em três momentos e de formas diferentes: no início o projeto foi denunciado pelo “Comité Interprovincial en defensa de la Vida de Morona Santiago y Zamora Chinchipe”, envolvendo os prefeitos, juntas paroquiais e organizações dos povos indígenas Shuar, com apoio de uma organização não governamental.

Num segundo momento juntaram-se à mobilização o “Comité en Defensa de la Salud, de la Naturaleza y de la Vida de El Panguí”, as mulheres integrantes da frente de “Defensoras de la Pachamama” e da “Coordinadora Nacional por la Defensa de la Vida y la Soberanía”, buscando-se dar publicidade ao problema e às represálias que sofriam em seus protestos e à criminalização da própria resistência. A terceira etapa compreendeu ações pontuais como a marcha de março de 2013 (cerca de 15.000 pessoas), e um período prévio de concentração, reunindo diversas organizações da Amazônia e Serra de diferentes comunidades indígenas integrantes da “Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador – CONAIE” (GARCIA, 2013).

O caso da exploração minerária em Potosí – México, por sua vez, como expõe Feregrino (2013), é exemplo de que esse enfrentamento das questões em torno da proteção ambiental relativas aos povos originários assume diferentes formas de manifestação e muitas vezes envolvem embates jurídicos que se prolongam arduamente, multiplicando-se em meandros legais que dificultam a efetividade dos direitos. Trata-se da disputa da área de proteção ambiental da região de Wirikuta. As irregularidades e violações praticadas pelas mineradoras, mesmo antes dos anos 2000, eram objeto de litígios, denúncias e mobilizações em Cerro de San Pedro, com apoio da organização “Pro San Luis Ecológico”. A partir desse período várias ONGs se reuniram, formando a “Frente Amplio Opositor a la Minería San Xavier”. Em 2013, o conflito já contava 15 anos, durante os quais o movimento expôs os prejuízos sociais e ambientais da mineração a céu aberto ali praticada, contaminando o solo com cianureto, quando obteve decisões favoráveis (FEREGRINO, 2013).

Nesse contexto de tensão e conflitos territoriais, cabe destacar, por fim, que o índice de violência e assassinato de ecologistas na América Latina tem aumentado significativamente, chamando a atenção da imprensa internacional. Inúmeros casos de injustiça ambiental e os processos de resistência que se desenrolam no sul global vem sendo acompanhados por iniciativas da academia e entidades não governamentais com o intuito de mapear, contextualizar e dar subsídios de informação, como o Ejalat Atlas (Global Atlas of Environmental Justice), registros do Greenpeace e Anistia Internacional (2018) e o Frontline Defenders (2020).<sup>192</sup> Os

---

<sup>192</sup> Sobre conflitos em terras indígenas na Argentina, em 2015, vide Página 12 (2019). Sobre o assassinato de lideranças indígenas e defensores de Direitos Humanos vide dados coletados pelo Frontlive Defenders – 2020 sobre o Brasil. Disponível em: <https://www.frontlinedefenders.org/pt/location/brazil>. Acesso em: 10 maio 2021. Da mesma instituição vide também o Relatório Global de 2020. Disponível em: [https://www.frontlinedefenders.org/sites/default/files/flid\\_global\\_analysis\\_2020.pdf](https://www.frontlinedefenders.org/sites/default/files/flid_global_analysis_2020.pdf). Acesso em: 10 maio 2021.

levantamentos feitos por essas entidades retratam a escalada de violência em países como o Brasil, Colômbia, El Salvador, Honduras, México e Venezuela, cujas práticas têm como principais vítimas as mulheres e meninas, os povos indígenas e as pessoas LGBT, e também registra o alto número de casos de perseguição e morte de lideranças indígenas, afrodescendentes, jornalistas e defensores dos direitos humanos.

### **2.2.2 Diversidade cultural e biodiversidade na resiliência à crise civilizatória**

A “organicidade” dos povos originários latino-americanos, de que fala Krenak (2019) ao refletir sobre “ideias para adiar o fim do mundo”, é esse caráter de estabelecer vínculos profundos com a Terra e os demais seres não humanos da natureza, com essas “pessoas” de que fala Viveiros de Castro (2015), comprometendo-se com a sua existência. Revela modos de ser e estar no mundo como devires, o que permite estabelecer uma aproximação comunicativa com os outros seres. Modos não compreendidos pelo sistema hierárquico da cosmovisão moderna antropocêntrica, que transforma a natureza em objeto – silenciando sua voz e ignorando sua presença, negando-lhe respeito e reconhecimento.

Ao mesmo tempo que esses povos sofrem secularmente com perseguições e todo tipo de violência contra si e seus territórios em constante ameaça de genocídio, guardam uma capacidade de resiliência singular. Nesse sentido, observa Krenak (2019, p. 31): “A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais”. Evitar a iminente “queda do céu” da profecia de Kopenawa (2015), explica Krenak (2019, p. 32), que quando Kopenawa fala em suspender o céu significa que precisamos ampliar nosso horizonte existencial, “enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. [...] Temos que vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado.”

Ao conceber a Terra como algo desvinculado do humano e ao mesmo tempo assumindo um projeto de dominação da Terra e tudo o que dela brota como mercadoria, a civilização ocidental deixa de reconhecer que a Terra é um organismo do qual os seres humanos fazem parte, estabelecendo a dicotomia, “a terra e a humanidade”, diz Krenak (2019, p. 10), quando na realidade “Tudo é natureza. O cosmos é natureza”. Essa compreensão comum entre os povos indígenas é a que permite reconhecer “que aquele rio que está em coma é também o nosso avô, que a montanha explorada [...] é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres que querem continuar compartilhando a vida nesta casa comum que chamamos Terra.” (KRENAK, 2019, p. 23 – 24). À medida que o homem branco deixa de

reconhecer aos outros seres da natureza como “pessoas”, ao desprovê-los de sentido próprio, eles são tidos como meros objetos, recursos, aptos a serem transformados e consumidos.

O que Krenak (2019, p. 10) esclarece a nós, não indígenas, é que um rio, uma montanha, uma floresta, têm outros significados para quem habita ao seu redor ao longo das gerações, o rio Doce (Watu), para os Krenak é um avô, “parte da nossa construção como coletivo”, diz o autor. Em regiões da América Latina, como os Andes, os povos originários reconhecem nas montanhas de seu convívio, seres que compõem famílias, as quais se relacionam afetuosamente, e que são presenteadas pelos habitantes dali.

Esses povos dessa gente que se mantém “agarrada na terra”, composta por indígenas, caiçaras, quilombolas, aborígenes, diz Krenak (2019, p. 11), são considerados como uma forma de “sub-humanidade”, os que ficam relegados, à margem, “nas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos”. Há “uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra.” (KRENAK, 2019, p. 11). Esse caráter de organicidade que os agrega à Terra/natureza parece provocar a sanha da mentalidade exploratória, que se mostra irritada com essa inocência dos “filhotes da terra”, diz Krenak.

A contraposição de cosmovisões subjacentes à realidade dos conflitos fica evidente quando essas Outras vozes são ouvidas. Pijachi foi uma das mulheres indígenas colombianas a integrar os debates da Assembleia Sinodal. A relação de intimidade e amorosidade para com a Terra que ela expressa revela uma compreensão permeada de afetos e um sentido profundo de cuidado para com todo Outro não humano da natureza: “Mostramos caminhos porque quando atropelam a água sentimos no ventre materno. Quando envenenam a terra sentimos na pele. A Terra é o rosto da mulher amazônica. [...] eu venho pelos meus avôs e avós, porque sei de onde venho.” (CIMI, 2019, p. 11).

A compreensão de que os povos indígenas representam uma força real atuante na proteção ecológica ecossistêmica que beneficia a sustentabilidade planetária, dado que as áreas por eles habitadas destacam-se pela preservação da biodiversidade, repercute as políticas climáticas da ONU. O próprio Programa de Desenvolvimento da ONU já reconheceu a necessidade de um novo paradigma incidindo sobre a economia, e a mesma constatação fez o Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e Caribe. Assim, afirmou Steiner, em reportagem do Conexão Planeta (2019), representante do Programa de Desenvolvimento da ONU: “nosso saber local, indígena e científico está demonstrando que temos soluções, então chega de desculpas, temos que viver de maneira diferente na Terra”. Também o presidente do FLAC – Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da

América Latina e Caribe declarou, em reportagem do jornal El País – Brasil, maio de 2019, que “para enfrentar a mudança climática [...]: “devemos recorrer à sabedoria dos nossos antepassados e, nesse esforço, cada um de nós, sejamos indígenas ou não, temos que levar a sério seus ensinamentos”.

Torna-se cada vez mais evidente o quanto a interação humana com a natureza pode ser mais cooperativa, cuidadosa e responsável, se inspirada nessas práticas “outras”, sem que isso implique uma uniformização dos modos de agir e pensar, ou seja, como uma abertura à alteridade e a uma ética da prática ecológica “cosmopolítica” para que as relações se constituam em prol da integridade ecossistêmica e de justiça. Não se trata apenas de conflitos relativos a espaços territoriais e usos ecológicos, mas de um confronto entre paradigmas civilizatórios, subjetividades, territorialidades e temporalidades existenciais, âmbito da ecologia política que requer uma nova compreensão epistemológica e ontológica, impactando na Justiça e no Direito.<sup>193</sup> Nesse sentido, afirma Porto Gonçalves (2006, p. 176) “[...] pensar a terra a partir do território implica pensar politicamente a cultura”. Para tanto, explica o autor “é preciso que superemos a lógica dicotômica, a lógica do isso ou aquilo e, definitivamente, aceitemos as lógicas relacionais, plurais e que nos apontem para territorialidades de outros tipos.”

A importância dos povos indígenas na proteção da natureza diante dos riscos da crise climática também é reconhecida pelas entidades comprometidas com o meio ambiente. Conforme o Greenpeace<sup>194</sup>, para quem “justiça climática significa soberania indígena”<sup>195</sup>, as terras indígenas (22% da superfície terrestre) contêm aproximadamente 80% da biodiversidade global. As crises ecológico-climáticas do Antropoceno guardam, portanto, relação direta com a contraposição dos paradigmas e cosmovisões entre “brancos” e “indígenas”. A mentalidade exploratória que desvaloriza a natureza em sua biodiversidade, para implementar a monocultura, revela um caráter totalitário ao impor-se sobre todos os seres vivos.

A “ecologia” como uma “ideia-coisa” relacionada à proteção da floresta, inventada pelos brancos que estão agora preocupados com a terra se aquecendo, observa Kopenawa (2015, p. 480), sempre fez parte da teoria e prática de seu povo, ela está presente nos humanos, nos “xapiri” (espíritos), e em cada ser da natureza, e também na chuva, no vento e no sol, “as palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que Omama [o demiurgo yanomami] deu

---

<sup>193</sup> Sobre os movimentos sociais latinoamericanos que contribuíram já nas décadas de 70 e 80 para uma “reconfiguração geopolítica” e o apelo a outras territorialidades, vide Porto Gonçalves (2006).

<sup>194</sup> Vide Greenpeace Espanha (2019).

<sup>195</sup> A própria territorialidade indígena está fragilizada diante das situações que levam a deslocamentos forçados relacionados às mudanças climáticas, como bem alerta Cavedon-Capdeville (2020).

a nossos ancestrais.[...] Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos”. É assim pelo modo que esse povo compreende sua existência, explica Viveiros de Castro na introdução à obra de Kopenawa e Albert (2015, p. 16), por acolher a ideia de que o mundo é sua casa. A visão dos yanomami corresponde à expressão “*hutukara e urihi a*: o mundo como floresta fecunda, transbordante de vida, a terra como um ser que ‘tem coração e respira’”.

Essa sensibilidade e percepção presente nos povos ameríndios, revela um mundo que é “um *plenum anímico*”, observa Viveiros de Castro, na introdução ao livro de Kopenawa e Albert (2015, p. 14), sua cultura, seus conhecimentos e técnicas estão comprometidos com esse mundo, respeita a “natureza mítica das coisas”, esquecida pelos brancos, razão pela qual chama atenção à fala de Kopenawa que denuncia o embrutecimento da civilização ocidental, do homem “branco”, por ter a “cabeça cheia de esquecimento”, de um vazio existencial.

A concepção ontológica presente na obra de Deleuze e Guattari (2011), que compreende a vida como um “plano de imanência”, explica essa condição de coexistência entre os seres. Essa abordagem é chave para compreender a relação dos povos indígenas<sup>196</sup> com os espíritos da floresta, com a montanha, o rio, a terra, e sua íntima relação de afeto e coexistência com a natureza, como relatam os Krenak, os Yanomami de Kopenawa e tantos outros. Essa ontologia implica o fato de que, nas palavras de Fornazari (2004, p. 32): “a vida imanente carrega as singularidades, sob o aspecto de virtualidades que se atualizam como coisas”. O virtual se atualiza na realidade própria de seu plano de imanência, de modo que o virtual é real, mesmo quando não seja atual.

Essa alteridade, a presença de todo outro, compõe a realidade na virtualidade e integra a subjetividade. Assim, na abordagem micropolítica, como explica Rolnik (1992, p.4), é dessa textura ontológica que aproxima e conecta os seres coexistentes que se compõe a realidade. “A realidade não se restringe ao visível e a subjetividade não se restringe ao eu”, [...] é da conexão entre composições ontológicas de fluxos e partículas coexistentes que surgem novos estados à configuração anterior decorrentes de novas consistências subjetivas, ao respondermos às exigências de algum desses estados, explica Rolnik (1992, p.4), “nos tornamos outros”.

Essa participação das virtualidades na subjetividade compreende, portanto, todo “outro” exterior a um eu como componente em potencial, seja humano seja não humano. Os “perceptos” e “afectos” compõem a via para essa composição ontológica entre as diferentes unidades independentes que integram a realidade. Os devires de que falam Deleuze e Guattari

---

<sup>196</sup> Também presente entre outros povos originários, como os aborígenes da Austrália, as tribos da África, as religiões da Índia e da Ásia.

(2011), em que reside a potência micropolítica: o devir-índio, o devir-mulher, o devir-negro, o devir-natureza, expressam essa subjetividade co-elaborada, de modo que os sujeitos carregam essas virtualidades e potencialidades que passam a integrar seu “eu”. Quando essas outras virtualidades se fazem presentes, explica Rolnik (1992) o eu abre-se de modo a configurar-se sob nova forma; a diferença se mostra nesse corpo e em seus modos de sentir, pensar e agir.

Krenak (2019, p. 69) apela para uma “outra” compreensão. Sugere que para adiar o fim do mundo: “devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem.” A ciência e a técnica ao padronizarem a humanidade, substituem a liberdade da realização de si no prazer das pequenas interações com os outros da natureza pela necessidade de consumo de mercadorias, transformou o mundo “numa fábrica de consumir inocência”. Para reduzir o impacto da queda do céu é preciso projetar paraquedas a partir do “lugar do sonho”, um sonho que permite ao humano abrir-se “para outras visões da vida não limitada” - natureza que habitam os xamãs ou mágicos, um lugar conectado ao que partilhamos, “mas que tem uma potência diferente”. (KRENAK, 2019, p. 65).

A monocultura agrícola, que está na raiz dos movimentos da ecologia política, e que se torna um ponto de embate comum a todas as áreas de conflito ambiental, é um exemplo claro desse processo de padronização da técnica e do produto, ele vem, portanto, acompanhado de uma “monocultura da mente”, como adverte Shiva (2003).<sup>197</sup> Os povos originários e os movimentos ecofeministas compartilham da visão sobre a importância das sementes crioulas e dos modos e práticas ancestrais para a biodiversidade e a segurança alimentar, assumem a “soberania alimentar” como uma bandeira. À medida que a semente se transforma em produto e os processos agrícolas afastam essas pessoas que sabem do cultivo da terra, as florestas são derrubadas, os rios secam, a terra se torna contaminada e infértil, todos os seres humanos e não-humanos da natureza padecem conjuntamente.

Nesse sentido é que Escobar (2016) vê as investidas dos projetos extrativistas sobre os territórios dos povos originários estabelecerem-se como ocupação ontológica dos territórios, constituindo-se como lutas ontológicas. Têm esse caráter por implicar os modos de ser e saber desses povos que “sentipiensan con la Terra”, como o fazem os povos da costa caribenha colombiana, “el arte de vivir y pensar con el corazón y con la mente”, cujos saberes estão em sintonia com a Terra e contribuem para enriquecer a relação dos homens no sentido planetário, indispensáveis para promover a transformação social diante da crise ecológico-climática.

---

<sup>197</sup> Nesse sentido Escobar (2016, p. 21), caracteriza “la plantación” como uma ocupação ecológica destrutiva.

O “sentipensar” é uma “visão radical e prática do mundo”, que traduz, como explica Gómez (2019, p. 302), uma forma combinada entre linguagem e experiência que ajuda a repensar as possibilidades de mundos, ao questionar o paradigma moderno dualista que separa mente e corpo, razão e emoção, o sagrado e o profano, a vida e a morte. Faz parte de uma outra linguagem que se insere na perspectiva cosmopolítica do pluriverso.

O que está em crise é precisamente um mundo em específico (o mundo capitalista, racionalista, liberal, patriarcal, etc, da modernidade europeia), e os modos de fazê-lo. Os conflitos por território envolvendo os povos originários fazem emergir as múltiplas ontologias que são sistematicamente silenciadas, quando se nega validade aos seus saberes. As teorias sociais provenientes da racionalidade moderna não se mostram aptas a pensar o novo, é necessário assumir posição a partir dessas outras configurações epistemológicas desses “mundos que lutam” e suas ontologias relacionais, que fogem ao modo de ser individualista ocidental, sugere Escobar (2016, p.16).

A realidade é composta por seres que interagem e interdependem de outros modos e com significados muito diferentes do que parece à ontologia ocidental, revelam múltiplas presenças e relações que os etnógrafos identificam como mundos entrelaçados: o inframundo, o mundo humano e o mundo espiritual - o supramundo, explica Escobar (2016). Os seres desses mundos que se entrecruzam estão presentes em suas narrativas, seus cantos, sua poesia. Ao descrever uma cena comum na vida do povo que habita no vale do rio Yurumanguí, na Colômbia, destaca Escobar (2016) que o conhecimento que pai e filha têm sobre o seu ambiente, acontece não por processo reflexivo, mas “vivendo em seu mundo”; a embarcação feita de árvores e de saberes ancestrais desce o rio com eles enquanto uma série de relações os entrelaçam desde o mais profundo das águas.

Não há necessidade de proceder pela disjunção para alcançar o conhecimento, natureza e cultura pertencem a esses mundos sem dualismos, sua existência ocorre justamente porque são produzidos por outros modos que não o modelo disjuntivo. Os seres integram o mundo (não o ocupam), observa Escobar (2016, p.18), porque participam de uma “ontologia relacional”, compondo um tecido complexo sempre em evolução. Retomando o exemplo do rio, ele revela que no mundo das selvas interagem constantemente diversos seres e formas de vida, seja orgânica ou inorgânica, de animais, plantas, minerais, das águas, dos astros e energias. Segundo essa perspectiva ontológica, os seres não têm vida própria, coisas e seres apenas existem na condição relacional. São vidas que seguem por vias emaranhadas, não lineares, seguem uma outra lógica, que Escobar denomina “rizofórica”. São como “matérias em marcha”, “fluxos”,

interagindo como subjetividades num mundo sem objeto<sup>198</sup> (ESCOBAR, 2016, p. 18).

Quando Morin (2000a) aborda a complexidade da realidade e os princípios que estão presentes nessa complexidade, assim como Nicolescu (1996) tratando desses níveis de realidade, as noções de intensidade, de imanência, de uma subjetividade não fixada e dos falsos problemas (que a dialógica enfrenta), estão aí abrangidos, aspectos que passam incompreendidos, ou por problemáticos no paradigma de conhecimento da modernidade.

O pensamento complexo estaria, então, para a compreensão epistemológica da realidade, como a teoria de Deleuze e Guattari, com os conceitos de plano de imanência, devir, territorialidades, rizomas e fluxos, está para a compreensão ontológica dessa mesma realidade. As abordagens se complementam compondo uma noção de realidade que não se subsume à materialidade quantificável de objetos, mas é composta de virtualidades que lhe conferem o caráter qualitativo na formação das subjetividades.

A abordagem ontológica que os autores (Krenak, Viveiros de Castro, Escobar) acentuam como necessária sobre o que torna o pluriverso dos povos originários ecologicamente mais promissor para suplantar a crise ecológica em todos os seus matizes, tem o não-dualismo (homem/natureza) como característica central. Implica a compreensão de que os seres não humanos da natureza participam ontologicamente da realidade, interatuam, não são, portanto, meros objetos. Acatar a interdependência redundante no reconhecimento dos próprios seres, que não podem ser identificados isoladamente como na racionalidade ocidental (individualista), mas devem ser compreendidos em sua natureza, em seu caráter de imanência, coexistindo e coevoluindo em cooperação contínua. A riqueza ontológica desses mundos provém desse conhecimento outro, desse modo poético como habitam a Terra e comprometem-se com ela, de geração em geração.

### **2.2.3 Justiça “territorializada” e as cidadanias plurais**

A condição imanente das relações ecológicas põe em destaque o aspecto da territorialidade como elemento que se insere na construção das subjetividades tanto pela sua materialidade (de onde se tira o sustento), quanto como referencial, a partir do qual se constroem e entabulam os significados mentais, psíquicos e culturais de indivíduos e grupos. Essas relações se constituem num valor – inclusive reconhecido em decisões da Corte Interamericana

---

<sup>198</sup> Sobre a vida nas coisas vide Ingold (2011) e Escobar (2016).

de Direitos Humanos, em litígios envolvendo povos originários.<sup>199</sup>

A sociedade ocidental com seu pensamento hegemônico antropocêntrico não compreende a Terra com um organismo vivo, tampouco respeita esses vínculos naturais tão evidentes para as populações indígenas, e esvazia de sentidos a terra, diz Krenak (2019). A terra é, antes de mais nada, um ser/lugar de habitar, é onde cabe a vida humana, onde ela se torna possível. Com o pensamento dualista moderno desmaterializaram-se os significados, abstraíram-se as relações e o conhecimento. O ser humano afastou-se das práticas geradoras de sensibilidades à natureza e agora confronta-se com a crise civilizatória do Antropoceno.

A terra deixa de ser o plano físico do habitar e usar coletivo, para tornar-se propriedade individualizada, um objeto dotado de valor de troca<sup>200</sup>. A repercussão dessa transformação das relações de valor da terra está na base das questões da Ecologia Política e também do conceito de cidadania, pois impacta no sentido político do habitar a cidade. A compreensão da concepção de território/territorialidade está intimamente conectada à de Justiça Ecológica, pois ambas são noções permeadas das relações de poder, caracterizadas pela presença do político e de uma disputa sobre modos de vida.

A perspectiva pluralista ensina que pensar o humano deve ser uma prática situada, não no sentido relativista, mas no sentido dialógico e hologramático; há muitas experiências cognoscentes e diferentes sujeitos que merecem ser considerados, é preciso respeitar o pluriverso e promover uma cosmopolítica. A abordagem transdisciplinar dos conceitos contribui para a compreensão dessas relações e das justças/injustças ecológicas decorrem da noção de território/territorialidade, como é o caso das ideias de Santos (2004), Lefebvre (2011), Rolnik (1995) e Guattari (2004).

Milton Santos (2004), explica que o conceito de “território” se refere a uma certa área de terra que ganha contornos próprios mediante a ação e ocupação humana, área esta que se transforma e “espaço” ao ser formatado física e intelectualmente. Assim os territórios passam a compor novos subsistemas - ao mesmo tempo naturais e sociais. Como revela o Antropoceno o homem mobiliza as forças da natureza conforme seus interesses “torna-se, o homem, centro da Terra, do Universo, imprimindo-lhe uma nova realidade com sua simples presença”. (SANTOS, p. 27, 1988).

Outra noção de território que importa à discussão é a trazida por Guattari (2004), a

---

<sup>199</sup> Vide Guedes, Schäfer e Lara (2020). Vide decisão recente sobre o povo Xukuru. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/02/povo-xukuru-recebe-indenizacao-do-governo-federal-como-sentenca-da-cidh-que-condenou-o-estado-por-violacoes-de-direitos-humanos/print/>. Acesso em: 28 maio 2021.

<sup>200</sup> Vide Lefebvre (2011) e Raquel Rolnik (1995).

qual se complementa com o conceito correlato do próprio autor, de territorialidade. O território "pode ser relativo a um espaço vivido, assim como a um sistema percebido em cujo seio um sujeito se sente 'em casa'. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação encerrada em si mesma." (GUATTARI, 2004, p. 139). A territorialidade, por conseguinte, refere-se tanto ao local onde se vive como também à subjetividade.

Os conceitos de desterritorialização e territorialização são complementares à noção de território, em Guattari (2004) e nas obras que escreveu com Deleuze. Ao dar conotação e sentido de valor econômico a todo tipo de produção (material e de relações sociais), o capitalismo (mundializado – ou globalizado), agindo no campo semiótico, promove nas sociedades contemporâneas um deslocamento dos indivíduos. Tal deslocamento pode ocorrer no plano físico e/ou mental, desenvolvendo um processo incessante de desterritorialização e reterritorialização das subjetividades.

Explicam Haesbaret e Bruce (2002) que Deleuze e Guattari tomam a relação do humano com a Terra, e o território como ponto de partida para discutir sobre o ato de pensar, entendendo que aí se estabelece como uma condição de realização. É necessário haver um território, um meio físico, para existir o pensamento. Essa ligação remanesce do fato de que tudo o que acontece e afeta a vida humana (as ações de humanos e não humanos, de máquinas, instituições, os "fluxos e intensidades"), de ordem material ou imaterial se estabelece partindo de um território. Com o Estado moderno inicia um processo de progressiva desterritorialização, sobrecodificação e reterritorialização, de modo a abstrair da "terra" das ligações com o território os signos e os pensamentos. A compreensão da sacralidade da terra, que era comum entre os povos originários, com a qual reconheciam um vínculo de origem e pertença é suplantado pela figura do Estado, figurando agora a terra como mera mediadora das relações sociais (HAERBARET; BRUCE, 2002).

A civilização que culmina no Antropoceno tem sido orientada por um desenvolvimento insustentável e vem moldando as mentalidades para que assumam a lógica e os significados de acordo com os valores de troca do mercado. Os Estados-Nação e os novos padrões de soberania, liberdade, propriedade e autonomia do indivíduo, próprios dessa racionalidade, sobrepõem-se às ideias aos valores de uso e partilha comunitários historicamente praticados<sup>201</sup>. Tanto o mundo objetivo quanto o subjetivo são estimulados à constante produção e consumo de bens materiais extraídos da natureza, extrapolando a capacidade de recomposição dos sistemas ecológicos e afetando todo o sistema terrestre.

---

<sup>201</sup> Vide Capra e Mattei (2016), Dardot e Laval (2017), Stengers (2020) e Lefebvre (2006).

A sociedade industrial acentua o processo de apropriação econômica das áreas rurais e concentração de indivíduos nos ambientes urbanos. Todo um modo de vida baseado nos valores de uso é obliterado em favor das expectativas de um viver urbano orientado pelos valores de troca. Diferente das cidades antigas em que o espaço urbano era ambiente de encontro e do exercício político, o processo desagregador (das vivências originárias) é também segregador (dos espaços reservados para esses migrantes) (LEFEBVRE, 2011). No entanto, segundo Lefebvre (2011, p.87): “a ideologia faz passar essas coações reais por racionais”.

Outro aspecto que interfere nessa relação de territorialidade diz respeito ao fato de que ao relegar esses indivíduos aos ambientes menos valorizados economicamente e potencializar suas vulnerabilidades, esse processo esvazia os sentidos de participação e construção coletiva do espaço de habitar (transformado em mero habitat). O planejamento da cidade compete aos especialistas, os quais sintetizam o que deve ser a cidade, a partir de uma perspectiva simplificadora e padronizada.

Uma gradativa mudança nesses modos de vida rural para urbano se dá pelo fenômeno da expansão capitalista das atividades agrárias. No continente latino-americano, onde as áreas verdes ainda são extensas, e, embora em determinado nível de discussão (Conferências internacionais da ONU, por exemplo) sejam consideradas valiosas e se reconheça o valor ecológico que elas resguardam para todo o planeta, a pauta econômica reclama a produtividade dessas áreas e os resultados financeiros que essa exploração pode representar. É nesse momento que as populações indígenas têm sido mais duramente pressionadas para cederem espaço dos seus territórios (no sentido *lato* do termo), para práticas extrativistas e para a exploração agropecuária.<sup>202</sup>

São distintas formas de compreender e valorizar o território pelo que ele representa (para uns, a mãe natureza fonte da vida – para outros um objeto inerte, fonte de riqueza econômica). É nesse sentido que se fala em “territorialidades em disputa”.<sup>203</sup> Pois o que caracteriza tal processo “son las relaciones de poder y de conflicto en la medida en que la apropiación no sólo refiere a la pertenencia física y material sino también a una apropiación simbólica y cultural de los sujetos.” (FEREGRINO, 2013, p. 274). Daí a relevância de resistência biopolítica (exercido contra o biopoder econômico/político) representado pela micropolítica desses modos de vida alternativos que empreendem fuga aos agenciamentos maquínicos<sup>204</sup> que se impõem com a pretensão de dominar todos os territórios do viver humano

---

<sup>202</sup> Como denunciam Krenak (2019), Kopenawa (2015), Escobar (2016), Shiva (2003).

<sup>203</sup> Vide Escobar (2016), Svampa (2016), Feregrino (2013).

<sup>204</sup> Vide Deleuze e Guattari (2011).

com a semiótica capitalista<sup>205</sup>.

É por meio da micropolítica que acontecem as “revoluções moleculares” que permitem assumir práticas e modos de sentir e pensar o mundo, de que fala Guattari (2004), o “sentipensar” a que se refere Escobar (2016), o viver “orgânico” que Krenak descreve sobre seu povo. É esse caráter micropolítico que também proporciona reinventar outros modos de viver e habitar o mundo assumindo uma relação mais harmoniosa com a natureza, sem panaceia, constituindo-se em experiências concretas de resistência contra a desterritorialização e de reapropriação simbólica do território.

O caso dos seringueiros da Amazônia tem essa característica, também as quebradeiras de babaçu no nordeste brasileiro, os pelenqueros no Pacífico colombiano. Desenvolveram atividades e modos de habitar a natureza, respeitando o ritmo e aprendendo sua linguagem. É nesses comportamentos de entrelaçamento simbiótico homem/natureza, em que a territorialidade impregna de sentidos o humano, que Gudynas (2009) identificou o que ele chama de “meta-cidadanias ecológicas”, é onde surgem figuras como a “florestania”<sup>206</sup>.

Esse debate remete à questão das cidadanias de “baixa-intensidade” ou “incompletas”, que se caracterizam por substituir a figura do cidadão pela do consumidor, e ao problema que dela subjaz, o enfraquecimento da democracia, observa Gudynas (2009). O autor retoma historicamente o surgimento dos direitos de terceira geração, segundo categorias da cidadania clássica de Marshall (2002), entre os quais está a previsão do direito a um meio ambiente sadio e de qualidade - incluído nas Constituições dos países latino-americanos quando do processo de redemocratização, na década de 1980.

Surge dessas novas leis a noção de uma “cidadania ambiental”, que comporta os debates sobre as ações humanas sobre a natureza, a crescente depredação, poluição e comprometimento dos ecossistemas, os diferentes tratamentos e impactos nas relações de poder econômico e político. A cidadania ambiental repercute nas normas e leis internacionais, e na estruturação de órgãos e políticas de defesa ambiental, seu enfoque, contudo é limitado aos direitos e tem caráter antropocêntrico (GUDYNAS, 2009).

No meio acadêmico e político aparecem novos conceitos, entre os quais o de “cidadania ecológica” de Dobson (1998). Gudynas (2009) chama atenção ao fato de que, embora a proposta de Dobson seja interessante em termos de compreensão ecossistêmica, ela não avança em termos de reconhecimento de aspectos presentes em realidades de povos e

---

<sup>205</sup> Vide Wallerstein (2005) sobre o Sistema-Mundo e a Economia-Mundo.

<sup>206</sup> A origem do termo, atribuída ao poeta e ativista acreano Antônio Alves, refere-se à condição própria dos que habitam e vivem politicamente na floresta e com a natureza. Vide Pinho (2013).

culturas latino-americanas, os quais caminham no sentido de “borrar” a separação entre sociedade e natureza. As “meta-cidadanias-ecológicas” estariam compreendidas nessas práticas, que designariam modos ecológicos de convívio biorregionais.

A “florestania” - conceito que surgiu no contexto do ambientalismo da Amazônia, no Estado do Acre, para identificar uma outra modalidade de vínculo político, que não se ajustava aos contornos do conceito de cidadania – seria uma típica “meta-cidadania-ecológica”. A florestania compreende, portanto, uma nova forma de relação estabelecida entre o homem e a floresta, como relação política de reconhecimento, respeito e convívio, como a dos seringueiros da Amazônia, que encontraram no cultivo de um extrativismo não predatório seu modo de sustento, entabulando novas formas de organização comunitária em torno dessas práticas.<sup>207</sup>

De acordo com Gudynas (2009), haveria uma série de outras meta-cidadanias-ecológicas, como a dos povos mapuche, dos aymará, dos ribeirinhos, e outros tantos, cuja abordagem territorializada permite situá-los e compreendê-los em seus contextos multidimensionais, em que entabulam suas subjetividades numa ontologia relacional. Alguns aspectos que se mostram especialmente críticos para o pensamento ocidental e a noção clássica de cidadania, poderiam ser superados com a noção das meta-cidadanias-ecológicas: o dualismo sociedade/natureza, a abordagem individualista de direitos, o antropocentrismo, e o caráter abstrato e universal.

Gudynas (2009) propõe uma combinação entre a cidadania ecológica de Dobson (para fins de compreensão de direitos, mas sobretudo de deveres para com a natureza e o planeta), e as meta-cidadanias-ecológicas territorializadas. Haveria que se observar, contudo, a necessidade de satisfazer as condições de exercício pleno da cidadania ambiental como direitos de terceira geração, salienta o autor. Um caminho possível, entende, seria o indicado pela iniciativa das Constituições do Equador e Bolívia, na articulação do viés ecológico correspondente à inspiração dos povos originários que cultivam a ética do “Buen Vivir”, conjugando com ela os direitos civis, sociais e políticos da cidadania clássica.<sup>208</sup>

No eixo dessas cidadanias (ambiental, planetária, meta-cidadania-ecológica) se situa o exercício político como um pensamento e uma prática voltada às questões em torno dos interesses da comunidade de vida planetária. Para tanto é indispensável o exercício político de indagar-se a partir do local (ontologicamente relacional), a repercutir hologramaticamente no global. Um exercício de reflexão e prática sobre os modos de viver compatíveis e ecológicos,

---

<sup>207</sup> Vide Haraway (2019) sobre essas formas de “simbiose”.

<sup>208</sup> Vide Wolkmer (2018) e Bernardes (2017).

de modo a desenvolver uma sabedoria própria, uma ecosofia, que combine as ecologias ambiental, social e mental.<sup>209</sup> Alcançar um novo patamar de democracia (não dualista) requer que os territórios, tanto no aspecto físico, quanto no mental ou psíquico, sejam reapropriados politicamente pelos indivíduos, que o fazem interagindo no sentido de promover relações ecologicamente justas. Essa compreensão deve considerar as urgências e necessidades<sup>210</sup> dos seres humanos e não humanos da natureza, respeitando sua integridade/dignidade com uma abordagem pluriversal, bem como, encadear processos de cuidado e responsabilidade localmente situados e eticamente comprometidos com a perspectiva planetária.

### 2.3 O DIREITO E A CRÍTICA ECOLÓGICA: UM APELO AO COMUM

A ideia de que a humanidade compartilha a vida com os demais seres da natureza e que depende dessa harmonia faz ressurgirem teorias, bem como novas formulações a respeito da ideia de “comum” e suas implicações, como é o caso dos estudos de Capra e Mattei (2018), Negri (2005), Dardot e Laval (2017). A visão aristotélica de Justiça como “bem comum”, os institutos do Direito Romano e Germânico, as perspectivas econômicas, a gestão dos espaços comunitários, e a produção coletiva, são aspectos que repercutem na ideia de Justiça Ecológica. Esse percurso do raciocínio e argumentos colocam para a Justiça Ecológica, a questão de como compor os interesses envolvidos a partir de uma perspectiva não dualista e pluriversal. Entendemos que esse aspecto deve ser pensado considerando o resgate do poder instituinte no sentido de uma democracia cognitiva e do reconhecimento dos saberes plurais, que comporta outros mundos entretecidos, numa dinâmica complexa, em consonância com a vida planetária.

#### 2.3.1 O Direito moderno e as ferramentas biopolíticas de apropriação e controle

A presença do Direito nas sociedades do século XXI é de uma intensidade sem precedentes. A ele se apela para questões fundamentais, mas também para o trivial – configurando um processo crescente de judicialização que acompanha o mesmo ritmo em que o cidadão se vê transformado em consumidor. A crítica que parte do movimento feminista traz com clareza como é problemática essa situação.<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Ver Capítulo 4 sobre democracia cognitiva e ecosofia.

<sup>210</sup> Considerando como referência parâmetros como o “mínimo existencial ecológico” (vide FENSTENSEIFER, 2007) e a abordagem das “capacidades” apontadas por Sen e Nussbaum.

<sup>211</sup> Vide Held (2006).

O Direito assume a gestão sobre quase todos os aspectos da vida, e, longe de ser uma instância efetivamente democrática, acaba por referendar posições e poderes pré-estabelecidos. Ao mesmo tempo, no contexto da globalização econômica neoliberal, os princípios fundamentais do Direito moderno eurocêntrico, do “pensamento abissal”<sup>212</sup>, demonstram estar comprometidos: a soberania (o poder normativo já não se limita ao Estado, dadas as obrigações deste com entidades financeiras internacionais); a unidade (a cientificidade do Direito não evita incongruências e incertezas); e a autonomia (a complexidade jurídica demonstra que o Direito sofre influência dos outros sistemas sociais), segundo Sousa Santos (2012).

É preciso problematizar o papel do Direito moderno<sup>213</sup>, considerando suas próprias origens, o que revela não apenas a proeminência da submissão do Direito como instituição de controle social aos interesses da defesa do patrimônio, como também seu corolário epistemológico com suas premissas de um saber superior a ser imposto aos subalternos.

“A hegemonia do conhecimento-regulação significou a hegemonia da ordem, enquanto forma de saber, e a transformação da solidariedade – a forma de saber do conhecimento-emancipação – numa forma de ignorância e, portanto, de caos”. (SOUSA SANTOS, 2007, p. 119). O Direito que originariamente viria a contribuir com a “boa ordem”, passa, com a modernidade, a servir simplesmente à “ordem”, atuando como um instrumento de racionalização da vida social.

O Direito vê-se então comprometido com ideologias que respaldam sistemas patriarcais, colonialistas e patrimonialistas, explicam Sousa Santos e Exeni Rodríguez (2012). Na sociedade contemporânea, o Direito reflete posturas antropocêntricas, sexistas e etnocêntricas, incitando a proliferação de críticas, especialmente, no sentido da necessidade de uma abertura pluralista e do respeito e reconhecimento político da diferença, na qual a Justiça Ecológica se insere.

Pensando no Direito como sistema normativo complexo, os estudos apontam para o aspecto da interpenetração dos sistemas econômico e jurídico nas sociedades contemporâneas colocando em risco a própria função jurídica de proteger indivíduos e comunidades frente ao excesso de poder do Estado, considerando que o Estado na sua configuração atual muitas vezes se constitui em mero intermediário da realização dos interesses econômicos.

Retomando a ideia foucaultiana de biopolítica<sup>214</sup> essa experiência de um controle

---

<sup>212</sup> Sousa Santos (2012) explica a sua teoria do pensamento abissal moderno, que se caracterizaria por traçar uma linha de exclusão/negação de tudo o que está do outro lado, ou seja, o pensamento daqueles que habitam o outro hemisfério – o sul global.

<sup>213</sup> Vide a respeito Ost (1995), Grear (2010), Dardot e Laval (2017), Capra e Mattei (2016).

<sup>214</sup> Vide Capítulo 1.

biopolítico, que já se fazia sentir nos primórdios do neoliberalismo, como acusam Morin, Castoriadis e Lefort (2018), e que levaram à crítica e rebelião política de maio de 1968, é cada vez mais explícita. Conforme Foucault (1998, p. 134): “[...] deveríamos falar de ‘biopolítica’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana.”

A escola norte-americana do Direito Econômico *Law and Economics* para a qual a eficiência “o único valor capaz de garantir acesso geral ao mercado capitalista mundial”, observa Mattei (2011, p. 460), com a proeminência das teorias de Calabresi e Posner, e o fenômeno da globalização econômica, torna-se pensamento hegemônico dentro do Direito, colocando em risco a própria matriz ética do Direito que é a ideia de Justiça.

Atuando conforme essa orientação o Direito se limita ao papel de ferramenta instrumentalizada a serviço do mercado global, pelo critério da eficiência que rege o mercado, esvaziado da legitimação e da crítica política. A eficiência é exaltada como um “realismo necessário”, que vem substituir as preocupações (agora consideradas idealistas, ingênuas e sentimentais), de caráter distributivo, e referenciadas em valores, ao oferecer-se como novo critério científico a legitimar o conhecimento jurídico – a racionalidade econômica (MATTEI, 2011). Esse novo critério a orientar o Direito promove e reforça as características do individualismo, da propriedade privada, da soberania individual, que já estavam presentes no mundo jurídico do século XVIII, e o afasta da Justiça.

Quando o Direito, dadas suas características de sistema de controle social que atua mediando relações pelo uso da linguagem e de práticas coercitivas, cuja dinâmica interna requer uma padronização de termos e de métricas valorativas passa a ser orientado predominantemente por uma linguagem econômica que, tal como a moeda, é um meio apto a proporcionar equivalências em transações internacionais, é a economia e seus agentes que de fato estão suprindo o Direito de sentido (não jurídico propriamente).

Os valores econômicos, como salienta Lefebvre (2011), são valores de troca em oposição aos valores de uso, que eram adotados antes das sociedades industriais e ainda com mais ênfase nas sociedades pré-modernas. O Direito contemporâneo, orientado pela ética utilitarista consequencialista, salvo raras exceções<sup>215</sup>, não permite pensar em realidades de uso compartilhado, em espaços comunitários, e de bens incomensuráveis em valores monetários, o que impacta as relações ecológicas, gerando consequências éticas e jurídicas.

---

<sup>215</sup> Nesse sentido cabe fazer a ressalva de alguns posicionamentos do SIDH quando tratando de territórios de povos originários. Vide Cavedon-Capdeville (2020).

A semiótica capitalista, de que falam Deleuze e Guattari (2011), imiscui-se em um nível mais profundo, reproduzindo uma mentalidade voltada à produção de uma felicidade falsa, que despolitiza o sentido de Justiça e do Direito, colocando em seu lugar a busca pela realização pelo consumo de mercadorias. A figura do cidadão é superada pela do consumidor, e a política pela judicialização.

À abordagem político-filosófica que fazem Deleuze e Guattari (2011) sobre os domínios a que adentram o poder econômico, soma-se o pensamento crítico a respeito do Direito de Sousa Santos (2007), quando este fala na necessidade de construir um novo “senso comum”. O autor aponta a necessidade de se entabular um novo senso comum, baseado na solidariedade – como dimensão ética, na participação – como dimensão política, e no prazer – como dimensão estética, e resgatar o potencial emancipatório<sup>216</sup> do Direito, o qual se vê subjugado à predominância do aspecto regulatório baseado na autoridade.

Entre as características do Direito moderno, um fator que merece ser problematizado, segundo Sousa Santos (2007), é a permanente tensão que se estabelece historicamente entre o aspecto de regulação – referente ao exercício da autoridade, e o da emancipação – do uso da razão para o bem comum. Essa condição tem alguns marcos importantes, quais sejam: a acolhida do direito romano, o pensamento que emergiu no direito natural racionalista, e as teorias do Contrato Social.

Quando da recepção do direito romano pela Europa do século XII, que promove a criação de um direito com base no “*Corpus Juris Civilis* de Justiniano”, esse fato acontece num contexto em que reinava um pluralismo jurídico (direito canônico, feudal, real, domínial, urbano e mercantil), considerado demasiado complexo e mesmo caótico, como observa Sousa Santos (2007). Haveria nessa iniciativa, promovida em face do avanço das Cruzadas e da nascente burguesia, uma coincidência de interesses de natureza econômica e cultural, que viria a proporcionar a combinação entre a autoridade e a razão, a qua se expressaria sob a forma de uma ética política e social compatível com a autonomia e a liberdade. À medida que o Direito assume características bastante rígidas e formais com os pandectistas, buscando ser neutro e racional, previsível e conforme uma coerência lógica, perde em potencial emancipatório e transforma-se, tornando-se hermético e elitista. Contudo, vêm-se atendidos os interesses burgueses quanto a tornar-se instrumento de conquista de poder econômico, cultural e político.

Um segundo marco na história do Direito que retoma a tensão entre emancipação e

---

<sup>216</sup> Não obstante o termo “emancipatório” deva ser compreendido criticamente, como bem apontam os estudos decoloniais, o sentido utilizado por Sousa Santos parte da ideia de uma racionalidade não cartesiana.

autoridade, é o surgimento do Direito natural racionalista, já nos séculos XVII e XVIII. Busca-se na natureza uma referência para estabelecer uma “boa ordem”. Grotius e Vico são alguns dos precursores dessa ideia, no entanto são efetivamente marcantes as influências das ideias de outros três pensadores do período, que se inserem no contexto da construção de um Direito natural racionalista: Hobbes, Locke e Rousseau (SOUSA SANTOS, 2007).

O que dá destaque a essas teorias do Direito moderno, segundo Sousa Santos (2007), é o fato de inserirem o Direito como elemento de construção de uma nova ordem social e política, utilizando o método das ciências modernas. Tal ligação é mais explícita em Hobbes, que tem a intenção de promover um Direito científico que atinja a Justiça usando métodos da geometria, do que em Rousseau, que faz ressalvas à ciência moderna que seria incapaz de lidar adequadamente com os aspectos éticos e políticos. A regulação social moderna, diz Sousa Santos (2007), é sustentada por três princípios: o da comunidade (que prevalece nas ideias de Rousseau); o do Estado (predominantes em Hobbes); e o do mercado (que está mais eloquente em Locke).

Com o advento do capitalismo como modelo econômico predominante, durante o século XIX, intensificam-se as tensões entre emancipação e regulação. Conjugam-se fatores epistemológicos e políticos que facilitam a substituição da legilimação política e emancipatória pela regulação social, a ciência e a tecnologia, com o argumento de suplantar a ignorância e o caos social por critérios adequados à razão moderna. O pensamento positivista aplicado tanto no Direito como nas ciências atuou como “consciência filosófica do conhecimento-regulação”.<sup>217</sup> O predomínio da racionalidade jurídica se dá com a legitimação de um “sistema racional de leis, universais e abstractas, emanadas do Estado, que presidem a uma administração burocratizada e profissional, e que são aplicadas a toda a sociedade por um tipo de justiça baseado numa racionalidade lógico-formal.” (SOUSA SANTOS, 2007, p. 142).

Esse processo de alteração dos elementos de emancipação social pelos de regulação social como fonte de legitimação do Direito, acontece paulatinamente, durante as três fases do capitalismo, aponta Sousa Santos (2007): o capitalismo liberal (afloram-se as contradições do modelo); o capitalismo organizado (aproxima princípios do Estado e do mercado – cria direitos sociais) e o capitalismo desorganizado (globalizado – neutraliza as forças de oposição). O Direito legitimado pelo Estado torna-se um instrumento, tanto para os excessos totalitários, como para sua versão de Estado-providência, vivenciados na modernidade.

---

<sup>217</sup> O direito supre o “ato de vontade” na definição do “dever-ser” que o positivismo jurídico demanda, por meio do Estado, que se apresenta então como “Estado jurídico-racional”. Aqui Sousa Santos (2007) faz referência ao “Estado jurídico-racional” de Max Weber.

Assim, explica o autor, na segunda fase apesar do ressurgimento da noção de um Direito natural, o fato do Direito positivo ser sua fonte acabou por reforçar a intervenção da ordem do Estado nos domínios onde antes a sociedade exercia o poder político com autonomia.<sup>218</sup> Aos poucos o Direito é banalizado e não mais legitima o Estado, tornando-se mero instrumento da legitimação deste. Na terceira fase, o Estado acaba por perder seu protagonismo para o princípio do mercado, e o princípio da comunidade resta ainda mais sobrepujado, o que fica evidenciado pelas discrepâncias nas relações norte/sul no mercado globalizado e a descaracterização das classes sociais e dos partidos e entidades que os representavam.

O percurso do Estado-moderno articulado com a sociedade capitalista, fez preponderar o princípio do mercado sobre os princípios do Estado e da comunidade, afetando justamente o que se refere às práticas solidárias e igualitárias que compõem os elementos éticos da noção de Justiça e bem comum. De acordo com Sousa Santos (2007) esse processo, desde o início, partindo de uma matriz positivista, tem sido acompanhado de uma atualização epistemológica, inclusive assumindo uma compreensão sistêmica autopoiética. Entende o autor que há que se manter atento, portanto, com o predomínio de uma racionalidade positivista no Direito.

Reinventar o Direito demanda, sobretudo, compreender a sua relação com as ciências e como ele pode intervir no sentido da construção de uma outra democracia. O mercado e o Direito não devem sobrepujar o espaço da emancipação social pela regulação, alertam Sousa Santos (2002) e Mattei (2011). Essa intervenção deve ser restrita, para que o poder político instituinte (soberano) se fortaleça pela autogestão comunitária e as micropolíticas ressignificantes gerem outros modos de vida. Essa perspectiva complexa da realidade, tendo o aspecto ecológico como elemento central, seria aquela capaz de comportar as cosmopolíticas e o pluriverso dos sentipensares e devires outros, que se faz cada vez mais urgente. Ao mesmo tempo, entendemos, é preciso estar atento também ao aspecto da regulação, para que seja legitimado na comunidade.

### **2.3.2 Proposições alternativas sobre o “comum” para pensar o Direito**

O Direito precisa recuperar a capacidade de ser afetado e afetar a semiótica do poder, produzindo liberdade, igualdade e solidariedade, abrindo-se aos conhecimentos plurais. É preciso considerar a ecologia da ação ao buscar bons resultados em meio ao caos da

---

<sup>218</sup> Um receio que se renova na atualidade com relação aos “direitos da natureza”, por exemplo.

complexidade, sem descuidar das linhas de fuga, os traçados cartográficos des-territorializantes e re-territorializantes das subjetividades plurais, sem interromper os fluxos ecosófico.

O reducionismo científico caminha junto com a exclusão, a presença política não está vinculada à representação formal jurídica – não se confunde com ela, antes, a presença política se faz à medida que as subjetividades estão constituídas na pluralidade. Convém repensar a categoria do “comum”<sup>219</sup>, compreendendo essas interfaces entre saber e poder e o poder e o Direito, de modo crítico, para evitar os efeitos trágicos das soluções simplistas.

A Justiça Ecológica diz respeito às relações ecológicas que o homem estabelece, buscando que elas sejam justas, não apenas no aspecto distributivo, mas de modo a contemplar o reconhecimento de toda diversidade humana e dos seres da natureza e seu direito à vida digna na integridade ecossistêmica, no aspecto do desenvolvimento das capacidades na relacionalidade, e na participação na organização comunitária. O “comum”, em suas várias dimensões: na categoria de bens inapropriáveis da natureza ou “comum natural”; de conhecimento como embate biopolítico; e de práticas políticas de autogoverno, estão intrinsecamente relacionados à discussão sobre a Justiça na sociedade contemporânea e como formas de enfrentar e transformar as injustiças da crise ecológico-climática.

Assim, sem descuidar da compreensão aristotélica e mesmo das práticas jurídicas que remetem à noção do “comum”, como se dá no Direito anglo-saxão (*common law*), as três abordagens destacam-se na retomada do termo, que serão a seguir abordadas, e que o pensamento complexo indica pensar dialogicamente (sem disjunção), são:

A primeira é a dimensão dos chamados “*commons*” ou “bens comuns”, assim compreendidos no sentido jurídico (de acordo com os institutos que remontam ao Direito romano), como bens de uso comum, inapropriáveis por natureza, como: o ar, os rios, os mares, a luz solar. É o âmbito da materialidade do “comum”, central na compreensão de Hardin e Ostrom. A segunda dimensão, diz respeito ao conhecimento, como compreendido por Negri, que se produz de forma coletiva e se multiplica exponencialmente, quando não privatizado<sup>220</sup>, de modo que o compartilhamento aperfeiçoa e multiplica o alcance dos resultados. A terceira dimensão é a da natureza política do comum, que diz respeito à capacidade de autogoverno, independente das instâncias privada e estatal, compreensão destacada por Dardot e Laval. Essa dimensão dá ao comum o sentido mais contundente – de realização ao mesmo tempo individual e coletiva. Trata-se de manter e proteger a via da expressão do político na sociedade como

---

<sup>219</sup> Vide Silveira (2019; 2021).

<sup>220</sup> Vide Castells (2003).

contestação e autogestão, preocupando-se com resguardar uma participação multinível e plural<sup>221</sup>.

### 2.3.2.1 Garret Hardin: “A tragédia dos comuns”

O pensamento de Hardin (1968) pode ser resumido da seguinte maneira: numa sociedade guiada por um utilitarismo individualista, em que cada indivíduo busca maximizar seus próprios interesses, os chamados “bens comuns”, pelo fato de poderem ser usufruídos por todos como é o caso de determinados “recursos naturais”, acabam por ser explorados à exaustão. O resultado é que cada um busca otimizar seus lucros externalizando danos ambientais no ambiente coletivo. Esse é o caráter trágico dos *commons*, segundo o autor. Com o provável crescimento populacional e a limitação dos recursos naturais, entende Hardin (1968), a única maneira de resguardar a humanidade de uma tragédia é extinguir os “bens comuns” pela via da propriedade. As dimensões de conhecimento e política se subsumem ao caráter de materialidade e econômico.<sup>222</sup>

De acordo com essa abordagem, a única saída possível para evitar-se a tragédia do esgotamento dos “recursos naturais” é introduzir os bens comuns entre os valores de mercado. A condição de proprietário, no entanto, pode ser exercida tanto pelos particulares como pelo Estado. Essa compreensão do “comum” é ainda a predominante na sociedade contemporânea, é a que encontra eco na ética utilitarista individualista e na narrativa da teoria pretensamente “realista” do Direito Econômico.

### 2.3.2.2 Elinor Ostrom: “A governança dos comuns”

Ostrom, ganhadora do prêmio nobel de economia em 2009, desafia a hipótese de Hardin, a partir da análise dos resultados de estudos de caso da gestão coletiva de bens comuns. A autora defende que a cooperação e a gestão coletiva (autogestão), como modelo alternativo à propriedade privada individual ou estatal, por promover uma articulação de interesses mais compatíveis com a sustentabilidade, como a preocupação com o equilíbrio ecossistêmico e com relação à coparticipação dos diferentes usuários interessados e as respectivas atividades.

---

<sup>221</sup> Vide Capítulo 3.

<sup>222</sup> Para Mendes (2012), o discurso de Hardin constitui um verdadeiro laboratório para compreendermos como todo um referencial, o qual Foucault denominaria “biopolítico”, pode ser mobilizado contra a constituição do comum.

A autora remete às práticas comunais que garantiam a subsistência dos pobres até o advento do Estado-moderno, convalidando um modelo de compartilhamento responsável. Resgata um aspecto importante do comum em termos de Justiça, relacionando o “comum” material (natural) ao comum político no que se refere à governança coletiva desses bens e à valorização dos conhecimentos comunitários, dando a entender que a gestão coletiva é também um meio de reconhecimento de saberes populares.

Embora a ideia de gestão coletiva de bens comuns seja mais palpável no âmbito do Direito interno, ela se complexifica à medida que é postulada em nível mundial, onde dois caminhos se apresentam: a declaração de determinados bens como “patrimônio da humanidade”; e a constituição de uma categoria de “bens públicos mundiais”. Ambas são controversas, sendo que os principais questionamentos se dão em torno da ideia de uma comunidade jurídica mundial, das implicações ético-políticas e das dificuldades de implementar um modelo de gestão e transparência democrática a nível mundial.

### 2.3.2.3 Toni Negri: A constituição do “comum”

De acordo com Negri (2005), passada a modernidade, as categorias de soberania, Estado-nação, cidadania, imperialismo e sujeito político já não expressam o mesmo significado de então. Com o advento da pós-modernidade e da globalização, estabelecem-se uma outra temporalidade e espacialidade, promovendo profundas mudanças nas condições de existência, que repercutem nos aspectos de trabalho, de valores e do próprio sujeito político. A vida é regulada e explorada no sentido capitalista, num fluxo biopolítico, explica Negri (2005).

A nova existência e realidade exigem outras categorias de análise: “multidão”, “comum” e “singularidade”. Assim: “A multidão pode ser definida como o conjunto de singularidades cooperantes que se apresentam como uma rede [...] a multidão é o reconhecimento do outro.” (NEGRI, 2005, p.02). O conceito de singularidade, para Negri, que não se confunde com o de indivíduo (com alma e transcendência), caracteriza-se pelas relações humanas: “A singularidade é o homem que vive na relação com o outro, que se define na relação com o outro. Sem o outro ele não existe em si mesmo”. (NEGRI, 2005, p. 02). O “comum”, tal como compreendido por Negri (2005, p.3), é uma forma de amor, “é o amor como força ontológica”, o qual, como solidariedade, é constituinte do ser.

Essa noção deve ser compreendida com as ressalvas que faz o próprio autor: “Buscar o comum não significa buscar realidades pressupostas, o velho conceito de ‘gemeinschaft’, de comunidade profunda, o velho conceito de terra, natureza. Já são conhecidas as horríveis e

perversas concepções que podem vir desta identidade.” (NEGRI, 2016, p. 03).

Negri (2005) observa que a pós-modernidade fez surgir novas condições de produção econômica e social, nas quais a cooperação e a singularidade exercem papel fundamental, a exemplo das tecnologias da informação que estão na origem dos softwares de código aberto e da internet. Esse modelo, ao combinar invenção e singularidade, tem de acordo com Negri (2005), uma natureza de resistência ao controle biopolítico. A sociedade em rede poderia transformar as relações de propriedade, ao proporcionarem uma experiência de práticas de compartilhamento e do prazer do exercício da criatividade, aos quais os parâmetros da propriedade privada ou estatal oferecem limitações.

Outro conceito proposto é o de “propriedade comum” – significando a atividade de gerir uma propriedade pública, coletivamente. Para Negri (2005), além do caráter público da propriedade, o que transforma o público em comum é o fato de se poder promover coletivamente, agir nesses espaços construindo estruturas compartilhadas, transformando-os em espaços de decisão em que se façam presentes o desejo e a capacidade de transformar as singularidades. É a partir da multidão (conjunto de singularidades em redes de cooperação) que se constitui o comum.

Para Negri (2016, p. 12), a atual “luta de classes” dá-se em torno do comum, de uma parte o capital, que extrai valor do comum; e de outro, o comum da multidão, que é a manifestação da sua capacidade cognitiva e produtiva. Explica Bernardes (2017, p. 292) que, aqui “o comum passa a ser compreendido no espaço das lutas biopolíticas, num momento em que, na globalização neoliberal, toda a sociedade é submetida ao capital. [...] o comum só realmente produtivo se não controlado e, cada vez que é expropriado, perde seu valor.”

A abordagem de Negri e dele nas obras escritas com Hardt, vai além das discussões de Hardin e Ostrom no que diz respeito ao comum, é mais complexa e multidimensional, entrevê as instâncias das subjetividades envolvidas e os processos coletivos de coelaboração do mundo, posicionando criticamente a multidão contra o império (do capital). O conhecimento é o eixo do pensamento de Negri sobre o comum.

#### 2.3.2.4 Pierre Dardot e Christian Laval: *Comum – ensaio sobre a revolução no século XXI*

Para Dardot e Laval (2017), não se trata de falar dos bens comuns ou *commons*, embora as relações do “comum”, como o compreendem, tenham aspectos confluentes, quando se busca

referências de origem histórica.<sup>223</sup> O que distingue a abordagem dos autores, contudo, é o teor político do “comum”. À medida que um direito é instituído deliberadamente como direito de uso, observam Dardot e Laval (2017), ele comporta, como adjacente, o direito e a obrigação de administrar determinado bem; dele decorrem o direito de decidir e também governar. Diferente é o que ocorre com os direitos de propriedade e consuetudinários, que seguem o regime do direito de propriedade e dispensam o ato intencional instituinte.

Segundo a visão dos autores, a administração de um bem é, antes de tudo um dever, um serviço, fazer uso de um bem comum implica “apropriar-se da conduta dos membros do coletivo” (2017, p. 7) O vínculo que se estabelece no que chamam “práxis instituinte” é de corresponsabilidade para preservação do comum para seu uso coletivo, diante da coprodução de normas sobre ele. Enfatizam os autores a perspectiva de um “comum” fora do estatal, demonstrando que o público é mais do que os domínios do Estado. Portanto os cidadãos não devem ser considerados meros consumidores, devem participar da gestão e deliberações sobre os serviços públicos, juntamente com os servidores, isso é cidadania. Deliberar sobre o que diz respeito aos cidadãos é a atitude responsável da cidadania.

Os autores compreendem “o comum”, no singular, como o elemento político que tem caráter instituinte e potencial revolucionário, não como luta de classes ou como retomada de alguma antiga utopia comunista, mas como uma capacidade de autogestão e posicionamento independente. Essa noção do comum guarda semelhança com a postura de luta e reivindicação de direitos de importantes momentos da história e carrega um sentido de dever, de responsabilidade coletiva. Não se trata de assumir a propriedade, seja ela pública ou privada, mas de gerir uma “não propriedade”; o espaço do comum é coletivo e está relacionado com o “direito dos pobres”. “Nosso ponto de partida é que o comum é um princípio de atividade política constituído pela atividade específica da deliberação, julgamento, decisão e aplicação de decisões”, explicam Dardot e Laval, 2017, p. 02).<sup>224</sup>

A abordagem política do comum implica a superação do dualismo entre sujeito/objeto, o objeto não pertence ao domínio do sujeito, ao mesmo tempo conecta as coisas e as atividades coletivas. Pode-se falar, então, em rios comuns, florestas, sementes, conhecimentos comuns, sempre tendo em conta que “um rio comum não é um rio; é a conexão entre esse rio e o coletivo que cuida dele.” Assim, quando se estabelece esse rio como um “comum” não apenas o rio

---

<sup>223</sup> As práticas germânicas, inglesas e romanas quanto aos “usos em comum” são debatidas pelos autores (Dardot e Laval, 2017), apontando para um modelo que combinaria usos diferentes, compatibilizando as propriedades públicas e privadas, sem uma zona clara de definição.

<sup>224</sup> Sobre a etimologia da palavra comum, explicam Dardot e Laval (2017, p.02), esta provém de “(*cum-munus*, literalmente ‘co-obrigação’ e ‘co-atividade’)”.

fisicamente compreendido é inapropriável, também “o rio na medida em que se realiza por certa atividade, e assim também a própria atividade em si”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 06).

O que os autores defendem, portanto, é uma transformação qualitativa na participação democrática, de modo a estabelecer uma “democracia real”, segundo a qual não basta aderir, fazer parte de uma comunidade; é necessária uma efetiva e consciente participação comunitária, no sentido de recuperar o poder instituinte do social e seus vínculos. O “comum” compreendido como um princípio político. “Não se deve desmembrar e distinguir os bens, sejam eles de que natureza forem (conhecidos como naturais, genéticos, de conhecimento, etc), pois desse modo se confunde o ‘comum’ (como um princípio) com o ‘comum’ (como atributo da coisa)”, dizem Dardot e Laval (2017, p. 04).

As noções a respeito do “comum” das diferentes teorias explanadas, embora apontem soluções a partir de diferentes argumentos e de impliquem críticas recíprocas em alguns pontos, são bastante complementares: as práticas que levam a compartilhar espaços (bens comuns da natureza) e modos de organização social, dizem respeito ao conhecimento (à linguagem, à cultura, às finalidades), envolvem relações de poder e à medida que são instituídas como responsabilidades coletivas adquirem um caráter eminentemente político. As inter-relações entre os aspectos da materialidade, do conhecimento e político interessam ao mundo jurídico, são pertinentes à Justiça, especialmente, quanto à equação de equilíbrio que envolve os interesses da comunidade de vida terrestre.

A abordagem da ecologia política em relação ao “comum” revela que os diversos mundos que habitam o mundo – o pluriverso - reclama pelo reconhecimento para além da compreensão moderna de participação política. Trata-se, portanto, de uma questão que tem bases epistemológicas, o que remete à necessidade de que as soluções políticas e jurídicas sejam pensadas complexamente – um comum dialógico da auto-eco-organização que reconhece o humano como *unitas multiplex* e passa por uma perspectiva jurídico pluralista. A perspectiva complexa do humano, bem como da normatividade, convoca ao pluralismo jurídico.

Wolkmer e Schumacher Wolkmer (2021) explicam a vinculação do comum ao pluralismo jurídico, pelo princípio político. O pluralismo jurídico é um instrumento que compreende as outras normatividades, ou normatividades subjacentes, autônomas e relacionais. O pluralismo, como apresentado pelos autores, volta-se ao direito comunitário, que tem como características a relacionalidade e a complexidade.

Entender o “comum” é premissa para as soluções que como humanidade, devemos compartilhar, sobretudo diante dos desafios inéditos da crise ecológico-climática. O comum

surge como uma via para recompor a compreensão do humano e da natureza sem dualismos<sup>225</sup>, abrindo-se a uma nova perspectiva ecológica e ontológica, sem incorrer no erro de amalgamarem-se as alteridades de modo indiscernível.

### 2.3.3 A complexidade do “comum” e o Direito

A compreensão complexa do comum envolve reconhecer que ele está presente no circuito ético-político-jurídico de que trata a Justiça Ecológica. Implica entender que o próprio conhecimento é político, no sentido foucaultiano do saber/poder, é pertinente (contextualizado) e se expressa em práticas que, por sua vez, em dadas condições são fontes de normatividade e autonomia. Ela remete às questões referentes à cosmopolítica e ao pluriverso, que tratam das alteridades e saberes negados pela racionalidade moderna - contexto do conhecimento e da criação do coletivo, em que as micropolíticas se manifestam e se mobilizam revolucionariamente. Esse caráter complexo do comum também repercute no Direito<sup>226</sup>, requer definir estratégias para lidar com a complexidade do sistema jurídico no contexto do Antropoceno e compreendê-lo em sua pluralidade, fortalecendo seu caráter emancipatório.

O Direito vem sendo instrumentalizado pelo poder que tem maior presença na sociedade contemporânea que é o poder econômico, como denunciam Ost (1995), Grear (2010), Sousa Santos (2007), e uma das graves consequências, nesse sentido, tem sido o fato de frustrar toda e qualquer iniciativa em torno da efetiva proteção ecológica que vêm sendo propostas ao longo das última cinco décadas. Assim, ressalta Grear (2010), adentrando ainda mais nas esferas do humano, ocorre um franco processo de transformação de “pessoas naturais” em “pessoas jurídicas”, de modo que, para ter êxito na sociedade do hiperconsumo, cada ser humano está sendo transmutado em “empresa”. Em sentido inverso, mas não menos perturbador, as empresas passam a reivindicar “direitos humanos”.

Não obstante, a figura do Direito não deve ser confundida com o Direito Estatal<sup>227</sup>, pois não se limita a ele, muito pelo contrário. O Direito, como define Sousa Santos (2007, p. 290) “é um corpo de procedimentos regularizados e de padrões normativos, considerados justificáveis num dado grupo social, que contribui para a criação e prevenção de litígios, e para a sua resolução mediante um discurso argumentativo, articulado com a ameaça de força.” Há, portanto, outras formas de Direito presentes na sociedade, embora o único amplamente

---

<sup>225</sup> Vide Wolkmer e Schumacher Wolkmer (2021).

<sup>226</sup> Vide Teubner (1987), Phillipopoulos-Mihalopoulos (2011) e Capítulo 1, item 1.2.3.

<sup>227</sup> Vide também Wolkmer (2018).

reconhecido como tal seja o proveniente do Estado. Mesmo nas sociedades sem Estado, descritas por Clastres (1978) o Direito se faz presente, a normatividade obriga a sociedade e os vínculos se prolongam de geração a geração, reforçando a responsabilidade de cada um e coletiva, pela permanência e sobrevivência do próprio grupo.<sup>228</sup>

O Direito Estatal, que outrora convivía com os outros direitos (feudal, dos mercadores, da família, da comunidade, territorial, etc), a partir do Estado-Nação, passa a estabelecer a soberania correspondente a determinado território, prevalecendo sobre toda outra forma de ordenamento social. Esse critério que torna o Estado organizador e gestor do território, somado à interpretação dos direitos de propriedade moldam o Direito que hoje se mostra invasivo, dirigido e esvaziado de seu caráter político-emancipatório, como ensina Sousa Santos (2007).

Essas diferentes esferas de convívio e organização social também são formas de Direito, também regulam comportamentos e são assimilados como normas válidas pelo grupo social ao qual se direciona. Assim como negou a complexidade do conhecimento, o pensamento moderno também negou essas outras manifestações políticas que regem os espaços ditos privados da vida social. A racionalidade linear da modernidade e suas premissas da universalidade, da certeza e da verdade, relegaram os conflitos sociais que permeiam todas essas outras esferas de não Direito propondo-se a centralizar e patrocinar uma única lei e uma única ordem, embora oferecendo respostas muito distantes da complexidade da realidade.

Há, portanto, um descompasso entre o Direito da modernidade e a complexidade da realidade social. Os conflitos e a normatividade existente na sociedade (com suas disfunções e qualidades), pertencentes à esfera do político, não adentram à política (assumida por profissionais). Ficam fora do debate da política, pois fazem parte do “caos” social, não compatível com a lógica do Direito, apenas adentram o mundo jurídico, como demandas judicializadas.<sup>229</sup> Ao mesmo tempo, os indivíduos e comunidades vêm perdendo sua capacidade de autoestima e autonomia necessárias à autogestão e promoção de valores alternativos aos hegemônicos, restando meramente passivos, ou mesmo, investidos de uma paixão socialmente corrosiva (como os negacionistas da ciência, tão frequentes nos dias de hoje).<sup>230</sup>

São aspectos centrais no desdobramento da ideia de um Direito ecologizado e do “comum”, no que importa à Justiça Ecológica tal como a compreendemos neste estudo: reconectar as tramas rompidas do *complexus* da realidade planetária da qual o homem faz parte,

---

<sup>228</sup> Esse Direito ou normatividade se identifica nas comunidades dos povos originários que têm um compromisso intergeracional. Vide Kopenawa (2015) e Escobar (2016).

<sup>229</sup> Vide Teubner (1987) e Phillippopoulos-Mihalopoulos (2011).

<sup>230</sup> Ver Rolnik (2019).

pela via do conhecimento (que envolve uma prática pertinente e situada), e identificar o papel do Direito no que se refere às categorias do “comum” para fins da Justiça Ecológica.

Observam Capra e Mattei (2015), que a instituição de um *common*, tem repercussão nas esferas jurídica, política e econômica. Compreendida como uma forma de comunalismo estabelecido pela participação política comunitária voltada ao bem comum, ela também produziria um conhecimento coletivo útil para os problemas de características sistêmicas que a humanidade enfrenta. Tais práticas ao recomporem o poder político a partir das bases guardariam o potencial de transformar o Direito, ele próprio, em uma espécie de “bem comum”, um “comum ecojurídico”. Segundo os autores (2018, p. 187), esse modelo permite “desconectar o direito do poder e da violência; dar soberania à comunidade; e tornar a propriedade generativa”. O Direito passa a orientar-se por uma compreensão ecologizada das inter-relações humano/natureza como uma comunidade de vida, e assumir uma visão crítica da realidade.

A proposta de Capra e Mattei (2016) remete à compreensão de que a normatividade entabulada no seio da comunidade, definindo os afazeres, os interesses a serem priorizados, organizando-se como um coletivo que habita determinado território, é uma forma de Direito. Implica que as práticas sociais e iniciativas coletivas compreendidas nessa normatividade, e promovidas no sentido da sustentabilidade ecológica ensejariam um “comum ecojurídico”.

Conforme a abordagem Wolkmer e Schumacher Wolkmer (2021), os quais entendem o pluralismo jurídico como “expressão do comum”, esse comum exige que se busque um outro aporte teórico e também uma lógica e racionalidade que comportem uma nova compreensão de mundo a qual permita reinventar as instituições políticas e econômicas, e estabelecer formas de organizar a vida em harmonia com a natureza. Requer que o Direito colabore para proporcionar diferentes modos de sociabilidade e interações comunitárias sem prévia definição, de modo que possam acontecer “em um *continuum*, em uma reconstrução a partir de baixo, da margem”. Implica resgatar o “poder da comunidade” incluindo nela a natureza, não mais como mero objeto ou bem jurídico, mas, na condição de sujeito, ao mesmo tempo que se reforça a compreensão humana como integrante da natureza. Trata-se de prover condições para uma democracia real por meio da co-produção jurídica, dizem os autores. Wolkmer e Schumacher Wolkmer (2021), compreendem, portanto, o próprio pluralismo jurídico que se constitui com a participação de humanos e não humanos da natureza, como “expressão do comum”.

A compreensão de Bernardes (2017, p. 294), que parte das noções de comum e de multidão, de Negri e Hardt,<sup>231</sup> identifica na interculturalidade que se faz presente nos processos

---

<sup>231</sup> Sobre o comum como produção (de Negri e Hardt), que compreende uma forma de relação metabólica entre o

constituintes latino-americanos esse caráter de uma “multidão (produtora do comum)”. Entende o autor, que desse “comum” emergem novas práticas e interações criativas resultando no desenho de Estados plurinacionais, constitucionalmente abertos às diferentes nacionalidades que dele fazem parte.<sup>232</sup>

O pluralismo jurídico, assim, torna-se uma espécie de ferramenta operacional crítica, que dá condições para alcançar a compreensão da normatividade complexa que acontece no processo do comum político em diferentes âmbitos comunitários e participativos, e permite ultrapassar os formalismos e demais aspectos colonialistas impregnados na legalidade estatal. Nesse sentido, Wolkmer e Schumacher Wolkmer (2021), propõem, ainda, pensar a “aplicação do *Commons* como base material, social e cultural para outra concepção de Direitos Humanos, direitos comunitários, direitos relacionais e direitos plurais.”

O grande desafio que se coloca para quaisquer dos caminhos que busquem uma confluência entre o poder político instituinte do comum e a proteção ecossistêmica de um comum da natureza, reside na necessidade de suplantar o racionalismo dualista e seus corolários (racismo, androcentrismo, especismo), arraigado no modo de pensar e priorizar valores, para alcançar resultados nos diferentes níveis e dimensões implicadas, local e globalmente.

É nesse interstício que a preocupação com o senso comum, apontada por Sousa Santos (2007) e por Stengers (2020) vem à tona. É essa compreensão ao mesmo tempo plural e compartilhada o que vai permitir religar os “mundos” no sentido ecosófico, revendo a articulação e o compromisso das ciências, artes e filosofia, como sugere Guattari (1991)<sup>233</sup>, e assumindo um novo paradigma ético e estético que dê consistência à tessitura dos novos territórios do existir humano planetário. Recuperar um senso comum sobre a vida e o mundo em sua complexidade é importante para uma nova perspectiva da ecologia política que reconheça a natureza como agente indispensável à existência da vida humana e assim democratizar e realizar conjuntamente a comunidade de vida terrestre.

O senso comum que aqui se tem em conta, portanto, habita o complexo do conhecimento, na dialógica dos antagonismos complementares. Comporta os saberes populares, os conhecimentos ancestrais, as cosmovisões e ontologias pluriversais. Trata-se de recuperar o conhecimento em comum do mundo para reencantá-lo passa por saber atuar diplomaticamente, sensibilizar, compor interesses respeitando as diferenças, traduzir dialogicamente, entabular novas harmonias, “coreografias”, assumir modos alternativos de

---

homem e a natureza, vide Bernardes (2017, p. 294).

<sup>232</sup> Vide Bernardes (2017, p. 294) sobre o constitucionalismo latino-americano como “(re)invenção do comum”.

<sup>233</sup> Vide Capítulo 4, item 4.3.

ouvir e fazer ouvir onde as vozes não encontram ressonância.<sup>234</sup>

Recuperar um espaço dialógico que gere um sentido de comprometimento com a comunidade de vida planetária requer politizar os espaços que parecem ser domínio fora do debate político – as famílias, as comunidades, as relações de poder fora do espaço formal da cidadania (voto, tributo e força da lei), fomentando a autoestima, a autonomia política. Passa por enriquecer os debates que farão a sociedade mais liberta e autônoma dos poderes do Estado - que já não pode cumprir o papel de políticas públicas e garantidor de direitos, diante do avanço dos poderes externos do mercado – na globalização, e, ao mesmo tempo mais influente a respeito dos assuntos de competência do Estado.<sup>235</sup> Essa também é a compreensão defendida pelo pensamento feminista da ética do cuidado.<sup>236</sup>

Para Stengers (2020), o senso comum a ser recuperado é o que temos em comum todos os seres vivos de Gaia, como partícipes das realizações conjuntas, compreendendo que a criatividade humana é continuidade da criação da natureza, coelaboramos o mundo em que vivemos. Por sua vez, Sousa Santos (2007, p. 107) observa que a racionalidade que resulta da experiência (não necessariamente científica) comporta uma sabedoria que precisa ser recuperada, ao mesmo tempo, defende uma nova ruptura epistemológica no sentido de promover um senso comum emancipatório, “um conhecimento prudente para uma vida decente”, que enriqueça a relação humana com o mundo.

A compreensão complexa da realidade, de que fala Morin (1998), que implica uma verdadeira mudança de paradigma do conhecimento, especialmente no que diz respeito às relações humano/natureza, nesse sentido, é o caminho para uma “democracia cognitiva”, de modo a recompor as interseccionalidades dos saberes científicos (poli-inter-transdisciplinaridade) e destes com os não científicos, ricos em inventividade, intuição e experiência.<sup>237</sup> Essa sabedoria afetuosa é a que se manifesta nas soluções autogestionadas comunitárias, para o bem comum de que falam os povos tradicionais e as práticas ecofeministas.

A solidariedade política desejada e necessária para a comunidade de vida terrestre, observa Sousa Santos (2007, p. 108), só será um “senso comum político na medida em que for um senso comum *tout court*”, e “o conhecimento-emancipação só se constitui enquanto tal, na medida em que se converte em senso comum”. Esse conhecimento de que fala o autor se ampara na argumentação e na abordagem situada como forma de contrapor-se à ignorância do

---

<sup>234</sup> Vide Massumi (2017) e Haraway (2019).

<sup>235</sup> Vide Fraser (2007) e Capítulo 3.

<sup>236</sup> Vide Held (2006), Robinson (2011), Federici (2019).

<sup>237</sup> Vide também sobre a “democracia geopolítica” de Eckersley (2017).

colonialismo. O autor propõe uma forma prática de abordar socialmente tal processo de transformação cognitiva, a “ecologia dos saberes”, como via apta a reintegrar o conhecimento ausente, negligenciado pela racionalidade moderna.

A visão de Stengers (2020, p. 43), igualmente, remete ao conhecimento como prática situada. Trata-se de fazer o oposto de uma construção doutrinária: manter-se atento para não cair na amarelinha da abstração. É compreender o sujeito como um amálgama de material e sentimento, que se realiza na produção criativa de si, num contínuo com o mundo, e assumir uma postura diplomática. Retomando o pensamento de Whitehead, a autora defende um “senso comum” para a superação da divisão dicotômica do conhecimento moderno; sua perspectiva recomenda ir além da abordagem discursiva e mesmo epistemológica, inserindo a problemática do conhecimento e do senso comum num patamar ontológico.

Recuperar o senso comum faz parte da democratização do conhecimento abrindo-se às experiências e práticas plurais regeneradoras do sentido de pertencimento comum ao mundo. O homem participa (é parte) de Gaia, e a vida humana na Terra, sua habitabilidade pelo homem é também decorrente da própria ação humana. As interações acontecem em diferentes sentidos, impactando humano e natureza de várias formas. É preciso permitir ontologicamente que a natureza se expresse, admirar-se com ela, indagar, entabular o conhecimento não dual, compreendendo-se o humano como parte ativa que constitui esse mesmo mundo/natureza, (STENGERS, 2020).

Recompor esse senso de um conhecimento em comum respeitando o pluriverso, atua como um fator importante na autoestima que reinsere e inscreve os indivíduos no mesmo mundo – o planeta Terra. Recuperar essa compreensão complexa integra-se no processo de promoção do que Morin (1998) denomina “democracia cognitiva”, que se articula com a “democracia da vida” de Shiva (2019) e a “política da natureza” de Latour (2004), implica recompor a tessitura do complexo do conhecimento, cuja ruptura invalidou e desqualificou inúmeros saberes e seus agentes. A via indicada por Stengers (2020) é a de comunhão de vida, no sentido de que a vida é coelaborada, o humano, e a natureza não humana, estão interagindo em continuidade, para que haja condições de realização e florescimento conjuntos. Pois, reputar individualizada e parcialmente essas competências implica proceder uma disjunção que é, ao mesmo tempo, agressiva e polarizadora, resultando nas tristes consequências das crises do Antropoceno.

Pelo viés político do comum, entendemos, a prática instituinte atravessa as formas micropolítica e macropolítica, e assume um potencial transformador das realidades consideradas em torno de habilidades de resposta para um viver compartilhado envolvendo modos pluriversais cosmopolíticos. Ao mesmo tempo, ao gerar outras normatividades o comum

político recompõe socialmente os espaços de emancipação implicando em compromissos coletivos com a comunidade de vida, que se estabelece complexamente de uma compreensão da interdependência, que gera o cuidado responsável e solidário. Esse caráter transformador da normatividade também fortalece, portanto, a autonomia normativa face aos outros poderes que atuam no Sistema-Mundo.<sup>238</sup>

Ecologizar o pensamento jurídico, portanto, envolve uma combinação de fatores, dentre os quais se destacam: a reabilitação do “senso comum” (no sentido de um conhecimento pertinente); um pluralismo jurídico capaz de conduzir as alteridades à cena política (de baixo para cima); e, a recuperação do caráter “instituinte” da normatividade social (fortalecendo a autonomia social). Cada um desses fatores requer outras tantas transformações sociais e políticas que passam por uma reconexão, religação, recomposição de vínculos entre homem e natureza – superando as malfadadas dicotomias e articulando, dialógica e complexamente, os paradoxos que fazem parte da vida e do homem. Entre as abordagens promissoras, nesse sentido, se destaca a da ética do cuidado, como proposto pela ética feminista, a qual expressa esse caráter gerador de vínculos e inspira re-pensar o Direito e a Justiça.

Quando se traz o tema da emergência da Justiça Ecológica como uma nova concepção de Justiça que responda aos desafios da mudança de paradigma no sentido de uma epistemologia complexa e de uma ontologia relacional, é preciso previamente compreender as implicações dessa mudança de paradigma para ter parâmetros para discutir aspectos jurídico teóricos e os ajustes que seriam necessários para implementá-la. A experiência do constitucionalismo latino-americano com os Direitos da Natureza proporciona uma compreensão mais profunda desse processo, vislumbrando seus limites e possibilidades.

#### 2.4 O CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO E OS DIREITOS DA NATUREZA

O processo de redemocratização dos países latino-americanos após algumas décadas de ditadura política concatenada com um contexto de alianças políticas no âmbito internacional, e imposição de uma pauta econômica desenvolvimentista, deu origem a um novo constitucionalismo. Segundo Dalmau (2018), é no caráter democrático que estas Constituições se diferenciam, por resultarem de um longo e intenso processo participativo popular, processos constituintes, que trouxeram à tona reivindicações e soluções que poderiam ser compartilhadas

---

<sup>238</sup> Apontados por Mattei (2011), Grear (2010), Teubner (1987) e Phillippopoulos-Mihalopoulos (2011).

pelas vias institucionais formalizadas na Constituição. De um modo geral, elas utilizaram-se de amplos debates, comitês de cidadania, assembleias, referendos, como ferramentas para acessar os mais diversos grupos e interesses da sociedade.

Tal processo compreende as Constituições que surgem do final da década de 1980, como a brasileira – transformadora em termos de garantia de direitos fundamentais, fortemente ancorada numa abordagem democratizante e republicana, e também envolve as Constituições da Colômbia – de 1991, da Venezuela – de 1999, do Equador – de 2008, e da Bolívia – de 2009, estas últimas efetivamente revolucionárias em termos de abordagem pluralista e do compromisso com uma visão não utilitarista da Natureza.

Em termos de proteção ambiental, merece destaque a Constituição brasileira, que em seu art. 225 coloca o meio ambiente em equilíbrio ecológico como um bem comum e essencial para a qualidade de vida, de interesse da presente e futuras gerações, cujo cuidado é dever e responsabilidade de todos (Estado e coletividade). Não obstante, o ingrediente ecológico mais explícito e revolucionário em sentido normativo, foi, sem dúvida, a introdução de conceitos próprios dos povos andinos no texto constitucional, como ocorreu na Bolívia e no Equador. Esse movimento, que foi conhecido como um “novo constitucionalismo”<sup>239</sup>, promoveu uma abertura ao conhecimento popular e práticas de gestão coletiva, introduzindo no mundo jurídico estatal uma experiência do “comum” próprio desses povos, o que comporta diferentes compreensões sobre a natureza, o conhecimento e processos de gestão.<sup>240</sup>

#### **2.4.1 “Buen Vivir” e “Pachamama” reconfigurando a ideia de Justiça como princípios éticos e práticas de existência: uma virada ontológica**

A construção de um “senso comum”, de uma “democracia cognitiva”, envolvendo conhecimentos e reconhecimento político é uma preocupação que tem estado muito presente nos países em que o constitucionalismo multicultural foi instaurado. Um processo de ampliação dos debates voltado a garantir presença aos povos indígenas e demais povos originários nas deliberações sobre os próprios saberes e práticas. Trata-se, contudo, de um intento delicado, que demanda estratégias e metodologias. Morin (2005) e Sousa Santos (2007) lembram da “ecologia da ação”, necessária diante das incertezas e as dubiedades que devem ser enfrentadas,

---

<sup>239</sup> Vide Wolkmer (2018), Pigrau-Solé (2013).

<sup>240</sup> Schumacher Wolkmer e Wolkmer (2021), inclusive, defendem a ideia de que o “buen vivir” que norteia as Constituições andinas oferecem uma importante proposição sobre o “comum” no sentido da perspectiva ecológica e da superação dos dualismos da modernidade.

sem sobrepor os elementos uns aos outros, mantendo o caráter dialógico e plural próprio da realidade complexa.

Aproximar diferentes perspectivas e saberes demanda o que Sousa Santos (2002, p. 269) denomina de “tradução”, que é uma das ferramentas da “ecologia dos saberes”. São modos de intervir na realidade, pensados a partir da ideia da “sociologia das ausências” (restabelecer o valor dos elementos negligenciados no pensamento binário) e da “sociologia das emergências” (fazer emergir deste processo de recuperação do conhecimento negado proposições alternativas para os problemas do mundo).

A tradução, como visto no início do capítulo, também é a ferramenta utilizada pelos antropólogos, nesse sentido é que Viveiros de Castro (2015), Escobar (2016) e Latour (2014) abordam a delicada condição dessa tradução e os diferentes modos de alcançá-la, seja pelo pensamento do Sul ou do Norte. Urge, portanto, identificar meios de reconexão, que recomponham o homem, a natureza e o universo, o que remete à questão posta por Krenak (2019, p. 21): [...] “em que lugar podemos descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros?”

Partindo da abordagem pluriversal e tendo em vista um pós-desenvolvimento, o autor sugere: desenhar políticas que relacionem humanos e natureza, como “princípio de cosmovisões relacionais” e estabelecer um diálogo intercultural que possa compor as diferentes formas e combinações socioecológicas (capitalistas ou não capitalistas, liberais ou comunitaristas). Propõe que esse futuro abarque a compreensão de universo em sua sacralidade.

Nesse sentido, as experiências do constitucionalismo latino-americano, em especial da Bolívia e Equador, são reveladoras do que permitiu avançar, e em que aspectos foi contraproducente para a tradução do pensamento que pretendia reverenciar.

Acosta (2011), que presidiu a Assembleia Constituinte do Equador, insere as propostas inovadoras do instrumento constitucional equatoriano no contexto de uma mudança na perspectiva de valores sobre as relações homem/natureza e a noção de desenvolvimento, baseado no conceito de Buen Vivir (aymará) ou Sumak Kawsay (kichwa). A ideia que permeia os termos provenientes dos saberes indígenas das populações andinas, que guarda um propósito transformador, é de uma sociedade amparada na convivência cidadã, na diversidade e em harmonia com a Natureza. Assim está expresso no Preâmbulo da Constituição de 2008 e se propõe como inspiração de uma transformação em nível mundial.

No contexto das inovações constitucionais, a Constituição do Equador reconheceu à Natureza, entre outros direitos, o de restauração, sempre que destruída, e introduziu a expressão “Pacha Mama”. Trata-se de um sinônimo de Natureza para os povos andinos, e foi introduzida

na Constituição, como forma de reconhecimento do caráter plurinacional e intercultural, explica Acosta (2011), proposição leva em conta a natureza em seu valor intrínseco. A intenção dos constituintes foi fazer com que a compreensão da Natureza como sujeito de direitos e a adoção do princípio do Buen Vivir como guia, contribuíssem para equacionar as necessidades humanas e ao equilíbrio ecossistêmico da Natureza.

Acosta (2011, p. 199) observa que a proposta não implica manter a Natureza intocada, mas “manter os sistemas de vida, os conjuntos de vida”, protegendo os ecossistemas e coletividades. Além de prover de direitos a Natureza, a Constituição equatoriana preocupou-se em expressamente proteger espécies ameaçadas, as áreas naturais e também a restauração das áreas degradadas. Acosta (2011, p.199) refere-se, então a tais inovações jurídicas como questões de Justiça Ecológica, cujo objetivo seria “assegurar a persistência e sobrevivência das espécies e seus ecossistemas, como conjuntos, como redes de vida”<sup>241</sup>. A norma constitucional prevê que assim como são indenizadas as pessoas pela via da Justiça Ambiental à Natureza seja resguardado o direito de restauração ou indenização por danos causados.

A demanda por uma “Justiça Ecológica” permeia e entrelaça, portanto, como visto desde o início do presente Capítulo, os temas dos conflitos por territórios e territorialidades da ecologia política e a compreensão do “comum” em seu caráter multidimensional (bens comuns, conhecimento, político), e se manifesta como elemento propulsor de outras perspectivas jurídicas de caráter ecológico-pluralistas.

Há no contexto das Constituições andinas um forte propósito de promover um movimento de desmercantilização da Natureza<sup>242</sup>. Um objetivo subjacente é a soberania alimentar, por exemplo, que requer o devido uso do solo e da água, bem como da biodiversidade, o reconhecimento intercultural e a geração de processos democratizantes de sustentabilidade, amparados em cidadanias plurais (as meta-cidadanias). O Buen Vivir, como explica Acosta (2011), propõe-se como matriz ética, a ser espriada local e mundialmente, transformando políticas e economias, e mesmo a reconceituação de “mercado” e “Estado”, bem como a revisão de estratégias, de modo que possam contemplar instituições e práticas solidárias que estimulem a equidade, a igualdade, a liberdade e a justiça social e ambiental.

Embora a inspiração do Buen Vivir na Constituição equatoriana provenha da experiência das comunidades indígenas andina e amazônica de um viver em harmonia com a

---

<sup>241</sup> “[...] a justicia ecológica pretende asegurar la persistencia y sobrevivencia de las especies y sus ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida.” (ACOSTA, 2011, p. 199).

<sup>242</sup> Nesse sentido o art. 74 dispôs que os serviços ambientais são inapropriáveis e seus usos e aproveitamentos deve ser regulado pelo Estado.

natureza, a ideia que permeia a proposta constitucional não se limita a essas visões; entre outras, tem inspiração na Ecologia Profunda e na Ética da Terra. O Buen Vivir engloba aspectos relacionados ao conhecimento, à ética, aos valores humanos e à visão de futuro. Para Acosta (2016), o Buen Vivir no contexto constitucional é um conceito plural, atendendo às necessidades de integração cognitiva das “epistemologias do sul”.

Para os kichwa, Sumak é o termo para designar o bom, o belo, o ideal, e Kawsay, significa vida, a expressão refere-se “vida digna, em harmonia, equilíbrio com o universo e o ser humano”, explica Acosta (2016, p. 77). A expressão que está presente em diferentes povos indígenas, expressa como Buen Vivir ou Sumak Kawsay, para os kichwa, e Vivir Bien ou Suma Qamaña, para os aymará, semelhante ao Nhandereko, para os guaranis, encontra ressonância nos termos utilizados pelos mapuches do Chile, os kunas do Panamá, os shuar e achuar da Amazônia e nos antigos povos maias da Guatemala e Chiapas, do México (ACOSTA, 2016).

A noção do Buen Vivir propõe-se como uma vivência de postura descolonizadora e subversiva com relação ao pensamento hegemônico desenvolvimentista. Tem correspondência com as expressões “ubuntu” na África do Sul, e o “svadeschi” (autossuficiência), “swaraj” e “apargrama”, da Índia, todas revelando-se como modos de bem orientar a vida, voltados à boa convivência dos humanos entre si e com a Natureza (ACOSTA, 2016).

Já o termo Pachamama inscrito na Constituição do Equador como um sinônimo de Natureza, pode ser compreendido como a Mãe Terra, embora expresse a totalidade do cosmos e do tempo, a Pachamama é a entidade que “tudo dá, mas como permanecemos em seu interior como parte dela, também exige reciprocidade”, explica Zaffaroni (p. 92). A Pacha é que permite ao homem viver respeitados seus limites, ela se ofende com a violência contra seus filhos e com a depredação da natureza. Essa ética incorpora a ideia de cooperação entre humanos e não humanos da natureza, e entende que o próprio cosmos é vivo e opera pela reciprocidade cooperante entre todos os seres que o integram. Há figuras míticas semelhantes em toda a América Latina, observa Zaffaroni (2017).

Gudynas (2009a) vê a inclusão dessas concepções próprias dos povos originários como forma de resgate da espiritualidade de suas cosmovisões, compreendendo assim a inclusão de novos valores relacionados à natureza e à comunidade de vida, como uma redefinição de si mesmo - que implica a concepção de um “si mesmo” expandido.

Embora inaugure uma proposta de complementaridade entre as diferentes culturas e cosmovisões, um aspecto que torna única a experiência constitucional equatoriana é o fato de ter previsto a Natureza como “sujeito de direitos”. Os dispositivos mais contundentes são os dos art. 72 e 73 da Constituição do Equador, que estipulam, respectivamente, que a Natureza

ou Pachamama “tem direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”; e que “toda pessoa, comunidade, povo, ou nacionalidade, poderá exigir à autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza”, cabendo ao Estado incentivar que os cidadãos coletiva ou organizadamente protejam e promovam o respeito à natureza (GUDYNAS, 2009).

De acordo com Acosta (2016), o reconhecimento dos povos indígenas e a formação de um Estado plurinacional, orientado pela ética do Buen Vivir e pelo respeito à Pachamama, fez-se presente no processo constituinte, como um eixo de condução para prover de ferramentas jurídicas a construção de uma civilização pós-capitalista.

A experiência boliviana deu-se por outras vias, o texto constitucional de 2008 que estabeleceu o Estado Plurinacional da Bolívia que incorpora o conceito de “Vivir Bien” e de “Madre Tierra”, não declarou direitos à Natureza, os quais foram reconhecidos pela via legislativa, com a Lei n. 71, de dezembro de 2010, conhecida como a Lei Marco da ‘Madre Tierra’. Entre os direitos da Natureza, concebida como um ser vivo, se destacam: o direito à vida, à manutenção dos ciclos vitais; à prevenção contra medidas que alterem seus ciclos vitais como atividades extrativistas e contaminantes; ao uso racional e sustentável e não mercantilização dos bens naturais comuns e das funções ambientais; o reconhecimento da água como fonte de vida e garantindo seu uso racional, sustentável e equitativo de modo a garantir os sistemas de vida; a não alteração do patrimônio genético natural; à restauração e reabilitação dos ambientes degradados.

Para os andinos bolivianos, a Mãe Terra é sagrada, é ela que provê o alimento aos seres vivos, também é o lugar em que a vida se sustenta e reproduz, o que envolve todos os ecossistemas, a biodiversidade, sociedades orgânicas e indivíduos. É com essa compreensão que foram aprovados os Direitos da Mãe Terra na lei boliviana, explicam Halkyer e Balanza (2012). O Buen Vivir, por sua vez, indica que direitos da natureza e os direitos humanos não devem sobrepor-se uns aos outros, devem ser gestados de modo complementar e compatível, com base na solidariedade e na interdependência. “A Mãe Terra é o sistema vivo dinâmico conformado pela comunidade indivisível de todos os sistemas de vida e os seres vivos, inter-relacionados, complementarmente interdependentes, que compartilham um destino em comum.” (HALKLYER; BALANZA, 2012, p. 23, tradução nossa).<sup>243</sup>

O percurso que permitiu a inserção da perspectiva ecológica e cultural na Constituição

---

<sup>243</sup> “La Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes complementarios, que compartan un destino común.” (HALKLYER; BALANZA, 2012, p. 23).

se inaugura com o processo constituinte e a aprovação de um marco institucional, em torno da operacionalização da gestão pública do desejado “Desenvolvimento Integral”, dizem Halklyer e Balanza (2012). A Lei Marco boliviana se desenvolve a partir de três eixos: o Vivir Bien, a Madre Tierra e o Desenvolvimento Integral. O Desenvolvimento Integral é concebido como uma fase para atingir o desejável Vivir Bien, o que requer um esforço de compatibilização desses objetivos até que se alcance uma nação livre da pobreza em seus aspectos material, social e espiritual. O desenvolvimento integral, que pretende um Estado Plurinacional forte e soberano (não dependente), volta-se a prover meios de erradicar a pobreza, garantindo os direitos fundamentais da sua população, mediante investimento do Estado e políticas públicas.

O desenvolvimento integral inclui objetivos relacionados ao Vivir Bien, entre os quais: saber crescer, saber alimentar-se, saber dançar, saber trabalhar, saber comunicar-se, saber sonhar, saber escutar, e saber pensar, observam Halklyer e Balanza (2012). Ao falar em saber alimentar-se, ali está compreendida a preocupação com a soberania alimentar, que envolve o resgate dos modos de produção originários, a proteção dos pequenos produtores, por exemplo; compreende entre os objetivos o consumo sustentável (água, energia, reaproveitamento de materiais), produção limpa de contaminantes, respeito às áreas de preservação ambiental e o manejo sustentável e integral da Madre Tierra. A Constituição também prevê uma série de Conselhos e órgãos para atender às demandas sobre a nova abordagem de direitos, como o Conselho Plurinacional para o Vivir Bien; a Autoridade Plurinacional da Mãe Terra; e Mecanismos dependentes desta autoridade para promover medidas de intervenção voltadas à mitigação e adaptação às mudanças climáticas que inclui o Fundo Plurinacional da Mãe Terra.

Diante do potencial transformador do Buen Vivir, contudo, há que se estar atento à sua proposta descolonial, como bem observa Quijano (2012), que para ser efetiva precisa tornar-se uma prática coletiva democrática e de existência social, em outro sentido totalmente diferente do hegemônico, que venha suplantar o modo de poder colonial. Há que se ter em conta, que essa transformação implica assumir entre as novas práticas democráticas (gestão direta da autoridade coletiva) a de promover um modelo de associações entre grupos e indivíduos (em diferentes escalas), de modo que, em cada espaço de existência social, entabulem-se relações de co-responsabilidade para com os demais seres humanos, e não humanos habitantes existentes no planeta e mesmo no Universo, alerta Quijano (2012).

Não há dúvida de que se procurou permear os conceitos próprios das cosmovisões andinas dos respectivos povos nas novas Constituições, estando fortemente presente a abordagem ecologizada de respeito à Natureza e a compreensão da interdependência entre homem/natureza. Houve significativos avanços quanto ao desenvolvimento, valorização dos

povos indígenas e sua cultura, e quanto aos índices de pobreza e desenvolvimento humano.<sup>244</sup> Não obstante os meandros políticos (do político e da política) pertinentes às experiências equatoriana e boliviana são bastante controversos, e, mais ainda, os resultados em termos de proteção da Natureza e respeito à Pachamama - a Madre Tierra.

#### **2.4.2 O processo constituinte do Equador e da Bolívia – entre avanços e controvérsias**

Os caminhos que conduziram os temas caros aos povos indígenas ao texto constitucional no Equador e na Bolívia, não têm um caráter linear, ao contrário, resultam de experiências sociais e políticas bastante específicas, envolvendo aspectos políticos, sociais, culturais, ontológicos e ecológicos, e um profundo anseio de sobrepujar o colonialismo historicamente instaurado na região.<sup>245</sup> Tais caminhos revelaram-se internamente conflituosos em termos de objetivos e condução do processo constituinte.

No caso da Bolívia, o percurso vem marcado por um intenso processo de lutas sociais por direitos relacionados aos usos da natureza e às práticas culturais dos povos originários, tendo como fato principal o episódio conhecido como a “Guerra da Água”, conjugado, entre outros fatores, com o fortalecimento do movimento sindicalista de onde surge o candidato indígena Evo Morales, filiado ao “Movimento Al Socialismo” - MAS. Gudynas (2009a) ressalta que diferente de Correa, eleito presidente no Equador, Evo Morales detém uma base política mais consistente para conduzir o processo constituinte.

No Equador, Correa não detinha maioria no poder legislativo quando eleito, mas conseguiu apoio à proposição de uma Assembleia Constituinte de Montecristi, eleita em setembro e instalada em novembro de 2007. Embora a pauta da Assembleia fosse marcadamente relacionada à cosmovisão indígena, reconhece Gudynas (2009a), os movimentos indígenas manifestaram apoio crítico às propostas de Correa, em um primeiro momento, mas logo optaram pelo afastamento. O processo compreendeu debates acompanhados de informações e consultas públicas. O texto final logrou ser aprovado em julho de 2008, por cerca de 64% dos votantes da Assembleia e, em seguida, por referendo popular.

A condução da Assembleia Constituinte equatoriana, assumida por Alberto Acosta manteve-se até quase a conclusão dos debates, sob intensas controvérsias, especialmente, entre os membros da coalisão de apoio ao governo. O processo já conturbado, após a saída de Acosta,

---

<sup>244</sup> Vide Dalmau (2018).

<sup>245</sup> Sobre o processo constituinte equatoriano vide Bravo (2015).

resultou na apressada aprovação de uma série de artigos constitucionais. A condução do processo nesta fase final haveria de certa forma comprometido a consistência da proposta original (GUDYNAS, 2009a).

Quanto ao reconhecimento dos direitos da natureza no texto constitucional do Equador, ele tem um forte caráter de contraposição à perspectiva do pensamento moderno sobre a natureza e a intenção de constituir-se como marco plurinacional. Na formulação do conteúdo, a inspiração para as novas constituições segundo Gudynas (2009a), vem das cosmovisões indígenas, mas também resulta de um histórico de demandas ambientais, somado à influência das ONGs, juristas e intelectuais, como *Ciro Angarita Baron* e *Eduardo Galeano*.

Contudo, a compreensão a respeito da natureza não é uniforme e compartilhada pelos diferentes povos originários da região, alguns deles não concordam com a visão biocêntrica. A construção constitucional pretendeu abarcar uma gama de diferentes entendimentos sobre conceitos-chave como o de *Pachamama*, o que não ocorreu sem ruídos. Outro fator complicador foi a postura do presidente *Rafael Correa*, que postulava, paralelamente, estratégias de desenvolvimento econômico nos padrões convencionais e foi coroada ao fim do processo constituinte, com uma polêmica declaração<sup>246</sup>, revelando um grave desacerto quanto às perspectivas e à postura adotada (GUDYNAS, 2009a).

A condição de permanente tensão entre diferentes interesses e perspectivas de desenvolvimento também foi característico do processo constituinte da Bolívia.<sup>247</sup> No mesmo texto constitucional coexistem normas de garantia do desenvolvimento sadio com respeito à natureza, em outros sacramenta a função essencial do Estado de promover a industrialização dos recursos naturais<sup>248</sup> (GUDYNAS, 2009a). O governo de *Evo Morales* sofre internamente duras críticas (relacionadas às dificuldades da interculturalidade), e protestos diante das medidas desenvolvimentistas assumidas enquanto o mesmo governo utiliza-se de um discurso ecologizado de defesa da “*Madre Tierra*”, na política internacional (GUDYNAS, 2011).

As opiniões se dividiram, especialmente, quanto à forte presença identitária nos debates constituintes, alguns apontando posicionamentos racistas, outros considerando que a presença das diferenças seria produtiva, justamente para serem reconsideradas e compreendidas em sua relação de reconhecimento.<sup>249</sup> Alguns reclamaram da pouca representação indígena

---

<sup>246</sup> Sobre o discurso ofensivo de *Correa* na ocasião da promulgação da Constituição em 2008, em que ele usou as expressões “esquerdismo e o ecologismo infantil” e “indigenismo infantil”, vide Gudynas, 2009a, p. 44.

<sup>247</sup> Vide também *Sousa Santos* (2010a, p. 72 e segts).

<sup>248</sup> Vide art. 9o da Constituição boliviana (BOLÍVIA).

<sup>249</sup> Vide depoimentos (FBDM, 2010, p. 3 -4).

durante os debates, não refletindo a pluralidade de povos indígenas e respectivas ideias.<sup>250</sup>

O processo histórico que tornou possível eleger um presidente indígena na Bolívia remete à Guerra da Água, nos anos 2000, a perda de poder dos governantes à época, e em 2004, o “Pacto de Unidad de las Organizaciones Indígenas, Originarias y Campesinas”, envolvendo mudanças no modelo econômico e das forças políticas. Evo Morales é uma liderança portadora do projeto de reconstrução do Estado e renovação da institucionalidade política, para mediação entre grupos econômicos e povos indígenas (REGALSKY, 2009).

Em 2007, a proposta da nova Constituição, que deveria ser levada à Assembleia, foi negociada pelo vice-presidente Alvaro García Linera, mediante pressão dos grupos econômicos, colocando Evo na condição de negociador da coexistência dos diferentes grupos de interesse para a governabilidade do país. Assim, longe de recompor a soberania popular, como era a intenção do projeto proposto pelo Pacto de Unidad redigido em 2005, são mantidas determinadas demandas dos grupos econômicos mesmo colocando em risco o patrimônio natural e comprometendo o projeto de autodeterminação e de um Estado Plurinacional (REGALSKY, 2009).

Outro aspecto político peculiar desse percurso boliviano até o novo constitucionalismo, diz respeito à admirável capacidade das organizações indígenas comunitárias ressurgirem como “*ayllus*”, após longos períodos de investidas colonizadoras de desarticular essa forma de organização social. O termo *ayllu* expressa uma forma de relacionalidade social compreendendo espaço e tempo, que dão identidade cultural aos seus habitantes por meio de múltiplas relações envolvendo planos cosmológicos, visíveis e invisíveis, terrenos e subterrâneos, presentes e passados (ROMERO; OPAZO, 2019).

Elas se reconstituem a partir dos anos 1950 associadas às comunidades camponesas e antigos mineiros, em torno de sindicatos dando origem, mais tarde, à Confederação Sindical Única de Trabalhadores Campesinos da Bolívia, de onde provém o partido político MAS (Movimiento al Socialismo). As comunidades indígenas pleiteavam o direito a reger-se autonomamente inclusive quanto às suas normas e aplicação da Justiça, demandando um modelo pluralista e um Estado federativo plurinacional.

A respeito da ideia de autogoverno que está implícita na proposta plurinacional, observa Sousa Santos (2010a), tem como implicações, a criação de uma forma inovadora de Estado, que requer, entre outros aspectos, uma outra organização do território, e práticas amparadas na democracia intercultural, no pluralismo jurídico, na interculturalidade e de

---

<sup>250</sup> Vide Regalsky (2009) e Bravo (2015).

políticas públicas, bem como a definição de novos critérios pertinentes à gestão pública, à participação, e de serviço público. Tal mudança, entende Regalski (2009) exigiria mais que uma revisão constitucional, a perspectiva indígena veio oferecer uma proposta efetiva de refundação do Estado, com vistas a uma profunda mudança civilizacional. O autor (2009) chama atenção a um aspecto político bastante relevante, de que a finalidade primeira das propostas de inovação social, política e jurídica da Constituição de 2009, segundo as próprias comunidades indígenas, não seria voltar ao passado retomando discursos míticos e ancestrais de modo a atrair a atenção (positiva ou negativamente), mas buscar recuperar efetivamente sua soberania no que se refere aos meios garantidores da vida.

Um importante fator em comum a motivar os movimentos insurgentes que deram ensejo à nova Constituição, então, parece ser o propósito de recuperar a autonomia e gestão sobre os recursos vitais e sua própria organização sociopolítica. Este revela-se como um real interesse a defender, embora agrupando movimentos que guardam diferenças consideráveis com relação à compreensão das implicações econômico-ecológicas implicadas (sindicalistas e populações indígenas).

Orbitam ao redor desse objetivo questões pertinentes às cosmovisões desses povos originários, de gênero e de representação jurídica (demandam pelos direitos coletivos contrariando a premissa individualista do Direito moderno). Tais aspectos revelam-se característicos da Ecologia Política latino-americana, cujas reivindicações são pautadas por uma consciência política da sociologia das ausências, praticada durante os longos séculos de colonialismo no continente, que se renovam com as demandas ecológicas próprias do Antropoceno relacionadas à hiperexploração da natureza e às ameaças dos impactos ambientais e sociais que recaem com maior gravidade sobre essas populações.

### **2.4.3 A construção do “comum” político e do conhecimento nas constituintes andinas e o processo de “tradução”**

Considerando que a experiência do Equador e da Bolívia de uma abertura pluralista e descolonizadora que, ao mesmo tempo, postula resgatar a ligação do homem com a natureza e superar os limites do paradigma do pensamento moderno se coaduna com a abordagem complexa da Justiça Ecológica<sup>251</sup>, convém pensá-las, conjuntamente como fenômeno político.

---

<sup>251</sup> Determinados autores, como é o caso de Gudynas (2011) entendem que o reconhecimento de direitos da natureza como requisito para uma Justiça Ecológica.

Assim, conquanto tenha sido possível articular as diferenças entre os grupos sociais interessados e participantes nas dinâmicas sociais e políticas que levaram às inovadoras Constituições do Equador e da Bolívia, há dois fatores centrais envolvidos nesse processo que merecem ser analisados para a compreensão da ideia de Justiça Ecológica: a qualidade da tradução na acolhida da perspectiva pluralista na construção do processo constituinte, e, a relação entre a normatividade originária desse povos andinos e o poder constituinte que ensejou o novo texto constitucional.

O novo constitucionalismo latino-americano, observa Sousa Santos (2010a) caracteriza-se por almejar uma institucionalidade plurinacional, uma territorialidade composta de autonomias assimétricas, uma legalidade entabulada como pluralismo jurídico, um regime político estabelecido como democracia intercultural, e o reconhecimento de novas subjetividades: indivíduos, comunidades, nações, povos, nacionalidades, visando reverter os malefícios do colonialismo e do capitalismo. Compreender o contexto e a dinâmica dessa transformação requer, portanto, pensar complexamente os desafios da articulação dialógica entre os diferentes agentes e interesses presentes no contexto sociopolítico, na dimensão epistemológica, assim como, buscar decifrar como essa nova ecologia política pode entabular-se em nível ontológico. Tais aspectos são especialmente relevantes quando se trata pensar a adequação da concepção de Justiça Ecológica ao sistema jurídico diante das limitações intrínsecas à sua racionalidade moldada aos padrões dualistas, como se discutirá no capítulo subsequente da pesquisa.

De acordo com o planejamento equatoriano para o Buen Vivir, para o período de 2009 – 2013, o esforço de abrangência plural e participativa foi respaldado por uma série de princípios guias. Trata-se de um compilado de vetores que auxiliaram na aplicação metodológica durante os debates, no intuito de democratizar e orientar as demandas e estratégias a serem definidas no plano, como: o diálogo de saberes, o valor da experiência, a diversidade como riqueza, a deliberação sobretudo o consenso, o pensamento complexo, eixos transversais e flexibilidade. (SENPLADES, 2009).

Sobre o tipo de questões de “tradução” enfrentadas, o próprio conceito de Pachamama é ilustrativo. Mejía Huaman tratando da filosofia andina (2011), observa que “pacha”, para os andinos significa “terra” apenas quando trabalhada pelo homem, de outro modo é designada tão somente pelo termo “tierra” ou “allpa”, com o significado de solo. Para os habitantes da região oriental dos Andes, a natureza é representada por uma árvore, a “sach’a mama (madre árbol) y, por la yakumama (madre agua), já na região costeira, “qocha mama (madre mar)” é mãe de tudo. Ao transformar a terra para habitá-la o homem a torna sua morada, sua casa, logo

o culto andino à Pachamama deve ser compreendido no sentido *lato*, como respeito à Mãe Natureza, a “casa” que contém o homem e todas as coisas (MEJÍA HUAMAN, 2011).

A construção de um consenso, como bem observado pelo relatório do Plano para o “Buen Vivir” equatoriano (SENPLADE, 2009), é um fator dos mais delicados quando se pretende entabular propostas envolvendo perspectivas plurais sem subsumir umas às outras. A metodologia de abordagem para uma compreensão conciliadora compreendeu espaços de discussão e argumentação, identificando-se consensos e dissensos, sem a obrigatoriedade de gerar acordos. Buscou-se respeitar os diferentes posicionamentos, de modo tolerante e pluralista, e, para as questões mais conflitivas, foram realizadas mesas específicas organizadas conforme os atores envolvidos.

Uma das metodologias de referência para esse diálogo a proposta por Sousa Santos (2002), em “Epistemologias do Sul”, e compreende três procedimentos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências, e a tradução. Contrapondo-se à temporalidade ocidental, que contrai o presente e expande o futuro<sup>252</sup>, sugere o autor que expanda o presente (sociologia das ausências) e contraia o futuro (sociologia das emergências), gerando um novo “espaço-tempo”, que permita o conhecimento e valorização da experiência social que acontece no presente. A “tradução”, por sua vez, viria permitir inteligibilidade entre as partes quanto às respectivas experiências.

A incompletude do conhecimento recomenda o diálogo e a troca de aprendizagem entre as diferentes abordagens epistemológicas, por meio de uma “ecologia dos saberes”. A pragmática e a prudência orientam a definição hierárquica na escolha entre saberes aplicáveis em determinado contexto, compreendidas a complementaridade e a contradição que fazem parte dessa correlação (SOUSA SANTOS, 2007a).

Para contemplar a ecologia dos saberes e superar a visão totalizante da teoria geral, ensina Sousa Santos (2007a) é preciso um trabalho concreto de “tradução”. Tradução aqui compreendida como modo de gerar inteligibilidade recíproca entre as diferentes experiências de mundo, englobando tanto as experiências já disponíveis como também aquelas possíveis compreendidas na sociologia das emergências. Por esse procedimento as experiências são assumidas como totalidades/partes que não se esgotam em si mesmas. Saberes, práticas e os respectivos agentes estão compreendidos nesse trabalho de tradução, o qual se apresenta na forma de uma “hermenêutica diatópica”, explica Sousa Santos (2007a).

---

<sup>252</sup> O que induz a uma percepção de totalidade e linearidade que tornam o presente um mero instante desmerecido diante de um passado histórico e de um futuro infinito.

Nessa linha de pensamento, busca-se identificar elementos em comum naquilo que é objeto de preocupação entre diferentes culturas e as respostas de cada. Trata-se de assumir uma espécie de “universalismo negativo”, ou seja, que admite a impossibilidade de haver uma completude cultural, que não se confunde como um relativismo. A tradução é um processo a partir do qual se revelam tanto os problemas que preocupam ambas as culturas e modos em comum, como também trazem à tona profundas contradições nos modos de abordar e resolver tais questões, explica Sousa Santos (2002a).

A tradução proposta por Sousa Santos (2002a) acontece entre saberes hegemônicos e não hegemônicos, e entre diferentes práticas sociais, como um saber aplicado e seus agentes. Tem caráter intelectual, político e requer, emocionalmente, que se trabalhe com um inconformismo diante da compreensão da incompletude de que o caminho é feito ao ser percorrido. A definição sobre “o que traduzir”, por exemplo, está relacionada à “zona de contato” (campos sociais em que os mundos-da-vida interagem). Há duas principais zonas de contato, a epistemológica e a colonial, nesse encontro multicultural cabe a cada cultura definir o que precisa ser traduzido, explica o autor. Outro ponto importante diz respeito a “quem” traduz. A tradução, para o autor, requer intelectuais envolvidos, argumentação amparada no envolvimento com o propósito “cosmopolita” de partilhar o mundo com os outros a partir do conhecimento e da experiência.

Há, contudo, termos não suscetíveis de tradução, além disso, dentro de um mesmo universo cultural existem diferentes versões e possíveis aspectos conflituosos relacionados à tradução, deve-se buscar uma abordagem inclusiva que contemple maior reciprocidade. Definir entre “quê” traduzir implica selecionar práticas e saberes, é um processo que acontece identificando convergências ou carências na resolução de um problema. O “momento” da tradução é definido pela combinação entre os diferentes tempos e das oportunidades que se apresentam, considerando a perspectiva da sociologia das ausências e sua proposta de contemporaneidade (SOUSA SANTOS, 2002).

A tradução serviria como ferramenta de transição paradigmática e permitiria a criação de “constelações de saberes e práticas”, as quais devidamente fortalecidas, poderiam ser aptas a fornecer alternativas ao modo de vida globalizado pela via econômica, em vista de uma outra globalização, com justiça social a partir da imaginação democrática (SOUSA SANTOS, 2002). Assim, algumas das questões que vieram à tona na experiência constituinte andina, por exemplo, sugerem a revisão de temas que dizem respeito a diferentes perspectivas civilizatórias como as que envolvem os conceitos de Sumak Kawsay e desenvolvimento; Pachamama e recursos naturais; comunidade ou sociedade civil; autogoverno originário ou descentralização.

Não se referem meramente a conteúdos a serem traduzidos na linguagem, mas de práticas sociopolíticas distintas, que se colocam como alternativas.

Apesar de algumas “dissonâncias cognitivas” nos planejamentos de implementação, a avaliação de Sousa Santos (2010, p. 60) é de que esse debate é prova da possibilidade de uma interculturalidade pós-colonial igualitária, que a transição paradigmática passa por essa tradução enquanto “mestiçagem conceitual”. O reconhecimento de direitos à Pachamama, por exemplo, mescla a linguagem hegemônica dos direitos à perspectiva de valores dos povos originários, pois para estes, a natureza não deveria receber “direitos” de ninguém, pois ela mesma é a fonte de todos os direitos. O mesmo ocorre ao falar-se em desenvolvimento e Buen Vivir, acolhe-se um dispositivo conceitual e normativamente híbrido, gerando novas questões a serem enfrentadas, relacionadas às políticas públicas próprias do Estado moderno e os novos sujeitos de direitos em sua compreensão extensiva, por exemplo.<sup>253</sup>

A abordagem da ecologia dos saberes de Sousa Santos reflete a sua intenção de trabalhar por uma justiça cognitiva cosmopolita do local para o global no sentido de ressignificar as práticas sociais e políticas. Outra perspectiva de tradução, que diz respeito ao sentido ontológico, é a de que tratam Viveiros de Castro (2015) e Escobar (2016), que falam de uma outra dimensionalidade para dar conta do pluriverso, assumindo uma premissa “cosmopolítica”, que preserva as diferenças sem subsumí-las umas às outras.

A tradução de que fala Viveiros de Castro (2015), opera pela via inversa, assume a complexidade relacional entre as diferenças, trabalhando os conceitos pela via das diferenças que eles comportam nas expressões comuns.<sup>254</sup> Blaser (2018) explica que esta tradução se dá “como equívoco controlado”, assumindo uma ideia contraintuitiva de manter justamente o que diferencia. O propósito não é entabular um novo referente comum aos interlocutores, mas ampliar progressivamente as compreensões, conduzindo a tradução como um processo contínuo e progressivo, envolvendo uma dada realidade concreta e questões que demandem atenção e cuidado. Esse tipo alternativo de tradução é guiado pelo “incomum”, o ambíguo, compreendido como uma orientação profícua para a mútua compreensão.

Entendemos, portanto, que a compreensão antropológica de tradução cosmopolítica amplia o vocabulário e as possibilidades, em vez de reduzir os termos a um denominador comum. No caso dos povos andinos, seria preciso levar em conta, nesse caso, que a Pachamama protege o homem que “trabalha a terra”, e que essa compreensão de valor e mesmo sacralidade

---

<sup>253</sup> “¿Cómo incluir en las comunidades de los beneficiarios de políticas públicas y derechos humanos a los antepasados, los animales y la Madre tierra?” (SOUSA SANTOS, 2010a, p. 66).

<sup>254</sup> Vide item 2.2.

não significa exatamente o mesmo que a ideia de “preservação da natureza” para a ecologia profunda ou o “desenvolvimento sustentável” para a cultura hegemônica do ocidente. Para conciliar as diferenças é preciso assumi-las como tal e articular sua relação dialogicamente. A dificuldade concreta está em manter o respeito pela diferença, sem induzir processos de universalização de ideias e ordens.

Os problemas referidos por Sousa Santos (2002) quanto à argumentação sobre os *topoi*, a língua da tradução e os silêncios, revelam justamente algumas dessas diferenças que Viveiros de Castro (2015) e Blaser (2018) apontam como fatores potencialmente produtivos no processo de aproximação e compreensão dos diferentes povos e culturas, sem incorrer em falsos cognatos, por exemplo. Revela-se a importância de assumir essa equivocidade da tradução para não recair no pensamento único e abrir-se à compreensão das potencialidades ontológicas presentes nas perspectivas dos povos originários.

A tradução não implica uma solução dialética, mas uma prática dialógica que mantém as diferenças e não as submete ou simplifica. O comum para fins de Justiça Ecológica deve respeitar essa complexidade de conhecimento e perspectivas plurais, sempre atento para não resultar em soluções totalizantes e facilmente manipuláveis. O que a via cosmopolítica sugere, entendemos, é a possibilidade de reconhecer o pluralismo sem recair nas armadilhas universalistas, ou seja, compreender a relação local/global, sem uma predominância do todo sobre as partes – mas entabulando uma nova correlação de poder político de natureza federativa que só se faz possível com a efetiva capacidade de autogestão – do comum político instituinte de baixo para cima.

Outra questão diz respeito ao fato de que o comum político presente no seio dos povos originários que ensejaram as Constituições andinas, tem um caráter diverso do político estabelecido em torno da ideia de Estado moderno e pela via do Direito estatal. As práticas sociais que produzem o comum político, segundo Dardot e Laval (2017), presentes nas diferentes comunidades e culturas, sofrem grandes perdas em termos de consciência e adesão quando lançadas como projeto unificador.<sup>255</sup> Ressalva semelhante faz Quijano (2012), quando enfatiza a necessidade da descolonialidade da democracia e do exercício de poder.

Guardado o potencial emancipador futuro das novas Constituições, o contexto social e político dos referidos países, passada uma década, mostra que as diferenças cognitivas e axiológicas das diferentes cosmovisões presentes nos processos constituintes não lograram ser processadas e internalizadas socialmente a ponto de resultar em um compromisso político

---

<sup>255</sup> Vide também Porto-Gonçalves (2006).

efetivo de toda a sociedade com o novo modelo, prevalecendo a aplicação dos procedimentos padrão da democracia liberal, como bem observa Dalmau (2018).

Apesar dos esforços em promover a democracia intercultural com diferentes modos de participação e de legitimar os povos originários no sentido de um outro porvir como defende Bernardes (2017)<sup>256</sup>, ambas as experiências se confrontaram com graves distorções como bem constatou Bravo (2015; 2019), culminando com a retirada do apoio popular aos dirigentes eleitos, entre outros fatores, pelas políticas de governo que ameaçam a natureza (confrontando a Pachamama) e o equilíbrio ecossistêmico (compreendido no Buen Vivir).

A necessidade de prover a humanidade de consensos e diálogos no interesse da comunidade de vida planetária implica entabular um senso comum do conhecimento, no sentido da reconstituição do *complexus*. A sustentação política e ecológica necessária à nova formulação de comunidade terrestre demanda que esse “comum”, que provém do exercício do saber/poder próprio dos povos originários e populações tradicionais identificados com o sul planetário, tenha por base o poder instituinte das práticas políticas locais consolidadas, reconhecidas em sua autonomia/soberania.

## 2.5 A ALTERNATIVA ECOFEMINISTA: UM NOVO OLHAR SOBRE A JUSTIÇA

Retomando Guattari (2004, p. 124) na sua proposta de “revolução molecular”, cabe lembrar que os direitos não provêm de uma ordem divina, eles dependem da “vitalidade das instituições e das formações de poder que mantém sua existência”. Essa outra perspectiva sobre a soberania, somada à abordagem holística e comunitária própria das cosmovisões andinas significam uma alternativa concreta de proteção dos sistemas de vida e talvez uma outra compreensão sobre “direitos” da Natureza, para além da concepção hegemônica do Direito. O ecofeminismo como movimento que impulsiona a política de reconhecimento e propõe como fundamento a ética do cuidado, traz importantes contribuições nesse sentido.

### 2.5.1 Feminismos e ecofeminismo nas epistemologias do sul

O feminismo é um movimento que se rebela frente às formas de poder androcêntricas,

---

<sup>256</sup> Bernardes (2017) identifica no constitucionalismo latino-americano uma “nova ecologia política do comum”. Entende que a hibridização dos saberes e conceitos no texto constitucional viria a contribuir com um futuro não capitalista, oferecendo boas perspectivas às questões ecológicas e socioeconômicas.

comportando três principais fases ou ondas. A primeira diz respeito à conquista dos direitos políticos, do final do século XIX e início do século XX. Na década de 1960, quando o Estado se caracteriza pelo economicismo, o androcentrismo, o estatismo e westfalianismo, conforme Fraser (2012), acontece a segunda onda, em que a igualdade e a pauta dos costumes são os desafios; já a terceira onda, que está em curso desde a última década do século passado, diz respeito à imagem do feminino e como ela é construída. Tudo o que contribui para compreender a opressão, dominação e subordinação impostas às mulheres, explica Morrow (2000), é questão feminista.

O ecofeminismo se destaca entre as correntes do feminismo, no que diz respeito à discussão desta pesquisa, por concatenar as demandas feministas com as dos Outros humanos e não humanos da natureza. Seus estudos e práticas voltam-se contra os modos de opressão e dominação que repercutem sobre os aspectos: ético, político, linguístico, socioeconômico, espiritual e religioso, epistemológico, simbólico e empírico. Assim, questionar os programas de controle de natalidade e a intervenção no corpo feminino no contexto da medicina ocidental, a produção de organismos geneticamente modificados, o patenteamento do conhecimento ancestral sobre a biodiversidade por multinacionais, a imposição de um modelo de produção agrícola com efeitos devastadores nas comunidades e na natureza, são alguns dos temas do ecofeminismo.<sup>257</sup>

O ecofeminismo apela para que homens e mulheres busquem compreender que a natureza e as mães não são nossas inimigas, referindo-se à mentalidade dualista que separa homem/mulher, natureza/cultura.<sup>258</sup> Ao mesmo tempo é necessário zelar pela liberdade política, pois a liberdade do mercado de que usufruem as grandes empresas está ancorada na imposição da não liberdade e não autonomia às populações dos países ditos de Terceiro Mundo. Esse processo se dá pela expulsão dos camponeses de seus territórios e pela desigualdade nas condições de preços dos produtos agrícolas, que fazem crescer as dívidas do país com o capital financeiro internacional, obrigando a importar e produzindo pobreza, fome e inanição, afirmam Shiva e Mies (1998).<sup>259</sup>

Outra faceta do problema diz respeito aos direitos de propriedade intelectual sobre sementes, direito que decorre da concepção colonizadora de que quem explora e descobre, pode mercantilizar os resultados. É por cultivar suas sementes e garantir a subsistência que as mulheres indianas do movimento Chiptko resistem, é nessa postura defensora da vida que

---

<sup>257</sup> Vide Shiva e Mies (1998).

<sup>258</sup> No mesmo sentido que Dussel, entende Mies (1998, p. 97).

<sup>259</sup> Sobre a crítica econômica do ecofeminismo vide também Herrero (2011).

expressam sua compreensão “outra” sobre a liberdade. É nesse contexto prático que convergem os problemas, tanto econômicos quanto éticos, mais relevantes para a humanidade na sociedade contemporânea, acentua Shiva (2000).

Nesse sentido, o ecofeminismo defendido por Shiva (2000) propõe compreender que o poder das mulheres face à imposição mercadológica é o poder da natureza. Valores como a autossuficiência, a cooperação (entre humanos e com a natureza), em lugar da competição, respeito a todas as criaturas da Terra em sua diversidade, a crença na subjetividade também dos seres não humanos, a comunidade em lugar do individualismo, a criatividade substituindo a inovação que é responsável pelo consumismo, e encontrar alegria e satisfação no trabalho e na vida de cada um podem constituir-se os valores para uma “boa vida”, para uma vida com mais qualidade a ser alcançada por um processo libertador que começa pela compreensão de que “menos é mais” em termos de consumo.

Não há que se descolonizar apenas o Sul, mas também o Norte, trata-se, portanto de uma ampla “descolonização ética”, que envolve desde tudo o que diz respeito à vida e que tem caráter democrático, às atividades humanas que sobrepujam a natureza, em seu caráter imperialista. “‘O império dos homens sobre as criaturas’ veio assim substituir a ‘família a terra’”. (SHIVA e MIES, 1998, p. 158, tradução nossa).<sup>260</sup> O grande equívoco, afinal, ocorre com a crença de que humanos e natureza estão separados e que humanos são seres superiores à natureza e não integrantes da democracia da vida natural.

Federici (2019), por sua vez, falando sobre a necessidade de se promover o reencantamento do mundo, observa a importância da cooperação social e do comum como modo alternativo ao modelo de sociedade baseada nas relações de propriedade (privada ou estatal), cuja perspectiva feminista vem reconfigurar. Esse tema se destaca neste início de século em que o próprio mercado identifica nos comuns um valor. Nesse sentido, alerta Federici (2019, p. 105): “Devemos ter muito cuidado, então, para não elaborar o discurso sobre os bens comuns, de modo a permitir que uma classe capitalista em crise reviva, posicionando-se, por exemplo, como a guardiã ambiental do planeta.”

Para as milhares de mulheres ao redor do mundo que cultivam o alimento, a própria subsistência e de suas famílias depende de uma íntima relação com a terra, e a natureza e a defesa da soberania alimentar é a sua preocupação. Essa condição de responsabilidade pela subsistência é que tem levado historicamente as mulheres a enfrentarem imensos desafios, em

---

<sup>260</sup> “El ‘imperio del hombre sobre las criaturas’ vino así a substituir a la ‘familia de la tierra’”. (SHIVA e MIES, 1998, p. 158).

termos de trabalho e da garantia do acesso a condições mínimas de produzir o alimento. É o que faz com que em cidades africanas mulheres tenham tomado conta de áreas públicas como terrenos vazios e beiras de estrada, com plantações de grãos e tubérculos, e que, em países da América Latina sejam as mulheres a assumir o replantio de matas e a tarefa de afastar invasores, e as responsáveis por liderar protestos contra mega projetos de barragens e de privatização da água. Iniciativas de geração do comum também assumem a forma de associações de crédito, como o fizeram as mulheres em Camboja e Senegal, são formas de luta pelos meios de reprodução, diz Federici (2019).

É preciso compreender, não obstante, essa forma comunalista das mulheres como algo potencialmente revolucionário no sentido de que se constitui em um verdadeiro contrapoder, que está presente no lar e também no espaço comunitário, um modo de se articular coletivamente que gera autovalorização e permite a autodeterminação. São práticas e experiências de alta relevância política, que não devem ser meramente compreendidas como algo natural ou decorrente da tradição (FEDERICI, 2019).

A diferença que distingue o comum visto da perspectiva feminista e do ecofeminismo, é de que “se o comum tem algum significado, deve ser a produção de nós mesmos como um assunto comum”, explica Federici (2019, p. 110). A ideia de comunidade que permeia o tema dos comuns requer comprometimento, no sentido de integrar a comunidade com atitudes de cooperação e responsabilidade, uma comunidade que é abrangente e ampliada para com a terra, a natureza e seus seres. Essa premissa do comum que envolve a produção do próprio humano vem confrontar o crescente afastamento gerado por uma cultura do individualismo e dos dualismos, que já não enxerga os elos entre produção, reprodução e consumo, assim como os prejuízos sociais e ecológicos desencadeados. O comum feminista dá visibilidade a essa cadeia de produção e reprodução que tem sua sustentação no cuidado e na dedicação de que se incumbem as mulheres, de modo a reposicionar o humano no mundo. É a reivindicação pelo reconhecimento do outro na comunidade de vida terrestre.

Há atualmente uma forte presença do movimento feminista na proteção ecológica na América Latina, que o constitui numa das mais importantes forças atuando para a mudança social, como evidenciou-se na Marcha Mundial de Mulheres e, em 2012, na Cúpula dos Povos que reuniu os diversos movimentos sociais na Rio+20. No Equador, em 2013, foram as mulheres que se mobilizaram para confrontar o governo, deslocando-se da região de florestas para Quito e defender o Parque Nacional Yasuní. O mesmo ocorrera em 2011 e 2012, quando milhares de mulheres se puseram em marcha contra a política progressista que punha em risco o Parque Nacional Isiboro Sécore. Em 2017, por ocasião do Encontro Nacional de Mulheres

realizado na Argentina, na região do Chaco, reuniram-se cerca de setenta mil mulheres interessadas em discutir estratégias para mudar o mundo (FEDERICI, 2019).

No Brasil, as Mulheres Camponesas, movimento articulado ainda no início dos anos 1980, são um exemplo importante de articulação da defesa das mulheres agricultoras e do reconhecimento do papel que desempenham para a sociedade aproximando a teoria e a prática do feminismo. Outro exemplo vem da Guatemala, onde há uma crescente conscientização feminista entre as mulheres indígenas, que passam a olhar criticamente o modelo patriarcal das comunidades, o que afeta a transmissão das terras e a segurança alimentar das mulheres e daqueles, cujas vidas dela dependem. Por sua vez, na costa do Equador, mulheres indígenas e camponesas vêm construindo espaços próprios como estratégia de empoderamento (FEDERICI, 2019).

A articulação política transforma a vida das mulheres e das comunidades em que estão inseridas, porque os problemas que conhecem repercutem em outros contextos e a oportunidade de participação em debates e assembleias amplia sua compreensão da realidade e impacta na capacidade de construção de modos alternativos de vida. Já não há que se tratar meramente dos direitos e da preservação do local, o movimento feminista torna-se uma força política concreta e atuante, com repercussão global, contestando as práticas de mercantilização da vida e a cultura da violência, explica Federici (2019). Essas mulheres camponesas, agricultoras, moradoras das periferias das grandes cidades, dão um novo alento à política, com seu ecofeminismo e seu comunalismo, propondo uma reconstituição do comum do viver coletivo na Terra.

O cuidado, elemento central da ética feminista, também se revela como característica da liderança política nos modos de entabular o mundo em comum (nos valores, nas práticas, nos interesses, nas formas de expressão). O reconhecimento político das comunidades quilombolas no Brasil, com a Constituição de 1988, vem fazendo aflorar essas outras perspectivas enriquecedoras em termos de sustentação do mundo em comum, como aponta Reis (2018), inclusive em regiões em que a comunidade negra remanescente de escravos restava totalmente invisibilizada, como é o caso de Santa Catarina, na região sul do Brasil. O cuidado não está tanto na tarefa a ser feita, mas no modo com que se faz a tarefa – a costura do mundo – o líder é quem sabe cuidar (REIS, 2018).

Assim, o que o ecofeminismo expõe é a possibilidade da construção de outras vias para a comunidade de vida terrestre. Embora se trate de uma corrente de pensamento plural, que comporta visões marxistas, socialistas, liberais, radicais, nem sempre compatíveis, conforme Morrow (2000, p. 21), têm um ponto de convergência que é o entendimento de que a dominação das mulheres, assim como a dominação dos Outros humanos e da natureza não

humana, decorre do histórico de dominação patriarcal sobre as mulheres e sobre a natureza, e da mentalidade androcêntrica.

### **2.5.2 Justiça, Moral e Direito sob a perspectiva da ética do cuidado**

A Ética do Cuidado, que tem a contribuição de diferentes autoras<sup>261</sup>, e, em especial, das ecofeministas ultrapassa os círculos de discussão sobre questões de gênero. Um desdobramento desse pensamento alcança questões morais, no âmbito das relações tradicionalmente reguladas tão somente pelos valores da Justiça, como explica Held (2006). Esse pensamento sugere que a ética do cuidado poderia ser útil onde as regras abstratas e universais de igualdade costumam ser aplicadas sem repercutir uma justiça satisfatória em concreto, podendo ter reflexos mais amplos, e promover uma mudança significativa na qualidade das relações humanas e na proteção dos interesses comuns vitais, como o cuidado com as gerações futuras e com a natureza.

A abordagem ecofeminista é crítica do Direito estatal na medida em que ele reforça posições individualistas e competitivas, muitas vezes descompromissadas com os valores morais que estão sendo violados em vários âmbitos. Segundo a perspectiva da ética do cuidado, a ética da Justiça aplicada pelo Direito não comporta nuances, ela peca por buscar o correto, a partir de uma ótica de imparcialidade, igualdade entre as partes e universalidade, com o uso de princípios abstratos, amparados na razão cartesiana.

Por sua vez, a ética do cuidado que fundamenta esse pensamento feminista parte de uma compreensão teórica de que o “si mesmo” é relacional, de que a condição subjetiva se estabelece nas relações com os outros, de modo que identidade e subjetividade são constituídas mutuamente, como explica Robinson (2011), revelando um caráter ontológico. Trata-se de acatar a premissa de que as inter-relações são a base natural do modo de existir do humano em sociedade, de que as relações humanas acontecem na dependência e interdependência.

A repercussão em termos normativos, nesse sentido, explica Robinson (2011) implica olhar criticamente para as regras morais universais e princípios-guia da ação humana sobre as responsabilidades recíprocas, a qualidade das relações de cuidado é que pode ser um bom indicativo para uma abordagem moral. Também requer afastar a noção de que o cuidado é um assunto meramente privado e local, sem reflexos políticos, e olhar para as relações de cuidado entrecruzadas com as relações de poder dos níveis local ao global, em suas esferas política e

---

<sup>261</sup> Vide Robinson (1999), Gilligan (2003), Held (2006), Shiva (1998), Plumwood (2007), e Warren (1997).

econômica.

Kuhnen (2015, p. 305) observa: “vinculada à importância da ideia de responsabilidade, tem-se ainda que a ética que leva em conta o cuidado nas relações reforça o sentido de obrigações morais dos agentes, para além do que é exigido por princípios, direitos ou concepções de justiça.” Explica a autora, que os princípios, direitos, e mesmo o conceito de Justiça nem sempre bastam para solucionar uma questão moral. Sugere, então, a necessidade de se fortalecer a obrigação moral de cuidar responsabilmente, para além das discussões sobre a escolha de um princípio moral mais adequado e as teorias que lhe respalda.

Há sérias implicações na interpretação das dependências e vulnerabilidades, a partir dessa ótica sobre a segurança como um problema global entendendo que não se trata de relações entre indivíduos autônomos, mas de seres relacionais, que interdependem uns dos outros, ao mesmo tempo é preciso estar atento aos dispositivos de segurança e controle biopolítico.<sup>262</sup> É preciso repensar a segurança e as relações internacionais a partir da ótica do fazer ético relacional, salienta Robinson (2011). Também Held (2006), se volta para esse aspecto sugerindo que o cuidado poderia servir como critério também para as relações de política global e as responsabilidades de todos os seres humanos quanto a essas relações. Conforme Robinson (2011) Porter e Curtin<sup>263</sup> somam esforços no mesmo sentido, a primeira entendendo que a humanidade se constituir de pessoas vulneráveis inter-relacionadas propõe uma “política de cuidado” a indicar uma atenção contextualizada, e a segunda ao reclamar um olhar politizado para as questões de cuidado envolvendo seres humanos e não humanos da natureza, que não está presente nos Direitos Universais.

Diante da centralização do Estado, para fins de regime de direitos, com seu enfraquecimento não há de quem cobrar a responsabilidade, dando a essa via um caráter meramente discursivo, sem efeitos concretos. A tendência do feminismo contemporâneo, nesse sentido, é levar o debate para a esfera supranacional, adotando o lema: “os direitos das mulheres são direitos humanos”, como observa Fraser (2009). Além desse problema há o fato de que o modelo de “direitos humanos universais” gera padrões (de infraestrutura, habitação, alimentação, vestuário, etc) de consumo (no modelo hegemônico) que impactam as realidades de diferentes formas, inclusive atuando em sentido contrário à proteção ecológica, diz Robinson (2011).

Observa Robinson (2011), que, fazendo-se presente essa compreensão do cuidado e

---

<sup>262</sup> Sobre a compreensão da “segurança” na biopolítica, vide Mendes (2012).

<sup>263</sup> A autora refere-se a Elisabeth Porter (1991) e Deane Curtin (1991).

da ontologia relacional, a recomposição ecológica tão necessária ao enfrentamento das crises do Antropoceno acontece independentemente da previsão de “direitos ambientais”, pois o requisito indispensável é que haja uma compreensão dessas inter-relações de interdependência ontológica como elementos e comportamentos indispensáveis à subsistência humana, necessários às famílias e comunidades. É preciso compreender o cuidado ontologicamente. O cuidar é uma atitude que interfere na realidade, promovendo conexões, recuperando laços, que é capaz de reduzir a exclusão, a dor e o sofrimento, do que padecem milhares de pessoas ao redor do mundo.

De acordo com essa leitura percebe-se que a matriz dos valores androcêntricos de que a sociedade é constituída se revela constantemente por meio das práticas agressivas e preconceituosas, que depreciam o modo de ser feminino, as preocupações e atenções relacionadas às produções e reproduções da vida no cotidiano. Os vícios do comportamento machista permeiam a sociedade e suas instituições, inclusive as normas e estruturas paradoxalmente constituídas para garantir direitos de igualdade. Não obstante, as grandes questões que preocupam a humanidade, hoje, como a segurança e as crises do Antropoceno (mudanças do clima, segurança alimentar, fluxo migratório), exigem muito mais do que as providências próprias das estruturas fomentadas pela mentalidade patriarcal pode oferecer.

Robinson (2011) chama atenção ao fato de que a predominância do discurso jurídico com base nos direitos parte de uma perspectiva ontológica do individualismo atomístico, que pende para o aspecto da autossuficiência e desmerece o aspecto da interdependência e da relacionalidade do humano, do qual decorre a necessidade de cuidados recíprocos. Prevalece a abordagem masculina a respeito do poder que é centrado no Estado, sublimando as questões de poder presentes nas relações de gênero, raça e classe. As soluções são abstratas e distanciadas da realidade de sua necessidade concreta.

Os problemas pertinentes aos aspectos ecológicos das crises do Antropoceno, que resultam em calamidades, perdas insanáveis para as vidas humanas e o equilíbrio ecossistêmico terrestre demonstram quanto a contextualização é necessária e, imprescindível mesmo, para a compreensão do que significam esses territórios para as pessoas e sua vida. Demonstram quanto o olhar situado (contextualizado e pertinente) sob a perspectiva do cuidado é importante para enxergar os transtornos gerados pela insegurança e o risco e como se entabulam as interações em dado ambiente, em seu caráter político e social.

Situações de excepcionalidade e crise, como as que colocam em risco a vida das pessoas, como os desastres, as calamidades ligadas às questões climáticas, por exemplo, cada vez mais frequentes, e a própria pandemia da Covid-19, recentemente vivenciada, demonstram

que as mulheres estão entre as mais afetadas diretamente e também são quem assume pesadamente os afazeres relacionados ao cuidado, para manutenção da vida e bem-estar das pessoas na sua proximidade e também nas tarefas socialmente divididas – enfermagem, alimentação, atenção a vulneráveis.<sup>264</sup> Pelas lentes da ética do cuidado, a natureza ganha relevância moral, à medida e no contexto em que o humano a ele se associa, dado o caráter situado da relacionalidade própria da atenção cuidadora.

### **2.5.3 O cuidado ecofeminista – entretecendo a casa comum**

Há uma profunda diferença entre a ética da Justiça liberal distributiva e a ética do cuidado de que falam as autoras feministas e ecofeministas. A abordagem do cuidado trata de expor uma das fraturas mais gritantes do pensamento hegemônico que compõe a civilização ocidental, a configuração patriarcal, que conjugada ao modelo capitalista e práticas colonialistas<sup>265</sup>, vem promovendo ao longo dos séculos a desigualdade entre gêneros. O apelo à compreensão de que “o privado é político” denuncia a urgência de transpor o modelo hierárquico e linear de compreensão do mundo e assumir sua complexa composição entre agentes ontologicamente relacionais imbuídos de potência.

Outro aspecto que se evidencia é que a ética do cuidado em seu caráter relacional adota um paradigma não dualista e assim como a epistemologia da complexidade entende a necessidade de que a compreensão do mundo leve em conta a ecodependência e a interdependência, e requer uma perspectiva mais próxima e contextualizada da realidade. Trata-se, então, de uma proposta que na interface com as questões de Justiça e do Direito procede uma criteriosa crítica que direciona para a reconstrução do sentido comunitário e a gestação de uma normatividade alternativa ao modelo herdado da tradição moderna. Como conflitam essas racionalidades é do que se trata o capítulo seguinte quando abordamos a noção de Justiça Ecológica no contexto das teorias de justiça.

Como explica Palop (2019, p. 53) é preciso “feminilizar” a política, o que significa organizá-la ao redor dos aspectos da interdependência, da ecodependência e do cuidado, de modo que o relacional deve estar centralizado. É necessário que a política sirva para construir o comum, que contribua para aproximar as pessoas colocando-as em sincronia. Implica constituir os espaços de convívio e participação em torno do qual se estabeleça um sentido de

---

<sup>264</sup> Vide ONU-Mulheres (2020).

<sup>265</sup> Sobre os “unicórnios” da modernidade – capitalismo, patriarcado e colonialismo, vide Sousa Santos (2020).

comunidade e um compromisso com o coletivo. Nesse sentido, uma sociedade justa, para além dos aspectos da sociedade de bem-estar, entende a autora, requer o exercício livre do comum político.

À semelhança do pensamento complexo, a ética do ecofeminismo expõe o caráter interdependente da vida humana, enfatizando o cuidado como o modo de produção e reprodução da vida humana, nas interfaces entre seres humanos e não humanos da natureza, e a própria Terra. Assim, a compreensão da relacionalidade ontológica da ética do cuidado permite identificar e agregar dimensões que ficariam invisibilizadas pela racionalidade linear da modernidade, de matriz patriarcal androcêntrica.

No tema da segurança<sup>266</sup>, por exemplo, torna-se possível trazer à tona aspectos das relações entre os seres humanos e a biosfera e, ao mesmo tempo, as implicações no cotidiano, como a segurança alimentar que requer água potável, higiene, produção de alimentos e as responsabilidades para com essa produção e reprodução da vida na realidade do dia a dia, provoca uma reflexão sobre o lugar que o valor do cuidado ocupa nas nossas sociedades (ROBINSON, 2011).

O exemplo das mulheres do movimento Chiptko, na Índia, e das lutas das mulheres africanas e latino-americanas de que fala Federici (2019), cuja preocupação primeira é prover os cuidados de alimento, saúde e bem-estar nos núcleos familiares e comunitários, demonstram o quanto essa perspectiva é alternativa ao modelo individualista e competitivo da civilização hegemônica ocidental. Da força e atitude diária dessas mulheres dependem milhares de vidas, inclusive a dos homens que assumem uma visão obliterada da realidade, simplificando irresponsavelmente a compreensão de mundo e contribuindo para um colapso planetário. A economia, a política, as esferas do poder podem e devem reconfigurar-se ao adotar o cuidado como valor primordial e suplantar as hierarquias de gênero e demais diferenças.

No mesmo sentido é a posição de Val Plumwood (2006), a qual argumenta que ambos os termos mulher e natureza reclamam por reconhecimento e reposicionamento no pensamento ocidental. Ao não questionar essa posição patriarcal cai-se no erro de manter as mesmas bases de sustentação da racionalidade que explora e desvaloriza a natureza. A autora chama essas propostas não híbridas (ecologia e feminismo) de “estratégias de Artemis”, que mantém privilégios e a ordem opressora. Trata-se de enfrentar a equiparação natureza – mulher e cultura – homem, de acordo com a qual a ideia de feminino não corresponderia exatamente ao conceito de “humano”, restando em uma categoria inferior (PLUMWOOD, 2006).

---

<sup>266</sup> Vide Robinson (2011).

Não se trata de declarar a superioridade da mulher e da natureza, é preciso colocar em questão tanto as disparidades na valorização entre homem e mulher quanto questionar a racionalidade, a mentalidade que adota os dualismos, como se fossem de fato opostos e isoláveis os elementos. O “feminismo ecológico híbrido” sugerido pela autora, traz à tona os aspectos que vêm sendo negados, relegados a um segundo plano ou, ainda, aviltados, mas que são essenciais à sobrevivência humana, como é o caso das atividades de reprodução – que competem às mulheres e à natureza.

A produção material e o conceito de propriedade individualizada levam à falsa conclusão sobre o que envolve e quem realiza esse processo. Há uma série de “Outros” que fazem o trabalho não remunerado e não reconhecido de reprodução da vida no cotidiano, categoria em que se destacam as mulheres e a natureza. Também há que se olhar para a produção e reprodução animal, e nesse sentido, “podemos nos opor ao abuso de animais em fazendas industriais e apoiar defesa animal dentro de outra estrutura ecologicamente consciente afirmando continuidade entre as formas de vida [...]”, propõe Plumwood (2006, p. 57). Ao mesmo tempo, é preciso repensar a compreensão da identidade humana na composição de ser da natureza e cultura<sup>267</sup>, e elevar a condição dos seres não humanos da natureza para considerá-los também em termos éticos e culturais.

A abordagem de Plumwood (2006) é profundamente crítica, identificando no pensamento contemporâneo descaminhos que levam a novos dualismos. A exemplo disso, refuta a postura construtivista que não vê alteridade na natureza ao afirmar que tudo é socialmente construído, e sugere dar visibilidade àqueles elementos que interatuam e impactam a vida humana na interdependência (como é o caso do Antropoceno, dos limites planetários e das pandemias como a recente Covid-19). Da mesma forma, entende que as perspectivas da ética ecológica devem-se compor evitando o risco de desvalorizarem-se questões humanas relativas a lutas ambientais concretas, em prol de um viés purista de preservação ambiental.

A repercussão dessa revolução micropolítica<sup>268</sup> entabulada pelas mulheres ao redor do mundo em favor de uma compreensão ecológica e cuidadosa para com o Outro, percebe-se na ampliação da presença dos movimentos feministas e na forma orgulhosa com que essas mulheres falam de si mesmas e do que realizam coletivamente, posicionando-se como resistência à “monocultura da mente” em suas máximas capitalistas, coloniais e patriarcais, e oferecendo um modelo de compartilhamento do político horizontalizado, inclusivo e

---

<sup>267</sup> Ou, como ensina Morin (2005), indivíduo/sociedade/espécie.

<sup>268</sup> Vide Guattari e Rolnik (1996) e Capítulo 4, item 4.3.

democrático, como observa Federici (2019).

Recuperar a memória do conhecimento tradicional é um meio importante para compor essa capacidade de resistência, gerando coesão e uma relação mais próxima do humano com a natureza, como acontece com as mulheres indígenas, que se colocam como “guardiãs da terra e da riqueza comunal”, observa Federici (2019). Mas o feminismo também é muito importante no ambiente urbano<sup>269</sup>, com a reivindicação do “direito à cidade”, quando as mulheres organizam mutirões e entabulam novas práticas coletivas transformadoras (de limpeza, ajardinamento, produção de hortas, por exemplo), as quais vão se impondo às autoridades, redesenhando o espaço público. Tais movimentos dão testemunho prático da possibilidade de outros mundos com a ressignificação dos comuns e valorização da vida digna – uma vida “digna de ser vivida”. (FEDERICI, 2019).

O ecofeminismo é uma atividade subversiva, diz Federici (2019, p. 110, tradução nossa), pois usa da atividade e da criatividade para fins autônomos, que reafirma: “nenhum comum é possível, a menos que nos recusemos a basear nossa vida e nossa reprodução no sofrimento dos outros, a menos que nos recusemos a nos ver como separados deles.” Assim, conclui Federici (2019, p. 110, tradução nossa): “[...] se o comum tem algum significado, deve ser a produção de nós mesmos como um assunto comum.”<sup>270</sup> É essa autonomia que diferencia os comuns do feminismo da mera reprodução das tradições e de uma perspectiva essencialista naturalizante, salienta a autora.

Não se deve, portanto, confundir as insurgências feministas que assumem a via dos comuns com quaisquer outras experiências sociais previamente rotuladas pois o que impulsiona essa resistência provém de uma condição ímpar da época do Antropoceno que associa as capacidades de crítica contra todo tipo de opressão ao mesmo tempo em que reivindica um pensamento complexo sobre a realidade e se compreende numa ontologia relacional convocando eticamente humanos e não humanos da natureza pelo cuidado da *oikos*.

A compreensão ontológica da ecologia política capaz de abarcar o pluriverso reclama esse “sentipensar” coexistente, e o argumento do cuidado reforça a necessidade de pensar complexamente. Revela-se a urgência de superar as dicotomias que desvalorizam e depreciam o que é da natureza, do feminino, da emoção, sempre impondo um modelo unívoco de mentalidade que opta por ignorar a relação “caósmica”<sup>271</sup> do mundo humano/natural,

---

<sup>269</sup> Sobre a “municipalização” que o comum ecofeminista convoca, e “ciudades cálidas”, vide Palop (2019).

<sup>270</sup> “No *common* is possible unless we refuse to base our life and our reproduction on the suffering of others, unless we refuse to see ourselves as separate from them. Indeed, if commoning has any meaning, it must be the production of ourselves as a common subject.” (FEDERICI, 2019, p. 110).

<sup>271</sup> Vide Morin (2005) e Guattari (2009).

promovendo interações injustas e coletivamente desastrosas.

A presença micropolítica revolucionária, transformadora, configura-se na valorização desses “Outros”, por meio da pragmática (de Deleuze e Guattari) nos processos de reterritorialização que se traduzem em potência ontológica individual e coletiva. É a abertura aos devires, aos modos próprios de existir com o mundo humano e não humano, multiplicando as possibilidades da existência humana e da vida planetária coelaborada na “caosmose” que se revelam, pelas lentes ecosóficas (um saber filosófico ecologizado) utilizadas pelas feministas, indígenas, quilombolas, e todos que habitam e contribuem para o pluriverso, as perspectivas sobre uma Justiça Ecológica.

## 2.6 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO

A Ecologia Política como campo do conhecimento que trata dos conflitos de poder em torno das diferentes formas de relação com a natureza, se mostra o campo apropriado para as discussões que dizem respeito à pluralidade de compreensões e modos de ser e viver no mundo. A abordagem da Justiça Ecológica pelo viés da Ecologia Política convoca a repensar as crises múltiplas do Antropoceno a partir da (im)propriedade das premissas da racionalidade cartesiana, a sua ontologia e as estruturas consolidadas a partir dela, as quais assumem características universalistas, abstratas, dualistas, antropocêntricas, androcêntricas e patriarcais, individualistas e capitalistas.

Mediante o relato de casos e manifestações do pluriverso, amparados em uma abordagem interdisciplinar, descortinam-se outras sensibilidades e relações que entrelaçam homem e natureza. Esse é o caso dos “sentipensantes” do Pacífico colombiano (Escobar), os “devires outros” dos ameríndios (Viveiros de Castro), os modos “selvagens” dos que se afirmam filhos da Mãe Terra (Krenak), que conhecem e habitam o mundo numa justa combinação de *pathos* e *logos*. A partir dessas subjetividades alternativas, entendemos a respeito desses outros mundos (e suas cosmopolíticas), mais resilientes e sadios do que o caminho que vimos percorrendo no Sistema-Mundo da globalização econômica e cultural. Neles revelam-se modos epistemológicos e ontológicos alternativos de compreensão da realidade em sua complexidade, e sujeitos “Outros” que clamam por reconhecimento e por uma democracia ecológica inclusiva - entabulando um mundo em comum, que repercute nas noções de Justiça, liberdade e realização do humano.

Por outro lado, a intensificação dos conflitos em torno dos territórios e territorialidades, especialmente no contexto latino-americano, nos informam sobre a urgência

de confrontar o poder biopolítico por uma outra globalização no sentido de uma “Sociedade-Mundo”, como sugere Morin. Gestar essas diferentes formas de habitar o mundo implica assumir a condição de meros “terrâqueos” (conforme Stengers), de modo a propiciar outras narrativas e um sentido comum plural para a comunidade de vida planetária. Tais conflitos territoriais remontam ao período colonial e se fazem sentir até a atualidade sob a forma de um poder biopolítico que impõe sua semiótica em torno da produção capitalística (de que fala Guattari).

As contínuas investidas contra os povos originários latino-americanos e os demais que integram o “Sul” no pensamento abissal, como sugere Sousa Santos, constituem-se em verdadeiros atentados contra a vida de toda alteridade humana e não humana da natureza. É essa alteridade atacada, entretanto, que instiga uma outra compreensão de “justo”, ecologicamente informado na complexidade inter-relacional e interdependente.

O descompasso paradigmático entre a racionalidade que guia a realidade complexa do Antropoceno ao abismo e uma cosmopolítica plural e democrática epistemologicamente complexa e ontologicamente relacional, requer repensar o Direito em uma perspectiva pluralista, para que para além da função de regulação do social, resgate seu caráter emancipatório, como sugere Sousa Santos.

A experiência do constitucionalismo latino-americano é um exemplo interessante nesse sentido. A partir dela buscou-se o que deveria ser, como escreve Sousa Santos, uma “re-fundação do Estado” para que, a partir de uma “ecologia dos saberes”, adotasse um caráter pluralista e multiétnico, convalidando valores de respeito e comunhão com a natureza dos povos andinos. Não obstante a iniciativa estivesse voltada a promover um verdadeiro “giro ontológico”, como observa Gudynas, aspectos relativos ao contexto das forças políticas locais e as pressões da Economia-mundo fizeram-na tropeçar em vários percalços, em detrimento da proteção ecológica e do reconhecimento do valor intrínseco da Natureza e do “buen vivir”, mas sua trajetória é uma abertura a outras perspectivas sobre os interesses a proteger, no sentido pluriversal.

O tema da Justiça Ecológica desperta sobre a necessidade de entabular um mundo em “comum” que religue o que foi dividido pela racionalidade dualista cartesiana, instaurando outras formas de convívio, comunicação, cuidado e responsabilidade, pondo em comunhão a comunidade de vida planetária. Contribuem nesse sentido as abordagens do “comum” de Ostrom, Negri e Hardt, Dardot e Laval, que, em contraposição à “tragédia do comum” da Hardin, e em perspectivas distintas, mas que se compõem dialogicamente (comuns da natureza – material, comuns do conhecimento, e comum político), identificam no postulado do “comum”

a possibilidade de reconstituir os tecidos da urdidura planetária preservando a vida e a humanidade futura. Um comum que demanda um conhecimento complexo e pertinente.

A perspectiva do comum político vem, ainda, instigar as possibilidades de uma nova normatividade geradora de um outro Direito - ou Direitos, que comportem os sujeitos “Outros” da natureza como co-partícipes de uma democracia ecologizada. Alternativa, esta, que oferece uma boa resposta às questões suscitadas pela teoria crítica dos sistemas, quanto às recíprocas influências dos sistemas sociais, com predomínio semiótico e funcional daquele que se impõe aos demais pelo poder biopolítico, territorializando os diversos âmbitos do existir humano e natural. Trata-se de desenhar outras possibilidades de mundo em comum, costuradas por compromissos e responsabilidades conjuntas – portanto, tramando outras normatividades e autonomias em torno da proteção dos interesses da comunidade de vida planetária.

É no pensamento ecofeminista, contudo, que identificamos uma melhor resposta sobre as tessituras de um “comum”. Amparado na ética do cuidado, o feminismo põe em questão a Justiça que o Direito (estatal) oferece (um Direito que reforça atitudes dualistas e patriarcais) e convoca a pensar em aspectos como a política internacional, a paz, a segurança, a cidadania, com um olhar voltado à restauração dos vínculos e compromissos com a teia da vida a partir da realidade situada. É também a partir das ecofeministas, como Federici, Shiva e Mies, que se ressalta o valor da combatividade e criatividade feminina na proteção dos sistemas de vida como integrantes dos processos de produção e reprodução da vida.

O presente capítulo, portanto, buscou trazer à discussão as forças insurgentes contra a biopolítica do Sistema-Mundo, as quais com elas fazem emergir uma nova concepção de Justiça, de caráter ecosófico que, compõe-se, como ensina Guattari de uma combinação entre as ecologias da mente, social e ambiental. É dessa concepção de Justiça, a “Justiça Ecológica”, compreensível pela mudança paradigmática no sentido de um pensamento complexo, e das repercussões dessa proposta no âmbito das teorias de Justiça - que versará o capítulo seguinte.

### CAPÍTULO 3. A NOÇÃO DE JUSTIÇA ECOLÓGICA E AS TEORIAS DE JUSTIÇA CONTEMPORÂNEAS

A demanda por uma Justiça Ecológica, uma justiça que assuma os critérios ecológicos como pressupostos de sua realização e valores de ecodependência, interdependência e cuidado com os seres não humanos da natureza, evidencia que está em curso uma mudança de paradigma no sentido do reconhecimento da complexidade do existir humano na realidade e pela demanda de uma ética comprometida com a preservação da vida humana e planetária.

O repensar sobre a Justiça, para considerar os aspectos ecológicos implicados na sua consecução, bem como o alargamento do escopo de sua abrangência, para acolher seres não humanos da natureza e as futuras gerações, acontece por duas vias (não excludentes reciprocamente): a que se vincula às práticas ético-políticas instituintes e a que se estrutura teoricamente no âmbito das teorias de Justiça, que visam fornecer uma compreensão e aplicação revendo o *modus operandi* dos sistemas de Justiça.

Neste Capítulo, o que se vai analisar é a possibilidade de integrar proficuamente as teorias desenvolvidas em torno da ideia de Justiça Ecológica à racionalidade jurídica predominante e considerar os possíveis ajustes necessários às mudanças de paradigma face ao pensamento complexo e à ontologia relacional.

#### 3.1 JUSTIÇA ECOLÓGICA E JUSTIÇA AMBIENTAL – INTERFACES

A percepção de que as intervenções humanas no mundo natural saíram do controle remonta às denúncias de Rachel Carson (2011) e James Lovelock (2010), em meados do século XX, levando a uma intensa discussão e crítica nos meios políticos e científicos sobre o que Beck (2010) intitulou a “sociedade de risco”. A externalização dos danos ambientais promovida pelos agentes poluidores coloca em evidência as injustiças no que tange à distribuição de ônus e bônus da produção de bens de consumo. Os danos e riscos maiores acabam recaindo sobre as populações já marginalizadas socialmente (mulheres, negros, indígenas, não cisgêneros, e, pobres). Essa mesma crítica sobre os efeitos das externalidades incide quanto à exploração dos países “do sul” do planeta pelos países do norte, dado o histórico de conquista e colonização, como acentua Sousa Santos (2010).<sup>272</sup>

Segundo Holifield *et al.* (2018), a Justiça Ambiental é um campo interdisciplinar que

---

<sup>272</sup> Vide Capítulo 1.

provoca o diálogo entre as ciências humanas e naturais utilizando de uma metodologia plural, que se desenvolve como um tema global, ao mesmo tempo localizado, cuja discussão está presente em vários países ao redor do mundo. Seus temas se atualizam com os desafios ecológicos, sociais e tecnológicos, e também se tornam mais abrangentes, questionando ética e politicamente o modelo de condução da crise ecológica e as múltiplas vulnerabilidades implicadas.

A Justiça Ambiental nasce, portanto, como uma demanda social de nova ordem no quadro da ecologia política<sup>273</sup>. Desenvolve-se política e juridicamente, abrindo-se complexamente às questões como as que demandam por justiça: socioambiental, territorial e climática, e, por fim, a uma outra ótica, que é o tema desta pesquisa – a Justiça Ecológica.

### **3.1.1 A Justiça Ambiental na Ecologia Política**

Os problemas ecológico-planetários estão em pauta há quase um século, tendo sido o ativismo historicamente um dos principais elementos propulsores das políticas locais e globais pertinentes ao tema. A Justiça Ambiental, por sua relevância, acabou por tornar-se uma das mais marcantes presenças entre os debates das questões éticas da sociedade contemporânea. Abarcando questões prementes a respeito do modelo civilizatório, como a crise climática, migrações e o controle da produção alimentícia, a Justiça Ambiental passa a ser um dos principais meios para o enfrentamento de tais problemas pela capacidade que tem de reunir aspectos políticos e ético-jurídicos, mobilizando o Direito e as instituições do Estado em torno de soluções para interesses de natureza difusa e indeterminada, relacionados com problemas transfronteiriços e transgeracionais.

Nas origens da Justiça Ambiental estão os movimentos sociais em torno da injusta distribuição dos fatores de impacto ambiental sobre comunidades negras dos Estados Unidos na década de 1970, sob influência das ideias de do Martin Luther King, um dos momentos mais marcantes constitutivos da presença da sociedade civil na reivindicação de direitos humanos para todos, sem discriminação.<sup>274</sup> Consolida-se uma década mais tarde, com a oposição ao projeto de instalação de um depósito de resíduos de policlorobifenilos – PCB, na cidade de Afton, situada na Carolina do Norte, em 1982. Observa Martínez Alier (2007) que sua bandeira

---

<sup>273</sup> O movimento por Justiça Ambiental, especialmente em seus primórdios, como ressalta Schlosberg (2007) não usa de limites definidos para tratar de questões relacionadas a interesses puramente humanos ou da natureza, politicamente e mesmo juridicamente as causas se mesclam e confundem.

<sup>274</sup> Sobre o histórico vide <http://www.ejnet.org/ej/>, Alier (2007), e Ascerald *et al* (2009).

de então é a de luta contra o que era percebido e traduzido por essas comunidades como a prática de um “racismo ambiental”.

Conforme Bullard (2005) o conceito racismo ambiental “se refere a qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique, de formas diferentes, voluntária ou involuntariamente, a pessoas, grupos ou comunidades por motivos de raça ou cor.” Um resgate histórico do movimento por Justiça Ambiental revela que as práticas de degradação ambiental recaem sobre a população negra dos Estados Unidos devido às já fragilizadas condições que essa população enfrentava devido à pobreza e falta de empregos e recursos para desenvolvimento, observa Bullard (1990). Essa condição era atrativa às empresas poluidoras: “empresas de eliminação de resíduos e indústrias que têm uma longa história de violações da poluição, passaram a ver a comunidade negra como uma opção fácil por ser ‘permissiva sem organização comunitária, consciência ambiental e com políticas pró-negócios fortes e cegas’.” (BULLARD, 1990, tradução nossa).<sup>275</sup>

A mobilização popular, utilizando-se das práticas usuais em outras demandas como dos movimentos pacifistas e por direitos humanos, de passeatas, audiências públicas e petições, intimando assim o governo a adotar uma política ambiental concernente aos problemas que vinham enfrentando, logrou angariar o apoio dos demais cidadãos, fortalecendo sua legitimidade. Passados 20 (vinte) anos de que o tema surgira, em 1991, acontece a I Cúpula Nacional de Lideranças Ambientistas de Povos de Cor, na qual se fizeram ouvir as mais diversas vozes representando as comunidades que se sentiam partícipes do mesmo tipo de questão: negros, ameríndios, latinos e asiáticos.<sup>276</sup>

As características das relações de poder que promovem a injustiça ambiental impulsionam uma convergência das chamadas “minorias raciais”, num movimento contra-hegemônico dos mais significativos em termos de ecologia política, que, além de ser plural, inaugura uma nova abordagem da Justiça, manifestando a dissonância entre os valores éticos e morais demandados e a Justiça liberal em vigor.

Essa posição fica evidente com a definição de uma carta de princípios assumida por ocasião da I Cúpula, que, entre outros aspectos, reclama por solidariedade, democratização das políticas ambientais, um novo modelo de desenvolvimento, que assegure vida digna sem distinção, invoca a imagem da “Madre Terra” e a responsabilidade para com as gerações

---

<sup>275</sup> “Many industrial firms especially waste disposal companies and industries that have a long history of pollution violations, came to view the black community as a ‘pushover lacking community organization, environmental consciousness, and with strong and blind pro-business politics.’” (BULLARD, 1990).”

<sup>276</sup> Vide Alier (2007) e Acserald; Mello; Bezerra (2009).

futuras, denunciando a desigualdade causada pelo individualismo.<sup>277</sup> Um documento ímpar, que expõe outros olhares (“do povo de cor”), sobre o mundo e como viver bem, habitando conjuntamente o planeta Terra. Uma prévia do que viria a ser a futura Carta da Terra (MARTÍNEZ-ALIER, 2007; ACSERALD, 2009).

À semelhança do que os grupos afroamericanos detectaram na sua realidade local, embora em uma escala macro, a injustiça ambiental já vinha ocorrendo em largas proporções no sentido norte – sul do planeta, ou seja, a atividade econômica vinha sendo desenvolvida pelos países do norte, por meio da importação de recursos da natureza e geração de atividades poluentes e/ou degradadoras nos países do sul. Uma dupla agressão: manipulação do ambiente natural, com extração de matéria-prima a um custo financeiro mínimo; e, geração de graves impactos ambientais, na maior parte das vezes, sem recomposição ou compensação ambiental. América Latina, África e Índia, especialmente, sofrem assim, uma segunda espoliação, como ocorrera durante o período colonial.

É nesse contexto que se congregam as ideias de Justiça Ambiental norte-americana com o chamado “ecologismo dos pobres” de que fala Martínez Alier (2007), o qual abarca os movimentos dos povos indígenas, camponeses, ribeirinhos, pescadores artesanais, quilombolas, e demais povos da floresta, e grupos urbanos, prejudicados ou ameaçados pela degradação ambiental. O que se discute, então, é o modo desigual dessa distribuição dos benefícios e prejuízos entre os poluidores e os afetados, os quais repercutem econômica e socialmente, resultando em danos ecológicos e à saúde, colocando em risco a manutenção de seu modo de vida e subsistência.

Os movimentos por Justiça Ambiental colocam em evidência a existência de um pluralismo de valores, no contexto de um mundo submetido à globalização econômica. Bradam pelo respeito às diferenças e por um tratamento digno não restrito ao aspecto econômico. As expressões adotadas traduzem tal complexidade, trata-se de uma proposta dos “povos de cor”, de um “ecologismo dos pobres”. O que implica, observa Martínez Alier (2007), reconhecer valores implícitos relacionados ao uso dos bens da natureza. Aqui se descortina uma série de questões, que se desdobram na linha de pensamento da economia ecológica e de uma perspectiva ética holística ou radical.

A pertinência dessa discussão evidencia-se com o movimento cíclico das crises econômicas, cada vez mais acentuadas, sobrecarregando os chamados “países do sul”, com

---

<sup>277</sup> Vide a respeito relatórios Ejnet.org e Mapa de conflitos Fiocruz, disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/> Acesso em: 10 maio 2021.

atividades extrativistas e o modelo de Estado mínimo da economia global neoliberal, tomando feições autoritárias e retrógradas, erodindo os processos democráticos. O tema ganha ainda mais folego ao abrir-se à perspectiva da adoção de um paradigma ecológico orientado por valores ecocêntricos em que se insere a ideia de uma Justiça Ecológica.

As questões políticas e jurídicas que assomam em torno da exploração mineral em terras indígenas, envolvendo políticas de Estado e interesses econômicos multinacionais, em especial, na segunda década do século XXI, multiplicam os confrontos de posições entre povos originários (indígenas, camponeses, ribeirinhos, quilombolas)<sup>278</sup> e agentes econômicos. Por meio deles se dá o exercício concreto de uma resistência política e cultural, de dimensões ontológicas.

Da perspectiva ética, a globalização econômica, como a maximização do capitalismo, está longe de fazer Justiça. Em pleno início do século XXI, o contingente de pessoas afetadas por fome e miséria, gerando um fluxo migratório em função de condições de inabitabilidade promovidas por questões de guerras ou catástrofes, que em última razão se desencadeiam em função da compreensão da natureza como mero “recurso”, é extremo e crítico.<sup>279</sup> A íntima relação do modelo econômico com a disfunção ecológica mostra-se insofismável.

O Brasil, como um dos países mais afetados em termos de injustiça ambiental, aderiu oficialmente ao movimento, em 2001, tendo criado a Rede Brasileira de Justiça Ambiental, como informa Ascerald et al (2009). São princípios adotados pelo movimento: assegurar que nenhum grupo social seja desfavorecido por decisões políticas ou operações econômicas; garantir acesso justo e equitativo, direto e indireto, aos recursos ambientais do país; amplo acesso à informação e participação nas discussões pertinentes a usos, destinação de rejeitos e fontes de riscos ambientais; e favorecer a participação e presença de sujeitos coletivos, organizações e movimentos populares na condição de protagonistas de alternativas ao modelo de desenvolvimento (ACSERALD *et al*, 2009).

A ideia de Justiça Ambiental está amparada numa consistente manifestação do poder político de comunidades que se fazem ouvir, propondo rever os valores sobre os quais se estabelecem os parâmetros de Justiça, reflete a aspiração por um tratamento justo quanto à distribuição de riscos e danos ambientais e dos benefícios provenientes da natureza. Tal ideia gradualmente conquista espaço também junto às instituições reconhecidas como as Cortes de Justiça nacionais e do Sistema Internacional de Direitos Humanos, bem como, nos documentos

---

<sup>278</sup> Vide Capítulo 2.

<sup>279</sup> Vide relatório IPCC (2019) e Relatório de Economia da ONU (2019).

oficiais da Organização das Nações Unidas – ONU.

### **3.1.2 Desdobramentos da Justiça Ambiental – e o Direito Ambiental como um Direito Humano no Antropoceno**

A reivindicação por Justiça Ambiental, como fica claro desde suas origens, comporta uma gama de questões sociais, culturais, e econômicas além das propriamente ambientais. Alguns aspectos peculiares, dentro do escopo macro da Justiça Ambiental, ganham espaço e discurso próprio. Esse é o caso da Justiça Territorial, da Justiça Socioambiental, da Justiça Climática, e da Justiça Energética, por exemplo. São usos que se entrelaçam e reforçam respectivamente, ampliando a presença da Justiça Ambiental para novas esferas, o que vai, inclusive, repercutir favoravelmente no desenho do reconhecimento do direito ao meio ambiente de qualidade, como um direito humano.

O critério territorial, que foi um dos pontos incisivos para o surgimento da Justiça Ambiental, remete à ideia de que a ocupação do território é um dos fatores mais relevantes da Justiça Ambiental, implica acolher o problema ambiental contextualizado. Indica a necessidade de compreender o território nos variados aspectos, evitando a prática da injustiça ambiental denunciada nas suas origens, de um racismo ambiental. A Justiça Territorial<sup>280</sup> usa de instrumentos como o cruzamento de dados de informação de ordem ambiental, espacial e socioeconômica como instrumentos de concretização. O termo Justiça Territorial<sup>281</sup> vem sendo utilizado como um recorte específico da Justiça Ambiental, observando-se que a perspectiva territorial permite um tratamento mais adequado à complexidade de cada caso, desde seus aspectos da geografia física aos da geografia humana.

Uma compreensão semelhante no que diz respeito especialmente aos espaços territoriais habitados pelos povos tradicionais, vem sendo trabalhada teoricamente como Justiça Socioambiental. É uma abordagem que articula aspectos sociais, econômicos e culturais, atinente à ocupação e às práticas sustentáveis nos espaços naturais, e ao reconhecimento desses povos como agentes relevantes para o contexto ecológico, aos quais deve ser garantido o direito democrático de opinar e fazer-se ouvir, como salienta Moreira (2017).

A ideia de uma Justiça Socioambiental leva em conta os usos que se estabelecem em

---

<sup>280</sup> Vide CYTEC.

<sup>281</sup> Haraway (1988) e Phillippopoulos-Mihalopoulos (2017) aprofundando essa ideia, remetem a uma Justiça situada, a primeira, e o segundo a uma Justiça Espacial, mais próximas da noção de Justiça Ecológica. Vide Capítulo 4.

dado local, peculiaridades culturais e a discussão sobre valores intangíveis. É uma expressão que decorre da aplicação do conceito de desenvolvimento sustentável, no contexto do conceito matriz de Justiça Ambiental. Tal dimensão é utilizada pela Corte Interamericana dos Direitos Humanos quando se posiciona quanto aos direitos dos povos indígenas ao seu território e ao seu modo de interagir com a natureza. Uma gradual “ecologização do Direito” estaria ocorrendo por esta via, como observa Cavedon-Capdeville (2020).

Um outro apelo específico compreendido no arcabouço da Justiça Ambiental e que fala de uma questão muito atual e premente é o referente a uma Justiça Climática a qual ainda comporta uma discussão específica sobre Justiça Energética, que tem por base os compromissos e metas estabelecidos em nível internacional, exigindo que se promovam adaptações e medidas voltadas à transição energética para um modelo de base renovável.<sup>282</sup> Aqui também reside um elemento-chave da chamada “economia verde”, fruto das deliberações da Rio+20, domínio das tecnologias, da produtividade e da eficiência, reticente à real mudança de paradigma que o problema requer.

Há, ainda, uma abordagem que diz respeito à Justiça Hídrica, cujo teor foi debatido no 8o Foro Mundial, em março de 2018, em Brasília, resultando na Declaração de Brasília de Juízes sobre Justiça Hídrica, que estabelece princípios de justiça relacionados à água, voltados à proteção da integridade ecológica e proteção de todas as formas de vida.<sup>283</sup>

A questão central da Justiça Climática, sobretudo, chama atenção às ameaças desproporcionais a que grupos e pessoas já vulneráveis, pela pobreza, por questões étnicas, de gênero e origem, estão sendo expostas, e ao risco que sobre elas recairá com o agravamento das questões do clima.<sup>284</sup> Aspectos relacionados à prevenção de catástrofes, adaptação e mitigação de riscos de danos, são preocupações centrais dentro dessa linha de pensamento, tendo em vista os relatórios do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas - IPCC<sup>285</sup> sobre a intensificação dos fenômenos climáticos e elevação do nível dos oceanos nos próximos anos.

Para Drysek *et al.* (2013), as mudanças climáticas talvez sejam de uma das transformações mais profundas a que a humanidade já se defrontou. Ela afeta aspectos sociais, econômicos e políticos, com problemas que atingem a todos amplamente, gerando riscos e

---

<sup>282</sup> Vide Heffron; McCauley; Sovacool (2015).

<sup>283</sup> Vide Declaração IUCN (2018). Disponível em:

[https://www.iucn.org/sites/dev/files/content/documents/brasilian\\_declaration\\_of\\_judges\\_on\\_water\\_justice\\_21\\_march\\_2018\\_final\\_as\\_approved.pdf](https://www.iucn.org/sites/dev/files/content/documents/brasilian_declaration_of_judges_on_water_justice_21_march_2018_final_as_approved.pdf).

<sup>284</sup> Sobre o aumento de mortes decorrentes da elevação das temperaturas terrestres vide artigo publicado em maio/2021 na revista Nature. (VICEDO-CABRERA *et al.*, 2021). Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41558-021-01058-x>. Acesso em: 15 jun. 2021.

<sup>285</sup> Vide Relatórios IPCC-53.

incertezas muito sérios, que perturbam psicologicamente e problematizam as relações entre humanos e natureza, de um modo ímpar. É o tema que está no centro das principais decisões deste século, quer no campo político, quer no econômico, quer no social, que gera uma importante questão, a de saber como agiremos, então.

O fato de que a vida das populações habitantes de lugares mais suscetíveis aos desastres ambientais esteja sendo diretamente ameaçada, agregado à perspectiva de intensa crise hídrica e desertificação que afeta a capacidade de produção alimentícia, gerando novas ondas migratórias, remetem à urgente necessidade de equacionar, de modo justo as responsabilidades e, com medidas de precaução, prevenção e cooperação, promover soluções em nível global e local. Do posicionamento que a humanidade assume frente aos desafios da Justiça Climática, tema ética e politicamente sensível, depende em grande parte o destino comum da humanidade e da biodiversidade.

Essa perspectiva tem como consequência o dever de reconhecer a existência de uma dívida ecológica. Tal dívida pode ser sanada: tornando visível a responsabilidade diferenciada dos países poluidores e o dever de diligência dos Estados<sup>286</sup>; por meio de determinação jurídica relacionada ao referido dever do Estado; pelo ativismo pela busca de direitos nos campos civil e judicial<sup>287</sup>; e, por fim, pela via das ações por perdas e danos<sup>288</sup> (PENTINAT; PERES, 2016). Esses, portanto, seriam alguns caminhos válidos para conduzir a uma recomposição das dignidades afetadas pelas injustiças ambientais de origem climática e contribuir com a Justiça Ambiental.

A questão climática que assume presença central nos debates internacionais e é pauta das conferências e instrumentos normativos das Nações Unidas há quase três décadas<sup>289</sup>, tem como um dos seus principais marcos determinantes o Acordo de Paris<sup>290</sup>, de 2015. Do teor e negociações desse novo Acordo desencadeiam-se as perspectivas em torno da Justiça Climática, e, por conseguinte, da Justiça Ambiental no contexto complexo do Antropoceno.

As mobilizações de jovens estudantes por medidas urgentes a respeito do clima, as recentes declarações de “emergência climática”, em diversos países ao redor do mundo, e a abordagem do problema via “litigância climática”<sup>291</sup>, conclamam a uma ação imediata, à

---

<sup>286</sup> Vide Acordo do Clima (2017).

<sup>287</sup> Vide Ejolt (2015) e Urgenda (2019).

<sup>288</sup> Vide UNFCCC (2018) sobre o Mecanismo Internacional de Varsóvia.

<sup>289</sup> Vide UNFCCC (2011).

<sup>290</sup> Vide Acordo de Paris (2016).

<sup>291</sup> Alguns dos casos emblemáticos da litigância climática são o Urgenda (Holanda), disponível em: <https://www.urgenda.nl/en/themes/climate-case/>; o da Amazônia colombiana, Caso n. STC4360-2018, Corte Suprema de Justiça. Disponível em: <http://blogs2.law.columbia.edu/climate-change-litigation/wp->

coordenação das medidas para evitar os resultados já visíveis das mudanças do clima do planeta como tema prioritário de interesse global. Reclama-se uma resposta mais efetiva e significativa, que resulte em ações coordenadas para viabilizar os compromissos do Acordo de Paris. Ações de prevenção de danos, adaptação e mitigação, demandam planejamento e execução concreta, cujo retardo pode tornar letra morta a intenção dos signatários, com prejuízos às vidas humanas e danos à natureza. Nesse contexto, inclusive, conforme observa Cavedon-Capdeville (2020), já existem propostas no sentido da construção de um “direito ao clima seguro”.<sup>292</sup>

No quadro dos instrumentos negociados no sistema das Nações Unidas a respeito do clima, o Acordo de Paris é considerado um documento inovador e representa avanços, especialmente, em dois aspectos: ao tratar da distribuição das responsabilidades entre os países industrializados considerados “desenvolvidos”, e os emergentes, concebendo que todos assumem responsabilidades comuns, porém diferenciadas; e, ainda, ao referir-se a um “direito humano ao meio ambiente” no seu preâmbulo e art. 2o.<sup>293</sup>

A aproximação das normas internacionais ambientais com os direitos humanos, via Acordo de Paris, não é casual, o tema vem sendo articulado desde a COP 16. O Acordo do Clima entra para a história por ser o primeiro instrumento global sobre meio ambiente que faz previsão expressa relacionada aos direitos humanos. Haveria, a partir do texto do preâmbulo do Acordo, uma abertura à aplicabilidade da norma internacional ambiental para a defesa dos

---

content/uploads/sites/16/non-us-case- documents/2018/20180405\_11001-22-03-000-2018-00319-00\_decision.pdf> ; e Leghari (Paquistão), WP No. 25501/2015, Suprema Corte de Lahore. Disponível em: <http://climatecasechart.com/non-us-case/ashgar-leghari-v-federation-of-pakistan/>. Acesso em: 15 jun. 2021. Ainda, sobre demandas do sul global vide “A Climate Change Litigation Database do Sabin Center for Climate Change Law”. Disponível em: <<http://climatecasechart.com>>. No Sistema de Proteção dos Direitos Humanos da ONU vide o caso Ioane Teitiota c. Nova Zelândia, de 2015. Disponível em: [https://tbinternet.ohchr.org/\\_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR/C/127/D/2728/2016&Lang=en](https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR/C/127/D/2728/2016&Lang=en). Acesso em: 15 jun. 2021. Vide também Torres Strait Islanders c. Austrália, Comitê de Direitos Humanos da ONU, 2019. Ver: <<https://www.clientearth.org/press/climate-threatened-torres-strait-islanders-bring-human-rights-claim-against-australia/>>; e Chiara Sacchi e outros c. Argentina, Brasil, França, Alemanha e Turquia, Comitê para os Direitos da Criança da ONU, 2019. Disponível em: <https://childrensclimatecrisis.org/wp-content/uploads/2019/09/2019.09.23-CRC-communication-Sacchi-et-al-v.-Argentina-et-al.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021. Outro tema em discussão na ONU é o que trata de deslocamentos forçados e povos indígenas. Disponível em: <https://www.uusc.org/wp-content/uploads/2020/01/Complaint.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021.

<sup>292</sup> Vide UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY. Report of the Special Rapporteur on the issue of human rights obligations relating to the enjoyment of a safe, clean, healthy and sustainable environment - Safe Climate. 2019 (A/74/161). Vide também UNITED STATES DISTRICT COURT FOR THE DISTRICT OF OREGON EUGENE DIVISION. Opinion and Order Case n. 6:15-cv-01517-TC. Disponível em: [http://blogs2.law.columbia.edu/climate-change-litigation/wp-content/uploads/sites/16/case-documents/2016/20161110\\_docket-615-cv-1517\\_opinion-and-order-2.pdf](http://blogs2.law.columbia.edu/climate-change-litigation/wp-content/uploads/sites/16/case-documents/2016/20161110_docket-615-cv-1517_opinion-and-order-2.pdf). Acesso em: 15 jun. 2021. Vide também UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY. Framework Principles on Human Rights and the Environment. Report of the Special Rapporteur on Human Rights and the Environment. (A/HRC/37/59). 2018.

<sup>293</sup> Vide Atapattu (2018).

interesses relacionados à Justiça Climática, pela via do discurso do desenvolvimento sustentável, o que permitiria dar a devida atenção às questões de gênero, vulnerabilidade, transparência e participação. A novidade seria, portanto, a possibilidade de tratar a questão ambiental como um direito humano pela via das normas internacionais (ATAPATTU, 2018).

Há outros documentos que traduzem uma compreensão da integração da dimensão ambiental no contexto dos Direitos Humanos em termos de fortalecimento das práticas democráticas, de pacificação, de combate às condições precárias de vida, um direito que atua promovendo justiça social e restaurativa, segurança, e consolidação de instituições jurídico-políticas. É o caso do Informe Ksentini, de 1994 (E/CN.4/Sub.2/1994/9 y Corr.1)<sup>294</sup>, informe de 2011, redigido por Fatma Zohra Ksentini em 1994, segundo o qual os direitos ambientais integram já as normas e princípios de direitos humanos, e que são reconhecidos nos níveis nacional, regional e internacional. E também da Resolução 2003/71 da Comissão das Nações Unidas para os Direitos Humanos, da proposta do CIDCE no sentido de se firmar um Terceiro Pacto de Direitos Humanos com conteúdo de direito humano ambiental, mencionados em Informes mais recentes, e, decorrentes de iniciativas recentes a Opinião Consultiva 23/2017<sup>295</sup> da Corte Interamericana dos Direitos Humanos<sup>296</sup> e o Acordo de Escazú<sup>297</sup>, explica Cavedon-Capdeville (2018; 2020), para quem a Justiça Climática é uma dimensão da Justiça Ecológica.

O Sistema Internacional de Direitos Humanos tem sido várias vezes provocado a respeito do tema e se debruçado a respeito gerando documentos úteis ao debate.<sup>298</sup> As Cortes Africana e a Interamericana têm previsão normativa para aplicar o direito ao meio ambiente como direito humano, diferente do que ocorre com a Corte Europeia. Não obstante, esta última é a mais provocada com relação à matéria e adota a hermenêutica jurídica acolhendo a tese do desenvolvimento sustentável. A Corte Interamericana, por sua vez, que delibera com frequência

---

<sup>294</sup> Informe Ksentini. Disponível em:

[https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session19/a-hrc-19-34\\_sp.pdf](https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session19/a-hrc-19-34_sp.pdf).

<sup>295</sup> Segundo Cavedon-Capdeville (2020), a partir da Opinião Consultiva OC 23-17, a Corte estabeleceu uma nova via de proteção do direito ao meio ambiente através do artigo 26 da Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH).

<sup>296</sup> CIDH. Medio Ambiente y Derechos Humanos – Opinión Consultiva OC-23/17 de 15 de noviembre de 2017 Solicitada pela República da Colômbia. Disponível em:

[https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea\\_23\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_23_esp.pdf). Acesso em: 15 jun/2021.

<sup>297</sup> Acordo de Escazú. Disponível em:

[https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43611/S1800493\\_pt.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43611/S1800493_pt.pdf). Acesso em 15 jun. 2021.

<sup>298</sup> Nesse sentido, observa o Informe de 2011: “En su ejercicio jurisdiccional con respecto a las quejas individuales y colectivas que se les presentan, los sistemas regionales han aclarado los aspectos ambientales de una serie de derechos protegidos, como los derechos a la vida, la salud, la vida privada y familiar, la propiedad y el desarrollo.” Disponível em:

[https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session19/a-hrc-19-34\\_sp.pdf](https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session19/a-hrc-19-34_sp.pdf). Acesso em: 15 jun. 2021.

questões indígenas e povos originários, mesmo tendo previsão normativa, utiliza-se igualmente da via interpretativa por estratégia jurídica, adotando a via de “ecologização por ricochete”. A terceira Corte, a do continente africano, é a que apresenta menor demanda no tema até então. (CAVEDON-CAPDEVILLE, 2018; 2020).

O Protocolo de San Salvador, explica Cavedon-Capdeville (2020), em seu artigo 11, prevê: o direito a um meio ambiente sadio; que toda pessoa tem direito a viver em meio ambiente sadio e a contar com os serviços públicos básico, e que os Estados Partes promoverão a proteção, preservação e melhoramento do meio ambiente. No entanto, no artigo 19, parágrafo 6º, há uma ressalva, estabelecendo que somente os direitos previstos na alínea “a” do artigo 8 e no artigo 8, quando violados por ação diretamente imputável a um dos Estados partes, poderiam dar lugar à aplicação do sistema de petições individuais do SIDH - Sistema Interamericano de Direitos Humanos.

Um grande impasse na efetividade das políticas internacionais relacionados ao meio ambiente é o caráter das normas e por conseguinte uma limitação de conteúdos. Esse tem sido o entendimento da Corte Europeia de Direitos Humanos, que, embora reconheça de modo transversal e não uniforme um direito humano ao meio ambiente saudável, não o afirma em definitivo, alegando ausência de normatividade e excoutoriedade (CAVEDON-CAPDEVILLE, 2018).<sup>299</sup> Mesmo que por vias indiretas, no entanto, as brechas jurídicas que surgem no contexto da Justiça Ambiental são úteis para que o próprio Direito vá se modificando e se adeque às transformações sociais atendendo assim às novas expectativas, tanto quanto a um tratamento justo e proporcional entre os países, quanto à abordagem substantiva suprindo demandas da diversidade de gênero e étnica, por exemplo.

Conforme Atapattu (2018), tratar as questões das injustiças ambientais climáticas pela via dos direitos humanos é um importante caminho que se viabiliza com mais clareza com o Acordo de Paris. Há, contudo, outros obstáculos a superar diante da ausência de algum princípio normativo nas leis internacionais ambientais que preveja a possibilidade de exigir direitos humanos para além do nível estatal, o que vem barrando a extraterritorialidade dessas demandas.

Atapattu (2018) chama atenção ao fato de que o conteúdo da Declaração de Princípios de Direito Internacional sobre o Desenvolvimento Sustentável de Nova Deli, adotado em 2002, pela International Law Association - ILA, fornece uma lente adequada às questões dos direitos

---

<sup>299</sup> Sobre a jurisprudência da Corte EDH em matéria ambiental vide: EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS. Environment and the European Convention on Human Rights. 2020. Disponível em: [https://www.echr.coe.int/Documents/FS\\_Environment\\_ENG.pdf](https://www.echr.coe.int/Documents/FS_Environment_ENG.pdf). Acesso em: 10 maio 2021.

humanos que reclamam por Justiça Climática, enfatizando a erradicação da pobreza, as obrigações do Estado e dever para com as gerações futuras, participação, precaução e necessidade de integração de políticas entrecruzadas nos aspectos social, ambiental e econômico. Trata-se de uma obrigação *erga omnes*, entende a ILA, aplicável a toda a comunidade internacional, explica Atapattu (2018).

Cabe ainda mencionar os Princípios de Bali de 2002<sup>300</sup> estabelecidos em torno da Justiça Climática, resultantes da coalização de organizações sociais, ativistas, movimentos ambientalistas, desenhados durante a fase preparatória à Cúpula da Terra que ocorreria em Bali em junho do mesmo ano, cujo teor igualmente contribui com uma abordagem transversal e integradora dos temas relacionados aos Direitos Humanos e meio ambiente.<sup>301</sup>

A defesa das questões de direito ambiental, tendo o arcabouço normativo e interpretativo do desenvolvimento sustentável como eixo norteador permitiria alcançar efetividade no encaminhamento dos problemas, independentemente da soberania dos Estados. Haveria que se rever o conceito e definir as obrigações pertinentes aos princípios; organizar as leis referentes fornecendo uma base coerente; ampliar o círculo de participantes; e, colocar em prática a obrigações nacionais e instrumentos para monitorá-las, entende Atapattu (2018). Os Objetivos do Desenvolvimento Sustentável seriam uma iniciativa nesse sentido, na qual já estão inseridas as questões das mudanças climáticas entre os variados aspectos ali delimitados e definidos a partir dos pilares da sustentabilidade (ATAPATTU, 2018).

Entendemos que há implicações diversas, seja em tratar a proteção ambiental como um dever de Estado, por exemplo, seja como uma dimensão dos direitos humanos.<sup>302</sup> A via dos Direitos Humanos, a princípio, permite ampliar as possibilidades de prover soluções às injustiças ecológico-climáticas para além da esfera dos Estados-nação, por exemplo, o que é de grande relevância, bem como conjugar abordagens que contemplam a comunidade de vida planetária complexamente. Contudo, é necessário assumir uma postura crítica nesse processo, é urgente rever conteúdos e propor novos desenhos tendo em conta as relações de poder de uma perspectiva decolonial<sup>303</sup>, e, resguardar o efetivo alcance ecológico dessa articulação.<sup>304</sup>

Outras proposições a respeito da ideia de Justiça têm surgido, em torno da equação de

---

<sup>300</sup> Princípios de Bali. Disponível em: <https://www.ejnet.org/ej/bali.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021.

<sup>301</sup> No mesmo sentido cabe mencionar os princípios da Justiça Climática vide Mary Robinson Foundation. Disponível em: <<http://www.mrfcj.org/pdf/principles-of-climate-justice.pdf>>.

<sup>302</sup> A discussão é retomada no Capítulo 4, item 4.3.1 no qual se abordam as alternativas de transição para um Direito Ecologizado. Vide Bosselmann (2008) e Gear (2010).

<sup>303</sup> Sobre “design autônomo” de comunidades, vide Escobar (2018, p. 184 -185).

<sup>304</sup> A discussão sobre Direitos Humanos e Justiça Ecológica é retomada no Capítulo 4.

interesses diante da crise ecológico-climática do Antropoceno. Nesse sentido, norteadas pela ideia de uma “Governança do Sistema Terra”<sup>305</sup>, por exemplo, surge a noção de “Justiça Planetária”, que, mostra-se preocupada especialmente com as questões da pobreza diante dos limites planetários, sem, contudo, adentrar aspectos relacionados ao reconhecimento de interesses de seres não humanos da natureza.<sup>306</sup>

Por outro lado, a presença de um processo crescente de defesa de uma perspectiva ético-político-jurídica ecológica, indica o desencadear de uma mudança de paradigma, deslocando-se ainda mais do antropocentrismo, no sentido de um ecocentrismo. Entra em cena a expressão “Justiça Ecológica”, que, embora venha sendo debatida teoricamente desde a década de 1990, é retomada com ênfase, especialmente, após as Constituições do Equador e Bolívia introduzirem os conceitos de Pachamama e *Buen Vivir*, resguardando os direitos da natureza direta ou indiretamente<sup>307</sup>. O surgimento dessa nova abordagem igualmente deve ser analisado à luz da experiência da Justiça Ambiental.

### **3.1.3 Da Justiça Ambiental à Justiça Ecológica – mudança de paradigma e marcos teóricos**

A visão de que os valores éticos que amparam o conceito de Justiça deveriam acolher não apenas seres humanos, mas também toda a comunidade de vida, numa perspectiva sistêmico-holística, não é algo inédito, tampouco recente. Outras cosmovisões de culturas e religiões, que não a ocidental moderna, já eram adeptas dessa compreensão há muito tempo, que, de certo modo, foi retomada pelas éticas ecológicas, em que há um apelo a uma “re-ligação” holística.

As correntes de ética holística ou radical, no entanto, chegam à civilização ocidental do século XX, carregadas de outras motivações e significados, em meio à assimilação de conhecimentos da segunda revolução científica, que vão implicar uma profunda mudança paradigmática no sentido de um conhecimento sistêmico-complexo. Ao mesmo tempo, a percepção da realidade em sua dinâmica complexa envolvendo, entre outros, aspectos biológicos, sociais, econômicos e culturais, permite reconhecer os riscos inerentes desse processo<sup>308</sup>.

---

<sup>305</sup> Sobre o “Earth System Governance project” vide Burch *et al.* (2019).

<sup>306</sup> Vide Biermann e Kalfagianni (2020).

<sup>307</sup> Ver a respeito Capítulo 2.

<sup>308</sup> Vide Capítulo 1.

As ecologias radicais<sup>309</sup> fazem ressurgir a perspectiva de valores ecológicos no Ocidente, questionando o modelo civilizatório, usando do conceito de “ecologia”, então relativamente recente.<sup>310</sup> Instaura-se um intenso debate quanto à escolha do termo mais adequado aos temas que tratam da relação entre ser humano/natureza: ambiental ou ecológico. O pensamento se desdobra em duas correntes: os que defendem a ideia da natureza como “meio ambiente”, repercutindo a ideia de exterioridade ao homem, separando o mundo natural do humano, acolhendo uma visão antropocêntrica; e os que defendem a noção de “ecologia”, em que a noção de interação e interdependência do homem com a natureza e o planeta conduz a perspectivas não antropocêntricas, seja biocêntrica seja ecocêntrica.

Adotar uma perspectiva da relacionalidade ontológica para a compreensão da Justiça possível na relação homem/natureza, pela via do pensamento complexo, outras abordagens e possibilidades afloram<sup>311</sup>, assim como as dúvidas e críticas, permite trazer à tona novas discussões e critérios como territorialidade, espacialidade, temporalidade, devires, a serem trabalhados neste e no próximo Capítulo deste estudo, e, sobretudo a questionar sobre os caminhos alternativos à catástrofe para a qual a humanidade parece se conduzir.

A ideia em torno de uma Justiça Ecológica constrói-se em meio a uma múltipla e heterogênea combinação de fatores e agentes, em constante transformação reflexiva e recursiva. Longe de estar consolidada, sequer como conceito, sua emergência se dá, como discutido nos capítulos anteriores deste estudo, como uma construção coletiva complexa e, por conseguinte, não linear, incerta e, por vezes contraditória, que se justifica pela necessidade biopolítica de fazer frente à invasão do mundo da vida pelos interesses individualistas e necrófilos que imperam no modelo civilizatório vigente<sup>312</sup>.

Esse caráter crítico e dinâmico da Justiça Ecológica é o que a torna mais apta a responder à complexificação da realidade que o Antropoceno atesta, pois embora as demandas por Justiça Ambiental tenham surgido da diferença presente no social, o modelo não satisfaz quando se trata de assumir o valor intrínseco dos seres não humanos da natureza. Não obstante, os dois conceitos não se distanciam de forma absoluta. Schlosberg (2007), por exemplo, pensa que a Justiça Ecológica tende a permanecer como um dos desdobramentos do pensamento e das práticas da Justiça Ambiental, por entender que elas comportam uma certa equivalência no campo prático.

---

<sup>309</sup> Vide item 1.4.

<sup>310</sup> Conceito criado por Haeckel em meados do século XIX, vide Odum (2001) e Capítulo 1.

<sup>311</sup> Vide Phillipopoulos (2017), Haraway (1988), Eckersley (2007), Bennet (2010).

<sup>312</sup> Ver a respeito da biopolítica em Foucault (2007), Mbembe (2011) e Leff (2006; 2016).

A ideia defendida nesta investigação é a de que não é possível separar as noções de Justiça Ambiental e Ecológica, posto que, para ser ecológica, não basta orientar-se à defesa de um interesse específico de uma espécie animal ou outro ente natural. A compreensão de Justiça Ecológica acolhida é de um novo parâmetro de Justiça, como orientação ética e pragmática para as relações homem/natureza, um novo paradigma de Justiça que tem por base romper com o dualismo cartesiano. Uma noção de Justiça epistemologicamente complexa e voltada à perspectiva pluriversal – acolhendo, nesse sentido, uma abordagem ontológica relacional. Assim, implica compreender as interações em sua complexidade e resguardar com os princípios da precaução e da responsabilidade quanto as práticas humanas desencadeadoras de impactos negativos ecossistêmicos, no âmbito da ética e do Direito (como sistema jurídico, não restrito, portanto, à área específica do Direito Ambiental).

Dos aspectos éticos e políticos que vimos tratando na perspectiva do pensamento complexo, sobressaem o desencontro das expectativas e necessidades que colocam em destaque a crise do Antropoceno como crise civilizatória, especialmente quando compreendida a existência de um mundo planetário composto de muitos mundos, ou seja, um pluriverso de mundos, a por em xeque o modelo hegemônico do Sistema-Mundo. Neste Capítulo, por sua vez, o olhar está voltado estritamente aos aspectos jurídicos da questão.

O processo de ampliação do escopo da Justiça Ambiental<sup>313</sup> conduz à reflexão sobre as limitações do antropocentrismo e suas alternativas, o que poderia levar a uma gradual assimilação de outros seres sob a proteção da Justiça seja esta compreendida como valor moral também aplicável no âmbito jurídico. Não significa que seja um processo de fácil aceitação, pois, apesar da sua consistência como demanda política crescente e de uma relativa abertura epistemológica propícia, há muitos fatores que, por sua complexidade de tradução às fórmulas conceituais e instituições padrão atuam para a contenção de sua evolução, sobretudo no campo da economia e do Direito.

Considerando, para fins da compreensão preliminar de Justiça Ecológica aquela que se estende aos seres não humanos da natureza, os desenvolvimentos teóricos mais aprofundados sobre o tema surgem com a obra “Justice, society and nature: an exploration of political ecology” de Low e Gleeson, (1998) seguidos de Baxter, com “A theory of ecological justice” (2005). Muito embora o uso esporádico da expressão já ocorresse anteriormente.

---

<sup>313</sup> Cumpre observar que no escopo do próprio Direito Ambiental já se tinha em vista uma abordagem, em algum grau, de um “antropocentrismo alargado”. Vide Canotilho e Leite (2007).

### 3.1.3.1 *Justiça, sociedade e natureza – Low e Gleeson*

A busca pela Justiça por meio das políticas do meio ambiente, considerando que não há uma concepção universal e definitiva de justiça, dizem Low e Gleeson (1998, p. 02), implica dois aspectos inter-relacionados, quais sejam: o aspecto distributivo relativo aos seres humanos; e, a Justiça no que diz respeito às relações entre os seres humanos e o restante do mundo natural. Assim, segundo os autores, são identificáveis dois aspectos da justiça: a Justiça Ambiental e a Justiça Ecológica, embora tratem, na verdade, de aspectos de uma mesma relação.

Os princípios a ancorar a proposta de Justiça Ecológica são os seguintes: 1. “Cada ente natural tem o direito de desfrutar a plenitude da sua própria forma de vida”, pois a natureza não humana é merecedora de consideração moral. Estendendo a consideração de si mesmo, desfaz-se a barreira entre humano e não humano. 2. “Todas as formas de vida são mutuamente dependentes e dependentes de formas não vivas”.<sup>314</sup> (LOW e GLEESON, 1998, p. 156, tradução nossa).

Low e Gleeson (1998, p. 156, tradução nossa), diante de dúvidas quanto aos direitos a priorizar indicam que se proceda a aplicação dos seguintes princípios subsidiários, em ordem:

1. “A vida tem precedência moral sobre a não-vida”.<sup>315</sup> A consideração pela não vida, explicam os autores, decorre das relações entre a não vida e a natureza viva, como é o caso das montanhas que abrigam várias formas de vida.

2. “As formas de vida individualizadas têm precedência sobre as formas de vida existentes somente como comunidades”.<sup>316</sup> Há uma continuidade entre as formas de vida, de modo que algumas espécies demandam forma coletiva e outras permitem uma certa autonomia do indivíduo. Assim, em caso de uma ameaça a um animal com certa autonomia ser atacado por um coletivo como bactérias, por exemplo, dar-se-ia preferência ao animal autônomo.

3. “As formas de vida com consciência humana têm precedência moral sobre as outras formas de vida”.<sup>317</sup> Tal critério permite que as intervenções humanas junto às outras formas de vida não humanas, para prover alimento ou em condições de ameaça, possam ser dirimidas. Por exemplo, o sacrifício de animais em condições bem regulamentadas.

---

<sup>314</sup> “[...] every natural entity is entitled to enjoy the fullness of its own form of life [...] all life forms are mutually dependent and dependent on non-life forms.” (LOW e GLEESON, 1998, p. 156)

<sup>315</sup> “Life has moral precedence over non-life.” (LOW e GLEESON, 1998, p. 156)

<sup>316</sup> Individualised life forms have moral precedence over life forms which only exist as communities.” (LOW e GLEESON, 1998, p. 156)

<sup>317</sup> “Individualised life forms with human consciousness have moral precedence over other life forms.” (LOW e GLEESON, 1998, p. 156).

Observam os autores que é difícil estabelecer essas regras de priorização, trata-se de um critério complexo, devido às fronteiras difusas. Reconhecem que sua proposição certamente não é isenta de polêmicas, especialmente, quanto ao terceiro critério, que indica a preferência à vida humana. Justificam que um igualitarismo biosférico absoluto seria impraticável, embora todas as formas de vida certamente sejam merecedoras de certos direitos a sua plena existência natural. Assim, a definição do terceiro critério seria de natureza axiomática, devendo prevalecer considerado o princípio político da precaução. Remover o critério, entendem, poderia ter consequências não aceitáveis para os seres humanos e como norma teria poucas chances de se sustentar por longo período nas sociedades humanas.

Para colocar em prática essa ampliação de escopo que abarca Justiça Ambiental e Justiça Ecológica, Low e Gleeson (1998), entendem que é necessário promover duas iniciativas concomitantemente: promover o reconhecimento do *status* moral dos seres não humanos, no âmbito da legislação dos direitos relacionados ao bem-estar; e também introduzir normas referentes à conservação, de modo que sejam essas normas incorporadas constitucionalmente, a exemplo do que os autores mencionam, vinha ocorrendo na Alemanha.<sup>318</sup> Os autores mostram-se preocupados em expor a necessidade de coadunar a preocupação com a Justiça Ecológica com o contexto existente de aplicabilidade, para que não seja meramente utópico. Daí a sugestão de adotar a via institucional para problematizar e fortalecer a defesa da Justiça Ecológica, estabelecendo estratégias para alcançá-la.

Low e Gleeson (1998), embora adotem como eixo central da Justiça Ecológica a questão da distribuição da qualidade ambiental, demonstram preocupação com outros critérios como o da participação e oportunidade de desenvolvimento de capacidades, explorados por outros autores. Abordam a justiça como uma questão plural, e, inclusive, sugerem a criação de uma instituição cosmopolita como foro para as questões de Justiça Ambiental/Ecológica, e defendem a compreensão da pluralidade de compreensões de justiça a serem consideradas.

### 3.1.3.2 *Uma teoria de Justiça Ecológica - Baxter*

O segundo autor a debruçar-se com profundidade sobre a questão é Brian Baxter (2005). Baxter desenvolve seu pensamento sobre Justiça Ecológica, partindo da análise das teorias liberais de Justiça, buscando responder a três objeções principais que viriam a restringir a aplicabilidade da Justiça para seres não humanos: a) o fato de que a Justiça seja uma relação

---

<sup>318</sup> Sobre a Constituição alemã e a proteção ambiental vide Mattei e Matias (2016).

estabelecida por um grupo social que se desenvolve pela cooperação de modo voluntário; b) que participar da Justiça implica assumir os próprios direitos; e, c) que a Justiça requer aplicabilidade recíproca.

As premissas teóricas de Baxter (2005, p. 9, tradução nossa) são: "todos os não humanos, sencientes e não-sencientes, são membros da comunidade de justiça"; e, "todos os membros da comunidade de justiça são destinatários apropriados de justiça distributiva com respeito a bens e males ambientais - isto é, justiça ecológica."<sup>319</sup>

Baxter (2005) entende que o pressuposto da Justiça Ecológica que lhe dá condições de um parâmetro imparcial é compreender o conceito de comunidade de Justiça incluindo todos os organismos, o que afasta a visão do ser humano como ser independente da natureza. Defende que se considere os interesses de bem-estar de todos os organismos e fatores que possam afetar suas atividades, positiva ou negativamente. O meio para viabilizar a Justiça Ecológica seria assumir um conjunto de práticas que permitissem a ponderação de interesses pela via da política constitucional. A norma constitucional também definiria alguma instituição com responsabilidade por representar tais interesses nos diferentes órgãos decisoriais de modo que estivessem presentes em nível local.

Essas práticas e procedimentos dependeriam, por conseguinte, da aplicação de um conjunto de critérios, para cuja definição sua teoria contribui. Desse modo, pela definição dos critérios de representação, possivelmente, via eleição, e a construção da via constitucional de normas, estabelecendo-se leis e políticas espalhadas nos diferentes fóruns públicos e esferas de ação de caráter privado, sugere o autor, seria possível a sociedade adotar a Justiça Ecológica.

Baxter trouxe importantes contribuições ao debate, por articular as ideias de comunidade com a de imparcialidade, para aplicá-las aos não humanos, defendendo a ideia da existência de um "igual interesse" dos diferentes candidatos à Justiça Ecológica. O cerne de sua teoria consiste em substituir o critério da noção de "bem" pela de "interesse". A solução pensada por Baxter implica compreender os seres não-humanos da natureza como beneficiários de direitos, dotados de um *status* moral pelo fato de estarem vivos, sem, contudo, considerá-los agentes morais para fins jurídicos. Poderiam ser considerados sujeitos de direitos, sem serem considerados agentes de forma recíproca, pois embora sem poderem formular uma ideia de bem ou de justiça, têm interesse prático envolvido (SCHLOSBERG, 2007).

---

<sup>319</sup> Para Baxter (2005, p. 09): "all non humans, sentient and non-sentient, are members of the community of justice," and second, "all members of the community of justice are proper recipients of distributive justice with respect to environmental goods and bads - that is, to ecological justice".

A noção de “comunidade de justiça” englobando humanos e não humanos é uma ideia que inova e agrega aspectos interessantes para a Justiça Ecológica, por deslocar a clássica proteção ao indivíduo e permitir transpor-se a ideia de interdependência entre humanos e natureza. A compreensão inter-relacional presente na ideia de comunidade presente na sua concepção de Justiça Ecológica permite que sejam resguardados os seres considerados em seus ecossistemas e não como indivíduos isolados, respondendo mais adequadamente a questões como a ameaça de extinção que o autor entende como um problema de justiça.

No que se refere aos seres não humanos, Baxter (2005) defende que as comunidades são efetivamente as detentoras de interesse e não os indivíduos das espécies, de modo que sencientes ou não, todas as espécies devem ter garantia de sua viabilidade. Ressalta não estar afirmando que a solução da imparcialidade pelo interesse responde às questões sobre haver um acordo sobre o que é bom para os membros, discussão que adentra outros aspectos como as noções de “bem” envolvidas.

Para Baxter (2005), deve-se assumir que a humanidade causa impactos na natureza, sendo a natureza, ao mesmo tempo contexto e parte interessada. O conceito de Justiça Ecológica que defende sugere ir além do aspecto distributivo da justiça, chamando atenção à importância de que esses interesses sejam considerados no âmbito constitucional, envolvendo a participação cidadã num processo de reflexividade e aprendizado, de modo a inserir esses novos interesses em uma pauta mais ampla de discussão. Trata-se de uma proposta que requer uma esfera pública presente e fortalecida, sob pena de sofrer desvios quanto aos seus propósitos.

### *3.1.3.3 Justiça Ecológica em Schlosberg*

Embora as ideias de Low e Gleeson (1998), bem como as de Baxter (2005), tenham sido profundamente inovadoras ao sugerirem que seres não humanos da natureza fossem contemplados nas esferas da Justiça, visto de uma perspectiva crítica e pluralista, essas propostas são tímidas no que se refere às dimensões da Justiça que deveriam estar contempladas. Nesse sentido Schlosberg (2007) vê com ressalvas suas propostas por não considerarem as críticas ao modelo distributivo de Justiça feitas por autores como Young (2011), Fraser (2009), Nussbaum (2012) e Sen (1993).

O autor busca aproximar as questões pontuadas pelos movimentos de Justiça Ambiental e dos que ampliando o escopo da Justiça, propõem uma Justiça Ecológica, no intuito de avaliar a possibilidade do uso de uma mesma concepção de Justiça que atenda ao mesmo tempo ao que se refere ao que impacta a vida humana e o que diz respeito às relações entre

“comunidades humanas e não humanas”. Com esse intuito, usa dos critérios de distribuição, reconhecimento, representação, capacidades e participação a cada um dos perfis, concluindo pela possibilidade de aplicá-los em ambos os casos, ou seja, seria possível acolher um mesmo tipo de Justiça.

Schlosberg (2007) desenvolve a ideia de Justiça Ecológica como uma Justiça para a Natureza, deslocando o foco do paradigma distributivo e incorporando as ideias inovadoras das teorias de justiça e demandas políticas de importantes movimentos sociais como os ecologistas, feministas e antirracistas. Não se trata de entabular uma teoria de Justiça Ecológica universal, mas de examinar o potencial de acrescentar discursos de justiça e aproximações diversas que permitam incluir os não humanos do mundo natural: indivíduos, animais, comunidades e a natureza como um todo.

Uma compreensão que abarque sustentabilidade e Justiça, explica Schlosberg (2007), passa não apenas pela distribuição, mas também do reconhecimento devido tanto às comunidades humanas e não humanas da natureza. Uma justiça para a natureza, por sua vez, demanda pensar nas capacidades que devem ser consideradas para o florescimento e sustentação desse mundo natural. Em ambas as direções se destaca o caráter indispensável de adotarem-se procedimentos justos nas decisões em matéria ambiental.

Assim, a ideia de Justiça Ecológica defendida por Schlosberg (2007) propõe adentrar questões para além da Justiça Distributiva, que também é um dos critérios considerados. Neste quesito, o autor defende levar em conta, entre outros aspectos, a sustentabilidade ecológica para as presentes e futuras gerações de humanos e não humanos da natureza. Já, o Reconhecimento, entende o autor, deve acontecer por meio da compreensão que temos de nós mesmos seres humanos e do resto do mundo natural em uma comunidade expandida de Justiça. Quanto ao critério das Capacidades, o autor propõe entender que fazer justiça para com a natureza requer deixar que ela se desenvolva realizando suas próprias funções, por meio da integridade dos processos naturais, aplicável aos ecossistemas e aos indivíduos. Schlosberg (2007) assume a Participação como um fator determinante para realização dos aspectos do Reconhecimento e das Capacidades, no qual estariam incluídos como partícipes também os seres não humanos da natureza, exigindo uma Representação adequada, que para os não humanos da natureza, poderia ser feita por um procurador designado.

A contribuição do autor não se limita a concatenar diferentes eixos no escopo da ideia de Justiça Ecológica, mas, sobretudo, em proceder um estudo que permeia a ecologia política e o Direito, pelo viés pluralista, que interessa especialmente à nossa abordagem.

### 3.2 A JUSTIÇA ECOLÓGICA E A ABORDAGEM DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

Quando se coloca em questão que papel cumpre à Justiça em termos ecológicos, numa perspectiva global, essa indagação remete às premissas dos movimentos de Justiça Ambiental, ou seja, à desigualdade na distribuição de ônus e bônus com relação aos usos da natureza entre os diferentes grupos sociais, ao mesmo tempo, traduz as implicações de ordem ecológica que se espriam, afetando também os seres não humanos e as gerações futuras. A implicação imediata da injustiça, seja ambiental ou ecológica, é a distribuição desigual e uma injustiça incompleta pois também inadequada nos seus parâmetros, tanto dos bens provenientes dos recursos extraídos da natureza e produzidos, quanto aos danos causados ao ambiente natural.

Para a economia ecológica a crise ecológica e as conseqüentes injustiças que afetam as relações entre humanos e entre humanos e não humanos, provém de uma forma de “econocentrismo”, que compromete o próprio planeta pela ação do homem, e que pode ser compreendida a partir dos conceitos de entropia e neguentropia.<sup>320</sup> Chama-se entropia à lei limite da natureza, a segunda lei da termodinâmica, conceito que revela o caráter irreversível dos processos naturais, bem como a inevitável degradação e perda de energia, bem como da impossibilidade de uma reciclagem plena do material já transformado (LEFF, 2011).<sup>321</sup> O oposto da entropia, é a neguentropia, que Leff (2011) chama “lei da vida”, relacionada à produção adequada à sustentabilidade da natureza, gerando uma economia fundamentada nos processos vitais.

Entre os efeitos dessa desestabilização da natureza, promovida tanto pela ação humana mediante os processos econômicos, quanto pelo arcabouço científico e ideológico que lhe dá substrato, está o desencadeamento de riscos múltiplos e até então impensáveis, como descreve Beck (2010). Do contexto complexo do Antropoceno surge a demanda por uma Justiça que, num primeiro momento, tem caráter ambiental, e agora reclama a plena compreensão ecológica.

A Justiça Ecológica, nesse plano, apela diante da comoditização da natureza, das práticas da Economia-mundo capitalista que além de ignorar aspectos incomensuráveis de seu valor, adota um cálculo distributivo, sempre em favor do capital, ignorando a perda da biodiversidade, do patrimônio cultural, e do sofrimento humano que acarreta, entre outros danos imediatos e futuros. Ao mesmo tempo, propõe-se, como via de expressão de valores ecocêntricos numa pluralidade de agentes e perspectivas, a permitir a emergência de novos

---

<sup>320</sup> Vide também Martínez-Alier (2001) (2007), e Latouche (2009).

<sup>321</sup> Vide também Georgescu-Roegen (1996).

sentidos aos laços sociais e construções coletivas no âmbito social, econômico e político.

Como observado anteriormente, as discussões pertinentes à Justiça Ambiental têm como base a abordagem distributiva, quanto ao território, clima ou cultura, todos os aspectos se ressentem de uma distribuição injusta e desigual, sempre em desvantagem para as populações já precarizadas, pela condição de raça, gênero ou origem, acumulando-se diferentes aspectos de injustiça. Daí decorre que a demanda por justiça distributiva já não se resolve por si, senão na interlocução com as abordagens de aspectos como o reconhecimento, a representação, a participação e as capacidades. Trata-se de discutir e enfrentar o problema das injustiças estruturais normalizadas que assomam sobre todo o “Outro” do padrão hegemônico ocidental, que o Sistema-Mundo globaliza.

O referencial teórico da Justiça Distributiva contemporânea do qual partem as variadas discussões sobre seus limites e interpretações é a teoria de justiça elaborada por John Rawls (2006), que logrou consolidar seu pensamento dentro da linha liberal ao buscar erigir parâmetros que fossem compatíveis com qualquer sistema econômico. É também a partir daí que Low e Gleeson (1998), assim como Baxter (2005) e Schlosberg (2007), desdobram suas ideias a respeito da Justiça Ecológica.

Para avançar na compreensão da Justiça Ecológica cabe, primeiramente apresentar a teoria de Rawls (2006) sob o viés distributivo da Justiça, as ressalvas críticas ao seu pensamento no que se refere à Justiça Ecológica, e por fim, o debate teórico desenvolvido a partir da teoria de Rawls, tendo em vista a adaptação das categorias ético-jurídicas para ampliar o escopo da Justiça para seres não humanos.

### **3.2.1 A Teoria de Justiça de John Rawls**

O pensamento de Rawls (2006) com relação à Justiça é provocado por seu desacordo com a resposta que o utilitarismo oferece com relação às desigualdades sociais e às demandas dos grupos minoritários. Discorda do modo como a priorização do “bom”, compreendido como “felicidade”, na ética utilitarista, relega a segundo plano o critério da Justiça; coloca o “bom” acima do “justo”. Entende que esse raciocínio não seria mais do que uma forma de aplicação dos princípios da eficiência administrativa pelo legislador, desconsiderando a necessidade de padrões de justiça prévios, em prejuízo da democracia.

O autor propõe uma alternativa ao positivismo jurídico, e à abstração do Contrato Social na sua aplicação utilitarista, pretende oferecer parâmetros de igualdade e estabelecer princípios mais equânimes, de modo a atender também as outras doutrinas que reclamam por

uma justiça que vá além do viés liberal, retomando a priorização do “justo” sobre o “bom”, conforme a linha kantiana. Rawls (2006) assume o entendimento de que “verdade” e “justiça” são as primeiras virtudes da atividade humana e são inegociáveis.

Como procedimento para alcançar a Justiça, Rawls propõe um ponto de partida que seria a ignorância sobre a própria condição por parte dos que vão definir as normas aplicáveis a determinada sociedade, estes agiriam sob o “véu da ignorância”, de modo a suas escolhas não serem comprometidas pelos próprios interesses. Um novo Contrato Social se estabeleceria a partir das ideias a respeito dos princípios de justiça que deveriam ser adotados, previamente debatidos e argumentados nessa posição original hipotética.

A premissa de Rawls (2006) é a de que sob o “véu da ignorância”, pelo fato de não saber qual é sua própria situação no quadro social, cada um, agindo racionalmente, deverá optar por garantir a todos, inclusive a si próprio, poder acessar o maior índice de bens sociais primários, requisito para desenvolver seu próprio projeto de vida, conforme sua concepção de “bem”.<sup>322</sup> Nesse quadro, não haveria razão para inveja, rancor ou vaidade, o que permitiria uma base de equidade à definição dos princípios de Justiça.

O autor diferencia os “bens primários naturais” (que são inerentes a cada pessoa, e dizem respeito às condições de saúde, inteligência, habilidades físicas e mentais), e os “bens primários sociais” (acesso à educação, saneamento, habitação, transporte, por exemplo), sobre os quais compete definir em equidade, sob o “véu da ignorância”.

Considerando o quadro hipotético de Rawls (2006), em que cada um deseja garantir a melhor condição de bens primários sociais para todos, considerando as “liberdades básicas” e as “desigualdades”, segundo o autor, haveria que se concluir pela definição de dois princípios de Justiça: o primeiro garantindo direito igual às liberdades básicas; o segundo, que se subdivide em dois outros, refere-se ao aspecto das desigualdades sociais e econômicas, as quais deverão ser ordenadas, explica o autor, para que sejam, concomitantemente, compreendidas como vantajosas por todos (dentro da razoabilidade), e relacionadas à franca acessibilidade de posições, cargos e posições.

As liberdades básicas iguais para todos, do primeiro princípio, explica Rawls (2006), seriam a liberdade política, de expressão e reunião, liberdade de consciência e pensamento,

---

<sup>322</sup> “Guiadas por la teoría del bien y por los hechos generales de la psicología moral, sus deliberaciones no serán ya el mero producto de conjeturas. Pueden tomar una decisión racional en el sentido ordinario de la palabra”. (RAWLS, 2006, p. 140 – 141). “Guiadas pela teoria do bem e pelos fatos da psicologia moral, suas deliberações não serão já o mero produto de conjeturas. Podem tomar uma decisão racional no sentido ordinário da palavra”. (RAWLS, 2006, p. 140 – 141, tradução nossa).

liberdade face à opressão psicológica e qualquer tipo de agressão que fira a integridade física da pessoa, e também a liberdade referente à propriedade pessoal, e contra a prisão arbitrária, como definido no Estado de Direito.

Os valores sociais, quais sejam, deverão ser distribuídos por igual, salvo quando distribuir de forma desigual resulte em vantagem para todos. Assim, é importante proteger os que têm menos liberdades básicas com mais garantias, de modo que a injustiça seria aquela condição em que as desigualdades não beneficiem todos. Rawls (2006) acentua o fato de que a ordem na aplicação dos princípios garante que não ocorram trocas de liberdades básicas por ganhos econômicos e sociais, salvo situações excepcionais justificadas dentro das regras.

Rawls (2006) defende que todos os setores da sociedade tenham em termos gerais, as mesmas perspectivas de cultura e êxito, beneficiando por igual todas as pessoas dotadas dos mesmos bens primários naturais, independente de sua classe social. Pretende assim aplacar o peso das contingências sociais no êxito de cada um e do coletivo, reconhece que concepções liberais e da aristocracia natural são instáveis e arbitrárias do ponto de vista moral. A interpretação democrática proposta, combinando o “princípio da justa igualdade de oportunidades” com o “princípio da diferença” daria mais clareza às prioridades e escolhas sobre o modelo mais justo.

O ganho que algum pudesse obter dependeria do benefício dos outros. O princípio da diferença, que corresponde à fraternidade, serviria para promover a cooperação social e reciprocidade, acarretando o benefício mútuo. Assim, a abordagem do autor busca retomar os valores da liberdade (primeiro princípio), igualdade (no primeiro princípio acrescido da igual oportunidade), e fraternidade (princípio da diferença), fornecendo parâmetros e sistematizando sua aplicação.

O modo como se desencadeia o modelo proposto por Rawls (2006) prevê que as pessoas envolvidas partam da situação imparcial do “véu da ignorância” na primeira etapa; na segunda retirem gradualmente o véu, de modo que depois de escolher os princípios de justiça, para fins de elaboração da Constituição, possam ter informações genéricas relevantes sobre a sociedade, como as relativas a suas circunstâncias e recursos naturais, estágio econômico de desenvolvimento e cultura política. A terceira fase é pertinente à regulamentação legal, devendo, então, ter total acesso às informações socioeconômicas gerais e, por fim, na última etapa, que corresponde à aplicação da lei por juizes e administradores, sob o olhar dos demais cidadãos, o véu já estaria totalmente retirado.

Esta breve visão da teoria de Justiça de Rawls (2006) permite observar que, embora proposta de modo a apontar critérios mais adequados para realização da Justiça Social, ela deixa

muito a desejar em matéria de dar condições concretas ao alcance de uma sociedade mais justa. As críticas que lhe apontam são igualmente concludentes, no sentido de que o caráter hipotético das premissas da teoria compromete seu alcance, e que, desse modo, a proposta acaba por manter o mesmo caráter abstrato contratualista a que o autor se propunha superar. Rawls (2006) não se afasta do padrão epistemológico e de valores que, como observa Grear (2010), fazem do sistema de Direito e Justiça produzidos nas instituições construídas na modernidade, um modelo intrinsecamente desigual. É sobre essa ótica de ponderação sobre as possibilidades de compatibilizar ou não os direitos dos seres não humanos ao modelo liberal de Justiça que serão trazidos, na sequência, as ressalvas à Justiça Distributiva de Rawls para pensar a Justiça Ecológica.

### **3.2.2 Ressalvas eco-lógicas à teoria de Rawls**

A perspectiva da Justiça distributiva nos moldes de Rawls (2006), que remete à justa equalização de interesses no acesso às condições básicas mínimas para existência digna, aí compreendidas as liberdades, bens e direitos, e Justiça Social, é o sentido predominante que fundamenta o Direito, ainda hoje, embora tenham surgido várias outras teorias contestando suas limitações sob diferentes aspectos. Esse é o caso das ideias de Young (2011), Fraser (2009), Honneth (2003), que veem a necessidade de contemplar no conceito de Justiça, o reconhecimento e a participação, por exemplo, e de autores na mesma linha distributiva, mas com visões diferentes a respeito, como Dobson (1998) e Baxter (2005), entre outros.

Como bem pondera Bosselman (2015, p. 126), a teoria liberal de Rawls – com a premissa de que pela igualdade de direitos e liberdades individuais possibilita uma forma justa de participação no sistema político e de justiça, além de ser hipotético, restringe a justiça a um determinado modelo de sociedade, de modo que “qualquer movimento rumo a uma sociedade mais comunitária ou coletivamente organizada termina na barreira dos direitos individuais”.

Sobre as críticas à teoria de Justiça rawlsiana, observa Bosselman (2015, p. 126): “A ideologia liberal ‘escondida’ em Rawls é amplamente criticada. A questão é o meio ambiente. É suficiente acrescentar algumas preocupações básicas, como ‘princípio da não agressão’, ou ‘princípio da economia’ a um veu de ignorância intocado? Ou será que é preciso desmarcar a ignorância assumida?”

Nesse sentido, a teoria crítica contribui com a ideia de uma construção da ideia de Justiça alternativa à proposta “monológica” da racionalidade liberal, pela ética do discurso de Habermas, “dialógica” (por meio do diálogo), por exemplo. Não obstante, reconhece o próprio

Bosselman (2015, p. 127 - 128), que diante da crise ecológica contemporânea e sua origem na matriz de pensamento na civilização hegemônica europeia, “nem a abordagem monológica nem a dialógica são suficientes em si mesmas, as primeiras tendem a ser muito presunçosas, a última pouco ambiciosa”. Depende, portanto, de um “discurso de Justiça Ecológica”. O discurso que contemple a ética ecocêntrica e a Justiça, precisa, de acordo com Bosselman (2015), contemplar abertura e transformação, acolhendo valores ecocêntricos, sem que implique em direitos individuais como nas teorias modernas de justiça.

Os limites do pensamento liberal sobre a Justiça estão evidenciados quando se observa a condução dos processos de comoditização da natureza e dos seres humanos, e a absoluta ausência de responsabilidade para com o futuro da própria humanidade, em termos ecológicos. Esses problemas vêm sendo duramente denunciados pela ecologia política, no campo prático e teórico, com as teorias que tratam da refundação do Estado, de uma outra globalização a partir do “Sul”, da racionalidade ambiental, de uma economia ecológica, e da perspectiva de um decrescimento econômico, por exemplo.<sup>323</sup>

O quadro de desmantelamento das condições básicas de existência promovidos pela globalização econômica, desestabilizando os modos de existência que predominaram durante os dois últimos séculos, com economias locais e uma certa estabilidade e previsibilidade, são as características da modernidade líquida de que fala Baumann (1999). A produção coletiva de sentidos, significados e valores é figurada e reconfigurada pela economia e pelas mídias, intermitente e recursivamente integrada aos indivíduos de modo extensivo e global, orientada à produção capitalista.

O enfraquecimento dos Estados-nação face aos poderes do investimento flutuante e das empresas transnacionais é uma realidade cada vez mais concreta para grande parte dos países do mundo, desafiando a construção de um novo modelo ético-jurídico que faça frente à tendência do capital de relegar o humano à marginalização absoluta. Na modernidade líquida multiplicam-se as categorias de migrantes, refugiados, apátridas, não cidadãos, cuja liberdade e dignidade são seriamente comprometidas, observa Baumann (1999). O futuro que se desenha é o de uma sociedade global do Estado mínimo em que o biopoder toma formas de necropoder, na qual a vida, seja ela humana seja natural, é submetida às intenções e desígnios do interesse capitalista de forma insana e irresponsável.

Ao orientar o pensamento para uma concepção de Justiça Ecológica que contemple adequadamente os aspectos ecológicos, o que implica rever a própria compreensão da condição

---

<sup>323</sup> Vide Santos (2010), Leff (2016), Dussel (2005), Alier (2007), Latouche (2009), Dobson (1998).

ontológica com que habitamos o planeta e ampliar nossa responsabilidade para abranger toda a comunidade de vida, é importante ter em mente como isso pode se desenrolar em termos de mudança de paradigma. Daí a necessidade de identificar os argumentos e as tensões que surgem entre o pensamento linear moderno que caracteriza a Justiça liberal e as demandas da realidade complexa.

A noção de liberdade de que fala a teoria de Justiça do liberalismo, comprometida com a ética utilitarista, cujos problemas de forma e conteúdo Rawls (2006) se propôs a contornar, é ainda predominante. As premissas e procedimentos idealizados como o “véu da ignorância” e os aspectos que garantiriam a resposta mais justa, decorrente de um desdobramento lógico-racional, mostram-se pouco efetivos em termos de promover a imparcialidade. Acabam apenas por reforçar o predomínio da ideia de liberdade como propriedade e o cidadão como consumidor<sup>324</sup>, sem considerar a dignidade e a cidadania como elementos valorativos da liberdade política que deveria estar presente e ditar as prioridades.

O empobrecimento do teor político da cidadania remete ao surgimento do Estado social democrático. Lipovetzky (2009) observa que o surgimento das instituições e do ideário que acompanha o Estado moderno trouxe consigo consequências marcantes para a relação homem/natureza, relacionadas ao conhecimento, à compreensão da liberdade, aos vínculos comunitários que se tornam menos relevantes, à valorização da individualidade, à ordem racional aplicada ao Estado e às cidades, por exemplo.

A racionalidade que norteia a modernidade e induz à escolha de valores individualistas, que predomina na ideia de Justiça distributiva liberal, é limitada pela ausência de pluridimensionalidade, pela linearidade, pelo dualismo, e pela tendência à simplificação, aos quais se contrapõe o pensamento complexo. Não basta, portanto, contrapor posições de aparente antagonismo, é preciso buscar nas entrelinhas, onde residem as possibilidades de compreensão, proceder a um sopesamento de interesses e posturas, reorientar a ação à sua finalidade. Traçar estratégias concebendo o caos como inerente ao processo complexo da realidade.<sup>325</sup> Os antagonismos têm uma dinâmica de complementaridade, a complexidade requer assumir a realidade composta de diferentes dimensões, é preciso olhar a questão sob as perspectivas hologramática, em que a parte está no todo e o todo em cada parte, e sistêmica, segundo a qual o todo é mais e menos que a soma das partes, sabendo de sua dinâmica complexa não permite uma simplificação redutora.

---

<sup>324</sup> Vide Milton Santos (1987).

<sup>325</sup> “[...] a complexidade é cada vez uma cumplicidade de desconstrução e de criação, de transformação do todo sobre as partes e das partes sobre o todo”. (p. 45 - 46) (MORIN, 2007a)

O fenômeno da recursividade é constante, a atuação presente nos faz entender de outro modo o passado e ele pode ser reconfigurado para as aplicações futuras. Considerando então os princípios do pensamento complexo, a liberdade e a democracia desenvolvidos na modernidade são, indiscutivelmente, importantes para o contexto contemporâneo, não obstante, a ética individualista não pode predominar sobre todo o sistema civilizacional sob pena de resultar numa hecatombe em níveis planetários.

É preciso estar atento a que tipo de liberdade a Justiça rawlsiana contribui, considerando a crítica jurídica. O princípio da ecologia da ação, de que fala Morin (2007)<sup>326</sup>, serve para analisar esse desdobramento quando fala das derivas das nossas ações. Retornar às hierarquias e à tradição rompida com a modernidade apontadas por Lipovetzky (2009) não seria admissível para os valores modernos, tampouco desejável, no entanto é urgente estabelecer novos liames de afeto e solidariedade, pois os conflitos entre modernidade e tradição estão na ordem do dia<sup>327</sup>.

A humanidade deve superar o antropocentrismo, ao mesmo tempo em que deve fazer afluir um novo sentido de Justiça, próprio de um pensamento e de um agir ecologizado – que acontece quando o homem se insere e compreende integrante da natureza e compartilha com ela seu destino. Justiça essa que pode resultar ou não na formalização de direitos à natureza, mas, necessariamente, deve resultar em deveres humanos. A cooperação que visa preservar o ecossistema planetário vivo requer que o novo senso de Justiça venha a atender demandas comungadas ao redor do mundo como um ponto de confluência irmanente e legitimador. Nesse sentido, o tema da Justiça Ecológica vem se estabelecendo no pensamento jurídico-político e ganhando novas perspectivas desdobramentos teóricos.

Gudynas (2011; 2016), que vê nos direitos da natureza a expressão da Justiça Ecológica, chama atenção à necessidade de uma mudança conceitual radical, no que diz respeito às noções de desenvolvimento e de Justiça. O autor trata da Justiça Ecológica sempre tendo em vista o que ele chama de “virada ontológica”, ou seja, que se amplie a própria compreensão do humano adotando uma perspectiva não dualista. Gudynas (2011; 2016) defende a ideia de que introdução dos seres não humanos da natureza na comunidade de justiça no âmbito jurídico implica adentrar um nível de sustentabilidade superforte, o que engloba: uma crítica ideológica do progresso, a busca de novos estilos de desenvolvimento, o conceito de patrimônio natural, uma ética dos valores da natureza, e um enfoque político.

---

<sup>326</sup> Vide Capítulo 1.

<sup>327</sup> Vide Rolnik (2019).

Partindo de premissas semelhantes, Gimenez (2016) observa que com a pós-modernidade surge também uma mudança de consciência, permitindo perceber a interdependência e unidade entre todas as coisas. Essa consciência ecológica oportuniza uma abertura ética, que abarca tanto o mundo humano quanto o natural, e, com base nessa ética ecológica, torna-se possível alcançar uma Justiça Ecológica. A teoria da Justiça deve enfrentar as questões práticas do seu tempo, logo, se Justiça significa dar a cada um o que é seu, considerando que na natureza residem as bases para suprir as necessidades humanas e ecológicas, a natureza é o campo de efetivação dessa justiça. É necessário encontrar formas de adequação jurídico-políticas que correspondam ao fato de que a natureza seja, ao mesmo tempo parte interessada e ambiente de satisfação de uma distribuição justa de bens e direitos. (GIMENEZ, 2016).

Para Bosselman (2015) a sustentabilidade necessária para proteger os sistemas ecológicos e sua integridade requer uma nova conceituação de Justiça – uma Justiça Ecológica, pois as teorias convencionais não abarcam o aspecto ambiental em toda a sua dimensão. Explica o autor (2015, p. 124) que “não é o ambiente, mas as interações entre as formas de vida – incluindo os seres humanos – que devem nos preocupar”. A centralidade da ideia de “integridade ecológica”, defendida pelo autor, se volta à urgência em se resguardar os processos naturais que sustentam a vida. “Preservar a integridade do ecossistema planetário é a única alternativa confiável e pode, de fato ser uma meta desejável para a maioria das pessoas. No entanto, essa meta precisa de reconhecimento moral e legal para tornar-se ‘interiorizada’. Só então o ‘fraco’ se tornará ‘forte’ [...]” (BOSELNAN, 2015, p. 131).

O autor explica a diferenciação entre a Justiça Ambiental e a Ecológica, pela abrangência de cada uma: enquanto a Justiça Ambiental abarca as questões distributivas relativas ao ambiente entre humanos, o novo conceito, mais amplo, abrange também as relações dos homens com a natureza numa perspectiva ecocêntrica. O caráter ecológico, significaria tanto a compreensão da complexidade do mundo natural quanto o fato de que o próprio homem é um ser integrante da natureza, implicando, portanto, uma mudança de paradigma. Bosselman (2015) observa que o papel do discurso ético é “informar a justiça”. Esse ajuste que enfrenta a dicotomia entre o Direito moderno antropocêntrico e a ética ecocêntrica, depende de uma ponderação sensível, pois, embora o Direito Ambiental possa comportar o pluralismo ético e espelhar o pluralismo político, há, entende o autor, limites para o “pluralismo moral”.<sup>328</sup>

---

<sup>328</sup> Explica Bosselman (2015, p. 124), que “na lei, o ‘pluralismo moral’ só pode funcionar enquanto não há posições inconciliáveis no mesmo ‘nível de conflito’.

A partir dessa compreensão do contexto da emergência da concepção de Justiça Ecológica e seus primeiros contornos teóricos, entendemos que há dois diferentes níveis de compatibilização a serem discutidos em nossa abordagem complexa da emergência da Justiça Ecológica: o primeiro diz respeito à perspectiva epistemológica e ética – referente às premissas do pensamento jurídico contemporâneo, que se sustenta sobre os fundamentos da razão e dos valores da modernidade, em que também se insere a necessidade de uma abertura ontológica ao pluriverso; e, o segundo nível, refere-se ao conteúdo normativo, à incorporação de outras perspectivas em relação aos critérios para além do aspecto distributivo da Justiça, inclusive quanto a sua extensão aos seres não humanos da natureza.

### **3.2.3 Desafios teóricos para conceber a Justiça Ecológica pela via dos Direitos a partir da concepção liberal de Justiça de Rawls**

Repensar a categoria distributiva, a partir dos limites da proposição de Rawls (2006), tem sido a via escolhida pelos principais autores que trabalham o tema da Justiça Ambiental<sup>329</sup>, razão pela qual optamos por seguir essa mesma linha. Embora as limitações mais evidentes da teoria de Rawls (2006) à adequação da perspectiva ecológica se deem em face à perspectiva antropocêntrica, um contraponto com as novas teorias de justiça (Fraser, Nussbaum, Young, Sen), como sugere Schlosberg (2007), podem suscitar um pensamento novo, tanto no que diz respeito a inclusão de outras dimensões de Justiça para além da abordagem distributiva, como quanto a um viés não antropocêntrico.

Conforme identificou Baxter (2005), as três principais questões a serem enfrentadas para que a Justiça distributiva pudesse aplicar-se aos não-humanos. Tais aspectos dizem respeito à igualdade/imparcialidade e à condição de agente racional exigida pela epistemologia jurídica, condição esta que se constitui pela capacidade de livre manifestação da vontade de optar por uma noção de bem, e ter expectativas futuras (agente moral). Esses pontos nevrálgicos também aparecem de alguma forma em Low e Gleeson (1998), e são identificados por vários autores que se aproximaram do tema. A tais pontos somam-se outros relacionados à reciprocidade, autonomia, e à ausência de condições de uma aplicabilidade universalizada no âmbito das relações internacionais.<sup>330</sup> A questão de fundo que percorre toda a discussão é a que indaga sobre as relações entre humanos e não humanos da natureza tratar-se ou não de uma

---

<sup>329</sup> A título de exemplo, vide Dobson (1998), Bosselman (2015), e Schlosberg (2007).

<sup>330</sup> Vide Dobson (1998) e Schlosberg (2007).

relação de Justiça.

Para Dobson (1998), há uma série de fatores que tornam a Justiça ambiental de interesse também dos seres sencientes não humanos que são afetados pela aplicação ou não da justiça distributiva, razão pela qual ele adota a ideia de “comunidade de justiça”, em sua abordagem. Tais fatores implicam os aspectos distributivos em si, mas também envolvem premissas, parâmetros éticos e epistemológicos que operam no mundo jurídico a compreensão do que seja Justo<sup>331</sup>. O autor conclui, afinal, pela necessidade de aplicar-se uma “gramática adequada”, que permita fazer a correta distinção entre a condição dos não humanos como “recebedores de Justiça”, da condição de “distribuidores de Justiça Social”, por exemplo.

Partindo da análise do valor da natureza para fins de considerar a Justiça Ambiental como algo que se partilha em nível global, Dobson (1998) utiliza dessa referência para identificar as relações entre sustentabilidade ambiental e Justiça Social, pertinente a sua proposta de uma “cidadania ecológica”.<sup>332</sup> A partir da Justiça distributiva propõe-se a buscar equacionar que valores contemplar e a partir de que expectativas, como poderiam ser calculados tais valores e outros aspectos relacionados.

Dobson (1998) entende que a via distributiva é o caminho adequado, inclusive, para discutir os aspectos da identidade, reconhecimento e proposições políticas a respeito da Justiça Ambiental, tendo em vista o conceito de desenvolvimento sustentável, do relatório Brundtland. Entende que a Justiça Ambiental é uma questão predominantemente relacionada à Justiça social distributiva, que faz com que alguns tenham recursos para evitar os danos e riscos ambientais e outros não. Ao mesmo tempo, defende que o tema seja trabalhado em perspectiva, pois afeta as futuras gerações, observa o autor.

Há, da parte de Dobson (1998), intenção de oferecer contornos mais palatáveis à Justiça distributiva dando-lhe uma perspectiva ambiental e, mesmo, ocupando-se de identificar formas de incluir o valor intrínseco e as diferentes visões do bem ambiental a ser protegido. Contudo, o que fica evidenciado, é que a Justiça Ambiental na sua compreensão *lato sensu*, é restrita ao aspecto distributivo, não enfrenta de forma contundente a necessidade de mudança de paradigma do pensamento moderno.

Os avanços no sentido de contemplar os seres não humanos da natureza de que tratam as primeiras abordagens, ainda no escopo da Justiça distributiva, ocorrem, portanto, por meio de um lento processo hermenêutico de ampliação da compreensão de certos conceitos buscando

---

<sup>331</sup> Considerações sobre imparcialidade ou substantividade, procedimentalismo ou consequencialismo, universalismo ou particularismo. Vide Dobson (1998).

<sup>332</sup> Vide tabela em Dobson (1998, p. 39).

compatibilizá-los com a linguagem e a lógica jurídica, como é o caso da extensão da noção de “comunidade de Justiça” e “cidadania ecológica”, como a promovida por Dobson.

Baxter (2005), com sua abordagem, agrega especialmente no que diz respeito à capacidade dos seres não humanos se exprimirem eticamente na escolha de uma noção de “bem” que costuma orientar a ideia de Justiça, que o autor busca contornar com a noção de “interesse”. Esse aspecto, contudo, guarda também sua complexidade, observa Schlosberg (2007), remete ao conflito entre as diferentes concepções de “bem” e “bom” e repercute na noção do que é compreendido como Justo, não somente como um critério ético vago, mas também na noção pragmática do que seja compreendido como sustentável.

A “sustentabilidade” passa a ser um critério bastante presente na compreensão da distribuição justa, em termos de Justiça intergeracional, encontrada em vários autores.<sup>333</sup> Predomina no pensamento liberal a ideia de que a natureza deve ser preservada, para que haja suporte à vida humana no futuro. A ideia se desdobra em iniciativas, tais como as propostas em torno da avaliação da “pegada ecológica”, e os meios de equacionar os usos de recursos naturais pelos diferentes países e grupos sociais<sup>334</sup>. É uma tentativa de suplantar a noção de “bem” oferecida pelo pensamento liberal quanto aos seres não humanos, diz respeito às noções de “bem” que ela espelha, observa Schlosberg (2007).

Entre os autores que trabalham na linha da Justiça liberal também há os que se posicionam no sentido de que os animais não devem sofrer maus tratos, ou seja, defendendo modo indireto de proteção aos não humanos da natureza, observa Schlosberg (2007). Contudo, o requisito da imparcialidade que é adotado como parâmetro de igualdade em Rawls (2006) está na base de toda a problematização no que tange à inclusão dos não humanos entre os seres resguardados pelo conceito de Justiça, obrigando a rever os fundamentos e argumentos que embasam a ideia de igualdade.

Os aportes provêm de vários autores, a começar pela noção de “mundo da vida” de Habermas (1987), para quem o mundo não humano é condição para a própria vida humana e por isso deve ser incluída na perspectiva de justiça. Baxter (2005), desenvolve ainda mais essa ideia desvinculando a “comunidade de Justiça” da noção de “bem” e aplicando a ideia de que a comunidade deve estender-se aos seres da natureza, por serem detentores de interesse são beneficiários legítimos da justiça distributiva ambiental. Já as perspectivas da ética animal de Singer (2004) e Regan (2001) e da ética da Terra de Leopold (2017), contribuem com a

---

<sup>333</sup> Schlosberg (2007) cita alguns como Barry e Norton, por exemplo.

<sup>334</sup> De que tratam Pogge e Hayward, e também Fraser e Wissenburg, como alerta Schlosberg (2007).

ampliação da comunidade moral para os não humanos da natureza. (SCHLOSBERG, 2007).

A teoria de Justiça proposta por Baxter (2005) consegue responder bem às barreiras que ele mesmo identificou na Justiça distributiva de Rawls (2006). Para tanto sugere aplicar o critério de imparcialidade, a partir da noção de “interesse de ordem prática” que as espécies da natureza têm em se manterem vivas; defende a ideia de que as exigências com relação à agência moral podem ser contornadas, substituindo a ideia de agentes morais pela de beneficiários da Justiça (devido ao *status* moral de seres vivos); e argumenta que seres (inclusive espécies) sem capacidade cognitiva, podem participar das relações jurídicas mediante representação.

Os princípios definidos por Low e Gleeson (1998), por sua vez, estão fundamentados na interdependência entre humanos e natureza, e no fato de que, tal como os seres humanos, a natureza tem um potencial próprio a ser realizado, e contribuem com a ideia de uma representação dos interesses dos não humanos, pela via de instituições globais cosmopolitas. Concordam que a compreensão da natureza não é a mesma para as diferentes culturas e nesse sentido a autonomia deve ser o princípio chave da Justiça.

Apesar das investidas teóricas no sentido de fazer Justiça para com a natureza, Dobson (1998) chama atenção ao fato de que uma corrente bastante significativa concorda que uma certa relação de Justiça em face à natureza deve ser assimilada, embora sem adentrar o Direito. Haveria que se resguardar os não humanos da natureza como “legítimos receptores de Justiça” no âmbito do “dever moral”.

No ajuste das categorias e da técnica jurídica merecem destaque os conceitos de comunidade de justiça (sujeito coletivo), de legítimo interesse, de sustentabilidade, entre outros<sup>335</sup> que vão sedimentando a construção teórica dos fundamentos da justiça interespecies e intergeracional. Além da amplitude ética, essas proposições provocam um deslocamento das categorias tradicionais de bem, imparcialidade, autonomia do sujeito, universalidade, exigindo ajustamentos específicos para cada condição e para a complexificação do Direito, no caminho da Justiça Ecológica.

Em obra recente sobre o tema, por sua vez, a autora Wienhues (2020, p.3), propõe pensar uma “justiça ecológica distributiva global para os seres não humanos vivos ‘selvagens’”. A autora parte da premissa de que a Terra vive um período de extinção em massa de origem antropogênica, de modo que o homem está de fato levando à extinção as outras espécies e isso deve ser tratado como uma questão de justiça. Entende, a autora, que, embora haja diferentes

---

<sup>335</sup> Atualmente conceitos que contribuem para a extensão da aplicação da ideia de Justiça para o mundo não humano são os de vulnerabilidade e pessoa (vide Grear, 2010), por exemplo.

aspectos que compõem a ideia de Justiça, é na abordagem distributiva que residem as respostas urgentes para o problema, exigindo pensar em como compartilhar o planeta. Trata-se de discutir uma justiça relacionada ao espaço ecológico da Terra, o desafio começa por superar as barreiras e reconhecer que o tema diz respeito à justiça.

Outras revisões e proposições conceituais aparecem para compor com o eixo do reconhecimento, como a ideia de “similaridades”, ao que chama atenção Schlosberg (2007). Essa linha de pensamento indica que compartilhamos uma série de aspectos/qualidades com a natureza: necessidades, sensibilidade, interesse, agência, integridade física e desenvolvimento de potencial. O critério desloca-se, portanto, da igualdade para o da similaridade, um raciocínio promissor para a ampliação do escopo da Justiça. Nesse sentido, contribui o pensamento de autores como Singer (2004), Regan (2001), Kymlicka e Donaldson (2011), Nussbaum (2012), e Boyd (2017).

### 3.3 RECONHECIMENTO, PARTICIPAÇÃO E CAPACIDADES: COMO INTEGRAR AS NOVAS ABORDAGENS DA JUSTIÇA NA CONCEPÇÃO DE JUSTIÇA ECOLÓGICA COMPLEXA

A perspectiva ecológica e pluralista da Justiça Ecológica, conforme vem se desenvolvendo neste estudo, demanda a presença e voz de todos os “Outros” que integram a comunidade de vida e que coelaboram, ontologicamente, a existência humana, repercutindo na necessidade de pensar sob que formas podem ser compreendidos e aplicados os aspectos do reconhecimento, da representação e da participação.

Os movimentos ecologistas que forjaram a concepção de Justiça Ambiental, na década de 1990, ainda sob o nome de “racismo ambiental”, e que se multiplicam nas figuras do “ecologismo dos pobres”, bem como os que atuam, numa compreensão ecocêntrica para a ampliação da comunidade de justiça, são um espelho dessa presença múltipla de sujeitos e vozes que reclamam ser ouvidas e fazer repercutir no contexto democrático suas experiências a respeito das interações com a natureza, positivas e negativas, bem como contribuir para a sanar lacunas e rever caminhos a respeito do convívio humano na comunidade de vida terrestre.

A Justiça Ecológica como fenômeno inserido na complexa realidade não adota uma via única para realizar-se, tem como premissa a abordagem crítica, que requer compreender que as ideias e práticas comportam ambivalência. Trata-se de pensar os termos de realização da Justiça Ecológica, em diferentes aspectos e possibilidades, quer como uma proposição ética e moral, quer na sua aplicação no âmbito técnico-jurídico.

### **3.3.1 Reconhecimento e representação – o espaço do político e a superação do dualismo moderno**

A teoria de Justiça de Rawls (2006) adota, como parâmetro para um tratamento justo, a distribuição equânime de recursos. Em especial, as teorias contemporâneas de Justiça, de viés feminista, vêm sérias limitações na proposta de Rawls com relação não apenas à própria questão distributiva e como o autor propõe saná-la, quanto ao caráter limitado dessa abordagem para oferecer um parâmetro de Justiça. Assim é que, como já pontuado anteriormente, a aplicação técnico-jurídica da Justiça Ecológica deveria contemplar aspectos que são substrato da condição para a referida igualdade que a Justiça pretende, como é o caso do reconhecimento.

Para Young (2011), postular por reconhecimento é uma forma de fazer contemplar aqueles que sofrem todo tipo de dominação e opressão que configuram situações de injustiça. O reconhecimento não é algo que se possa comportar na lógica da distribuição devido ao seu caráter ilimitado, eminentemente político, que está também relacionado à participação e conseqüentemente à democracia. O paradigma distributivo tem como pressupostos o individualismo, a coisificação, a definição de padrões e modelos de comportamento, ele é falho no reconhecimento, a começar pelo fato de que a Justiça Social por ele proposta não alcança a dimensão política, deixando de fora da tomada de decisões quem deveria dizer das próprias necessidades e valores, entende a autora.

A Justiça Social não se efetiva quando há exclusão nos processos que interferem na presença política. O reconhecimento requer a compreensão de que a opressão a ser combatida manifesta-se de inúmeras formas, nela cabem os aspectos da exploração, marginalização, carência de poder, imperialismo cultural e violência, cada um deles com sua gama de manifestações, explica Young (2011). Enfocar a questão da Justiça a partir do reconhecimento, para Young (2011), implica considerar mudanças nos modos de tomada de decisão, de divisão de trabalho e cultura, observando em que situações se faz presente alguma forma de dominação ou opressão, especialmente frequentes, nas relações de gênero, classe e interétnicas. A autora argumenta que há uma cultura social de não reconhecimento, que se reforça nas propostas que priorizam o aspecto distributivo, ignorando que há valores incomensuráveis a demandar atenção.

Outra perspectiva a respeito do reconhecimento remete aos aspectos psicológicos envolvidos nas relações intersubjetivas, para a qual contribuem o pensamento de Taylor (1994)

e Honneth (2003).<sup>336</sup> Ao tratar da exigência de reconhecimento pelas minorias no âmbito político, explica Taylor (1994), o reconhecimento influencia a formação da identidade de modo que quando há um reconhecimento incorreto ou inexistente isso implica em prejuízo à imagem perante a sociedade e à própria autoimagem. Já para Honneth (2003), a injustiça moral provém do ato de denegrir o outro intencionalmente que acontece por meio de uma das seguintes formas de desrespeito: a violação do corpo mediante tortura, a negação de direitos, ou ainda, a degradação das formas de vida. Cada uma dessas agressões resulta em correspondentes dimensões psicológicas afetadas. Ao mesmo tempo, ao pensar sobre reconhecimento, deve-se ter em conta as questões relativas ao estado e a cultura do indivíduo injustiçado.

Para Honneth (FRASER; HONNETH, 2003), a teoria crítica conduz à conclusão de que “a ‘transcendência’ deve ser uma propriedade da ‘imanência’ mesma, de maneira que a realidade das relações sociais contém sempre uma dimensão de reivindicações transcendentais.

O reconhecimento diz respeito às expectativas que resultam “da transformação social de um potencial profundamente arraigado para levantar reivindicações, no sentido de que sempre devem sua justificativa normativa a princípios institucionalmente ancorados na ordem de reconhecimento estabelecida na história.” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 109, tradução nossa).<sup>337</sup>

De acordo com Honneth (2003, p. 211), a estrutura das relações sociais de reconhecimento comporta três modos de conhecimento: a dedicação emotiva, o respeito cognitivo e a estima social. Cada um deles está relacionado com as diferentes dimensões da personalidade, as formas de reconhecimento (relações primárias como amor e amizade, relações jurídicas como os direitos, e comunidade de valores, como a solidariedade), o potencial evolutivo, a auto-relação prática; as formas de desrespeito (maus-tratos e violação, privação de direitos e exclusão, degradação e ofensas), os componentes da personalidade ameaçados (integridade física, integridade social, honra e dignidade).

Segundo Honneth “a realidade se avalia (teoria social) por meio da mesma concepção que, devido ao seu conteúdo normativo, pode utilizar-se para avaliar o câmbio social (uma concepção da justiça) de modo que permita articular as perspectivas dos afetados (psicologia moral).” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 196, tradução nossa)<sup>338</sup> Trata-se, explica Honneth,

---

<sup>336</sup> Vide Souza (2000).

<sup>337</sup> Conforme Honneth (HONNETH; FRASER, 2003, p. 109): “[...] esas expectativas son el producto de la rformación social de um potencial profundamente arraigado de elevar reivindicaciones, em el sentido de que siempre deben su justificación normativa a unos principios institucionalmente anclados em el orden de reconocimiento establecido en la historia.”

<sup>338</sup> “[...] a realidade social se evalua (teoria social) por médio de la misma concepción que, debido a su contenido

de uma tese teórico social, crucial para identificar a finalidade da Justiça Social. É preciso estabelecer uma ordem social justa, pois, apenas assim os sujeitos poderão atingir uma boa relação consigo mesmos, e, por conseguinte, a autonomia individual.

Explicam Werle e Melo (2011), que para Honneth as lutas por reconhecimento funcionam como uma força moral que promove desenvolvimentos de ordem social, política e institucional. Desse modo o pensamento de Honneth em suas controvérsias com Habermas buscaria suprir a Teoria Crítica de um *déficit* sociológico, com a sugestão de que os fundamentos normativos da crítica sejam pensados a partir da “dinâmica social efetiva ou inseridos nela”, o que significa que na base desse pensamento estarão consideradass tanto as experiências de injustiça quanto os conflitos delas decorrentes.

Fraser, por sua vez, entende que o que ela considera como aspecto psicológico, indicado por Honneth, é prescindível sempre que se verificar uma injustiça por ausência de reconhecimento, embora entenda que os aspectos estrutural e psicológico sejam relevantes e digam respeito ao contexto estrutural em que se encontra o injustiçado, observa Scholsberg (2007). Para Fraser (2015), distribuição e reconhecimento devem estar presentes como critérios de Justiça, sem perder de vista que a Justiça tem um sentido ambivalente, e a ausência de reconhecimento provoca subordinação e desigualdade. A autora vê os dois aspectos muito imbricados numa lógica circular que um faz referência ao outro. Ela propõe questionar por que razão ocorrem as desigualdades, logo, deve-se levar em conta “se”, e “como”, o contexto e a distribuição injusta contribuem para a desigualdade. Entende que o reconhecimento não é importante apenas para os indivíduos, é um aspecto que também importa às comunidades.

Fraser (2015) compreende o reconhecimento como uma condição para a participação política e cultural, sem a qual os direitos sociais não se efetivam a contento. Propõe articular os aspectos do reconhecimento, distribuição e participação para que haja Justiça. No que se refere ao reconhecimento, enfatiza que a participação paritária significa dar voz e condições de independência a todos, de forma igual, considerando que as condições subjetivas requerem igual respeito a todos os partícipes, bem como uma igual oportunidade de estima social. Observa, ainda, que o reconhecimento exige mudanças culturais e simbólicas.

Um intenso debate teórico se desdobra quanto à abordagem do reconhecimento entre Fraser e Honneth (2003), ambos herdeiros do pensamento crítico da Escola de Frankfurt, que apontam para diferentes dimensões do reconhecimento diante da necessidade de articular os

---

normativo, puede utilizarse para evaluar el cambio social (una concepción de la justicia) de um modo que permita articular las perspectivas de los afectados (psicología moral).” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 196).

aspectos ético e moral na proposição de modos de contemplar as questões de natureza distributiva e de reconhecimento em uma teoria de Justiça.

Explica Honneth, em sua obra com Fraser (2003), que as lutas por distribuição, no contexto do capitalismo, costumam acontecer sempre que alguns grupos sociais não aceitam os modelos de avaliação propostos e buscam por essas lutas uma maior estima de sua contribuição social e a consequente correspondência na redistribuição econômica, de modo que essas lutas sociais se referem à legitimidade da aplicação no contexto atualizado, do princípio do êxito. A legitimidade da ordem de distribuição social, estaria, portanto, atrelada aos aspectos culturais no que diz respeito à contribuição dos diferentes grupos, ou estratos, para a reprodução social. Assim, afirma o autor (FRASER; HONNETH, 2003), que a motivação presente nos grupos sociais que reivindicam e resistem à ordem posta, advém da convicção moral que têm no que se refere às suas situações específicas, de que os princípios considerados legítimos não estão sendo devidamente aplicados.

Nesse debate, Fraser (FRASER; HONNETH, 2003) defende a ideia de que embora a ordem do mercado faça parte da cultura, a sociedade capitalista se caracteriza pela geração de um mercado impessoal, quase objetivo, o qual assume uma lógica própria. Ao defender esse ponto de vista a autora afasta a ideia de que a ordem do mercado seja conduzida diretamente por uma avaliação cultural, embora afirme que ela influi no reconhecimento social intervindo em distinções de *status*. Neste ponto, frisamos a discordância de Honneth (FRASER; HONNETH, 2003), o qual entende, que embora determinados meios generalizados socialmente possam de alguma forma coordenar a interação social de forma quase autômata, como é o caso do dinheiro e do poder político, mesmo eles demandam em alguma medida uma convicção a respeito da sua legitimidade. Entende o autor, que os processos econômicos impregnam o sentido normativo na ordem social e também na ordem dos fatos.

Não obstante as teorias que abordam o reconhecimento tragam, portanto, diferentes argumentos e abordagens, suas ideias comportam a compreensão de que se trata de um aspecto essencial da Justiça que deve ser pensado ao mesmo tempo com os aspectos da distribuição e se correlaciona com a representação e a participação. Logo, é certo que o reconhecimento não pode estar subsumido na distribuição, tampouco deve-se suprimir a perspectiva distributiva. Nesse sentido, o entendimento de Schlosberg (2007), de que a abordagem da distribuição não deve ser suprimida, ao contrário, é importante compreender as razões da desigualdade para poder intervir, a fim de que as práticas sejam justas. Além disso, a ausência do reconhecimento se mostra especialmente relevante ao comprometer a participação da comunidade ampla, de modo que não pode ser um ponto subsumido na teoria da distribuição, como argumentam certos

autores da teoria liberal distributiva<sup>339</sup> (SCHLOSBERG, 2007).

O reconhecimento é um problema que diz respeito às relações desiguais de poder que tem reflexos epistemológicos e ontológicos, como discutido nos Capítulos I e II, envolve, portanto, suplantar a racionalidade dualista. É a ausência de reconhecimento que repercute nas injustiças que estão consolidadas nas estruturas da sociedade e que embora nem sempre detectadas permanecem implícitas. A dificuldade está, como demonstra o debate entre Fraser e Honneth, em concatenar de forma pluralista e democrática os aspectos local e global em um sistema de Justiça, sem recair numa perspectiva totalizante e em novas práticas dualistas.

O reconhecimento que faz falta à Justiça liberal distributiva é aquele ao qual remetem as feministas face ao modelo de sociedade patriarcal e androcêntrico; os povos de cor que reclamam pela reversão de um racismo estrutural que se faz presente em larga escala ao redor do mundo ainda em pleno século XXI; as populações indígenas que acumulam uma história de opressão e invisibilidade por séculos, as pessoas LGBTQIA+<sup>340</sup>; os portadores de deficiências e todos os “outros” humanos, cuja presença se irmana na busca de espaço de ser plena e dignamente compreendidos em sua diferença. Um reconhecimento devido à alteridade que compõe todo o humano, cuja humanidade também implica ser integrante da natureza, o que leva à necessidade de outros reconhecimentos<sup>341</sup>.

Quando o reconhecimento se volta aos não humanos da natureza, seu acatamento demanda, no aspecto formal, a representação por algum humano (designação de um procurador responsável por lhe dar voz). Tal reconhecimento tem sido justificado teoricamente e nas demandas judiciais em dois fatores: pelo *status* moral ou pela similaridade. Há, ainda, que se considerar que determinadas configurações das subjetividades plurais não são representáveis a princípio, o que requer uma abordagem pluralista e situada, atenta para essas relações específicas a respeito do que se reclama a injustiça. Situações dessa natureza revelam a importância de ferramentas do pluralismo jurídico<sup>342</sup>, por exemplo, de modo a contemplar outros modos de participação e representação alternativos aos procedimentos da justiça eurocêntrica tradicional.

O apelo à senciência, à condição de detentor de legítimo interesse, às necessidades básicas de existência e às similaridades com o humano se somam para suprir de argumentos à ideia de representação para os não humanos da natureza, quando se refere a questões de

---

<sup>339</sup> Como é o caso de Miller e Walzer, segundo Schlosberg (2007).

<sup>340</sup> A sigla compreende Lésbicas, Gays, Bi, Trans, Queer/Questionando, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Poli, e mais.

<sup>341</sup> O reconhecimento das transversalidades, devires do pluriverso, por exemplo.

<sup>342</sup> Vide Wolkmer (2018).

Justiça.<sup>343</sup> Desde Stone (1972) a Boyd (2017), os que advogam pelo direito dos seres não humanos da natureza buscam referendar seu raciocínio e demanda, nas ideias de que se trata de seres dotados de sensibilidade e interesse vital próprios a serem resguardados perante a Justiça. Considerando a ideia da representação dos seres não humanos da natureza por pessoas naturais ou jurídicas, a via encontrada tem sido aplicar por analogia a solução que a teoria liberal acata, a capacidade moral para sujeitos mentalmente incapazes.

A integridade é um dos conceitos que condensa vários aspectos de similaridade e que se amolda à compreensão ecológica em vários sentidos. A integridade dos sistemas (integridade corporal, autonomia, resiliência, autopoiese e autorregulação) é um aspecto que todos os humanos e não humanos da natureza, compartilham, como apontam Low e Gleeson (1998). Ao mesmo tempo, a integridade também está relacionada à realização de si mesmo do humano interdependente com a natureza; o cuidado para com a integridade do mundo natural viria em decorrência da evolução da compreensão de si mesmo do homem, pensamento defendido pelo ecofeminismo, entre outras correntes.<sup>344</sup>

Por sua vez, a capacidade de ser agente, ou seja, a “agência” dos não humanos da natureza<sup>345</sup>, é um tipo de similaridade também. O foco da discussão afasta-se dos aspectos subjetivos do reconhecimento para a lesividade dos modos com que o homem trata a natureza, de como a natureza é afetada pela ação humana, e repercute na compreensão política do problema como uma questão social e cultural de caráter ontológico.<sup>346</sup> As cosmopolíticas como as retratadas por Coutinho (2017), por exemplo, requerem esse tipo de abordagem.

Os defensores dos argumentos da similaridade (senciência, agência, integridade, interesse, necessidades) entendem que esse aspecto serve para promover a abertura da ideia de comunidade moral e a possibilidade de uma teoria de Justiça mais inclusiva. Para seus críticos, essa noção acaba sempre por impor uma perspectiva hierárquica, tendo o humano como superior, ou ainda, entendem que os argumentos são aplicáveis aos indivíduos, mas não atenderiam o interesse das espécies, observa Schlosberg (2007).<sup>347</sup>

A segunda linha argumentativa utilizada para a inclusão dos não humanos da natureza na comunidade de Justiça é a condição de ser detentor de um *status* moral (dotado de valor intrínseco). Esse *status* moral comporta a compreensão dos processos de não reconhecimento

---

<sup>343</sup> Vide Schlosberg (2007).

<sup>344</sup> Vide Capítulo 2.

<sup>345</sup> Ideia presente nos escritos de Bennet (2010).

<sup>346</sup> Vide Bennet (2010) e Schlosberg (2007).

<sup>347</sup> Vide Plumwood (2007).

que se desdobram em práticas culturais de dominação, desse modo, assimilação de um comportamento padrão de não reconhecimento e desrespeito, invisibiliza os seres, resultando em representações públicas e culturais estereotipadas, ou seja, tem reflexos em outras esferas, inclusive humanas, explica Fraser (2015).

Assim como o reconhecimento é um aspecto chave para a ideia Justiça Ecológica, a representação aparece nas mais recentes proposições teóricas a respeito, como um elemento necessário para se colocar em prática o reconhecimento, dar “corpo e voz” aos sujeitos da política em sua pluralidade. Não obstante a representação esteja de alguma forma contemplada na ideia das democracias contemporâneas, e por isso mesmo bastante criticada, garantir a “presença” nos espaços de debate, compreendendo-a como um elemento da realização do próprio ato político, torna-se ainda mais relevante.

As questões em torno da representação ultrapassam as questões de proporcionalidade, implicam saber quem está falando e a quem efetivamente se dá voz nas instâncias democráticas. Assim, aspectos como a presença de negros, indígenas, mulheres, como categorias de outridade, sem ignorar que cada uma delas contempla suas multiplicidades, bem como que espaços são esses em que a presença política institucional tem efetividade, norteiam o debate, explica Young (2002). Os estudos decoloniais contribuem para essas análises.

Para Young (2002), a representação quando compreendida dentro da lógica da identidade, gera distorções na interpretação das práticas democráticas. A autora (2002, p. 123) conceitua representação como uma “relação diferenciada entre os atores engajados em um processo que se estende pelo espaço e pelo tempo”. Essa concepção que introduz a temporalidade e a espacialidade mediadas, explica a autora, é vantajosa por revelar tanto oportunidades quanto perigos no âmbito político, e implica enfrentar o processo democrático em sua complexa realidade. Quanto mais inclusivo os sistemas de representação, mais transparecem as particularidades dos indivíduos ou grupos marginalizados.

A concepção de Young (2002) a respeito da representação revela-se como um processo de relação diferenciada, mediada entre atores plurais. Nesses termos, não se trata de expressar uma vontade ou opinião única (dos representados), pois estes são pessoas com perspectivas plurais. A representação é um processo que se prolonga e não é uniforme, apresentando distintos aspectos e momentos, nisso constitui seu caráter temporal. Na representação há um relacionamento mediado entre os eleitores e seu representante e entre este e o órgão decisório, que funciona por meio de autorização e responsabilização.

A representação como um ciclo de antecipação e recordação, envolvendo os constituintes e seus representantes, no qual a ação e o discurso devem se reforçar mutuamente

a todo momento. Ao mesmo tempo, os próprios constituintes devem estar conectados entre si (YOUNG, 2002). É justamente a falta dessa relação próxima e contínua que reforça os compromissos que está ausente nas democracias representativas da atualidade gerando descompassos graves entre representantes e representados no âmbito político.

Para Schlosberg (2007), sempre que seja cabível o reconhecimento de determinado ser da natureza, cabe sua representação. Quando se compreende a natureza como um fim e não como meio, ou seja, com integridade e/ou autonomia, o reconhecimento não requer a constatação de um estado de angústia, basta o *status* natural. A representação, nesses casos, poderia ser feita mediante procurador, tanto no que se refere aos elementos da natureza quanto aos ecossistemas. Para Schlosberg (2007), o ponto crucial nesse aspecto da representação é que o processo de deliberação implica a presença da pluralidade de discursos humanos sobre a natureza e os diferentes modos de interpretar essa pluralidade, que configuram o reconhecimento sob múltiplos olhares.

A questão da abrangência coletiva também vem à tona no que diz respeito aos interesses dos “Outros” da Justiça Ecológica. As demandas por Justiça Climática para as gerações futuras, as que abordam interesses das comunidades indígenas e povos tradicionais, ou demandas que atingem outras minorias costumam ter esse caráter. Autoras feministas como Fraser e Young, ou que tratam dos interesses dos animais, como Kymlicka e Donaldson, por exemplo, têm acolhido essa forma de reconhecimento e representação coletiva como meio de efetivação da Justiça, que encontra respaldo na perspectiva pluralista, afirma Schlosberg (2007).

Não obstante, no contexto prático-jurídico a presença dos “Outros” da natureza, como já discutido anteriormente, traduz-se num imenso desafio à adaptação do Direito aos novos interessados. Retomando historicamente o problema, Stone (1972) já propunha a designação de uma espécie de “tutor” dos interesses dos seres não humanos da natureza quando em litígio. No caso paradigmático, em que Stone (1972) defende a floresta de sequoias do Mineral King Valley, entendeu o juiz que os habitantes do lugar cujas vidas estão entrelaçadas a essa natureza postulante, seriam os mais aptos a falar sobre o valor que essa natureza representa: os ribeirinhos, os pescadores, os zoólogos, menciona. No mesmo contexto, Stone (1972) manifesta preferência pela representação via associação atuante em causas ecológicas e comunitárias à representação por órgãos designados pelo Estado, que estariam comprometidos com outros interesses em razão da função.

Soluções diferentes têm sido acolhidas pelos Tribunais, quando deliberando em favor da natureza reconhecem-na como sujeito de direitos. Assim, o Tribunal Administrativo de Boyacá, na Colômbia, ao conferir ao Páramo de Pisba (2018) a condição de sujeito de direitos,

definiu que o representante legal seria o Ministério de Ambiente e Desenvolvimento Sustentável “ou quem o presente da República designe”.<sup>348</sup> Ao conferir direitos ao Rio Atrato, por sua vez, a Corte Suprema de Justiça<sup>349</sup>, na Sentença T-622/16, resolveu que os direitos bioculturais das comunidades étnicas incumbe a elas administrar e tutelar, em decorrência da autonomia de seus territórios juntamente com entidade governamental.<sup>350</sup> Gudynas (2018), relata o caso do rio Whanganui, da Nova Zelândia, cujo modelo adotado foi prover mediante o próprio instrumento de reconhecimento da personalidade jurídica, soluções à representação, declinando precisamente quem teria poderes para tanto.

A Constituição do Equador estabeleceu que qualquer pessoa ou entidade, de forma individual ou coletiva, pode pleitear judicialmente a defesa dos interesses em nome dos direitos da natureza.<sup>351</sup> Como salienta Acosta (2011), esses direitos, portanto, são representados pelas pessoas, comunidades, povos ou nacionalidades. Por outro lado, questionamentos severos têm ocorrido, nesse aspecto da representação da natureza, com relação ao modelo adotado pela Bolívia. As críticas dizem respeito ao conflito de interesses que parece estar presente na condução dos governos, em relação à compatibilização de ideias desenvolvimentistas com a preservação de áreas de proteção ecossistêmicas e terras indígenas e mesmo à manipulação de consultas públicas.

A representação dos seres não humanos da natureza, para efetivação de relações jurídicas, tem sido compreendida pela maioria dos autores que a defendem, por meio da definição de uma figura institucional com competência para representação, de forma isolada ou compartilhada, seja um ente de direito público ligada à proteção ambiental, seja por organizações não governamentais, conferida como atribuição a determinada comunidade em face de suas relações culturais e de interesse, ou ainda estabelecendo-se um ombudsman ou procurador determinado. Autores como Nussbaum (2013), Low e Gleeson (1998), remetem à ideia da criação de instituições globais cosmopolitas para atender esses interesses, o que traria outras implicações sérias, como observa Schlosberg (2007) e demanda, sobretudo, precaução.

A representação é, portanto, um aspecto nevrálgico na composição dos elementos que informam a Justiça Ecológica, pois evidencia as dificuldades a serem enfrentadas na mudança de paradigma para pensamento complexo não dualista, tanto nos aspectos epistemológicos quanto ontológicos, e seus reflexos políticos. Os diferentes modos de satisfazer a demanda por

---

<sup>348</sup> Vide Páramo de Pisba em Red Justicia Ambiental Colombia (2018).

<sup>349</sup> Vide Sentença T-622/16 da Corte Suprema de Justicia da Colômbia.

<sup>350</sup> Vide Sentença T-622/16.

<sup>351</sup> Vide Constituição do Equador - art. 71.

reconhecimento e as formas de representação que emergem da discussão sobre a presença da natureza no escopo da Justiça Ecológica estão intrinsecamente ligados à necessidade de incremento participativo e de um caráter democrático, de modo que é necessário avançar no debate para uma compreensão mais clara de como articular todas as dimensões envolvidas.

### **3.3.2 Participação e pluralismo jurídico – um desafio dialógico**

Nussbaum (2012) e Fraser (2009), dentro da filosofia feminista contemporânea, são defensoras da ideia de que a participação política é um fator preponderante para uma teoria de Justiça. Nussbaum (2012) contempla a participação como capacidade de controle sobre o próprio entorno, nos âmbitos político e material, e capacidade de afiliação, que diz respeito às formas de participação e interação social e garantia de direito de associação e expressão política. A autora agrega à ideia uma proposta de instituições globais com responsabilidades diferenciadas para promover a Justiça, respeitando as condições dos países, embora entenda que nos Estados reside o espaço político propriamente dito para exercício de direitos e obrigações cidadãos que, numa perspectiva liberal, permitam o florescimento das capacidades humanas.

Fraser (2001; 2009), por sua vez, entende que a distribuição e o reconhecimento dependem de uma participação paritária de todas as partes atingidas, que exigem uma correta representação, de modo que, a participação aperfeiçoa os demais aspectos da Justiça, mas, para tanto requer que estejam satisfeitas as condições subjetivas e objetivas de participação. A autora articula os aspectos econômicos, culturais e políticos, propondo que eles sejam compreendidos como demandas por distribuição, reconhecimento e representação, constituindo estas as dimensões fundamentais da Justiça.

As “condições subjetivas” estão relacionadas ao respeito declinado a todos os participantes, bem como que se lhes destine uma igual oportunidade de receber a estima social. Já as “condições objetivas” referem-se à independência e voz. Defende que feministas e ecologistas demandem um direito à Justiça, reivindicando “o princípio de todos os afetados” diante dos problemas gerados pelo mundo globalizado (FRASER, 2015).

Bosselman (2015, p. 128), pensando nos seres não humanos da natureza, nesse sentido, entende que “o que importa [...] é a capacidade dos seres humanos, não só para agirem por si mesmos, mas também por aqueles que não podem agir por si mesmos.”

Fraser (2009) vê a necessidade de se pensar uma “Justiça democrática pós-Westfaliana”, que congregue os fatores da distribuição, do reconhecimento e da representação,

esta última sendo o fio condutor da transformação. Trata-se de oferecer novas respostas à equação da Justiça que, segundo o padrão Keynesiano-Westfaliano resumia-se ao aspecto distributivo (o que), para os cidadãos de cada Estado soberano (quem).

Ao agregar outros níveis e dimensões à questão da Justiça, é preciso responder a uma nova indagação: “como”. Esse “como” deve ser compreendido como uma nova estruturação, um novo modelo que articule as instâncias de poder político, compreendendo os aspectos de interesse comum para além do Estado, como as questões que ferem a dignidade humana. Para Fraser (2009, p. 17), “superar a injustiça significa dismantelar os obstáculos institucionalizados que impedem alguns sujeitos de participarem, em condições de paridade com os demais, como parceiros integrais da interação social.” Entende a autora que aspectos econômicos freiam determinados acessos no aspecto distributivo e aspectos culturais limitam o acesso no aspecto do reconhecimento (*status* social), e no aspecto político (representação).

A representação seria o modo de distribuição do poder no contexto do Estado, o modo de se resolver o pertencimento à comunidade de Justiça, por envolver critérios de definição a respeito de quem pode fazer ou deixar de fazer algo e como pode ou deve fazê-lo. Assim, para Fraser (2009), o político consiste nessas articulações, em que as disputas por distribuição e reconhecimento acontecem. A representação seria o aspecto central no que concerte ao aspecto político da Justiça, cabendo a ela deslindar questões de pertencimento social e de procedimento, sendo também o que permite acesso às instâncias de poder perante as quais se pode contestar, de modo que a Justiça implica uma “paridade participativa” (2009, p. 20).

Fraser (2009) compreende que as injustiças na representação têm dois níveis, o primeiro que diz respeito às regras que sustentam a política institucional democrática. O segundo nível é o mais grave, pois de antemão inviabiliza uma efetiva representação e consequentemente a participação nos espaços democráticos, não limitados aos formais. Exclui um contingente de pessoas, de modo que “desprovidos da possibilidade de formular reivindicações de primeira ordem, eles se tornam não sujeitos em relação à justiça.” (FRASER, 2009, p. 21). A autora sugere adotar uma abordagem “transformativa” que requer uma outra “gramática”, que possa promover justiça nas relações que extrapolam os limites do Estado, nelas incluídas as questões biopolíticas do clima, das estruturas econômicas globais, da cibertecnologia, por exemplo. Para essas questões seria adequado pensar que as injustiças não se localizam em lugares específicos, antes, elas são concernentes ao “espaço de fluxos”, ou seja, os modos como elas acontecem também são outros (FRASER, 2009).

O princípio de “todos os afetados”, sugerido pela autora, seria o modo pós-Westfaliano de enquadrar as questões de Justiça, segundo o qual “todos aqueles afetados por uma dada

estrutura social ou instituição têm o *status* moral de sujeitos da justiça com relação a ela.” (FRASER, 2009, p. 29). Essa noção já vem sendo utilizada por ambientalistas, pelos povos indígenas, e feministas, em suas mobilizações e discursos, os quais se dirigem contra essas estruturas produtoras de relações injustas, muitas delas, inclusive, que não se situam em um espaço físico determinado<sup>352</sup> (FRASER, 2009).

Essa “Justiça Metapolítica” - explica a autora, requer a interpretação dialógica presente na deliberação democrática. É necessário que não membros também sejam considerados participantes autorizados para o debate e a deliberação sempre que afetados por alguma injustiça produzida por dada instituição ou prática. Devem trazer à tona injustiças de ambos os níveis, especialmente o segundo, pois, observa Fraser (2009, p. 32) é “nesses casos em que o princípio do Estado territorial serve mais para proteger a injustiça do que para desafiá-la.” Ao buscar esse debate, a partir do diálogo em espaços supranacionais, tais movimentos atuam no sentido de estabelecer novas articulações de modo a reinventar os enquadramentos possíveis. Fazem isso ao provocar alterações em sua “gramática,” diz Fraser (2009), ou seja, em suas regras de formulação lógica de um diálogo e entendimento mútuo, de onde podem surgir novas instituições que satisfaçam a Justiça democrática neste novo contexto mundial.

Nessa etapa, um terceiro nível de justiça política se constitui, que diz respeito ao “como” resolver essas demandas que surgem para além do poder dos Estados, o que, para Fraser (2009, p. 33), implica a existência de instituições formais, pois entende que o modelo proposto não será exitoso sem que a opinião pública transnacional resulte em decisões de caráter vinculante. Para que os argumentos sejam sustentados e se alcance a compreensão do outro e sua acolhida democrática, esse fator é preponderante, para que seja realmente uma “teoria da justiça democrática”.<sup>353</sup> (FRASER, 2009, p. 36). A autora entende que ao agregar-se esse aspecto da paridade participativa, ficam supridos, tanto os aspectos substantivos (conteúdo) quanto os aspectos formais (de procedimento), dando à justiça um caráter reflexivo.

Benhabib (2004), nesse aspecto, defende um federalismo cosmopolita, compreendido como uma forma de justiça global democrática resultante da interdependência da democracia e da distribuição. A autora defende que se promova uma cidadania cosmopolita a qual implicaria um clamor e reconsideração da condição do universal, de sua interação no âmbito local, regional, bem como de outros espaços em que se dêem práticas ativistas e intervenções de

---

<sup>352</sup> A autora cita como exemplo a realização do Fórum Social Mundial, que busca conformar uma esfera pública transnacional.

<sup>353</sup> Expressão sugerida Ian Shapiro para tratar de uma ideia que também está presente em Habermas em Seyla Benhabib e Rainer Forst (FRASER, 2009). Vide Benhabib (2004).

natureza democrática.

Outra autora que explora a ideia de instituições incumbidas de problemas supranacionais é Nussbaum (2012), que defende que soluções por meio de tais instituições poderiam ser promovidas, sem que isso implique em um Estado mundial - hipótese que a autora critica de forma veemente.<sup>354</sup> Propõe a realização de acordos internacionais em torno dos grandes âmbitos das capacidades humanas a serem ratificados pelos Estados, a partir de debates descentralizados em torno dos temas. Defende uma articulação entre diferentes entidades e instituições, inclusive empresas e associações não governamentais, que se estabeleça de forma provisória e incompleta, mantendo-se flexível às realidades e sensibilidades sobre as prioridades da comunidade mundial.

Os estudos e teorias envolvendo a visão sistêmica planetária como um aspecto a ser considerado em termos de Justiça Ambiental, por sua vez, vêm se desdobrando em diferentes direções contemplando discussões que envolvem propostas como a de uma “Jurisprudência da Terra” e a de uma “Justiça Planetária”. Seu ponto de partida é a compreensão da necessidade de uma espécie de governança global para temas ambientais. Nesse sentido, foi criada uma aliança global de pesquisa, o “Earth System Governance Project”, que tem como propósito explorar possíveis alternativas políticas e propor mecanismos de governança inovadores e mais eficazes, para fazer frente às mudanças do Antropoceno.

O projeto, conforme explicam Burch, Gupta *et al.* (2019), adota um “Plano de Ciência e Implementação” que está voltado aos aspectos da responsabilidade, adaptabilidade, agência, alocação de recursos, acesso e arquitetura, os quais têm interface com aspectos normativos, de conhecimento, abrangência e poder. Aspectos centrais no que se refere ao contexto são as transformações, a desigualdade, o Antropoceno e a diversidade. Quanto à estrutura do projeto é relevante a definição das lentes de pesquisa, quais sejam: arquitetura e agência, democracia e poder, justiça e alocação, antecipação e imaginação e adaptabilidade e reflexividade. A proposta de uma governança do Sistema Terra, além disso, implica pensar “como a implementação doméstica será caracterizada por uma governança multinível e como o poder e a autoridade serão configurados entre os atores nacionais, subnacionais e não estatais.” (BURCH; GUPTA *et al.*, 2019, tradução nossa).<sup>355</sup>

Essa preocupação (sem necessariamente falar em Justiça Ecológica, mas tratando dos

---

<sup>354</sup> Vide Nussbaum (2012, p. 149).

<sup>355</sup> “[...] remains to be seen how domestic implementation will be characterized by multi-level governance, and how power and authority will be configured among national, sub-national and non- state actors.” (BURCH; GUPTA *et al.*, 2019).

problemas a ela relacionados) tem levado vários estudiosos do Direito Ambiental a perscrutar caminhos para uma forma de governança ambiental<sup>356</sup> que faça frente aos desafios do Antropoceno. Nesse sentido, há um entendimento de que as questões relacionadas ao clima, às pandemias, às imigrações, próprias da época do Antropoceno precisam contemplar vários “outros” que estão encobertos no contexto da globalização.

Schlosberg (2007, adotando um viés pluralista, entende que transpor as questões de Justiça Ambiental e de Justiça Ecológica para espaços institucionalizados requer atenção aos seguintes aspectos, em ordem:

1º. É necessário que a democracia deliberativa, a visão pluralista, e as políticas públicas, estejam no centro do processo, logo deve-se garantir o acesso à informação e controle cidadão, que passa pela compreensão ecológica e o aprendizado social, aspectos que fortalecem as esferas pública e política. 2º. Deve-se assegurar que haja o reconhecimento e a representação do mundo natural. 3º. É preciso que haja formas de engajamento e medidas democráticas, nos âmbitos local e global. Deve haver diversidade de instituições que permitam a participação política plural, multiplicando-se as possibilidades de presença política em nível micro e macro da sociedade. 4º. Deve-se manter a flexibilidade das instituições – devem ser compostas de múltiplos níveis para contemplar diferentes questões e eventos. 5º. É necessária uma constante revisão e adaptação institucional envolvendo um processo autorreflexivo, sobre a instituição e sobre as ideias que referenda, de modo a desenvolver-se permanentemente e com criatividade, por meio do engajamento político.<sup>357</sup>

Entre os aspectos mais polêmicos dessa ampliação da esfera pública, segundo nossa compreensão, estão: prover o reconhecimento para seres não humanos da natureza, e, manter a diversidade na unidade, sem negar a diversidade de compreensões de mundo - o pluriverso, e sem incidir num modelo totalitário.

Quanto ao primeiro desafio, Schlosberg (2007) entende que o reconhecimento do mundo natural poderia ser provido de diferentes formas. Defende que aspectos como proteção da integridade física, das capacidades e potencial próprios devem ser modos de expressar o reconhecimento do mundo natural. Também sugere usar da imaginação simpática, de que fala Nussbaum (2012), para compreender a vida sob o ponto de vista de outras pessoas ou seres. O autor vê a necessidade de se internalizar o ambiente (natureza) na teoria política, como propõe Latour (2004), de modo a promover uma democracia ecológica, buscando ouvir a natureza que

---

<sup>356</sup> Sobre o conceito de governança ambiental vide Viola (2016).

<sup>357</sup> Schlosberg (2007, p. 188) observa que no pluralismo está compreendida a ideia de “evolução criativa” de Bergson, razão pela qual ele está em constante re-elaboração, por meio dos engajamentos políticos.

“fala”, segundo Drysek (2007) por meios não necessariamente verbais.

Quanto à questão desafiadora de compor a esfera pública global para além do paradigma dualista homem/natureza e para além das fronteiras do Estado-Nação, entende o autor que isso requer uma nova formulação de espaços públicos de debate e decisórios e pensar em estratégias de implementação. Poderiam ser feitas consultas públicas presenciais e/ou virtuais em diferentes níveis, ou ainda, projetos colaborativos, que gerem engajamento político em causas comuns. Nesse quadro, sugere Schlosberg (2007), também caberia pensar em um “Estado Ecológico” voltado a implementar esse modelo de democracia que abarque o mundo não humano. Trata-se, portanto, de aproximar os movimentos ecologistas nos níveis local e global, entabulando um discurso em torno das Justiças Ambiental e Ecológica, de modo amplo e aberto.

O fortalecimento democrático repercute nos espaços locais e globais e essa é uma via em que comportaria aproximar o apelo político ao Direito pela via constitucional, no que Kotzé (2016, p. 221) chama de um “constitucionalismo ambiental da sociedade civil global”. É uma presença real, com capacidade de impulsionar a adoção de práticas ecológicas e gradualmente transformar as opiniões “engendrando um sentido de responsabilidades ética e moral”, legitimando, por sua vez, a condução política.<sup>358</sup>

Kotzé (2016) fala da relevância de compreender que o constitucionalismo ambiental se faz a partir da sociedade civil global. Tal implica considerar os modos de normatividade presentes na sociedade, que são não coercitivos e impositivos, e mesmo não jurídicos (no sentido formal), mas que têm um caráter persuasivo e atuam junto à opinião pública. Essa participação política da sociedade civil, segundo Kotzé, tem a capacidade de entabular um outro “senso moral e ético” que se traduz em responsabilidade ecológica e assim prover de legitimidade a governança ambiental global, insuflando boas práticas democráticas relacionadas à produção de leis e modelos de governança, de baixo para cima.

Baxter (2005) sugere a abertura constitucional para os animais e seres não humanos da natureza, numa combinação entre política comprometida, cidadania e reflexividade, e as ressalvas ao papel do Estado e a necessidade de uma esfera participativa e engajada.

Jaria I Manzano (2020) aborda a possibilidade de um “sistema institucional global”, partindo da ideia de um constitucionalismo revisitado, de caráter efetivamente plural - aberto aos diferentes conhecimentos e compreensões de mundo, estabelecido em torno de um modelo federativo. Um constitucionalismo próprio à época do Antropoceno e das responsabilidades

---

<sup>358</sup> O processo que conduziu à Carta da Terra é um exemplo, nesse sentido.

éticas que comporta ao humano assumir frente às gerações futuras e aos não humanos da natureza. O modelo sugerido (JARIA I MANZANO, 2020, p. 278, tradução nossa)<sup>359</sup> compreende um sistema institucional global “onde as diferentes comunidades culturais – definidas na forma de Estado-nação em alguns casos, mas também mediante outras formas de organização – articulam espaços normativos diversos fragmentando territorialmente as regras do jogo”, ao mesmo tempo fazendo com que os fluxos globais estejam submetidos ao controle das estruturas democráticas locais. Estas, tem a função de impedir a acumulação do poder e também para fornecer os elementos para que o poder se estabeleça e as responsabilidades correspondentes.

A proposta do autor traz à tona a relevância de espaços deliberativos para autodeterminação relativa às questões pertinentes aos usos da Natureza, formados por círculos de consenso, gerando alternativas ao modelo centralizador próprio da Economia-Mundo, de que decorrem as injustiças múltiplas, do que reclamam a Justiça Ambiental e Ecológica. Trata-se de pensar em um modelo de “cidadania múltipla” – complexa que permita aos indivíduos e grupos intervir politicamente nos âmbitos local e global, com o intuito de cuidado, de precaução, diante das responsabilidades humanas pela comunidade de vida terrestre, o que também se constitui em uma atitude pragmática diante da interdependência que caracteriza as relações humano/natureza. Poderia surgir daí um modelo constitucional não mais como um contrato ou um código, revelando, ao contrário, um caráter fluido e intertextual.

A posição de Eckersley (2017, p. 992), é a de que para garantir a democracia necessária ao enfrentamento das crises do Antropoceno, como terráqueos que somos, não bastam “novos arranjos institucionais”. Sugere uma espécie de “novo imaginário” que tem por base a ciência dos sistemas terrestres, de modo a possibilitar uma democracia reflexiva, envolvendo as diversas comunidades socioecológicas e processos de sistemas terrestres abrangentes, evitando assim tanto os riscos do domínio tecnológico do processo e a expectativa de soluções advindas unicamente das esferas locais. Explica Eckersley (2017) que essa condição de terráqueo se soma às cidadanias local e nacional e mesmo à identidade, e compreende um caráter crítico e não exclusivista que coloca o humano em conexão com as outras forças planetárias e seus habitantes. Tornar efetiva a proteção dos processos dos sistemas terrestres implica compreendê-los a partir das práticas locais e como se inserem nos processos globais.

A questão que cabe colocar diz respeito ao devido equilíbrio entre os poderes de modo

---

<sup>359</sup> “[...] donde las diferentes comunidades culturales —definidas en forma de estado-nación en algunos casos, pero también mediante otras formas de organización— articulan espacios normativos diversos fragmentando territorialmente las reglas del juego”. (JARIA I MANZANO, 2020, p. 278).

a não concentrar de forma equivocada a deliberação e as vozes do pluriverso, numa ilusão cosmopolita, como adverte Stengers (2018). Low e Gleeson (1998) ressaltam que é preciso estar alerta aos riscos totalitários de um governo mundial, não só diante das dificuldades para o pleno exercício do poder democrático em escala global, como também pelo fato de que o colonialismo impôs um modelo de constitucionalismo que favorece o capitalismo ao uniformizar e criar unidades abstratas (nação e soberania).<sup>360</sup>

Pensar uma governança ambiental no Antropoceno, ou mesmo em uma governança do sistema Terra, envolvendo um compromisso que entrelaça diferentes atores políticos, em espaços e instâncias diversas, requer manter-se a complexidade do sistema organizador, ou seja, não permitir que a governança concebida se torne simplificadora da pluralidade de vozes que precisam ser ouvidas, e ainda, que ignore o pluriverso de mundos e os modos sentipensantes que anseiam por uma “outra” globalização, de sentido ecosófico.

Nesse sentido, pensar o problema ecológico do ponto de vista dos coletivos é uma das contribuições da abordagem pluralista que acompanha a ecologia política, que se tem mostrado presente nas novas articulações comunitárias num movimento contra-hegemônico. Assim surgem os coletivos de mulheres, coletivos de artistas, mandatos eleitorais coletivos, uma configuração que se desfilia do padrão centrado no indivíduo e tende a uma abertura comunitária compreensiva, que remete às práticas do ecofeminismo de que falam Shiva (2003), Federici (2019), Held (2006), e Plumwood (2007).

As inter-relações que entabulam essa construção do mundo comum deverão provavelmente passar pela via comunitária de que fala Mathews (2007), estabelecendo-se de forma empática, a partir de uma perspectiva ecocêntrica. Nesse âmbito relacional comunitário, pode ser necessário transpor desafios em torno da transnacionalidade, sem confundir-se com os modos holistas abstratos, o que pode dar-se assumindo a própria comunidade características transnacionais, sem abandonar suas raízes concretas e particulares.

Há que se considerar, nesse sentido, a perspectiva do pluralismo jurídico participativo comunitário, pensado a partir da realidade latino-americana, de que trata Wolkmer (2018, p. 198). Um pluralismo que age em diversos espaços de sociabilidade complexa, formado por diferentes forças sociais e sujeitos coletivos que têm identidade e autonomia próprias, e que se mantém independente do controle do Estado, o qual deve ser compreendido em articulação com um pluralismo jurídico estatal. Um “pluralismo transformador”, democratizante, orientado a promover e apoiar a participação das “novas e múltiplas identidades coletivas” nas práticas

---

<sup>360</sup> Low e Gleeson (1998, p. 187) referem-se à crítica de Tully (1995) à constituição moderna.

sociais de resistência e em suas demandas justas por necessidades. (WOLKMER, 2018).

Os contornos desse forma de pluralismo são definidos em razão da configuração das condições de efetividade material e formal que lhe são característicos, compreendendo de caráter material - as necessidades humanas fundamentais insatisfeitas e a presença desses novos sujeitos sociais (individuais ou coletivos); e de caráter formal - a exigência de uma reordenação do espaço público de modo a contemplar a expressão política comunitária de modo democrático, participativo e descentralizado, permitindo desenvolver-se uma “ética concreta da alteridade” e a construção de processos no sentido de uma “cosmovisão emancipadora” (WOLKMER, 2018).

Para Wolkmer (2018) a “efetividade material” compreende as insurgências das identidades coletivas na heterogeneidade dos movimentos sociais, e, também comporta o aspecto da satisfação das necessidades humanas, legitimadoras dessa mobilização. Já a “efetividade formal”, diz respeito aos procedimentos da prática e da teoria (pensamento, conhecimento). A prática se desdobra em “ação coletiva” (de uma democracia comunitária e participativa), e em “ação individual”, relacionada aos valores éticos da alteridade, compreendidos como solidariedade. O procedimento “teórico”, por sua vez, volta-se aos processos de racionalidade que geram autonomia e emancipação “para uma vida em plenitude”.

Haveria, nessa abordagem, mais do que uma outra possibilidade democrática uma outra compreensão sobre a racionalidade jurídica, posto que, parte da identificação de que o paradigma da ciência jurídica tradicional (seja idealista-metafísica ou instrumental-formalista), como explica Wolkmer (2018), não atende às realidades sociais. Questões de legitimidade e justiça reclamam outras respostas, já não satisfeitas pelo paradigma jurídico tradicional para as quais o pluralismo jurídico oferece vias alternativas mais eficazes.

Uma outra compreensão emerge, a de um direito que assume um teor comunitário-participativo, o qual integra e valoriza a prática cotidiana de sociabilidades, bem como de necessidades antes não compreendidas no escopo ético-político-jurídico, que exigem rever as fontes, fundamentos e mesmo o objeto do Direito. Sobretudo, há que se ter em conta que recompor a justiça e a legitimidade de forma amplamente democrática e pluralista, requer aspectos como os da participação comunitária, o controle cidadão e uma representação unificadora dos interesses em um novo espaço público, em que se destacam o poder local e as práticas políticas voltadas ao “comum” (WOLKMER, 2018).

É preciso compreender a alternativa comunitária como espaços públicos de legitimação das forças sociais, as quais estão em contínuo exercício da alteridade, e assim colocam em prática as suas necessidades básicas e se estabelecem como instâncias de

autonomia normativa, explica o autor (WOLKMER, 2018). Demanda uma política democrática estabelecida a partir modelos que considerem os aspectos de descentralização, como os de participação de base, controle comunitário, poder local, gestão autônoma do comum, e sistema de conselhos, por exemplo.

Considerando a abordagem “cosmopolítica”, que tem como pressuposto manter-se o pluriverso, reconhecendo que a matriz da dissonância a qual leva à condição limite da crise ecológica na era do Antropoceno é o universalismo, é preciso pensar a governança global ambiental tendo em conta o grave risco de recair no universalismo abstrato cosmopolita. A ideia que entendemos promissora, nessa direção, é a que propõe o fortalecimento da sociedade civil global<sup>361</sup>, abarcando os seres não humanos da natureza no sentido contra-hegemônico, o que gradualmente vem surgindo a partir de movimentos locais de recomposição do “comum” dos saberes/poderes e da ética ecológica que reconstitui o *complexus* da realidade da vida do homem e da natureza.

Entendemos que o importante na definição dos caminhos para uma outra organização política que venha no intuito de prover a comunidade de vida planetária de Justiça Ecológica, é que se adote uma perspectiva não dualista, complexa, e que se pautem pelos critérios do pluralismo das éticas relacionais - como as éticas da alteridade e do cuidado -, de modo a contemplar o humano e natureza num compromisso coletivo responsável para com a vida presente e futura. É importante, então, pensar uma forma de articular a gestão das questões locais, regionais, globais, combinadas de forma tal a multiplicar e diversificar os modos de presença e participação política, ampliando e democratizando o debate, de modo a contemplar as diferenças como “cosmopolíticas”, sem se impor uma política “cosmopolita” universalista com pretensões de neutralidade.

### **3.3.3 Capacidades e dimensões do humano e da não humana natureza**

A abertura epistemológica que a aproximação entre ecologia e política com as características plurais e multidimensionais, referidas anteriormente, permite, relacionando aspectos intrínsecos e extrínsecos do humano e suas interações com o mundo natural, fazer com que o tema da Justiça Ecológica seja transdisciplinar e multidimensional. Desenvolver ideias nesse campo, por conseguinte, exige uma atenção constante com a compreensão complexa de seu alcance e implicações.

---

<sup>361</sup> Sobre uma possível justiça “glocal” vide Prada García (2011).

As críticas e proposições que se vêm agregando no escopo de uma teoria de Justiça Ecológica demonstram a necessidade de compor-se uma ideia de Justiça que abarque a multiplicidade de vozes e perspectivas, inclusive não humanas, e concatene essas proposições com a realidade complexa em que os interesses e concepções de justo não seguem o roteiro unívoco da modernidade. Há que compreender o pluriverso ontológico onde as relações de justiça também estão presentes. Com esse horizonte é que os aspectos da redistribuição, reconhecimento, representação e participação foram introduzidos no debate, aos quais, agora, se acresce a abordagem das capacidades. Elementos que traduzem não apenas ideias teóricas a respeito da Justiça Ambiental e Ecológica, como também das demandas e práticas provenientes dos movimentos ambientalistas e ecologistas.

A abordagem das capacidades trazida por Nussbaum (2012) e Sen (1993), que evoca um re-posicionamento da ideia de liberdade de modo a contemplar as condições de realização humana relacionadas com o mundo natural, tem o mérito de adentrar em discussões que envolvem a vida, a integridade física, as emoções, as outras espécies, entre outras questões, compondo um mosaico de fatores que demonstram as interfaces homem/natureza, a serem abrangidas no pensamento do Justo ecológico.

Os autores tratam das oportunidades conferidas às pessoas para que elas possam fazer escolhas e serem agentes e, desse modo, alcancarem sua autorrealização. Ter capacidade, conforme Nussbaum (2012, p. 45), é ter a liberdade ou a “oportunidade de selecionar”. O enfoque das capacidades que a autora sugere, em lugar de um centrar-se no desenvolvimento humano, combina condições de qualidade de vida e parâmetros de justiça social.

A proposta de Sen (1993) fala em capacidades como modos de desenvolvimento humano e qualidade de vida, e é colocada em termos de sustentabilidade, inclusive para que as futuras gerações possam desfrutar de bem-estar, assim como as gerações presentes receberam essa condição das gerações passadas; trata-se de pensar em termos de liberdade com sustentabilidade. As capacidades básicas, ou “liberdades substanciais”, previstas na tese de Sen são: a liberdade política (que comporta os aspectos do reconhecimento e participação), as condições econômicas, as oportunidades sociais, e, as garantias de transparência e segurança. Sen (1993) defende que os debates políticos locais é que podem aclarar como uma lista dessa ordem deve ser composta. O enfoque das capacidades, para Sen, serve para definir parâmetros de qualidade de vida. Quanto aos seres não humanos da natureza, entende que estes também são, tanto na qualidade beneficiários de bens, como na de agentes, logo, devem ser incluídos nessa abordagem de Justiça.

Nussbaum (2012) elenca as capacidades que entende prioritárias, elas incluem: viver;

ter saúde física; ter integridade física; sentidos, imaginação e pensamento; emoções, ter razão prática, afiliação política e associativa, poder conviver com as outras espécies, e, o controle sobre o próprio entorno: político e material. Acatando as críticas a respeito de ser um rol fixo, a autora admite que a lista pode sofrer alterações. Com relação aos não humanos, Nussbaum (2012) aborda capacidades para animais não humanos, embora seu enfoque esteja direcionado somente aos animais como indivíduos. A autora entende que é preciso haver uma regulação das relações entre humanos e animais, na condição de habitantes de um mesmo mundo.

As capacidades demandam “funcionamento”, a realização das capacidades, ou modos de ser e fazer, os quais não são necessariamente ativos, por exemplo, ter saúde, desfrutar do lazer num parque natural. Nussbaum (2012) destaca que as capacidades devem servir para que as pessoas tenham capacidades aptas a funcionar permitindo o florescimento pessoal, a relevância das capacidades está no fato de viabilizarem funções; se isso não acontece algo estará errado na sociedade.

As pessoas que têm discapacidades cognitivas também devem ter oportunidades de desenvolver as capacidades. Promover as capacidades é promover as liberdades, compreendida a liberdade como um valor intrínseco. Compreende uma perspectiva de respeito à diversidade e aos valores que cada um pode acolher para direcionar a própria vida, com inspiração religiosa ou não, por exemplo. Conforme o enfoque das capacidades, a dignidade da vida humana não deve ser vista como um conceito preenchido, pois dignidade guarda relação com a ideia de respeito, que tem uma forte conotação política, e são os princípios políticos que, ao final, fornecerão o significado da presença ou não da dignidade. O fato é que certas condições de vida propiciam às pessoas “uma vida que é merecedora da dignidade humana que elas possuem”. (NUSSBAUM, 2012, p. 50).

A extensão da abordagem das capacidades para os animais não humanos, conforme Nussbaum (2012), exige desenvolver formas de interpretação, pois eles são menos maleáveis que os seres humanos, o que implica o fato de que inibir alguma capacidade danosa possa gerar frustrações. Nussbaum (2012) vê a necessidade de buscar interpretar como é a vida para os animais, observando suas capacidades reais, utilizando-se de uma teoria que descreva as diferentes espécies e respectivas formas de vida, que poderiam ser base para uma teoria normativa das capacidades dos animais.<sup>362</sup>

Outra autora feminista que aborda o “florescimento”, ou seja, a relevância da capacidade de realização, o que em um certo sentido se aproxima de Nussbaum (2012), é

---

<sup>362</sup> A ideia de observar e descrever remete às ideias de Latour (2020) e de Haraway (2019), nesse sentido.

Robinson (2011). Para a autora, a partir da ética do cuidado, é possível falar em florescimento do ambiente natural, relacionando este à saúde e ao bem-estar das pessoas. O próprio “cuidar” que se volta às pessoas depende da natureza em equilíbrio, cuidar das pessoas e do meio ambiente, conjuntamente, é um propósito que requer paciência e atitudes ponderadas. A ética do cuidado valoriza a biosfera saudável, como condição basilar, porque é preciso trabalhar em interação com a natureza e no ambiente natural com o objetivo de cuidar e receber cuidado de forma adequada, para que o ambiente seja seguro e sustentável para as presentes e futuras gerações. (ROBINSON, 2011).

O fato de que a abordagem das capacidades tem um caráter abrangente, tem a vantagem de agregar os aspectos presentes nas demais propostas críticas ao modelo rawlsiano. Além disso, Nussbaum (2012) consegue aproximar aspectos culturais e institucionais, com o aspecto distributivo de justiça, o que envolve uma compreensão coletiva do reconhecimento.

Quando Nussbaum (2012) e Sen (1993) tratam da Justiça pelo enfoque das capacidades, eles remetem às filosofias orientais (Tagore, Gandhi) e da tradição ocidental (Smith, Kant, Mill, Marx, Rawls), desde os clássicos da filosofia grega (Aristóteles) a autores contemporâneos (Green e Backer). É de Aristóteles, sobretudo, que Nussbaum (2012) pretende retomar as bases do pensamento ético político, referência primeira para pensar o enfoque das capacidades, como “florescimento” humano por meio das virtudes, que pela compreensão do homem como um ser que é biológico, dotado de um corpo físico, vulnerável, e, ao mesmo tempo, um “animal político”. Já a abrangência do reconhecimento na perspectiva da inclusão de gênero, de classe, origem e etnia a autora entende como uma herança do pensamento estoico de que filósofos como Grócio, Pufendorf e Kant, principalmente, introduziram na filosofia moderna ocidental, que, em Nussbaum (2012), revela-se no conceito de dignidade.

A crítica ao universalismo, relacionada à abordagem das capacidades, implica pensar, como sugere Descola (2017), que o termo “capacidades” pode ser utilizado para explicar a condição de ser humano, conforme os estudos etnológicos e históricos. Descola chama atenção ao fato de que a condição de ser humano não decorre das supostas “capacidades humanas universais”, mas do fato de seu pertencimento a um determinado coletivo que se compõe de territórios, seres vivos, vegetais e animais, bem como divindades e uma série de outros seres que vivem em constante interação.

A ideia de realização da humanização, no sentido de uma Sociedade-Mundo que decorre do paradigma do pensamento complexo, é a de que a consciência humana seja capaz de promover uma conciliação entre nossas ideias e nossas condutas práticas, levar a humanidade a uma via que sem ignorar os aparentes antagonismos que nos fazem ao mesmo

tempo loucos e sábios, resulte em uma vida dotada de amor e poesia, compreendendo-se como integrante da “comunidade de destino terrestre” (MORIN, 2002).

O pensamento contra-hegemônico é rico nessa perspectiva multidimensional, em que deve acontecer essa “realização” do humano. Nesse sentido, Valentin (2020), menciona as sociedades frias, negentrópicas, dos povos originários, em contraponto às sociedades quentes, geradoras das alterações antrópicas, que conduziram ao Antropoceno. O pensamento Ubuntu, o *Buen Vivir*, a noção de Felicidade concebida no Butão, dizem respeito a essas outras abordagens e compreensões de realização do humano no mundo, que estão mais de acordo com a compreensão ecocêntrica e de coevolução planetária<sup>363</sup>. É preciso lembrar do que afirma Krenak (2020, p. 28): “a vida não é útil”<sup>364</sup> ela é transcendência, um “atravessamento do organismo vivo do planeta numa dimensão imaterial”.

O desafio de articular modos de fazer Justiça que assuma como eixo da perspectiva ecológica da interdependência e da compreensão coextensiva da vida humano/natureza, está em, efetivamente, assumir um novo paradigma epistemológico que permita compreender o mundo (que são mundos) em seus matizes múltiplos, sua contínua criação evolutiva e seu destino incerto - sua complexidade.

Esse outro modo de “realização da humanidade” de que fala Morin (2005) exige, ao mesmo tempo, atitudes no sentido de: conservar/revolucionar; resistir (à barbárie); assumir a busca consciente da hominização; suplantar o desenvolvimento problema pelo desenvolvimento humano; superar os mitos do desenvolvimento (capitalismo e socialismo) e promover o desenvolvimento humano; fomentar mais ego (autonomias individuais conjugada com participação nos coletivos, até o nível planetário) e menos egoísmo; promover o desenvolvimento moral, psíquico e intelectual; promover o meta desenvolvimento (viver melhor); reencontrar a relação presente/passado/futuro; reencontrar a relação interior e exterior; civilizar a civilização; promover a democratização civilizadora; e, federar a Terra (autonomias corresponsáveis).

Quando falamos em Justiça Ecológica e em comunidade de vida, sob o paradigma da complexidade, essas noções já estão comprometidas com um sentido ético que exige uma postura de humildade no conhecimento, atitudes proativas no sentido de promover um espírito comunitário, compartilhando ideias que se concretizam coelaborando realidades que integram

---

<sup>363</sup> Uma natureza “conrescente”, como sugeria Whitehead (1994), autor que antecipa de certo modo uma perspectiva complexa do conhecimento.

<sup>364</sup> O título Krenak (2020) é uma crítica ao significado da vida dado pelos “brancos”, que escraviza o homem para o trabalho e explora a natureza.

nosso imaginário, e fazendo emergir outras formas criativas de viver a vida, em plenitude como indivíduos/sociedade/espécie com os demais habitantes da comunidade terrestre.

Resta buscar compreender como essa realização acontece no sentido político, inclusive compreendendo a inclusão dos seres não humanos da natureza, em uma abordagem amplamente democrática e pluralista. Com esse intuito, o próximo ponto deste capítulo trata da dimensão micropolítica e as implicações dessa perspectiva no pensamento sobre o Justo ecológico.

### 3.4 RECONHECIMENTO DO OUTRO NÃO HUMANO DA NATUREZA PARA UM NOVO CONTEXTO DEMOCRÁTICO

A Justiça social não se efetiva quando há exclusão nos processos que interferem na presença política, alertam sobretudo Young (2002), Honneth (2003), com o que Fraser (2009) igualmente demonstrou preocupação. Tal crítica nos leva a considerar que um passo primeiro, no sentido de ampliar a comunidade de Justiça para os não humanos da natureza, é compreender e enfrentar as causas (explícitas e implícitas) que impedem uma presença política plural e efetiva nas questões que importam para a manutenção das condições dignas de vida para todos que co-habitam a mesma *oikos*, o planeta Terra.

Trata-se de questionar como lidar com a necessidade de romper os dualismos e os desvãos traiçoeiros que se entropem nas vias políticas democráticas tradicionais, tanto no campo do conhecimento quanto no exercício deliberativo, atentando-se às relações de saber/poder<sup>365</sup> que o reconhecimento pretende resgatar.

#### **3.4.1 Os aspectos jurídico-políticos da representação na Justiça Ecológica: uma questão de tradução?**

A inclusão efetiva na comunidade de Justiça de todos os “outros” relegados pelo universalismo cosmopolita requer a compreensão de aspectos políticos implícitos na configuração de uma mentalidade que se faz globalizar. O reconhecimento torna-se, assim, o requisito elementar da concepção de Justiça Ecológica não dualista e ecocêntrica, como a compreendemos. Requer uma recomposição democrática, a partir de um viés crítico e decolonial<sup>366</sup>, que recomenda questionar profundamente as limitações epistemológicas e

---

<sup>365</sup> Nesse sentido as ideias de Foucault (2006) e das ecofeministas.

<sup>366</sup> Vide Quijano (2012) e Mignolo (2010).

ontológicas da compreensão da diversidade do mundo a ser compreendido no escopo da Justiça Ecológica.

O caminho apontado por Fraser (2009), para democratizar a Justiça, coloca como objetivo a participação equitativa, pois a autora entende que a falta de reconhecimento se revela em uma má representação. Por essa razão coloca a representação como aspecto central da configuração política de sua abordagem. Estamos de acordo com essa premissa, é importante, no entanto, que a representação que aqui trataremos no aspecto dos “problemas de tradução” e das finalidades (sejam elas “cosmopolitas” ou “cosmopolíticas”), não seja isolada de suas origens, sua razão de ser, para que não se torne apenas mais uma questão de técnica ou procedimento. Assim como o reconhecimento não está necessariamente compreendido na teoria da Justiça distributiva de Rawls (2006) como discutido anteriormente, ele também não está garantido na abordagem da representação por ela mesma. Como bem observa Eckersley (2017), os modelos de representação e práticas democráticas não são neutros, eles refletem os respectivos imaginários de comunidade, ideais.

Compreendemos que a condição efetivamente “política” a ser problematizada reside no reconhecimento, pois essa “outra” visão de mundo que reclama por ser ouvida, considerada e respeitada, é carregada de saberes/poderes. A representação serve ao reconhecimento, este pois, deve ser o eixo no sentido da compreensão da Justiça atenta aos compromissos com a comunidade de vida terrestre – uma Justiça Ecológica. A representação é uma das modalidades de viabilizar o reconhecimento, que também comporta o modo presença. A representação é um meio de fazer presente quem não está presente – a presença é o exercício da própria voz. Logo, a representação é secundária ao reconhecimento, portanto, é preciso haver ponderação e composição dos modelos para um processo mais democrático. Nesse sentido os debates sobre a importância do “lugar de fala”, nas críticas feministas.<sup>367</sup>

Ainda cabe dizer que, diferente de Fraser (2009), a qual trata a multiplicidade de cosmovisões como diferenças “culturais”, entendemos que a compreensão deve ser mais profunda, de natureza “ontológica”, pois implica ontologias plurais, como revelam os estudos antropológicos de Viveiros de Castro (2015) e Escobar (2009). A presença ecopolítica não exige meramente a representação e o respeito às culturas diferentes, mas que elas se façam ontologicamente presentes, ou seja, no sentido compreensivo de sua coexistência natural – do modo como esse outro humano se auto-eco-organiza como indivíduo/espécie/sociedade. É essa “diferença” que é preciso ser revelada e democratizada para que outras compreensões aflorem.

---

<sup>367</sup> Vide Spivak (2010) e Ribeiro (2017).

De fato, a articulação entre as dimensões da Justiça Ecológica indicadas por Schlosberg (2007) requer uma compreensão a partir do pensamento complexo, eis que em cada um dos aspectos, seja o reconhecimento, seja a redistribuição, seja a participação, a representação ou as capacidades, cada um deles comporta em si dimensões de cada um dos outros. Não há uma oposição, mas, uma composição dialógica de fatores que se fazem relevantes para atingir uma condição justa.

Entre os aspectos implícitos que geram opressão, violência e dominação, denunciados por Young (2002), estão o pensamento disjuntivo e redutor que impede de compreender a realidade em sua complexidade (Morin), e sua multidimensionalidade (Nicolescu), bem como a sobrecodificação semiótica (Deleuze e Guattari) que os valores econômicos exercem sobre a formação subjetiva nesse processo de expansão desmedida da globalização econômica no Sistema-Mundo. A relação entre o pensamento disjuntivo e redutor (epistemologia cartesiana) e as injustiças ecológicas decorrem, sobretudo, do fato desse pensamento partir da premissa de que há somente uma forma de ver e perceber o mundo, negando as diferentes ontologias que habitam e coexistem neste mesmo mundo planetário.

As formas semióticas: econômicas, jurídicas, técnico-científicas e de subjetivação, de que fala Guattari (1991), atuando por meio dos quatro motores da globalização: ciência, técnica, economia e Estado, identificados por Morin (2007a), estão conduzindo a humanidade e demais seres da natureza, ao abismo.<sup>368</sup> A compreensão de que é necessário introduzir essa perspectiva multifacetada da realidade para atuar nessa mesma realidade, com o objetivo de uma sociedade justa, aproxima essa abordagem do paradigma da complexidade.

A partir das descobertas relacionadas à física quântica, especialmente, surge a necessidade de se reconhecer a dimensão ontológica da realidade, pois a Natureza é partícipe do “ser” do mundo. Para além do aspecto da construção social, por meio do consenso, que é de ordem intersubjetiva, há outra dimensão que é transubjetiva, em que o agente-natureza interfere, o que faz, por exemplo, que um experimento contradiga uma teoria científica aparentemente bem formulada (NICOLESCU, 1996)<sup>369</sup>.

O fenômeno dos níveis de realidade captados nas práticas místicas, por exemplo, coloca em evidência a noção de “terceiro incluído”, e produz “ressonâncias mágicas”. Aceitar a lógica do terceiro incluído não significa, contudo, anular a lógica do terceiro excluído, apenas

---

<sup>368</sup> Vide Lovelock (2010) e Relatório PNAS – 6ª extinção, disponível em: <https://www.pnas.org/content/114/30/E6089>.

<sup>369</sup> Sobre agência vide Bennet (2010) e Latour (2020).

restringe seu campo de validade, observa Nicolescu (1996). A fenomenologia da percepção<sup>370</sup>, pela qual o sujeito como um “corpo no mundo” é uma “unidade perceptiva viva”, que compreende “os diferentes níveis de percepção da Realidade pelo sujeito-observador”, mencionada por Nicolescu (1996, p. 24), é uma tentativa de explorar a questão.

Assim como a abordagem do pensamento complexo, de Morin (2005) a transdisciplinaridade tratada por Nicolescu (1996) vem explicar que a complexidade pertence tanto à natureza dos seres quanto à nossa mente. A ciência e a racionalidade moderna são pautadas pela lógica do terceiro excluído, recortados em temas específicos, fragmentos da realidade. Para os estudos transdisciplinares, o que importa é a dinâmica que relaciona os diferentes níveis de realidade, ao mesmo tempo, logo os dois tipos de são complementares, ensina Nicolescu (1996).

Compreendendo essa perspectiva multidimensional, quando se abordam as propostas teóricas no escopo de uma teoria de Justiça, um primeiro nível envolve os aspectos técnico-jurídicos que estão presentes num nível de realidade aparentemente mais objetiva. Em outro nível os aspectos da relação humano/natureza que indicam que nossas práticas e campos semióticos se relacionam, que percepção e afetação usando do corpo como veículo têm um papel muito relevante, quando o terceiro (sujeito conhecedor) é incluído no conhecer.

Apesar da descontinuidade, há uma coerência entre os níveis de realidade, segundo Nicolescu (1996). Trata-se de uma coerência orientada em que as informações se deparam com zonas limites dentro das respectivas realidades. Para transpor os níveis de realidade mantendo a coerência, é necessária uma espécie de “unidade aberta”, uma “zona de não-resistência”, na qual as informações seriam expressas por meio das representações, imagens, descrições ou expressões matemáticas, assim “a unidade aberta do mundo implica que o que está ‘abaixo’ é como o que está ‘acima’”. (NICOLESCU, 1996, p. 43, tradução nossa)<sup>371</sup>. Essa abertura é a que interessa à ideia de uma Justiça para o “pluriverso”.<sup>372</sup>

Essa zona de não resistência, explica Nicolescu (1996), corresponde ao “sagrado”, aquilo que não está sujeito à racionalização. É necessário usar de toda cautela, quando nos aproximamos dessa zona, com a intenção de traduzi-la objetivamente, como quando queremos “representar” a natureza, pois os riscos de proceder de modo a simplificar e aplacar as diferenças, e redundar numa racionalização que elimina seu caráter “sagrado”.

---

<sup>370</sup> Segundo Abbagnano (1962, p. 416) fenomenologia é “a descrição daquilo que aparece ou a ciência que tem como objetivo ou projeto essa descrição.” Sobre a fenomenologia da percepção vide Lima (2014).

<sup>371</sup> “[...] la unidad abierta del mundo implica que lo que está ‘abajo’ es como lo que está ‘arriba’”.

(NICOLESCU, 1996, p. 43).

<sup>372</sup> Vide glossário.

A ideia de que há uma comunicação possível entre os “mundos”, para efeitos jurídico-políticos, tem sido compreendida, na melhor hipótese, como uma aproximação por meio de um diálogo que procura estabelecer consensos. A ampliação da esfera pública que preocupa Habermas (1987) e que, com algum grau de problematização avança com o pensamento de Sousa Santos (2010), não é suficientemente complexificada para abarcar essas dimensões do que está fora da compreensão racional, a que chama atenção Nicolescu (1996); as emergências de que trata Morin (2005), que são diferentes porque dizem respeito à compreensão ontológica do mundo.

O acesso à compreensão desses outros mundos e do que significa fazer Justiça para a Natureza e para o humano, no sentido Ecológico e pluralista, como aqui se pretende, requer uma abordagem dialógica que, de alguma forma, traduza essas vozes (sem hierarquia) e permita que os seres não humanos da natureza participem de uma ecopolítica, sejam considerados, reconhecidos e respeitados, no “Contrato Natural”<sup>373</sup> necessário para suplantar os desafios do Antropoceno.

A dialógica é um termo que provém da linguística, dos estudos de Bakhtin. A dialógica no campo da linguagem compreende relações de consonâncias, multissonâncias e dissonâncias, e implica um caráter polifônico – o que significa que há diferentes vozes presentes sem que alguma delas tenha a palavra mais forte. Entre os critérios próprios para pensar a polifonia, estão a amplitude do diálogo, as relações entre o microdiálogo, o diálogo composicionalmente expresso e o grande diálogo – a questão do diálogo inconcluso (MACIEL, 2016).

Uma das formas de “tradução” esboçada para ampliar a esfera pública é a que trata da sociologia das emergências e os diálogos (ecologia de saberes) entre diferentes culturas, um ajustamento de *topois* que permitam alcançar consensos mínimos e difundir alternativas de organização social e práticas ecologizadas. Contudo, alguns aspectos dessa tradução não se mostram de todo adequados às composições das complexidades dialógicas, resultando em algum tipo de “síntese”, na qual predomina o significado “reconhecido” pela maior parte dos integrantes do sistema social em prejuízo da compreensão diferente.

Apesar das ressalvas do próprio Sousa Santos (2010) de que uma hierarquização só ocorra no caso em concreto, há sempre o risco dessa tradução de *topois* perder sua dialogicidade e fixar-se como um sentido coerente com os interesses econômicos que prevalecem. Uma outra tradução, em termos antropológicos – transitando, portanto, por diferentes cosmovisões e ontologias, como observa Viveiros de Castro (2015), é a feita pelo antropólogo que só acontece

---

<sup>373</sup> Vide Serres (1990).

na condição deste “trair” sua própria cultura – fazendo-se “outro”, porta-voz desse seu nativo, cuja etnografia quer dar a conhecer, como pontuado anteriormente.

A necessária tradução requer o uso de estratégias de aproximar compreensões de mundo por meio de interfaces componíveis (sensíveis), que impliquem outros modos e dinâmicas de interação, e, demanda que se considere a importância das bases instituintes das organizações políticas a partir do contexto social. É preciso conciliar essa ideia de tradução que aproxima as diferentes linguagens e ontologias, com a preocupação de Mouffe (2005) sobre uma “democracia antagonística”, e de Stengers (2018) a respeito da “cosmopolítica”. Os modos de expressão da linguagem que se compatibilizam com essa “zona de não-resistência”, são as que conseguem transmitir a expressão do assombro, de deslumbramento, capazes de reconhecer o inexplicável que surge da complexidade da realidade - suas emergências.

O conhecer ecosófico acontece na experiência dos devires, nos processos de desterritorialização e reterritorialização das subjetividades que se coelaboram, levando em conta aspectos biopsicossociais. Nas questões de “tradução”, o pensamento ecosófico se encontra com a ideia de auto-eco-organização. Tanto o prazer estético conferido pela arte (artistas como novos “xamãs”), como esse conhecer o mundo numa abordagem perspectivista (incluído o Sujeito), são modos de aproximação dialógica aptos a essa “tradução” entre mundos.

### **3.4.2 O reconhecimento como eixo crítico da concepção de Justiça Ecológica**

Os debates em torno de uma Justiça Ecológica começam a ganhar contornos práticos recentemente, em especial após as Constituições do Equador e da Bolívia, que adotam princípios de caráter não antropocêntrico. A introdução dos seres não humanos da natureza no âmbito jurídico, como sujeitos de direito, conforme Gudynas (2018), vem ocorrendo de diferentes modos, embora voltados ao mesmo objetivo, por um reconhecimento voltado ora ao coletivo, ora aos indivíduos.

Um dos argumentos mais utilizados para considerar o valor intrínseco que dá aos não humanos a condição de sujeitos e não meros objetos, é o da similaridade. Nesse sentido, para Gudynas (2018), os seres não humanos da natureza são dotados de agência e de uma forma própria de saber, o que justificaria serem considerados sujeitos, e, assim, acentua o autor, o próprio fato de compreendê-los como sujeito implica que se lhes reconheçam direitos.<sup>374</sup> Há,

---

<sup>374</sup> Tratando das posições que reconhecem a natureza sujeito de direitos, Gudynas (2018, p. 11) observa: “Al abordarlos como sujetos inmediatamente se les reconocen derechos”.

no entanto, autores que defendem a via da ampliação de direitos para essa nova classe de integrantes da comunidade de Justiça pela interpretação dos direitos de terceira geração, explica Gudynas (2018).

Gudynas (2018) exemplifica o uso do argumento da similaridade (agência), como sendo a posição de que parte o debate constitucional no Equador, cuja inspiração no pensamento indígena admite animais, plantas, montanhas, como seres que têm vontade, emoção e podem expressar-se. Já o argumento do *status* moral seria a linha de pensamento adotada pela Corte Suprema de Justiça da Colômbia, ao reconhecer a Amazônia colombiana como sujeito de direitos, titular dos direitos de proteção, conservação, manutenção e restauração.

Avançando no aspecto da ontologia relacional, caberia indagar se essas alternativas são capazes de preservar o caráter pluriversal como elemento político fundamental, que fomenta as alternativas sobre os modos de se fazer presente no mundo. Ou ainda, se não seria o caso de considerar a própria organização dos seres não humanos da natureza como sua própria forma “política”, a qual alcança o humano na composição ecosófica da realidade. Diferentes “cosmopolíticas” habitando a mesma realidade e a constituindo de forma plausível e concatenada num *continuum*.<sup>375</sup>

Tornar a natureza sujeito de Direitos, entendemos, implica um artifício argumentativo que projeta uma “imaginação contemplativa” (propondo a figura da Mãe Terra, por exemplo), própria da opinião situada de determinados povos (neste caso, os povos andinos), que requer uma consistência prática para que possa se consolidar como conceito, o que já se mostra desafiador para as próprias realidades equatoriana e boliviana. Ainda mais complexo é pensar na universalização desse conceito, o que pode implicar lançar-se mão de um conceito consistente situado e banalizá-lo com o risco de enfraquecer seu potencial transformador efetivo na realidade. Nesse sentido, Deleuze e Guattari (2010, p. 53) questionam: “[...] contemplar, refletir, comunicar são outra coisa senão opiniões que se faz sobre o pensamento, a tal época e em tal civilização?” Respondendo positivamente, acrescentam: “[...] que toda filosofia dependa de uma intuição, [...] se consideramos a intuição como o envolvimento dos movimentos infinitos do pensamento, que percorrem sem cessar um plano de imanência. Não se concluirá daí que os conceitos se deduzam do plano [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 56).

Autores que tratam do tema com essa perspectiva pluriversal, entre os quais Descola (2017) e Stengers (2009), olham criticamente as saídas político-jurídicas para o Antropoceno. Para Descola (2017) o homem não possui a natureza, é possuído por ela. Afirma que é preciso

---

<sup>375</sup> Ver Stengers (2018) e Massumi (2017).

retomar a ideia de ecossistemas e os demais sistemas de interação humana como direitos da natureza - “derechoambientes”, dos quais os humanos seriam usufrutuários e, em certas condições, seus garantidores. Desse modo, aplicar-se-ia aos bens comuns seu sentido primeiro, de um ambiente compartilhado pelo qual cada pessoa é responsável, invertendo-se o critério de apropriação que seria agora no sentido proveniente da natureza para o humano. O caráter distinto da proposta é a necessidade de afastar-se do modelo individualista de propriedade privada que é a via ordinária e recorrente do Direito moderno. Nessa linha de pensamento, o humano tem, sobretudo, deveres para com a natureza.

Para o ecofeminismo, segundo Morrow (2000), somos responsáveis pelos “outros terrestres”, o cuidado para com esses “Outros” é uma questão altamente contextual, envolve a complexa compreensão do que são as redes de relações que constituem a comunidade humana moral e pode incluir os “Outros” da comunidade terrestre enquanto cuidado. Trata-se não da extensão de um privilégio moral para alguém ou alguma criatura não humana, apenas porque elas por acaso se assemelham a nós. O ecofeminismo propõe, nesse sentido, que se adentre a uma compreensão do que pode significar responder por alguém do ambiente não humano como um membro de uma comunidade moral. É preciso, para tanto, um movimento orientado à compreensão da condição de “si mesmo”, como “um si mesmo ecológico”, e como alguém incluído na comunidade ecológica. O cuidado com os “Outros terrestres” significa, neste reflexivo e não antropocêntrico caminho, um cuidado de si mesmo (MORROW, 2020).

O reconhecimento pela via intersubjetiva, de toda forma, convoca a novos modos de produção da subjetividade.<sup>376</sup> Para tanto, é necessário que sejam considerados os instrumentos semióticos da globalização econômica, quais sejam: as semióticas econômicas, jurídicas, técnico-científicas e de subjetivação, que fornecem significados que aprisionam as subjetividades a determinados sentidos e interesses individualistas de consumo material (GUATTARI, 1991).

As formas de cooptação e aprisionamento da semiótica do Sistema-Mundo capitalista direcionam compulsoriamente ao “mesmo” – à padronização de desejos e comportamentos. Nesse sentido vale o alerta que faz Stengers (2009), sobre o fato de que é preciso buscar o “bem comum”, sem deixar-se levar pela ideia de uma governança comum (como mera gestão), pois ela é o instrumento que destrói a responsabilidade com o futuro - a política.

Como promover alternativas à crise ecológica, em face da ordem que se constitui na desordem, é o desafio que se nos apresenta, em especial, no debate sobre o reconhecimento,

---

<sup>376</sup> Vide Guattari (1991).

pois esse aspecto remete à compreensão política do tema. Trata-se de ponderar de que “política” trata a cosmopolítica e como ela impacta o âmbito tradicional da política. Pensar o pluriverso ontológico na condição de lugar e dinâmica da produção do político na alteridade demanda formas alternativas de participação, que se estabeleçam de modo flexível, e diversificada em suas figuras institucionais que permitam manter o caráter crítico e ecológico de promoção da Justiça Ecológica.<sup>377</sup> Implica buscar e coelaborar<sup>378</sup> pela micropolítica ecosófica modos que permitam aflorar a pluralidade de dimensões da realidade complexa em que o humano se auto-eco-organiza, que produzam vias democráticas e ecologicamente responsáveis.

Quanto à abordagem do reconhecimento jurídico voltada à ampliação da comunidade de Justiça no âmbito institucional (macropolítico), o apanhado teórico indica que tal reconhecimento está relacionado aos aspectos de um igual respeito e consideração entre humanos, e a adoção de parâmetros indicados pela similaridade e integridade para os demais membros da comunidade de vida, compreendida como comunidade de Justiça. Esse reconhecimento precisa ser restabelecido, pois o pensamento disjuntivo conduziu as ciências à técnica e esvaziou a filosofia de sua consistência que parte da realidade. Um novo conceito de Justo se esboça a partir da micropolítica insurgente, presente nos indivíduos e coletivos que re-significam a realidade, oferecendo a ela outras inspirações provenientes das contemplações criativas e das práticas reiteradas que se tornam hábitos, moldando novos contornos, limites, para a realidade.

### **3.4.3 Ampliando a esfera pública por uma outra democracia**

Compreendendo que há diferentes níveis de realidade e de interação do ser humano com o mundo do qual provêm informações objetiva e subjetivamente, por meio da consciência racional pela linguagem e, ao mesmo tempo pela percepção, dos sentidos corporais, entende-se que a conjunção dos aspectos da política e do político precisam ser articulados e considerados no interesse de promover a Justiça Ecológica. Em um nível macropolítico, as propostas de revisão crítica do padrão de Justiça liberal, hoje hegemônico no Ocidente, acentuam as urgências de uma Justiça plural, democrática e inclusiva, compreendendo também os interesses dos seres não humanos da natureza.<sup>379</sup>

---

<sup>377</sup> Vide Jaria I Manzano (2020).

<sup>378</sup> Vide Guattari (1991).

<sup>379</sup> Sobre autores que propõem meios como uma “política democrática expandida” ou uma “mentalidade ampliada”, como meios para prover o reconhecimento da natureza, vide Schlosberg (2007, p. 192).

No âmbito jurídico, a introdução de outros níveis de compreensão da relação homem/natureza apresenta uma série de desafios, especialmente, no que tange à transposição de uma racionalidade objetiva, impregnada do método e concepções de verdade próprios do pensamento moderno, e a racionalidade, que assume a complexidade da realidade e da perspectiva da pós-modernidade. Ao mesmo tempo, torna-se cada vez mais urgente e evidente a necessidade de proporcionar diferentes meios de aproximação, que permitam tratar com adequação os diferentes níveis de realidade que coexistem e produzem efeitos no mundo, o que tem repercussão nos interesses juridicamente protegidos e na compreensão ética do que seja justo, a começar pelos direitos fundamentais.

A via do constitucionalismo ambiental global sobressai dentro desse propósito de prover as questões da crise ecológica da era do Antropoceno, de um contraponto normativo. A partir dessa vertente, há diferentes possibilidades de desdobramento, uns mais, outros menos flexíveis e abertos à pluralidade de compreensões e perspectivas, em torno dos interesses comuns globais de natureza ecológica.<sup>380</sup> Ao mesmo tempo, tais proposições que dizem respeito às instituições jurídicas nacionais e internacionais levam em conta as estruturas disponíveis e sugerem incrementos que lhes permitam uma dinâmica democrática.<sup>381</sup> A preocupação é, portanto, com o caráter de reconhecimento, participação, legitimidade e oportunidade de desenvolver as próprias capacidades, no âmbito da política. “A modernização reflexiva exige o controle cidadão e a ampla informação, a reflexão ecológica e o aprendizado social, como chaves das esferas política e pública”. (SCHLOSBERG, 2007, p. 187).

Nussbaum (2012) propõe que a inclusão dos não humanos da natureza nas deliberações democrática da comunidade de justiça se dê por meio do que ela chama de “imaginação simpática”, dando-se atenção à natureza para ouvir o que ela tem a dizer.<sup>382</sup> Os sinais que a natureza expressa, segundo a autora, são as alterações sintomáticas de desajuste, de ruptura da integridade física da natureza, como é o caso das mudanças climáticas, gripe aviária, vaca louca, ao que se pode acrescentar, tristemente, a Covid-19.

Outra via sugerida por alguns autores explora a possibilidade de fazer manifestar-se a natureza por meio da ciência, entre eles se destacam Latour (2004) e Eckersley (2004), autores que, por sua vez, salientam a relevância dos discursos diversos na perspectiva plural. É mister que se compreenda a diversidade de saberes e dos modos de expressão da própria natureza, implicando, o que Sousa Santos (2007) denomina uma “ecologia dos saberes”. Eckersley

---

<sup>380</sup> Vide Kotzé (2016) e Jaria I Manzano (2020).

<sup>381</sup> Nesse sentido, a Convenção de Aarhus e o Acordo de Escazú.

<sup>382</sup> Conforme Schlosberg (2007), seria como uma forma de captar sinais da nossa mentalidade ampliada.

(2007) defende a possibilidade de estabelecer ligações entre os valores ecocêntricos e a democracia até certo ponto por meio da extensão do próprio conceito de autonomia, democracia, e do discurso dos direitos, embora perceba uma série de riscos nessa via, em face de certas premissas próprias do discurso dos direitos, como é o caso do individualismo.

A combinação das abordagens de Justiça (distribuição, reconhecimento, representação, participação e capacidades) promove um reposicionamento ético afastando-se do eixo antropocêntrico que guiou as teorias de Justiça até então. A Justiça Ecológica se mostra, a partir dessas bases, como uma composição de elementos que permitem pensar uma Justiça situada e sem conceitos pré-fixados, de modo a possibilitar aos partícipes exporem e assumirem diferentes ideias sobre Justiça, sem interromper o diálogo no qual se destacam as confluências em torno dos interesses da comunidade de vida planetária.

Os aspectos procedimentais com relação às práticas democráticas para introduzir todos os “Outros” aos quais a Justiça Ecológica é pertinente, podem configurar-se de diferentes modos, como retratados durante esta pesquisa. Trata-se, sobretudo, de equacionar a multiplicidade de vozes humanas e fazer emergir as vozes não humanas, ponderando com equidade os interesses das gerações presentes e futuras com relação às condições de vida no planeta como uma comunidade de vida que se revela uma comunidade de interesse, no contexto global<sup>383</sup> do Antropoceno, em que a humanidade se defronta com situações limite e ameaças concretas de dizimação.

Em um nível diverso, o da micropolítica, que permeia os movimentos sociais ambientalistas, feministas, antiracistas, as comunidades indígenas, e outros grupos da sociedade civil que se conectam com as questões ecológicas, global e/ou localmente, articulam-se subjetividades e perspectivas plurais coelaborando um outro substrato democrático. Com um sentido contra-hegemônico elas engendram dinâmicas alternativas para preservar-se da cooptação pelo Sistema-Mundo que impõe um controle biopolítico sobre todas as formas de viver. Protegem o pluriverso, o “sagrado”, o mundo intangível coexistente do qual emanam valores e significados ecológicos, resguardam o sentido da humanização que, como ensina Morin (2005), acontece à medida que o ser humano adquire consciência da comunidade de destino e da pertença à comunidade de vida. Nesse âmbito, o que está em jogo é o conhecimento pertinente e a democracia cognitiva.

A questão do conhecimento é atinente à necessidade de um pensamento complexo. A semiótica do Sistema-Mundo capitalista produz uma carência de conhecimento pertinente, o

---

<sup>383</sup> Vide Fraser (2009).

cidadão é “despossuído” desses saberes, alerta Morin (2013a). A pertinência do conhecimento está relacionada com o saber situar-se no próprio contexto e no conjunto em que se estabelece. A compreensão democrática do conhecimento passa por diferentes abordagens, mas revela-se uma preocupação constante com a relação saber/poder na sociedade contemporânea. Está presente na “justiça entre saberes”, conceito adotado por Santos (2017), que a compreende como condição para a justiça social, por exemplo, e na “democracia da Terra” para Shiva (2003), cujo grande embate é contra a monocultura da mente. Significa abrir espaços para a “cosmopolítica”, no sentido de que fala Stengers (2018).

A democracia, que prima por dar voz aos insurgentes ao Sistema-Mundo, revelando um pluriverso de mundos, conjuga-se pela agência micropolítica, implica compreender, como explica Guattari (2008, p. 67), que há “uma pluralidade de seres como máquinas que se dão a nós, desde que se adquiram os meios páticos e cartográficos de aceder a eles”, não há univocidade, os sentidos e estados de coisas se estabelecem a partir do caos e da complexidade.<sup>384</sup> Essa compreensão ontológica resulta numa forma de ser não apenas para si mesmo, mas ser para toda alteridade do cosmos e o tempo até o infinito, guardam, explica o autor, uma dimensão *proto-ética* no ato de *dar-a-ser*. Assim, “[...] o jogo de intensidade da constelação ontológica é, de alguma forma uma escolha de ser não apenas para si, mas para toda a alteridade do cosmos e para o infinito dos tempos”. (GUATTARI, 2008, p. 67).

Há uma complementaridade entre as ideias de Morin (2005), quando este postula uma realização da humanidade, superando as limitações do conhecimento, adotando uma compreensão complexa do conhecer, que compromete e situa o humano como indivíduo/sociedade/espécie no contexto da comunidade terrestre, com o pensamento de Guattari (1991), o qual vê que as alternativas às grandes crises que a humanidade enfrenta podem provir das dinâmicas práticas de interlocução social, estética e ética de cada um consigo mesmo e com os outros, nos espaços subjetivos, sociais e ambientais mobilizados ecologicamente.

O primeiro apresenta a compreensão epistemológica da complexidade do ser humano como ser planetário, produto da aleatoriedade da vida do cosmos e constituído de elementos que o tornam bio-antropo-social e se desenvolve por meio de uma auto-eco-organização; o segundo, traduz em termos filosóficos e psicanalíticos a ontologia dos seres humanos como seres que são afetados por fatores de ordem semiológica e práticas, mas que também guardam um potencial de subjetivação capaz de se impor às formas do poder biopolítico.

---

<sup>384</sup> Vide Guattari (2008, p. 102).

As duas abordagens tratam de esferas não antagônicas que permitem um diagnóstico sobre as repercussões da realidade no humano e do humano na realidade e por conseguinte na natureza e repensar alternativas contra-hegemônicas no contexto do Antropoceno. A partir dessas e outras referências na ordem do político, é possível falar de um sujeito que assume um “*self ecológico*”, segundo Leff (2010), que já não é um sujeito isolado, mas um ser conectado com os demais seres e com o planeta. Conforme Leff (2010), não há como compreender o sujeito como externo à ordem ontológica do real e da realidade que ele habita.

A compreensão dessa subjetividade em coelaboração que permite outros modos de ser e de significar a vida está na base da ética ecocêntrica, por partir de princípios como o cuidado e a alteridade, que conduzem a ética tanto no *logos* quanto no *pathos*. Abre novas perspectivas ontológicas para o humano, compreendido agora como um ser não dissociável da natureza. E, ainda, que daí advenha a possibilidade de outras formas de viver coletivo como é o caso da proposta do ecofeminismo, que busca recuperar espaços dominados pelas práticas e subjetividades capitalistas, e criar outras perspectivas e práticas coelaboradas ecologicamente.

Também implica respeitar outros modos alternativos de vida comunitários como as dos povos originários e, inclusive, conceber novas formas de cidadania como a meta-cidadania ecológica que Gudynas (2009) identifica no caso das “florestanias”, em que o ambiente territorializado constitui elemento da cidadania, porque o modo de ser dos seus habitantes adquire significados próprios naquele contexto, independente das delimitações formais de território, como explica o autor, a meta-cidadania constrói ao mesmo tempo uma comunidade política e social, e um ambiente. Os seringueiros da Amazônia brasileira formam, assim, uma comunidade política e cultural, constituindo uma identidade própria, que só é compreensível levando em conta sua relação com o ecossistema em que habitam e com o seringal. De modo que a construção comunitária de seringueiros no seringal, tem natureza ao mesmo tanto política quanto moral, e implica a interação muito próxima com um certo ecossistema específico (GUDYNAS, 2009).

É da preservação das subjetividades alternativas situadas, que se manifestam em favor de todas as formas de vida e que se contrapõem à necropolítica (que introduz sua lógica de morte nas mentes, no social e na natureza), que trata a Justiça Ecológica, de manter as formas plurais do ser humano no mundo em que se coelabora com a natureza e imprime significados diversos, e práticas de cuidado, solidariedade e gratuidade. A ampliação da esfera pública para fins de uma democracia inclusiva para a comunidade de vida terrestre compreende, portanto, modos macropolíticos e micropolíticos, devidamente articulados e comprometidos com o reconhecimento.

Trata-se de proteger os espaços de florescimento da vida humana e natural e garantir que possam fazer-se presentes por meio das sensibilidades ecológicas dos devires humanos. Desse modo, a micropolítica é o âmbito em que a ética ecocêntrica se engendra na alteridade e permite afluir as cosmopolíticas, cujas reverberações podem atingir a macropolítica e imprimir aí uma concepção nova de Justiça.

Uma visão de como esses aspectos da complexidade da Justiça Ecológica aparecem ou são considerados na prática jurídica de conferir Direitos à Natureza, é útil para uma compreensão crítica dos aspectos da distribuição, reconhecimento, representação, participação e capacidades, no interesse da integridade ecossistêmica da comunidade de vida planetária. Com esse intuito, serão analisados na parte final deste Capítulo alguns julgados significativos.

### 3.5 A JUSTIÇA ECOLÓGICA E OS JULGADOS PARADIGMÁTICOS QUE TRAZEM A NATUREZA COMO SUJEITO DE DIREITOS

Levantados os aspectos éticos, políticos e jurídicos envolvidos na demanda por Justiça Ecológica, o intuito do presente tópico é explorar a relação que há entre os julgados que conferem direitos à natureza e a ideia de Justiça Ecológica. Trata-se de buscar detectar como essa concepção de Justiça permeia os avanços no campo do Direito, quanto ao posicionamento não-dualista e complexo com relação à natureza, e em que termos ela realmente contribui para a integridade ecossistêmica que se pretende resgatar com um direito não antropocêntrico.

A escolha dos casos jurídicos a serem analisados orientou-se a partir das seguintes razões e critérios: o caso do Rio Atrato, por ser um dos primeiros a conferir direitos à natureza pela via litigiosa, sem amparo expresso na Constituição ou leis internas a partir de uma robusta argumentação, e, o da Amazônia colombiana, por tratar-se de um caso emblemático que relacionou o tema dos direitos da natureza com a litigância climática demandada por jovens e crianças, em razão de seu direito à qualidade de vida futura.

Os casos do rio Whanganui e dos glaciares Himalayan Gangotri e Yamunotri da Índia, foram selecionados, a princípio, pelo fato de ambos estarem em outros continentes que não o latino-americano, em contextos igualmente perpassados por uma religiosidade que envolve a natureza. Além desse fator, o caso Whanganui foi escolhido por ser um dos precursores no tema, cujas demandas remontam a uma disputa secular e sua condição como sujeito de direitos ter sido estabelecida em lei. Quanto aos glaciares, por se constituírem uma outra configuração ecossistêmica e de especial e urgente interesse relacionado às mudanças climáticas.

Os casos dos rios Alpayacu e Vilcabamba foram selecionados por constarem entre os

primeiros casos de Direitos da Natureza provenientes do Equador, país que contempla a natureza como sujeito de direitos em sua Constituição. Ao mesmo tempo, em razão da cosmovisão andina, que ampara a Constituição com as concepções de “buen vivir” e “Pachamama”, o que sugere a legitimação social e política de tais direitos.

Para compreender se e que concepção de Justiça Ecológica se faz presente nos julgados que conferem Direitos à Natureza, a abordagem busca interpretá-los sob determinados aspectos (conceitos de Justiça, argumentação, modos de implementação) de modo a identificar se há essa relação entre os dois institutos (Justiça Ecológica e Direito da Natureza), e compreender a relação teoria/prática referente ao tema.

### **3.5.1 As decisões da Corte Suprema de Justiça da Colômbia - Rio Atrato e a Amazônia Colombiana**

#### *3.5.1.1 Rio Atrato – T-622/2016.*

Trata-se de uma Ação de Tutela: a T-622 de 2016, julgada pela Corte Constitucional da Colômbia, de autoria do Centro de Estudos para a Justiça Social "Tierra Digna", que tem como Réu a Presidência da República, entre outros. Os autores falam em nome das comunidades que habitam a região do Chocó, por onde passa o Rio Atrato, região de uma biodiversidade muito rica que compõe o Chocó biogeográfico<sup>385</sup>, e habitada, majoritariamente, por populações tradicionais, sendo 87% de afrodescendentes e 10% de indígenas. Ali habitam 500 mil pessoas, em 600 comunidades negras e 120 “resguardos indígenas”, 96% do território é constituído dessas terras coletivas.

No Chocó situam-se os parques Los Katíos, Ensenada de Utría e Tatamá, 90% de seu território é considerado zona especial de conservação, tendo em vista a proteção dos ecossistemas úmidos e tropicais de que é composto. O Rio Atrato, por sua vez, é o rio mais caudaloso daquele país e o terceiro em potencial de navegação e nele desembocam mais de 15 outros rios menores. A bacia do rio Atrato é rica em ouro, madeiras e nela também se encontra uma região muito fértil para a agricultura. A bacia do Atrato é onde as comunidades tradicionais se estabelecem territorialmente, para “reproduzir a vida e recriar a cultura”, diz o relatório (Sentença, p.03). Essa região, que se vê ameaçada pela mineração ilegal e pela exploração ilegal da floresta acumula ainda os prejuízos humanos e ambientais do período de conflito armado

---

<sup>385</sup> Vide Sentença T-622 de 2016, p. 02.

interno no país. Trata-se de uma região historicamente menos favorecida, o que justifica o pedido de tutela de direitos fundamentais, entre outras medidas.

A Corte, aduzindo os aspectos legais, doutrinários e jurisprudenciais envolvidos, entre eles o caráter ecológico de sua Constituição, aportes das normas internacionais, e respaldados em estudos científicos relacionados à questão (a exemplo do Chocó biogeográfico e direitos bioculturais) acatou o pedido de Tutela. A decisão proferida foi por “CONCEDER aos autores a tutela de seus direitos fundamentais à vida, à saúde, à água, à segurança alimentar, ao meio ambiente sadio, à cultura e ao território” (tradução nossa)<sup>386</sup> e declarar que os direitos fundamentais dos habitantes da região foram vulnerados, por responsabilidade do Estado que estaria sendo omissos contra a mineração ilegal. Decidiu-se por “RECONHECER ao rio Atrato, sua bacia e afluentes como um ente sujeito de direitos à proteção, conservação, manutenção e restauração a cargo do Estado e das comunidades étnicas [...]” (tradução nossa).<sup>387</sup>

Determinou, em linhas gerais, a adoção de planos e medidas para eliminar a atividade de mineração ilegal na região do rio Atrato, com indicadores de acompanhamento, laudos, e de um plano de ação integral, voltado a promover as formas tradicionais e de subsistência, a partir da noção de etnodesenvolvimento. Determinou o acompanhamento da execução da sentença, a instauração de uma Comissão Interinstitucional para o Chocó, e que o Estado garantisse recursos para implementar a sentença, cujos efeitos foram estendidos para as demais comunidades étnicas do Chocó, em condições similares.

A respeito da decisão, cabe dizer em primeiro lugar, que a expressão “Justiça Ecológica” não se faz presente, mas fala-se em “Justiça para com a natureza”. Consta entre as razões de decidir, que a Justiça para com a natureza deve aplicar-se independentemente do contexto humano, isto porque considera que a sociedade tem capacidade de preocupar-se e ocupar-se tanto do que está próximo como do longínquo, de indagar-se a respeito da degradação ambiental, independentemente dos benefícios próprios, e reconhecer um valor ao mundo natural. É frequente a menção à “Justiça Social” que deveria contemplar indivíduos e comunidade, e da Justiça como realização de direitos bioculturais. Assim, ao mesmo tempo que apela à inter-relacionalidade entre humano e natureza, o julgado não deixa de afirmar em todos os termos, que a Justiça para com a Natureza é independente do contexto humano.

A decisão contempla a bacia (cuena) do Rio Atrato, o que implica o próprio rio, os

---

<sup>386</sup> “CONCEDER a los actores el amparo de sus derechos fundamentales a la vida, a la salud, al agua, a la seguridad alimentaria, al medio ambiente sano, a la cultura y al territorio”. Sentença Rio Atrato.

<sup>387</sup> “RECONOCER al río Atrato, su cuena y afluentes como una entidad sujeto de derechos a la protección, conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado y las comunidades étnicas [...]”. Sentença Rio Atrato.

seus afluentes e as áreas de vegetação e floresta do entorno entre as quais algumas já protegidas legalmente como áreas de preservação, de acordo com as leis do país. É enfática no caráter étnico das populações que habitam o departamento de Chocó e a bacia do Rio Atrato, especialmente quando utiliza dos argumentos dos direitos bioculturais e da compreensão de território próprio dos povos afrodescendentes e indígenas que ali habitam.

Embora a decisão não faça referência a nenhuma teoria que trate de Justiça Ecológica, argumentos presentes nas teorias sobre o tema se encontram na decisão sobre o Rio Atrato. A decisão faz referência às relações de interdependência entre o meio ambiente sadio e os seres humanos. Esse argumento é o que sustenta as bases da teoria da Justiça Ecológica de Low e Gleeson (1998). Ao mesmo tempo, traz a necessidade de um “reconhecimento coletivo” que contemple humanos e natureza como nos direitos bioculturais, ideia presente na noção de “comunidade de justiça” de que fala Baxter (2005), e também na noção de meta-cidadanias ecológicas, de que fala Gudynas (2009; 2011). O relator, ponderadas as questões que relacionam humano e natureza, faz questão de enfatizar o valor intrínseco da natureza, na figura do rio Atrato, revelando uma abordagem ecocêntrica. Outro aspecto relevante diz respeito à noção de “integridade ecossistêmica”, como modo de fazer Justiça para com a Natureza. Assim, ordena a Corte que se recuperem os ecossistemas da bacia do rio Atrato, afluentes e territórios ribeirinhos.

Os argumentos mais evidentes do debate são os: da interdependência humano/natureza, de que humanos e natureza constituem uma mesma comunidade de justiça, que esses direitos costumam ser coletivos, que a natureza é merecedora de reconhecimento, por seu valor intrínseco, e, a justiça se faz para com a natureza, recuperando sua integridade ecossistêmica. No arcabouço da decisão também são feitas inúmeras referências a jurisprudências anteriores e outras específicas à biodiversidade da região, à importância das águas do Atrato, sobre o dever para com as futuras gerações e a responsabilidade do humano pelos danos produzidos ao ecossistema nas normas ambientais internacionais e na Constituição.

Os argumentos apresentados se referem à realidade dos danos e prejuízos ecológicos para o Rio Atrato e toda sua bacia (constituída em grande parte de áreas de preservação ambiental), e aos seus habitantes, os quais constituem populações tradicionais (afrodescendentes e indígenas), já portadoras de direitos diferenciados (conceitos próprios de território e de uma outra cosmovisão), conforme as leis nacionais e a Convenção 169 da OIT.

A princípio, pode-se concluir que o apelo a reconhecer “direitos ao Rio Atrato” deveu-se à falta de articulação prática entre as obrigações dos órgãos ambientais e minerários, bem como de saúde e desenvolvimento social e econômico, no combate à contaminação do rio (e do

ecossistema). Conferir “direitos ao rio” foi um modo de orientar as medidas para que fossem concatenadas e responsivas. A causa de pedir explica que faltou efetividade em ações anteriores favoráveis aos grupos étnicos, por não se conjugarem com as medidas relativas à poluição do rio.

Foram conferidos ao Rio Atrato os direitos: à proteção, conservação, manutenção e restauração. Aos habitantes da região reconheceram-se os direitos fundamentais à vida, à saúde, à água, à segurança alimentar, ao meio ambiente sadio, à cultura e ao território. A concretização da “Justiça para com a Natureza”, nesse caso, pretende ser alcançada mediante as inúmeras providências determinadas pela Corte, direcionadas às autoridades e órgãos de instâncias nacionais, regionais e locais. São medidas voltadas à eliminação da causa (práticas de mineração ilegal), e ao restabelecimento das condições ecossistêmicas e proteção das vidas humanas e da biodiversidade habitante da bacia do Rio, e recomposição de suas práticas culturais de sustento.

A condição atual do Rio Atrato e das comunidades do entorno está descrita no “Informe sobre o estado dos recursos naturais e do ambiente (IERNA)” (tradução nossa)<sup>388</sup>, expedido pela Controladoria Geral da República, referente aos anos 2019 e 2020. De acordo com o Informe a sentença que beneficia a bacia do Atrato, departamento de Chocó, encontra-se em fase de implementação embora as medidas determinadas em Juízo não estejam sendo plenamente atendidas. Entre as pendências mencionadas no relatório do período de 2019 - 2020, a Controladoria identifica que: não têm sido plenamente cumpridas as medidas relacionadas à valoração dos custos ambientais relacionados a processos administrativos ambientais, por infrações em caso de mineração ilegal; que o diagnóstico do contexto dos impactos ambientais e socioambientais não é profundo o suficiente, deixando a desejar quanto à identificação dos impactos sobre a integridade ecossistêmica das áreas protegidas e das comunidades que habitam os territórios da bacia do rio Atrato.

O Informe diz ainda que atividades de mineração têm sido iniciadas antes mesmo da obtenção de autorização de subtração de árvores da Reserva Florestal do Pacífico e ainda, o Plano de Ação apresentado alcança somente até dezembro de 2019. Conclui dizendo que quando da vistoria local a descontaminação, recuperação e prevenção de danos ao ecossistema da bacia do rio Atrato ainda não haviam sido iniciados; e que a bacia do rio Atrato continuava sendo afetada pela atividade de mineração que ocorre legal, e ilegalmente, segundo as

---

<sup>388</sup> Informe sobre el estado de los recursos naturales e del ambiente (IERNA 2019 – 2020). Controladoria General de la República. Bogotá: ago/2020. Disponível em: [www.contraloría.gov.co](http://www.contraloría.gov.co). Acesso em: 10 mar. 2021.

vistorias.<sup>389</sup>

### *3.5.1.2 Amazônia colombiana ATC 4360-2018*

Esta segunda decisão também proferida pela Corte Suprema de Justiça da Colômbia no processo ATC 4360-2018, foi emitida em Ação de Tutela interposta por um grupo de 25 (vinte e cinco) pessoas, composto de jovens e crianças entre 7 e 25 anos de idade, habitantes das cidades colombianas mais ameaçadas pelas mudanças climáticas.

A ação foi motivada na urgência em proteger os direitos dos autores quanto a gozar de um ambiente sadio, direito à vida e à saúde, compreendidos como direitos supralegais, face ao descaso dos governantes com as mudanças climáticas e descumprimento com os compromissos assumidos no Acordo de Paris. Observam os autores que a relevância de conter o desmatamento diz respeito, não apenas à própria Amazônia, como aos demais ecossistemas do país reflexamente. Acrescentam que haveria o risco de um processo acelerado de desmatamento, devido ao avanço e ocupação das áreas após o fim dos conflitos armados no país.

O relator acolhe a tutela, por entender que a omissão diante do aquecimento global prejudica os direitos fundamentais dos autores (direito à vida, à saúde, à liberdade, à dignidade e ao mínimo vital), cuja concretização é interdependente de aspectos ecossistêmicos do ambiente em que vivem. Menciona as razões da crise ecológica e climática, e, entre elas, o caráter antropocêntrico e egoísta que se revela na exploração da natureza. Argumenta que os direitos fundamentais não são restritos ao indivíduo, também dizem respeito à alteridade dos demais habitantes do planeta, inclusive os que ainda não nasceram. Entende que há deveres de responsabilidade implicados na solidariedade humana, compreendida como valor que favorece a vida, de modo que, conclui a sentença, a compreensão dos direitos ambientais das gerações futuras implica tanto o valor intrínseco da natureza quanto o dever ético e solidariedade intraespecífico.

O magistrado considerou, ainda, que há uma obrigação de solidariedade que vincula homem e natureza em benefício desta, que confere à natureza um valor por si própria, diante do fato de que o próprio humano integra a natureza, compreensão que revela o valor intrínseco do ambiente. Referendou a interpretação nas normas internas e internacionais ambientais, apelando aos princípios da precaução, equidade intergeracional e solidariedade.

Compreendendo que os autores têm direito fundamental relacionado ao meio ambiente

---

<sup>389</sup> Vide IERNA (2019 – 2020).

para sua vida futura mas também que essas vidas estão entrelaçadas, e ainda, que a proteção da Amazônia é em especial importante, o magistrado resolveu, por fim, deferir os direitos pleiteados e ainda reconhecer a Amazônia colombiana como sujeito de direitos: "[...] se reconhece a Amazônia Colombiana como ente 'sujeito de direitos', titular da proteção, da conservação, manutenção e restauração a cargo do Estado e das entidades territoriais que a integram." (Sentença, p. 45, tradução nossa).<sup>390</sup> Determinou que os órgãos governamentais dos diferentes níveis tomassem providências para conter o desmatamento da Amazônia, como a realização de Planos de Ação e de Ordenamento Territorial.

A partir da leitura interpretativa da sentença do processo ATC 4360-2018, identifica-se que no corpo da sentença, não se menciona a expressão “Justiça Ecológica”. Fala-se, usando das referências de julgados e de citações de abordagens acadêmicas, em Justiça Social, e mesmo de uma relação existente entre o valor da solidariedade e as relações de Justiça.<sup>391</sup>

A natureza que é considerada “sujeito de Direitos” nos termos da sentença proferida no processo é a região compreendida como a “Amazônia colombiana”.<sup>392</sup> Essa região compreende uma série de corporações autônomas, que pertencem a diferentes departamentos. Aproximadamente 67,29% da área total da macrobacia do Amazonas se situa em áreas indígenas, e 24% distribuída em 13 áreas protegidas integrantes do Sinap, no sistema de Parques Nacionais Naturais de Colômbia. A Amazônia colombiana é composta por 709 tipos de ecossistemas entre terrestres e aquáticos, correspondendo a 89% do território. Ali se encontram categorias de alto valor de conservação, entre as quais algumas espécies endêmicas e ameaçadas de extinção, ecossistemas de biodiversidade ímpar e que têm função essencial para preservar a vida planetária, captura de carbono da atmosfera e para a subsistência das comunidades tradicionais que ali habitam, especialmente indígenas, as quais correspondem a 49,79% de toda a população da região. É esta a “natureza” alcançada pela decisão.

Embora a região seja habitada por povos indígenas e populações tradicionais, a decisão não aborda diretamente essa relação (diferente do caso do Rio Atrato), mantendo-se orientada à demanda dos autores, que se apresentam como postulantes na qualidade de membros das “gerações futuras”, que herdarão a qualidade e os prejuízos ambientais produzidos na atualidade. Há uma referência indireta direitos bioculturais.<sup>393</sup>

---

<sup>390</sup> "[...] se reconoce a la Amazonía Colombiana como entidad, 'sujeto de derechos', titular de la protección, de la conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado y las entidades territoriales que la integran." Sentença, p. 45.

<sup>391</sup> Vide Sentença ATC 4360-2018, p. 17 – 18.

<sup>392</sup> Vide IERNA 2019-2020, p. 233.

<sup>393</sup> Vide Sentença ATC 4360-2018, p. 40.

A expressão Justiça Ecológica não se faz presente. Contudo, há uma noção que permeia a sentença, que é a de interdependência entre humanos e natureza; e mesmo de uma comunidade expandida de Justiça, ao sugerir que o humano é também integrante da natureza, e que as medidas orientadas a sanar as injustiças ambientais devem ser dirigidas para recuperar essa condição integradora e ecossistêmica. A ideia de integridade ecossistêmica a ser garantida, a título de Justiça Ecológica, também se faz presente. Além disso, a sentença reconhece a natureza por seu valor intrínseco.

A sentença aborda a “complexidade” do mundo em que vivemos, citando a decisão de um julgado de 1992, T-411: "O homem não é o amo onipotente do universo [...] O mundo em que vivemos está feito de um tecido imensamente complexo e misterioso sobre o qual muito pouco sabemos e ao qual devemos tratar com humildade [...]” (Sentença p. 28, tradução nossa).<sup>394</sup> Sugere a ampliação da ideia de solidariedade e responsabilidade, para além da Justiça: “A solidariedade complementa o ideal de justiça [...] Mas em que consiste?, em um sentimento e comunidade, de afeto para o necessitado, de obrigações compartilhadas, de necessidades comuns [...] o que leva à participação ativa no reconhecimento e ajuda ao outro.” (Sentença, p. 21, tradução nossa).<sup>395</sup>

As razões do pedido apelam à interdependência entre a humanidade e a natureza e à responsabilidade para com as gerações humanas futuras, bem como à biodiversidade. Já a fundamentação da decisão conduz à compreensão de que, embora a natureza seja detentora de valor intrínseco, o homem é integrante da natureza e, quando ele atua em benefício da natureza, ele também se beneficia. Explorando um pouco mais essa ideia, pode-se concluir que seja como direito da natureza, seja pela via dos direitos fundamentais dos humanos, ambos, natureza e humanidade sairiam beneficiadas com esses compromissos e atitudes.

Diante da fundamentação do julgado baseada nos direitos fundamentais dos postulantes o valor da natureza existe e deve ser respeitado diante da própria condição do humano ser integrante da natureza. A sentença reconhece que a Amazônia é um “ecossistema vital para o futuro global”, ou seja, é resguardada para interesses além dos próprios dela mesma. Uma parte dessas áreas abrangidas pela sentença, inclusive, integra parques e áreas de conservação ambiental.

---

<sup>394</sup> “El hombre no es el amo omnipotente del universo [...] El mundo en que vivimos está hecho de un tejido inmensamente complejo y misterioso sobre el cual sabemos muy poco y al cual debemos tratar con humildad [...]” (Sentença ATC 4360-2018, p. 28).

<sup>395</sup> “La solidaridad complementa el ideal de justicia [...] Pero en qué consiste?, en un sentimiento de comunidad, de afecto hacia el necesitado, de obligaciones compartidas, de necesidades comunes [...] lo cual lleva a la participación activa en el reconocimiento y ayuda al otro.” (Sentença, p. 21).

A decisão, ao reconhecer a Amazônia colombiana como sujeito de direitos, identifica entre os direitos de sua titularidade os direitos à proteção, conservação, manutenção e restauração. Determina várias medidas e providências relacionadas ao planejamento e execução de planos voltados ao controle do desmatamento na região, bem como os demais impactos provenientes de atividades poluentes extrativistas e de obras de infraestrutura, resguardando as condições ecossistêmicas, em função de seu valor para contenção do aumento da temperatura terrestre.

Durante o segundo semestre de 2019, a Controladoria Delegada para o Meio Ambiente realizou uma auditoria para verificar o cumprimento da sentença STC 4360-2018. Constatou uma série de problemas, entre os quais o descumprimento das duas primeiras ordens da sentença, pois, não há ainda um plano de ação para orientar a política de combate ao desmatamento e um plano intergeracional para a vida da Amazônia colombiana (IERNA, 2019-2020). Apesar da sentença em seu favor, ainda é frágil e deficitária a gestão da proteção ambiental da região. Tanto no que se refere aos bosques quanto aos recursos hídricos, o IERNA revela que há graves problemas estruturais na gestão dos referidos ecossistemas, resultando em agravamento da vulnerabilidade. No mesmo sentido as partes impetrantes têm reclamado de seu descumprimento integral ainda em 2020.<sup>396</sup>

### **3.5.2 O rio Whanganui – Nova Zelândia, e os glaciares Himalayan Gangotri e Yamunotri – Índia, sujeitos de Direito**

#### *3.5.2.1 Rio Whanganui – Nova Zelândia*

Diferente dos casos colombianos referidos no tópico anterior, o rio Whanganui, situado na Nova Zelândia, é considerado “sujeito de direitos” mediante lei (Lei n. 7/2017), após um período de mais de cem anos de litígio entre a Coroa Britânica e o povo Maori Iwi. O rio Whanganui, considerado um rio sagrado pelo povo maori, é compreendido por estes como um território que vai além do rio em si, dotado de caráter físico e metafísico.

Desde 1840, quando firmado pelos líderes maori e a Coroa Britânica, o Tratado de Waitangi, o povo maori reivindica a propriedade<sup>397</sup> sobre o rio e os direitos de manejo, relativos

---

<sup>396</sup> Vide DeJusticia (2020).

<sup>397</sup> “Propriedade” talvez não seja o termo mais correto, mas foi a tradução encontrada para ajustar juridicamente a pretensão dos maori a respeito do território envolvendo o rio Whanganui, pois sua relação com o território, como explicam Aguirre e Cárcamo (2020), não é de propriedade, mas de correlação com ele, de indistinção.

ao acesso, pesca, navegação e cerimônias religiosas. Reclamam da propriedade das terras de seu povo que foram sendo apropriadas pelos ingleses. Durante o período de 1938 a 1962 foram ajuizados vários processos em face do descumprimento, pelos britânicos dos compromissos com o povo maori, referentes ao Whanganui (GARCÍA PACHON, 2020).

De acordo com Aguirre e Cárcamo (2020), o que liga os Maori ao rio, não se baseia no conceito de propriedade, mas, sim, de união, “eu sou o rio, o rio sou eu”, segundo o provérbio. À medida que os ingleses foram se apossando das terras em torno do rio, houve desvio de seu curso para produção de energia, passou-se a explorar o turismo e a navegação com barcos a vapor, gerando várias formas de degradação ambiental, como o comprometimento das matas ciliares, erosão e poluição do rio. Uma lei de 1903 prejudicou ainda mais o povo maori ao declarar que as águas navegáveis pertenciam ao governo, contrariando o que dizia o Tratado de Waitangi. Sem acesso às suas terras e às fontes de sustento como a pesca a população empobrece, agravando ainda mais as injustiças por ele sofridas (AGUIRRE E CÁRCAMO, 2020).

O acordo que resulta na Lei n. 7 de 2017, foi firmado em 2014, e decorre do litígio instaurado perante o Tribunal Waitangi (Wai 167), que, por fim, em 1999, reconheceu a propriedade do rio aos maori. Para avançar nas negociações foi necessário, conforme reconhece o próprio Ministro da Nova Zelândia, abrir mão da compreensão ocidental de propriedade, e compreender a relação do povo maori com o rio Whanganui em sua dimensão mais ampla e holística, como eles próprios entendem o rio (AGUIRRE E CÁRCAMO, 2020).

Favoreceram o resultado o fato da presença de certos antecedentes na Nova Zelândia (Rio Waikato, ancestral vivente – 2014, e o Parque Nacional Te Urwara, pessoa jurídica – 2014). A Lei que declarou o rio Whanganui sujeito de direitos (e deveres) veio selar um acordo e pôr fim às demandas jurídicas, como forma de “justiça reparadora” dos ingleses com o povo maori, como explica García Pachon (2020). Ela define um novo regime jurídico para o rio Whanganui - o Te Pā Auroa. O acordo que subsidiou a Lei foi firmado entre o governo da Nova Zelândia e a comunidade maori dos Te Awa Tupua e que está definido na Lei, decorre do “Te Awa Tupua Bill”.

Com a declaração da personalidade jurídica do rio Whanganui, também foi reconhecido este em sua concepção holística como “um todo indivisível e vivente, que compreende o rio Whanganui desde as montanhas até o mar, incorporando todos os seus elementos físicos e metafísicos”. (Lei n.7/2017, item 12). A lei é expressa com relação ao reconhecimento dos valores próprios da cosmovisão do povo maori, que compreende o rio como “fonte de espiritualidade e sustento físico” e como um ente indivisível dotado de caráter

físico e metafísico composto de elementos e comunidades que interatuam colaborativamente, essencial para a saúde do “Te Awa Tupua”.

O rio passa a ser sujeito de direitos e deveres<sup>398</sup>, ou seja, pode exercer poderes e assumir responsabilidades como pessoa jurídica. Como bem observa García Pachon (2020), na *common law* a personalidade jurídica implica direitos como os de postular e ser demandado em juízo, contratar e adquirir propriedade. A lei estabelece que caráter essa personalidade jurídica adota, conforme o tipo de situação, ora se assemelhando a uma instituição de caridade, ora a um órgão público, por exemplo. O Whanganui terá dois representantes, um nomeado pelo governo neozelandês e outro pelos maori, cujas obrigações estão relacionadas ao próprio rio Whanganui, às atividades desenvolvidas na bacia do rio ou que o afetem, e às questões que disserem respeito ao rio e aos valores Tupua te Sawa. Há previsão legal de uma espécie de governança colaborativa do povo maori e do governo central e municipal da Nova Zelândia, de guardiães do rio e assessoramento técnico.

Não obstante o reconhecimento do rio em sua dimensão holística como pessoa jurídica, a lei ressalva a propriedade privada pré-existente na região, e determina que não se altera a aplicação de quaisquer decretos, e tampouco cria, limita, transfere, extingue ou de outra forma afeta quaisquer direitos ou interesses em água, ou da vida selvagem, peixes, vida aquática, algas marinhas ou plantas.

Ao final, na última cláusula legal (n. 70), a Coroa Britânica se desculpa perante o Whanganui Iwi, mencionando que reconhece que, por ações e omissões violou o Tratado de Waitangui e prejudicou a relação especial entre o iwi e hapū de Whanganui e o Rio Whanganui. A reparação às injustiças reconhecidas pela Coroa Britânica envolve também um valor de indenização pelos danos produzidos ao rio e ainda um valor para a configuração da pessoa jurídica do rio. É esse órgão que vai prover as condições para o exercício dos poderes e deveres do rio Whanganui, e tem como objetivo o bem-estar e a saúde do rio, envolvendo todo seu ecossistema (AGUIRRE E CÁRCAMO, 2020).

A lei não faz referência à expressão Justiça Ecológica. No entanto, o acordo tem o caráter de reparação ao povo maori e ao rio Whanganui, para recompor as relações de modo justo, como se observa na cláusula 70. A natureza beneficiária do reconhecimento de direitos neste caso, é o rio Whanganui, compreendido em sua forma holística, e abrangendo os territórios ao redor, ou seja, como disposto na Cláusula 12, o Rio Whanganui é compreendido desde a serra até o mar, englobando todos os aspectos físicos e elementos metafísicos.

---

<sup>398</sup> Vide cláusulas 14, 15, 17 e 18 da Lei.

A lei que confere direitos (e deveres) à natureza na figura do rio Whanganui tem um caráter de instrumento que pretende sanar os prejuízos que o povo maori teve em não poder zelar por sua relação com o rio, que é uma relação de caráter holístico. Está, portanto, diretamente amparada no reconhecimento desse povo e de sua cosmovisão, segundo a qual o rio é um ente sagrado.

O conteúdo de Justiça Ecológica identificável na decisão reside em seu caráter pluralista, por tratar-se de uma reparação que envolve aspectos além da justiça distributiva, e, por remeter à ideia das meta-cidadanias ecológicas ao demonstrar haver um vínculo de co-extensão entre o humano e a natureza, abrangendo o pluriverso. Trata-se de uma reparação quanto aos vínculos que ligam o povo e seu território, constituindo um todo holístico. Reconhecer o direito ao rio foi uma forma de contemplar coletivamente o homem e a natureza, de forma indivisa. Assume a compreensão de sua interdependência, mais sob um enfoque cultural do que em função da qualidade ecossistêmica, biofísica, da natureza, sugerindo o caráter biocultural desses direitos.

Alguns dos argumentos comuns com os debates teóricos da Justiça Ecológica: o fato de contemplar o que poderia ser compreendido como a bacia do rio Whanganui; de fazer referência às relações de interdependência entre o rio e o povo, e na própria compreensão do caráter holístico, dessa condição que ultrapassa o físico da natureza e integra homem e natureza, que abarca o mundo metafísico, ou seja, o caráter pluriversal. O direito de cultivarem suas relações com o rio, possivelmente poderia, ser suprido com direitos conferidos ao próprio povo maori, mas, conceder direitos ao rio compreendido em sua dimensão holística, revela uma consideração própria à condição de “sacralidade” e indivisibilidade do rio, em respeito aos maori.

No entanto, diferente dos casos da Colômbia, no caso do rio Whanganui, a lei é clara em afirmar que ele passa a ter Diretos, Deveres, obrigações e responsabilidades, que decorrem da sua condição de “pessoa jurídica”, com as implicações que isso possa acarretar. Há que verificar, na execução, como essas responsabilidades e deveres serão interpretados juridicamente, de modo que a criação da personalidade jurídica não sirva apenas como uma forma de delimitar um patrimônio responsável e eximir o Estado de prover determinados cuidados para com a natureza e a população do território. Causa estranheza, além disso, que nada se altere quanto às propriedades instauradas anteriormente, e às outras restrições expressas, inclusive quanto às próprias águas.

São positivos os aspectos da legitimidade na demanda e desejo de restabelecer as relações com o rio em sua sacralidade e com o território, o que atuaria positivamente quanto às

medidas para sanar os ecossistemas e promover uma reapropriação cultural. Há infraestrutura legal e financeira para implementar medidas nesse sentido, e, a princípio conta-se com o respaldo governamental para outras medidas porventura necessárias.

### *3.5.2.2 Glaciares Himalayan Gangotri e Yamunotri – Índia*

A demanda em favor dos Glaciares Himalayan Gangotri e Yamunotri perante a Justiça indiana que resultou na decisão proferida pelo Tribunal Superior de Uttarakhand e Nainital, diz respeito ao pedido CLMA 3003/17 e tem como partes litigantes informadas Lalit Migani e o Estado de Uttarakhand (entre outros).

Neste caso, o próprio pedido foi que as geleiras do Himalaia, bem como os riachos, corpos d'água, etc, fossem considerados pelo Tribunal, como “sujeitos de direitos”, como ocorrera com os rios Ganga (Ganges) e Yamuna. A geleira Gangotri é uma das maiores do Hymalaya e fica no distrito de Uttarakashi, estado de Uttarakhand e vem recuando desde 1789, com uma perda de área intensificada nas últimas décadas. Dela se origina o rio Ganga, considerado sagrado pelos hindus, assim como o rio Yamuna.

O degelo dos glaciares implica, além de ameaça aos rios sagrados, o comprometimento da maior fonte de água do planeta, que são os glaciares, que também implica riscos de alterações no nível do mar e demais efeitos decorrentes. Ainda abrangendo a área coextensiva, o documento relata a degradação dos parques naturais situados em Uttarakahnd, em face de um crescente desmatamento, o que retira das montanhas seus bosques e florestas, fragilizando ainda mais o ecossistema da região.

A argumentação em favor do reconhecimento das Geleiras do Himalaya como sujeitos de direito, no Tribunal indiano, cita a experiência e sabedoria presentes no movimento Chiptko - movimento social camponês, ecológico e ecofeminista. Destaca a relevância que as florestas de todos os tipos exercem nos processos ecológicos e no equilíbrio ecossistêmico repercutindo nos níveis local, nacional, regional e global. Ressalta a interdependência entre as comunidades que habitam a floresta, e o próprio ecossistema florestal, necessárias para prover e fornecer condições dignas de vida e equilíbrio ecossistêmico. Defende que as leis e políticas ambientais nacionais se voltem à proteção das florestas por seus diversos aspectos: culturais, espirituais, ecológicos, econômicos e sociais, e do controle dos impactos ambientais sobre elas.<sup>399</sup>

---

<sup>399</sup> Coforme menciona a sentença (p. 41) os Senhores Gautam Budha e Mahavira também se sentaram sob as árvores para a iluminação.

Segundo o relator, há que se respeitar os direitos fundamentais das árvores e animais selvagens de sobreviverem em seu próprio habitat natural e ambiente saudável. (Sentença, p. 41). O ser humano estaria infligindo um sacrifício aos animais selvagens que habitam a floresta ao ameaçá-la, bem como aos corpos d'água, de uma forma em geral, além das populações que habitam as cidades e sofrem com o grave índice de poluição. Argumenta que os cidadãos têm dever de proteger a natureza e conservá-la “em sua glória primitiva”, e os Tribunais devem acolher a nova jurisprudência de Justiça Ambiental e os princípios jurídicos nacionais como o *parens patriae*, para fazer valer esse dever de proteção. (p. 41). O Estado, como *parens patriae*, deve fazer valer os interesses públicos supletivamente, sempre que não haja outro responsável específico.

Há um forte apelo ao valor intrínseco da natureza, seja na figura dos rios, geleiras, lagos, corpos d'água, florestas, declarando expressamente nesse sentido, que é um direito intrínseco dos rios e lagos não serem poluídos, pois poluir e danificar tanto os rios, como os lagos, os corpos d'água, as florestas, o ar e as geleiras equivalem juridicamente a causar esses danos a pessoas. (Sentença, p. 61). São compreendidos como dotados de vida e indissociáveis da vida humana, detentores do direito de existir, persistir, manter, sustentar e regenerar seu próprio sistema ecológico vital.

Reconhece a natureza em seu valor intrínseco, implicando seu direito a viver plenamente e considerando seu sacrifício equivalente ao dano gerado a um ser humano. Defende a compreensão de que a relação entre a vida humana e a natureza é de unidade indivisa, - humanos e não humanos devem ser considerados na afetação dos territórios que habitam. No mesmo sentido, os rios, a fauna, a flora, as futuras gerações, todos estão interligados e devem ser considerados diante dos riscos do aquecimento global, razão pela qual a decisão defende que é preciso reconhecer e conceder os direitos legais constitucionais à ‘Mãe Terra’.” (p. 63).

O julgado fala ainda dos vínculos com a Mãe Terra e com a ancestralidade, da responsabilidade em repassar às próximas gerações a “mesma Mãe Terra” que recebemos. Lembra que a figura da pessoa jurídica é criação humana, para servir aos propósitos da humanidade, logo, também cabível para a natureza, com o propósito de preservá-la. E é dever constitucional e moral tomar as medidas, para evitar danos e atos lesivos à natureza, de modo que esses danos são previstos e sua punição prevista em lei.

O Tribunal decidiu, então, por declarar o direito das geleiras, especialmente, a Gangotri e Yamunotri, e demais corpos d'água daquele território como pessoas jurídicas, dotadas de direitos e deveres, designando representantes legais provenientes de entidades públicas ou de interesse público e também das populações residentes na região, proibindo certas

atividades na região. Afirma que a natureza beneficiária da sentença se equivale aos direitos fundamentais humanos. Declara que há uma unificação que torna indivisível a vida humana e a dos rios, florestas, lagos, corpos d'água, ar e geleiras. (Sentença, p. 61).

A argumentação presente no julgado para conferir direitos à natureza não se vincula a uma linha teórica de Justiça Ecológica, mas combina elementos das diferentes abordagens, orientando-se no sentido de compreender que uma Justiça deve ser feita para com a natureza por seu valor intrínseco, sempre que o homem estiver prejudicando o direito que lhe é inerente de ter uma vida saudável e de qualidade. Contempla o caráter pluralista quando considera a sacralidade do rio, sua perspectiva holística de interdependência entre humano e natureza. Adota a visão de que a natureza pode ser “sujeito” de direitos e deveres, como acontece com as demais pessoas jurídicas. Os argumentos estão pontuados por todo o julgado.

O direito à reparação às lesões à natureza, como meio ambiente, a princípio poderia ser punido e reparado, mesmo sem usar da figura da personalidade jurídica. O que destaca é a relevância cultural da proteção ecológica, como um resgate de sua compreensão espiritualizada e holística da natureza. Além disso, a intenção de dotar o país de peso e novos instrumentos para combater os efeitos da degradação ambiental e os riscos que o degelo do Himalaya representa no contexto do aquecimento global.

Com a decisão, a pessoa coletiva constituída pela natureza dos glaciares do Himalaya e demais configurações mencionadas na decisão, passa a ter, direitos, deveres e responsabilidades próprios da condição de pessoa viva, de forma a poder manter-se e preservar-se. Assim, também têm direitos assemelhados aos direitos legais fundamentais.

O que viria a sanar os danos à natureza, em especial aos glaciares, são as medidas de preservação e conservação a serem adotadas, que compreendem, entre outras, a construção de crematórios para servir à população e a vedação de atividades que causem impacto ambiental na região das montanhas e arredores. A decisão menciona um órgão responsável por reabilitar o rio Ganga, de modo a integrar uma política para os glaciares.

A sentença, contudo, teve seus efeitos suspensos, em virtude da pendência de julgamento de um Recurso a uma instância superior, quatro meses após proferida, devido ao recurso ajuizado pelo governo de Uttarakhand, para se esclarecer como se dará a responsabilização, considerando que os rios fluem para além de suas fronteiras, que também gera dúvidas como se resolverá perante terceiros, na ocorrência de eventos calamitosos.

### 3.5.3 Os rios Alpayacu e Vilcabamba sujeitos de Direitos no contexto da constitucionalidade do Equador

#### 3.5.3.1 Caso *Cantón de Mera e o rio Alpayacu*

Um dos primeiros casos equatorianos a tratar de direitos da natureza foi o litígio envolvendo os proprietários de uma granja de criação de porcos, situada em Cantón de Mera, próxima do rio Alpayacu, e o governo local. Trata-se da sentença 023-18-SIS-CC no caso n. 0047-09-IS da Corte Constitucional do Equador. O caso chegou à Corte Constitucional por meio da ação de descumprimento promovida pelos novos proprietários contra a sentença proferida em maio de 2009 pela Corte Provincial de Justiça de Pastaza.

A sentença que os apelantes desejavam ver declarada inexecutável foi a que os condenou a encerrar as atividades de criação de porcos na granja de sua propriedade, à época em que a primeira decisão foi proferida, bem como, tomar as devidas medidas para despoluir e descontaminar o rio Alpayacu e o seu entorno.

O caso ocorreu em Cantón de Mera na região amazônica do Equador, a granja Isla, objeto do litígio, se situava entre o rio Alpayacu e o estuário San Jorge, em 2006, mantinha cerca de 600 porcos, para atividades de criação, engorda e abate, gerando grave contaminação no meio ambiente. Os proprietários, por ocasião da fiscalização, não apresentaram as devidas licenças ambientais e sanitárias, as autoridades determinaram que a regularização das licenças no prazo de 8, dias sob pena de despejo. O julgador, em 2009, argumentou que a propriedade privada deve cumprir sua função social, o que, compreendendo-se num contexto ampliado, estaria incluído nos direitos ao “buen vivir” do povo, em boas condições (estáveis), de saúde e meio ambiente.

A sentença ressalta a importância da água (líquido vital, elixir da vida), merecedora de proteção, que lhe deve a espécie humana, para prover a própria coexistência presente e futura, e o fato de que a própria Constituição define o Equador como um Estado de direitos constitucionais “não apenas para o homem como também para a natureza, devendo entender-se que todos que moramos sobre a face da terra somos parte de um todo, que deve primar pelo interesse coletivo sobre o interesse particular”. (Sentença, p. 04, tradução nossa).<sup>400</sup> Conclui o juiz que, por respeito à natureza, à Constituição e à Lei, deve-se promover sua plena

---

<sup>400</sup> “[...] no solo para el hombre sino para la naturaleza, debiendo entenderse que todos quienes moramos sobre la faz de la tierra somos parte de un todo, que debe primar el interés colectivo sobre el interés particular”. (Sentença, p. 04).

restauração, eliminando ou mitigando os impactos ambientais e evacuando, em 3 meses a criação de porcos. Feita nova vistoria constatou-se que a granja fora vendida e que agora o lugar estava voltado à atividade de turismo.

A Corte entendeu ser devida uma restauração integral, comportando danos materiais e imateriais, para restabelecer a qualidade ambiental com as devidas compensações aos afetados. A decisão teve por base os dispositivos constitucionais que protegem a natureza como sujeito de direitos, nos artigos 66, 71 e 72, com base nos quais, havendo dano, “cabe à natureza a restauração, o que é independente do direito das pessoas afetadas de receberem a indenização correspondente [...]” (Sentença, p. 18, tradução nossa).<sup>401</sup>

Em 16 maio 2018, a Corte declarou que houve lesão ambiental ao ecossistema do rio Alapayacu, por desrespeito ao direito a “viver em um ambiente sadio, ecologicamente equilibrado, livre de contaminação e em harmonia com a natureza”. (Sentença, p.22, tradução nossa)<sup>402</sup>. Determinou ao Governo local identificar a responsabilidade dos servidores (por omissão), realizar campanha de informação para a regularização das granjas da região; publicar um informe sobre recursos hídricos, quanto à conservação e os planos de recuperação e mitigação dos danos; difundir a sentença no seu site e garantir seu cumprimento na íntegra.

Esta sentença não se refere a algum conceito de Justiça, ela remete às normas constitucionais sobre os direitos da natureza. A argumentação remete à ecologia profunda mais do que a alguma abordagem de direitos bioculturais como seria de esperar, em se tratando de uma decisão proferida no contexto do constitucionalismo andino. Diferente das decisões da Índia e da Nova Zelândia, não se fala em pessoa jurídica e tampouco em deveres e responsabilidades, apenas em direitos, enfatizando a relacionalidade e interdependência que coloca o humano como apenas um outro ser da natureza.

Os argumentos que remetem às teorias sobre a Justiça Ecológica são os que defendem o viés não antropocêntrico, a interdependência entre o homem e a natureza, o valor intrínseco da natureza, e, sobretudo, o dever de restauração, para garantir a integridade ecossistêmica que se manifesta na plena realização dos seus ciclos vitais, estruturas, funções e processos evolutivos. Também chama atenção o fato de que os danos datavam de 2009 e, somente em 2018, foi determinada sua restauração – levantando dúvidas sobre a efetividade dessa resposta.

A sentença tem como referência a própria Constituição, não tece outras explicações e

---

<sup>401</sup> “[...] cabe à natureza la restauración, el cual es independiente del derecho de las personas afectadas de recibir indemnización correspondiente. [...]” (Sentença, p. 18).

<sup>402</sup> “[...] vivir en un ambiente sano, ecológicamente equilibrado, libre de contaminación y en armonía con la naturaleza”. (Sentença, p.22).

abordagens científicas ou éticas para justificar a condenação de reparação de danos à natureza, como modo de se fazer Justiça para com ela. Condena os órgãos estatais a promover a plena restauração ambiental do rio Alpayacu e arredores, nos termos previstos na Constituição. Não foram encontradas informações que dessem conta do que está sendo feito em relação às obrigações firmadas na sentença.

### 3.5.3.2 Rio Vilcabamba

A relevância da decisão que concede direitos à natureza no litígio envolvendo o rio Vilcabamba está especialmente no fato de ser a primeira a ser proferida com base no novo texto Constitucional equatoriano. O caso que teve início no ano de 2008 chegou à Corte Constitucional em 2018, registrado sob no n. 0.012-18-SIS-CC. Caso n. 0.0032-12-IS. O histórico do processo informa que os autores demandaram em nome próprio e da natureza, diante do fato de que durante a construção da rodovia Vilcabamba-Quinara de responsabilidade do Governo Provincial de Loja, estavam sendo depositados rejeitos e materiais contaminantes às margens e dentro do rio, sem os cuidados preventivos, promovendo a contaminação do solo e das águas do rio Vilcabamba, e afetando seu terreno ao provocar inundações (NOROÑA TORRES, 2014; VICIANO PASTOR, 2019).

O pedido, amparado nos artigos 10, 71, 72 e 73 da Constituição do Equador, estava direcionado às seguintes medidas: deixar de depositar escombros no rio Vilcabamba; restaurar o leito do rio; retirar os rejeitos e outros materiais orgânicos e inorgânicos depositados no rio. A sentença foi proferida em 2011, e declarou que a entidade ré na demanda estaria realmente violando o direito da Natureza.<sup>403</sup> Afirma que “não se nega a importância da execução de uma obra pública, mas ao mesmo tempo uma obra tão invasiva requer ser realizada observando a normativa ambiental e respeitando os Direitos da Natureza.” (NOROÑA TORRES, 2014, p. 42, tradução nossa).<sup>404</sup>

Determinou que o Governo local responsável pela obra da rodovia cumprisse, em 5 dias, as recomendações do órgão ambiental ou a obra seria suspensa. Ordenou o acompanhamento do cumprimento da sentença por determinados órgãos públicos do governo

---

<sup>403</sup> Direito a que se “respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”.

<sup>404</sup> “[...] no se niega la importancia de la ejecución de una obra pública, pero al mismo tiempo una obra tan invasiva requiere que se la realice observando la normativa ambiental y respetando los Derechos de la Naturaleza.” (NOROÑA TORRES, 2014, p. 42).

local e determinou que fosse feito um pedido de desculpas e publicado em diário oficial, por ter iniciado a obra da rodovia sem licenciamento ambiental.

Em 2012, os autores demandam à Corte em razão do descumprimento da sentença. Realizam-se duas inspeções judiciais: a primeira identifica o cumprimento parcial da sentença; e a segunda, um mês e meio depois, conclui que já havia sido realizada a reabilitação do leito do rio e das suas margens, e reconstruído a parte do terreno pertencente aos autores e que as demais providências estavam sendo tomadas conforme determinara o órgão ambiental. A publicação das “desculpas” fora feita em 13 de junho de 2011. A licença ambiental para as obras na rodovia Vilcabamba-Linderos-Moyoconha foi emitida em 16 de agosto de 2013. A Corte Constitucional concluiu que estava cumprida a sentença e negou a ação de descumprimento em 28 de março de 2018.

A decisão da Corte Constitucional, ou mesmo a anterior não apresentam uma ampla argumentação sobre os direitos da natureza que reconhece, contudo, a própria Constituição do Equador remete à visão de interdependência, necessidade de restaurar a integridade ecossistêmica da natureza como forma de justiça para com ela. Tais argumentos se ajustam às principais teorias de Justiça Ecológica já esboçados. Prevaecem as ideias do valor intrínseco da natureza e do respeito à sua integridade, que estão em todas as abordagens teóricas de Justiça Ecológica. O apelo ao art. 71 da Constituição do Equador e o fato de reconhecer que embora a rodovia seja uma obra útil à sociedade humana, a natureza é mais relevante para um coletivo mais amplo do que a rodovia, revela um cuidado com outras dimensões da realidade, o futuro, as interações ecossistêmicas, os outros interessados que estão abarcados nessa compreensão.

A forma com que foi aplicada a lei que beneficia a natureza não diferiu da aplicação de qualquer outra norma, não se adentrou em discussões mais profundas nesses julgados referentes ao rio Vilcabamba. Segundo Viciano Pastor (2019) a mesma proteção poderia decorrer de medidas processuais ou administrativas, sem que fosse necessária a condição excepcional dos direitos concedidos à natureza como sujeito, evitando-se, assim, o que considera uma abertura à indeterminação constitucional.

O apelo foi ao art. 71 da Constituição que determina que se restaure o ecossistema lesado pelo impacto ambiental, a ser feito conforme determinado pelo órgão ambiental. A “justiça” se concretiza na recomposição do dano ambiental já mencionado acima. Ela repercute na qualidade ambiental e no direito à vida de todos os seres que dependem daquele ecossistema e mais amplamente às gerações presentes e futuras. Não há menção específica à população que habita a região e demais “outros” destinatários dessa justiça.

A ação que apela à Corte Constitucional veio reclamar justamente o cumprimento da

sentença no prazo determinado. A Corte concluiu, contudo, que já em 2012 estariam satisfeitos os requisitos de licenciamento ambiental e autorizada a conclusão da obra da rodovia. A discussão não avançou sobre as práticas mais recentes e não há informações disponíveis sobre se houve um saneamento total dos prejuízos ambientais.

### **3.5.4 O que revela a jurisprudência analisada sobre a Justiça Ecológica**

As decisões apresentam alguns aspectos em comum muito embora procedentes de diferentes países e contextos socioculturais e jurídicos. Chama atenção o fato de que em todas as decisões que reconhecem a natureza como sujeito de direitos usam do argumento do valor intrínseco, mencionando ou não as teorias que referendam essa perspectiva. Igualmente destaca-se o entendimento que o direito primordial da natureza diz respeito à sua recomposição ecossistêmica, de modo a garantir sua integridade e seu direito a desenvolver-se em seus ciclos vitais e processos próprios.

Na grande maioria dos casos, fez-se menção à interdependência entre humano e natureza, e que, ao proteger e restaurar a natureza, o humano, indiretamente também está sendo beneficiado, porque o humano é integrante da natureza e a vida humana acontece nessa interdependência. Alguns julgados fundamentaram essa relação no contexto próprio dos habitantes do território afetado pelo dano e risco ambiental, como direitos bioculturais.<sup>405</sup> Essa abordagem se ocupa não apenas com as características físicas da natureza, abrangendo aspectos metafísicos, como nos casos do Rio Atrato, do rio Whanganui e dos glaciares do Himalaya, de onde se origina o rio Ganges. Nestes casos o cuidado é para com uma comunidade de justiça mais ampla, que a própria natureza e/ou o humano, de modo mais coerente com a perspectiva pluriversal de Justiça Ecológica.

No entanto há que se observar que as decisões não se referem ao fato de que se deve fazer Justiça para com a natureza, com exceção do caso do Rio Atrato e indiretamente, a da Amazônia (por referência ao caso do Atrato). Tampouco aparece a expressão “Justiça Ecológica”. Quando se menciona o termo Justiça, essa referência remete antes à Justiça Social (casos dos povos originários que têm suas condições de vida precarizadas e sua cultura desrespeitada), e de Justiça Ambiental (diante do questionamento de impactos ambientais que repercutem sobre determinadas regiões e populações).

---

<sup>405</sup> Vide a respeito Dancer (2020).

As decisões estudadas, em sua maioria, não se preocupam em vincular os danos à natureza com as questões de Justiça envolvendo outros interessados (mulheres, negros, população LGBTQIA+, idosos, portadores de deficiência, determinadas espécies animais, por exemplo). Nesse quesito, a mais bem argumentada são as da Corte Suprema de Justiça da Colômbia, que trazem um aporte doutrinário e têm maior abrangência ao tratar das repercussões positivas da proteção ecossistêmica da natureza a curto e longo prazo, embora guardem contradições de viés prático.

Os argumentos que aparecem com a finalidade de prover os direitos pretendidos para a natureza não são tecnicamente explorados pelas Cortes (questões de legitimidade, o que implica ser sujeito de direitos, os critérios de imparcialidade adotados que tanto ocupam os teóricos). As Cortes se preocupam em acatar premissas de validade, como o fato de constar em norma constitucional ou de haver precedentes jurisprudenciais, o que poderia ser interpretado como uma forma de “ativismo judicial”, no sentido de acolher os direitos da natureza, revelando uma atitude pragmática que busca reforçar, de alguma forma, a proteção ambiental.

A “Justiça para com a Natureza” que se constata como forma de restauração ambiental não aborda, sobretudo, uma compreensão mais ampla sobre os critérios da Justiça a serem contemplados (distribuição, reconhecimento, representação, participação e capacidades). Não se discute o caráter complexo dessa Justiça, desejável para além de determinado ecossistema, tampouco os aspectos de recomposição dos espaços políticos reclamados pelas feministas para todo o outro que sofre opressão e violência, a superação das injustiças estruturais implícitas.

As decisões, embora possam ser compreendidas como indícios de um giro biocêntrico<sup>406</sup>, não avançam em termos de discutir os dualismos herdados do pensamento moderno no que afeta o próprio raciocínio jurídico e seus institutos, para provê-lo de características mais emancipatórias e contextualizadas, provedoras do cuidado que se faz necessário para com a comunidade de vida planetária.

A compreensão de Justiça Ecológica que permeia esta pesquisa não se confunde com a “Justiça para com a Natureza”, que é pleiteada e defendida no escopo dos “Direitos da Natureza”, não obstante se possa identificar que a Justiça para com a Natureza se revela como Justiça Ecológica, em determinados casos, quando ela adota uma perspectiva pluralista, feminista e decolonial. A Justiça Ecológica, conforme a compreendemos, parte de uma perspectiva não dualista, requer uma abrangência multidimensional das inter-relações homem/natureza, que leve em conta a complexidade da realidade, e independe de normativas e

---

<sup>406</sup> Vide Gudynas (2009).

interpretações dos Tribunais, embora também possa se refletir nelas, volta-se, antes, aos deveres humanos de cuidado e de responsabilidade e à ética da alteridade.

O modelo de direitos da natureza, aplicado nos últimos anos tem suscitado expectativas positivas, assim como, críticas.<sup>407</sup> Nesse sentido, afirma Bravo (2019, p. 439): “[...] a pesquisa aponta para a utilização de um discurso supostamente inovador, que serviu para reproduzir e relegitimar o modelo político hierárquico e centralista do Estado-Nação e, assim, servir como formas de encobrir a violência e acumulação capitalista sob o manto de certas metamorfoses institucionais.” Para Dalmau (2019, p. 43), nos países em que a natureza é juridicamente aceita como sujeito de direitos, seja constitucionalmente, seja pelas vias jurisprudenciais, há uma tendência a uma maior proteção e iniciativas para reverter processos de degradação ambiental e de atenção com as gerações presentes e futuras. Reconhece, contudo, que, outra coisa é “saber se os resultados da execução dessas sentenças têm contado com mais ou menos dificuldades ou aceitação” (tradução nossa)<sup>408</sup>, o que o autor, não obstante, entende que está inscrito em uma questão mais ampla – a da própria aplicação do Direito.

Wolkmer, S. Wolkmer e Ferrazzo (2019), vêem as inovações constitucionais e interpretativas em favor da natureza, que vêm ocorrendo na América Latina, como um sinal positivo no sentido de que as alternativas avançam na mudança de paradigma em favor de um futuro mais sustentável e inclusivo para as formas de vida não humanas da natureza. Observam, contudo, referindo-se as contradições internas e à utilização superficial dos mecanismos de proteção e efetivação dos direitos da natureza, que há um longo caminho a percorrer. Afirmam que as decisões oscilam e esse movimento revela que não há uma pacificação sobre a compreensão social sobre as questões ambientais, ela ainda não está consolidada nas instituições e na consciência da sociedade.

Viciano Pastor (2019), por outro lado, direciona o olhar para outro aspecto crítico, entende o autor que no caso da Constituição equatoriana, esta reforça a ideia de origem liberal de “sujeito de direitos”, o que é discrepante de suas origens indígenas. Acredita, contudo, que as práticas resultantes poderão vir a superar o “positivismo estadocêntrico” e se converta na compreensão de que se trata de assumir deveres e responsabilidades comuns. O autor entende que superar o modelo de Justiça Social da democracia liberal em direção a uma Justiça Ecológica que tenha como finalidade preservar de modo sustentável a natureza, depende de se estabelecerem deveres e responsabilidades comuns.

---

<sup>407</sup> Vide Novella (2016), Pigrau Solé (2013), Jaria y Manzano (2013), Zaffaroni (2017), Gudynas (2019).

<sup>408</sup> “[...] conocer si los resultados de la ejecución de estas sentencias han contado con más o menos dificultades o aceptación”. (DALMAU, 2019, p. 43).

Há autores que se mostram receosos quanto ao processo de hibridização cultural que resulta nos direitos da natureza nas Constituições andinas, como é o caso de Dancer (2017), a qual entende que permanecendo a ordem jurídica internacional baseada na soberania estatal, igualmente serão mantidas as assimetrias nas relações de poder dos diferentes povos e destes com a natureza.

Outro aspecto que inspira atenção diz respeito à condição em que se encontra determinado território ou natureza para assumir a responsabilidade pela própria proteção ecológica e dos seus habitantes, como é o caso da bacia do Rio Atrato (Chocó), cuja população é carente de recursos e se vê constantemente exposta à atividade ilegal o que também implica violência. Também há que se indagar como pensam e compreendem a natureza os habitantes originários da Amazônia colombiana (cerca de 50% de seus habitantes), questionar se sua cosmovisão é compatível com a decisão genérica de proteção da natureza conferida pela Corte.

Nesse sentido, em determinados casos, a decisão mostra-se precipitada, pois deixa de ouvir devidamente todos os interessados implicados nas decisões, ou por deixar de prever aspectos da complexidade ecológica envolvidos, como é o caso da Índia, cujo rio protegido vai além da área de competência do governo responsabilizado. Assim, certas sentenças que conferem “direitos, deveres e responsabilidades” à natureza estão sendo revistas e rediscutidas, como foi o caso dos rios Ganges e Yamuna, e do recurso da decisão em favor dos glaciares Gangotri e Yamunotri do Himalaya.

Em sua maioria, as decisões foram proferidas em favor da restauração ecossistêmica. O que o estudo dos julgados revela, no entanto, é que a implementação das medidas sanadoras dos danos ambientais, mesmo sendo o direito legitimado à própria natureza, continua sendo problemática, lenta e, muitas vezes, ineficaz.<sup>409</sup> Nesse sentido, cabe questionar sobre a sustentação política dessas decisões, pois o compromisso em fazer cumprir deveria resultar de um entendimento de co-responsabilidade da comunidade (local, nacional) para com aquela realidade que importa a todos.

As decisões que se mostraram menos controversas foram as do Equador, as quais deram um tratamento ao direito da natureza bastante semelhante ao que seria o cumprimento de uma norma administrativa ou penal ambiental em países como o Brasil, determinando cumprir medidas de precaução e prevenção de danos ambientais definidas por órgãos técnicos especializados.

Não há informações nos julgados estudados que levem à conclusão a respeito de que

---

<sup>409</sup> Vide notícias e informe da ONG DeJusticia (Colômbia, 2020).

foram feitas “mudanças estruturais” no sistema de justiça para contemplar os direitos da natureza. Há sim, de parte dos juízes colombianos uma abordagem pluralista, que reforça a ideia de que o país tem uma formação étnica plural e que as decisões devem corresponder às perspectivas das diferentes culturas e cosmovisões atendendo e respeitando, assim, sua dignidade, o que implica, muitas vezes, a compreensão coextensiva humano/natureza. Contudo, faz-se menção apenas à Convenção 169 da OIT e leis que internalizaram a norma no país, indicando procedimentos de oitiva e participação dos interessados, quando importem em populações tradicionais<sup>410</sup>. Não consta que os casos do Equador tenham envolvido alguma estrutura específica criada a propósito de atender os direitos da natureza.

Os casos estudados, que resultaram no reconhecimento de “direitos da natureza”, de um modo geral, têm sido cobrados por quem interpôs as ações, que em alguns casos trata-se de associações ou ONGs. Não há, aparentemente, uma mobilização da opinião pública ou da população em geral, para fazer valer os julgados.

Ao que se pode constatar da pesquisa com os julgados mencionados, a concretização dos Direitos da Natureza, assim como dos “deveres para com a Natureza”, que costumam figurar nas Constituições e leis dos países em geral, depende de uma compreensão da complexidade e inter-relações entre diferentes aspectos da proteção ecossistêmica e da articulação de órgãos e providências condizentes com sua realização. Mesmo sem adentrar a multidimensionalidade da Justiça Ecológica (não dualista e emancipatória), o cumprimento a rigor da proteção ambiental voltada à integridade ecossistêmica pretendida nos julgados mostra que, sem essa compreensão abrangente das características dos riscos ambientais, de que fala Beck (2010),<sup>411</sup> não há como suprir adequadamente a necessária Justiça Ambiental ou Ecológica para com os vários interessados.

### 3.6 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO

O entrelaçamento dos movimentos ambientalistas com os debates teóricos sobre Justiça, que deram tónus às discussões acerca dos impactos ambientais sobre a vida humana e que trouxeram à análise as questões pertinentes às práticas de “racismo ambiental” - que tem início com o movimento por Justiça Ambiental -, são de crucial importância para que uma inflexão ecológica se desdobre aprofundando os debates e abrindo espaço para um paradigma

---

<sup>410</sup> Não obstante, observa-se que é nesse aspecto, justamente, que a sentença que reconheceu direitos à Amazônia colombiana vem sendo duramente criticada.

<sup>411</sup> Vide Eckersley (2017).

de Justiça não antropocêntrico. Hoje se destaca como uma das possíveis vias de consecução, nesse processo, o discurso dos Direitos Humanos, que precisam, contudo, ser repensados como observa Sousa Santos (2019). Ao mesmo tempo, entendemos, uma transformação mais profunda, implica ir além do conteúdo do Direito Ambiental propriamente dito, e abarcar uma outra perspectiva sobre o próprio Direito como sistema social, que possa contemplar o caráter pluriversal e contra-hegemônico que a Justiça Ecológica reclama.

Tendo como referência, para fins de discussão, a teoria de Justiça de Rawls, e acompanhando os debates recentes sobre o tema da Justiça Ecológica, percorreram-se as principais abordagens teóricas sobre uma “Justiça Ecológica”: os trabalhos de Low e Gleeson (1998), Baxter (2005) e Schlosberg (2007). Este último autor, a seu turno, agrega e amplia o debate para pensar uma Justiça Ecológica que conjugue outros debates já existentes nas teorias de Justiça contemporâneas, ancorado-a nas abordagens da distribuição, reconhecimento, representação, participação e capacidades.

Após identificar os principais pontos de divergência entre as lógicas do Direito antropocêntrico, para acatar como questão de Justiça a relação do homem com os seres não humanos da natureza, restaram destacados alguns pontos inovadores na interpretação e construção semântica. Para suplantar os rigores do paradigma jurídico predominante e herdeiro do modelo cartesiano e da racionalidade moderna, e seus requisitos de igualdade, vontade e racionalidade, surgem as noções de “interdependência”, “comunidade de vida” como comunidade de justiça, “igual interesse”, além da compreensão de que a Justiça para com a natureza se faz pela proteção de sua “integridade ecossistêmica”. Esses novos elementos já vêm sendo assimilados teoricamente e, aos poucos, vão-se implementado nas práticas como se identifica nas Constituições andinas e em julgados recentes, que adentram as discussões no sentido ecocêntrico.

A distribuição tem sido o foco das teorias de Justiça da tradição do pensamento liberal à qual pertence Rawls, cuja referência se utiliza como parâmetro de discussão. Não obstante, vários autores, tanto da linha de pensamento liberal quanto da comunitarista, que se debruçam sobre a interface com o tema ambiental, o fazem considerando que a Justiça Ambiental e mesmo a Justiça Ecológica são questões centralmente distributivas, como é o caso de Dobson (1998), Low e Gleeson (1998), Baxter (2005) e mesmo escritos recentes como o de Winhues (2020). O importante, nesse sentido, seria dotar a natureza de condições de manter-se em equilíbrio ecossistêmico, adotando parâmetros com base na ideia de sustentabilidade, repensando a ideia de desenvolvimento (inclusive como decrescimento econômico), equacionando as responsabilidades quanto à dívida ecológica considerados os cálculos dos limites planetários, e

medidas afins.

A análise mais contundente da Justiça liberal distributiva provém de autores da Teoria Crítica, como Young (2011), Taylor (1994), Honneth (2003) e Fraser (2007). A presença dessa crítica acentua a relevância de uma composição dos aspectos da distribuição e do reconhecimento como dimensões da Justiça. Chama-se atenção aos aspectos implícitos do modelo de Justiça liberal hegemônico que impedem uma igual consideração de todos os que (teoricamente) são integrantes da comunidade de justiça. Essa discussão que, em princípio, tem em vista uma Justiça Social antropocêntrica, aos poucos vai sendo pensada, como faz Schlosberg (2007), para uma Justiça Ambiental/Ecológica não antropocêntrica. Tal perspectiva apela ao respeito pela alteridade, à inclusão do “Outro” da modernidade (mulher, natureza, não cisgênero, negro, indígena). A justificação para a inclusão dos não humanos da natureza seria provida por argumentos baseados no “*status moral*” e nas similaridades (necessidades, sensibilidade, interesse, agência, integridade física e desenvolvimento de potencial).

O aspecto da representação, destacado por Fraser (2007) como uma das dimensões necessárias para se pensar a Justiça, ganha essa relevância por ser um veículo para o reconhecimento e uma adequada distribuição. Sem uma representação apropriada – o que, argumenta Young (2011), deve implicar um acompanhamento próximo entre representante e representados de modo a manter um compromisso vinculativo -, a condição de uma igual participação nos aspectos deliberativos também é prejudicada. A representação, para efeitos dos não humanos da natureza, segundo a maior parte dos autores que tratam do assunto (Low e Gleeson, Baxter, Schlosberg, Gudynas, Bosselmann), deveria ser feita por procuradores ou curadores, preferencialmente por meio de entidades ambientalistas ou instituições especificamente responsáveis.

A igual condição de participação nos espaços deliberativos é um requisito democrático, e destacar a participação como condição procedimental para uma Justiça Ecológica significa assumir a necessidade de uma perspectiva plural que permita o amplo acesso e controle do exercício do poder por quem representa os membros da comunidade de Justiça. Articular instrumentos participativos alternativos, ampliar os debates em diferentes níveis e instâncias do local ao global, e fortalecer a esfera pública são algumas pautas desejáveis nesse sentido. A relevância da participação é salientada pelos autores que abordam o tema da Justiça Ecológica referidos na pesquisa. A ampliação da esfera pública, contudo, comporta uma série de questões polêmicas, entre as quais destacamos: prover o reconhecimento para seres não humanos da natureza e manter a diversidade na unidade, sem negar a diversidade de compreensões de mundo - o pluriverso, e sem cair num modelo totalitarista.

A dimensão das capacidades, proposta por Sen (1993) e Nussbaum (2012), refere-se a uma combinação de fatores que deveriam ser garantidos para que todos pudessem florescer como pessoas. Schlosberg (2007) entende que, incluindo essa abordagem na Justiça Ambiental/Ecológica poderia ser aplicada aos não humanos da natureza em face das similaridades. Observamos, contudo, a necessidade de que esse rol de capacidades pensadas como formas de realização humana e do florescimento da natureza seja igualmente compreendida a partir de uma perspectiva crítica e complexa.

O desenho da nova concepção de Justiça comporta uma postura inovadora, que não apenas abarca novos critérios em seu espectro, como implica em admitir novos sujeitos, modos de consecução, instâncias e procedimentos. Sob a ótica do pensamento complexo, entendemos que é necessário observar, sempre com redobrada atenção, cada uma das dimensões propostas e sua implementação, para não recair nas armadilhas do racionalismo moderno, suas simplificações e sua lógica dualista, com os decorrentes prejuízos denunciados pelo pensamento decolonial. É importante garantir, sobretudo, que a Justiça Ecológica esteja amparada em uma abordagem pluralista e assuma práticas orientadas para uma democracia cognitiva capaz de entabular um comum do conhecimento e político, a partir de um contexto concreto.

O reconhecimento nos parece ser o eixo crítico da concepção de Justiça Ecológica, ele revela o caráter propriamente político da discussão, muito embora requeira uma combinação com os aspectos da representação e da participação para sua plena concretização, e seja requisito a uma distribuição justa e pleno desenvolvimento das capacidades, ou seja, os aspectos estão complexamente articulados. O reconhecimento é o critério que garante avanço nas pautas da ecologia política, das diferentes formas de compreender o mundo e as relações homem/natureza, e impacta no exercício da liberdade. É o aspecto do reconhecimento que mais se destaca face às mudanças de paradigma epistemológico e ontológico. Um dos maiores desafios da Justiça Ecológica implica, portanto, adotar uma compreensão dialógica na “tradução” da presença desses “Outros” (representação e participação), tornando possível formular caminhos de implementação de um futuro comum para a comunidade de vida terrestre.

Ao final, são trazidos ao debate alguns julgados que, em meio a um processo de gradativa transformação paradigmática do Direito, buscam ilustrar como ocorre o encontro das novas abordagens teóricas de Justiça, quando se trata de aplicar uma ética ecocêntrica ou biocêntrica, salientando em que pontos as noções de Direitos da Natureza convergem com a concepção de Justiça Ecológica.

O termo “Justiça Ecológica” não se faz presente nos julgados, tampouco se mencionam

as teorias a respeito, não obstante compartilhem com elas uma série de argumentos, como: a integridade ecossistêmica, a noção de interdependência homem/natureza, de legítimo interesse para integrar a relação jurídica, de comunidade de vida, o valor intrínseco da natureza, a possibilidade de designar um procurador para representar a natureza em juízo. A resposta, entretanto, não se mostra mais efetiva do que em outras decisões em matéria ambiental. Além disso, uma série de questões têm sido pontuadas quanto aos requisitos prévios e seus modos de implementação. Entendemos, portanto, que a Justiça Ecológica compreende o tema dos Direitos da Natureza, mas os dois conceitos não se confundem. Justiça Ecológica não deve ser um assunto restrito ao Direito Ambiental, posto que, ela se constitui, antes, uma “Outra” compreensão de Justo, que deve impactar a sociedade e todo o sistema jurídico.

O desafio que se coloca, portanto, para assumir uma Justiça Ecológica a partir de uma perspectiva epistemologicamente complexa e ontologicamente relacional, qual seja, uma Justiça que contemple o pluriverso, é ir além da racionalidade dualista. Essa perspectiva deve influir tanto no conteúdo das normas e práticas jurídicas, quanto considerar, complexa e criticamente, as relações entre o sistema jurídico e os demais sistemas sociais.<sup>412</sup> Implica abarcar a compreensão ontológica relacional que borra os limites fixados pela racionalidade cartesiana entre homem/natureza, sujeito/objeto, etc., e suas implicações biopolíticas.

---

<sup>412</sup> Vide Phillippopoulos-Mihalopoulos (2011).

## **CAPÍTULO 4. JUSTIÇA ECOLÓGICA: TERRITORIALIDADES E EMERGÊNCIAS DE UMA JUSTIÇA PARA A ALTERIDADE**

A perspectiva complexa que se adota no presente trabalho tem-nos demandado, durante o percurso, indagar sobre a Justiça a partir das injustiças<sup>413</sup> e dos caminhos tortuosos pelos quais ela pode desviar-se mesmo quando bem-intencionada<sup>414</sup>, o que nos leva a considerar a “ecologia da ação” de Morin (2008; 2007) e a necessidade de pensar com estratégia. Trata-se de pensar como agir e como estabelecer estratégias para lidar com essas incertezas; é também aí onde cabe aplicar o princípio da precaução combinado com o princípio da audácia.

Nesse sentido, o segundo capítulo foi dedicado à ecologia política e aos conflitos ontológicos territoriais que têm sido dramaticamente vivenciados pelos “Outros” do Sistema-Mundo, e o terceiro capítulo às abordagens sobre Justiça Ecológica, a partir dos aportes das teorias contemporâneas de Justiça, que se esforçam por engendrar caminhos para concretizá-la, atualizando assim as próprias finalidades do Direito.

Neste quarto capítulo, com o qual se conclui a investigação do tema, a intenção é, retomando as principais questões e desdobramentos que surgiram nas etapas anteriores, articular algumas possíveis respostas e novas ideias, no intuito de que possam ser introduzidas nos debates futuros sobre o tema. Há que se tratar das complexidades no próprio Direito e das implicações críticas dessa compreensão no âmbito da Justiça, do acontecimento que representa a demanda por uma Justiça Ecológica na sociedade contemporânea, da existência de outros mundos por conhecer e partilhar, de uma realidade complexa que nos faz únicos e múltiplos habitantes de uma mesma casa que urge proteger.

### **4.1 A COMPLEXIDADE DO DIREITO E A JUSTIÇA ECOLÓGICA**

A compreensão do Direito (estatal) pelo paradigma da complexidade revela suas múltiplas dimensões e seus paradoxos. Expõe os termos do pacto social que levaram ao “Contrato”, suas origens formais e as entrelinhas de um poder instrumentalizado, as expectativas emancipatórias e a tendência reguladora, que, como ressalta Sousa Santos (2007), coexistem no mesmo instituto.

Pensar complexamente o Direito, permite perscrutar os modos de articulação e

---

<sup>413</sup> Vide Honneth (2003) e Werle e Melo (2011).

<sup>414</sup> Vide Teubner (1998) e Jaria I Manzano (2013).

influência recíproca que o Direito estabelece com os demais sistemas e subsistemas sociais, de modo a compreender e atuar estrategicamente quanto à Justiça desejável. Ao mesmo tempo, instiga questionar sobre os possíveis desdobramentos desse processo de abertura e fechamento organizativo e como dialoga com o ressurgimento do político na sociedade contemporânea.

A Justiça Ecológica – dado o caráter primordial do interesse que pretende resguardar – a vitalidade planetária e a própria humanidade compreendidos num *continuum*<sup>415</sup>, é um tema catalizador, que ao mesmo tempo reclama o Direito e o refuta. Reclama-o como escudo e ferramenta de contrapoder, e o refuta, ao compreendê-lo como mais um dos institutos sobrecodificados pela semiótica capitalista responsável pelas múltiplas crises do Antropoceno e pelas ameaças fascistas e totalitárias que as acompanham. A preocupação com uma Justiça Ecológica exige “des-pensar” o Direito, como provoca Sousa Santos (2007), para poder re-pensá-lo a partir de outras bases, como recomenda a ética do cuidado.

#### 4.1.1 Perspectivas sobre o Direito na complexidade

O Estado-nação perde sua condição soberana (westfaliana) com o avanço da globalização econômica que se impõe como Sistema-Mundo, sendo sobremaneira impactado pelos fluxos de capital volátil dos investimentos das bolsas e dos interesses de mercado. O Direito, por sua vez, torna-se cada vez menos um meio de emancipação e Justiça, para ajustar seus conceitos e parâmetros ao contexto ampliado dos interesses hegemônicos.

A Justiça Ecológica demanda pelo direito a que a vida flua e a humanidade possa realizar-se na coevolução com os demais habitantes da *oikos* terrestre e o próprio planeta. Para tanto o Direito deve ser um meio de restabelecer a “teia da vida”, o tecido rompido, o *complexus* que permite a vida na inter-relacionalidade. A Justiça para ser “ecológica” deve prover de cuidado essas relações entre humanos e não humanos da natureza.

Trata-se, então, de resgatar as finalidades do Direito e suas origens, para poder conjugar com ele a demanda da Justiça Ecológica. O alinhamento epistemológico do Direito à racionalidade moderna contribuiu para que seus institutos e conceitos fossem influenciados pela lógica dualista, do terceiro excluído. O Direito adota um pensamento linear, que, como tal, não enxerga as múltiplas dimensões da realidade e não sabe lidar adequadamente o caráter pluriversal dessa realidade, pois assume uma epistemologia das verdades universais. Como bem salienta a crítica decolonial, o Direito não só deixa de sanar as dimensões do dano que ele

---

<sup>415</sup> Vide Massumi (2017).

mesmo desconhece, como ele serve para reforçar, socialmente, muitas das injustiças estruturais.

Os debates em torno de uma Justiça Ecológica ao resgatarem as teorias feministas contemporâneas, assumem essa perspectiva crítica e pluralista. Compreende-se, então, ser necessário enfrentar o fato de que a Justiça diz respeito não somente a aspectos econômicos (distribuição), ela reflete as diferenças de poder político arraigadas nas estruturas sociais, de modo que o reconhecimento, a representação e a participação, e uma abordagem das capacidades, devem compor os elementos do pensamento que orienta a Justiça no Antropoceno.

A Justiça Ecológica é, portanto, uma proposta que sugere uma perspectiva complexa das relações humano/natureza. Ela é profundamente transgressora do pensamento moderno, por ousar questionar sobre os interessados nessa Justiça, sobre a abrangência dessa comunidade convidada a fazer parte da esfera política, por trazer à tona como efeitos das injustiças para com a natureza as ameaças concretas de extinção da biodiversidade, das catástrofes climáticas e das pandemias, e por lembrar, insistentemente, o compromisso ético com as gerações futuras. Ao mesmo tempo, a Justiça Ecológica ao partir de uma compreensão da multidimensionalidade da realidade, propõe-se a equacionar as questões do “Justo”, a partir de uma comunidade ampliada, respeitando suas cosmopolíticas e reconhecendo sua pertença a outras ontologias, de modo a comportar muitos mundos – uma Justiça Ecológica pluriversal.

A crise do Direito regulatório assim considerado quando este se presta a atender as necessidades de regulação do Estado liberal e do capitalismo, provém do fato de ele tornar-se um “direito estatal científico”. Para superá-la é necessário repensar não apenas a ciência moderna, como também o Direito moderno, um verdadeiro “des-pensar” que conduza o Direito de uma transição epistemológica, para uma transição social. O descompasso entre o saber e o poder no mundo jurídico, gerado pela modernidade, que desmereceu os outros conhecimentos da sociedade, erigindo-se o Direito como ciência “pura” e compreendendo o Estado (ente abstrato), como única fonte de poder político legítimo, conduziu a um processo de deslegitimação de suas soluções (SOUSA SANTOS, 2007).

O ápice da crise da modernidade que reflete no Direito abre, ao mesmo tempo, a possibilidade de outros caminhos para a sociedade, o que requer um processo de profundas transformações sociais. Nesse sentido, conforme Sousa Santos (2007), o primeiro passo para des-pensar o Direito seria enxergar o Direito e o Estado, cada um independente do outro, de modo a reconhecer-se que eles não se confundem e que o Direito (ordens jurídicas) está presente em muitos outros contextos. Reconhecer a coexistência dessas diferentes ordens jurídicas supraestatais e infraestatais, significa assumir o pluralismo jurídico e seu potencial emancipatório.

A exemplo dessa transição do Direito, Sousa Santos (2019) sugere que os Direitos Humanos, uma criação propriamente eurocêntrica, de fato, enfrente as injustiças sistemáticas produzidas ao longo dos séculos pelo capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, buscando no diálogo entre saberes visibilizar outras compreensões de dignidade, inclusive, abarcando a natureza não humana, usando de metodologias como a ecologia dos saberes e da tradução intercultural. A compreensão apta a ressignificar os Direitos Humanos<sup>416</sup>, nesse sentido, deve vir acompanhada de uma abertura às ontologias plurais, de modo a promover o reconhecimento da alteridade, que acontece quando, como explica Sousa Santos (2019), o “Outro” pode representar seu próprio mundo a seu modo.

Nesse sentido, a abordagem do pluralismo jurídico como uma expressão do comum político, de que falam Wolkmer e Schumacher Wolkmer (2021), que propõem pensar a “aplicação do *Commons* como base material, social e cultural para outra concepção de Direitos Humanos, direitos comunitários, direitos relacionais e direitos plurais.” Há que se promover uma mudança paradigmática que suplante os dualismos próprios do pensamento moderno do público e privado, legalidade e legitimidade, Estado e mercado, propriedade privada e propriedade comunal, para que a prática do *Commons* possa materializar-se como Direitos Humanos decoloniais, afirmam Wolkmer e Schumacher Wolkmer (2021). O pluralismo jurídico torna-se uma ferramenta operacional crítica que permite acessar a compreensão da normatividade complexa que acontece no processo do comum político em diferentes âmbitos comunitários e participativos, e ir além dos formalismos próprios da legalidade estatal com sua herança colonialista (WOLKMER; SCHUMACHER WOLKMER, 2021).

O Direito, tal como se constitui na realidade contemporânea segue uma dinâmica que, conforme Teubner (2005), mantém o dualismo característico da modernidade. A própria discussão dos Direitos Humanos serve para ilustrar esse problema. Compreendidos como pertencentes à esfera da autonomia pessoal, os direitos fundamentais acabam por separar de um lado “mente/corpo” e de outro a “pessoa”, esta entendida como construção da linguagem, uma abstração. Assim, ao separar o sensível (mente/corpo) da construção da palavra “pessoa”, permite que esse termo possa adquirir outros conteúdos, não sensíveis e que se distanciem do objetivo de resguardar o humano sensível (mente/corpo).

Teubner (1998; 2005) chama atenção ao fato de que os Direitos Humanos fundamentais se ajustam à política e ao Estado, somente, quando o Estado e a sociedade se identificam um no outro. Para que haja sintonia entre o propósito da norma e sua efetividade é

---

<sup>416</sup> Ainda sobre os Direitos Humanos no contexto do Antropoceno, vide Jaria I Manzano (2020).

necessário fazer ouvir os “corpos e almas maltratadas”, o que só é possível, segue o autor (2005), se elas estiverem devidamente presentes no sistema comunicativo. Daí os cuidados que se deve ter com o aspecto da representação, que, como vimos, ganha destaque no contexto das teorias de Justiça contemporânea e deve ser uma das dimensões da Justiça Ecológica.

As possibilidades que se descortinam diante da complexificação do Direito na relação com os demais sistemas sociais, na visão de Phillippopoulos-Mihalopoulos (2011), implicam aprender a lidar com os limites e a porosidade do sistema jurídico por meio de um Direito Crítico. Trata-se de assumir o Direito a partir do que, entendemos, seria uma espécie de metaperspectiva, o que implicaria compreender o próprio Direito e os demais sistemas com os quais está interagindo.

Como destaca Fischer-Lescano (2010), embora a abordagem sistêmica do Direito e a escola da Teoria Crítica tenham suas diferenças que para alguns consideradas irreconciliáveis, a perspectiva da teoria crítica dos sistemas aproxima as abordagens em torno do tema da alienação social. Ambas são céticas à razão e à moralidade universal, e assumem princípios como: 1. Usar conceitos da teoria dos sistemas sociais e institucionais, que têm implicações para além das relações intersubjetivas, dada a sua complexidade; 2. Supor que a sociedade se baseia em paradoxos, antinomias e antagonismos; 3. Assumir a estratégia de pensar a Justiça a partir dos aspectos contingentes e transcendentais; 4. Proceder uma crítica imanente como forma, assumindo assim uma atitude de transcendência; 5. Ter como objetivo a emancipação política e social, pela constituição de uma comunidade de indivíduos livres.

Essa aproximação, entendemos, mesmo que com restrições, pode se tornar profícua, por comportar uma abordagem que se volta na direção do pensamento complexo, o qual compreende os aspectos auto-organizadores dos sistemas sociais e, conseqüentemente do sistema jurídico, mas não implica em acatar um determinismo do sistema ou sua neutralidade funcional. Ao contrário, permite avançar ao identificar o que Morin (2008) trata como distinção entre os processos comunicativos e de informação, sendo que é pela comunicação propriamente humana e política – estabelecida a partir de um “comum”, que o homem intervém, se insurge e dota o Direito de um caráter emancipatório. Reconhece a incerteza ao mesmo tempo em que sugere a necessidade de uma “ecologia da ação” para lidar com ela.

É preciso, igualmente, buscar compreender como intervir em prol de uma ecologização do Direito tendo em conta os processos de seleção, retenção e variação de normas no sistema jurídico (na condição de sistema comunicativo), ao que chama atenção Teubner (1998). Como explica Möller (2015), essa abordagem remete às alternativas da “responsividade”, da “transcendência” ou “estetização do direito”, como modo de enfrentar o paradoxo que se

apresenta. Os argumentos e a linguagem utilizados ganham especial relevância, pois devem facilitar a compreensão do sentido da lei,<sup>417</sup> aspecto que ressalta a importância dos aspectos semióticos implicados na normatividade, a que chamam atenção Foucault, Deleuze e Guattari, e de se forjarem alternativas ético-estéticas à semiótica que se impõe pelo biopoder capitalístico.

Convém, ainda, destacar que os autores citados, embora partindo de diferentes abordagens teóricas, parecem coincidir quanto à necessidade de fornecer sentido à norma jurídica a partir da realidade. O Direito deve ter cuidado para não se abstrair daquilo que o torna relevante socialmente, de sua matriz constituída a partir de um comum político, a tal ponto de correr-se o risco de que os direitos constitucionais se tornem letra morta, por exemplo. Ao mesmo tempo é preciso compreender como a semiótica biopolítica capitalística denunciada por Deleuze e Guattari (2011) interfere nesse processo, o que revela e distingue a importância da insurgência micropolítica a demandar uma outra Justiça a reconstituir-se pelas vias ético-político-jurídicas.

A diferença está em como o Direito lida com a realidade, a visão dualista e linear da realidade não se ajusta às dimensionalidades múltiplas dessa mesma realidade em que se inscrevem as injustiças mais profundas sobre as quais o Direito precisaria se pronunciar. A Justiça Ecológica, tal como a compreendemos, dificilmente virá de um Direito limitado pela visão hegemônica dualista. Isto ocorre porque, embora pragmaticamente as soluções possam ser restauradoras de ecossistemas em diferentes configurações jurídicas, elas não serão “ecológicas” sem assumir, complexamente, a multidimensionalidade da realidade e das relações que se estabelecem politicamente, sem reverter certos dogmas que impedem uma efetiva transformação inspirada na ética ecocêntrica. É necessário que o Direito internalize um pensamento complexo e o que Gudynas (2009) chama de “giro ontológico”.

Uma efetiva mudança de paradigma no sentido da Justiça Ecológica no âmbito do Direito implica em compreender que o que conta como “ecológico” não é meramente o objeto da discussão (tratar-se de uma contaminação de um rio ou do desmatamento de um bosque), mas a profundidade com que as inter-relações homem/natureza são compreendidas e o efetivo reconhecimento dos interessados, a condição em que cada um afeta e é afetado nessa relação que é própria de uma cosmopolítica. Apesar de que as aberturas sistêmicas do Direito pela construção hermenêutica e da litigância jurídica se mantenham como modos úteis à renovação das narrativas e da normatividade jurídica, é urgente promover uma profunda transformação no

---

<sup>417</sup> Vide Fögen (2013).

conhecimento jurídico e suas práticas, de modo a prover à sociedade um Direito apto às demandas de uma Justiça Ecológica.

A tendência é que o Direito da modernidade se esvaneça das suas funções emancipatórias restando à sociedade recuperar sua capacidade política instituinte para dar forma a um novo Direito. Essa recomposição implica assumir novas práticas políticas de cooperação e cuidado, e em promover uma re-territorialização do Direito no âmbito da Justiça. Nesse sentido, a relevância de aprender com os movimentos sociais insurgentes latino-americanos de que fala Wolkmer (2018).

A presença ativa dos movimentos sociais latino-americanos que se insurgem contra a realidade excludente e pelo direito de exercer seus modos de vida, política e culturalmente é um potencial gerador de uma normatividade própria, a partir de sua auto-organização comunitária, independente de rituais e formalidades para instituir-se. O exercício político da autonomia comunitária que acontece na coordenação dos interesses na pluralidade, voltada às preocupações de subsistência concreta, faz nascer formas diversas de normatividade, fazendo-se presente em espaços como associações comunitárias, cooperativas, organizações culturais, profissionais e afins (WOLKMER, 2018). É nessa capacidade de prover normatividade própria que a presença pluralista do jurídico torna-se instrumento de humanização de forma mais abrangente e complexa, contribuindo para a realização do humano em seus aspectos material, cultural e existencial. O Direito se mostra então como mais do que um “a priori racional-metafísico”, para tornar-se um elemento ancorado nas exigências práticas da realidade compartilhada (WOLKMER, 2018).

A via de transição requer criar ferramentas que democratizem o Direito, fazendo ouvir as vozes que vêm sendo sistematicamente caladas, recuperando seu caráter emancipatório no sentido de reconhecimento das autonomias; e em instigar, pelas vias do próprio sistema jurídico, questões que reclamam uma compreensão complexa, multidimensional, inter-transdisciplinar, de modo a promover a assimilação de novos conceitos e agentes, por meio de aberturas cognitivas aos saberes plurais. Nesse sentido, as propostas de um Direito que se organize constitucionalmente num modelo federativo, que por meio de uma governança multinível democrática e pluralista<sup>418</sup>, que permita fluir as diferentes formas de saberes e poderes, provendo de efetivo reconhecimento a diversidade protetora da vida planetária.

A imposição colonial e as práticas de controle pós-colonial forjaram as condições para aplinar o conhecimento ao gosto hegemônico, tomando como único, científico e válido, o

---

<sup>418</sup> Vide Capítulo 3.

modo ontológico cartesiano, refutando e comprometendo a viabilidade de os demais saberes/poderes se manifestarem. Ao calar todo “Outro”, o estrangeiro, a mulher, o indígena, o negro, o pobre, ao inferiorizar e refutar sua voz, o conhecimento do Ocidente tornou-se, pouco a pouco, estéril, tecnicista, esvaziado de encantamento e de sabedoria.

Portanto o Direito vai, de fato, ecologizar-se, para ser Justo e resguardar valores que preservam a vida humana e natural, à medida que reveja suas próprias estruturas, as concepções dominantes que permeiam as práticas e discursos jurídicos, e se torne democraticamente plural, quando a própria a noção de Justiça comungue de um pluralismo jurídico em favor da vida planetária e da humanidade.

#### **4.1.2 Da necessidade de uma postura crítica ecosófica para a recomposição do tecido complexo do *socius* e do comum instituinte de onde provém o Direito**

A ecosofia consiste na compreensão e uso da capacidade de co-criar o mundo ao habitá-lo, territorializando e lhe dando consistência, a partir das intensidades múltiplas. O modo ecosófico é reconstitutivo do *complexus* da realidade de que trata o pensamento complexo, serve para criar modos simbióticos de coexistência na comunidade de vida planetária. Habitar o mundo passa a ter um caráter mais ontológico que meramente sociológico, por isso as tessituras devem ser entabuladas nos territórios, a partir das realidades, dos contextos – complexamente. Não apenas a compreensão de mundo deve ser complexa como a condução política do mundo deve ser complexa (plural), considerando a condição humana de ser indivíduo/sociedade/espécie, movido pelas forças antinômicas, que são as mesmas que permitem a vida na Terra, contrapostas e complementares.

A tendência a uma espécie de animismo, como se revela na filosofia e na antropologia, mostrando os aspectos em comum desses mundos, serve para fazer aflorar o “selvagem” no homem, no sentido de recuperar o que o vincula à vida terrena, corpórea, sem a qual toda especulação abstrata não se sustenta (KRENAK, 2020). Deleuze e Guattari (2011) em seu pensamento “esquizo”, na “caosmose”, nos “devires”, tratam desse trânsito que capta sensações e reconfigura territórios existenciais.

Essas presenças Outras habitam o Pluriverso (Escobar), no sentido de habitar que é apontado por Lefebvre (2011) e Raquel Rolnik (1995), quando falam das cidades, mas sobretudo, do habitar que é descrito por Ingold (2015), que implica “estar vivo”. É essa pertença à comunidade de vida que é geradora das singularidades reterritorializadas (Guattari), que re-significam a realidade, que se constituem em devires, como a dos seringueiros das florestanias

(Gudynas), os modos xamânicos de entrelaçar corpo, espírito e natureza de que fala Kopenawa (2015). A aproximação dessas perspectivas diferentes da lógica-padrão da racionalidade cartesiana demanda compreender os limites da dialética que está atrelada à lógica dualista - que separa e opõe humano/natureza, masculino/feminino, razão/emoção, e avançar no sentido de uma dialógica.

Compreender a Justiça de uma perspectiva pluriversal implica aceitar que o conhecimento (que não é um fenômeno cerebral, mas compreende todo o ser) está condicionado a uma prática que é social, que é também discursiva e é expressão de poder. Esse conhecimento é um fenômeno que acontece e envolve o agente em seu meio, que é inconstante e incerto. A vida se experimenta e realiza como conhecimento no presente e na incerteza conjugada com os demais elementos que nela interagem. A “tradução” entre mundos, nesse contexto, implica a possibilidade da experiência desses outros mundos (direta ou indiretamente), que precisa manter os próprios significados em sua diferença, nisso consiste o desafio da dialógica, tanto nos discursos e na micropolítica como na macropolítica nas figuras do mercado, do Estado e do Direito.

A razão de a Justiça Ecológica reclamar uma abordagem a partir da micropolítica reside nessas presenças que demandam por reconhecimento porque elas coelaboram a realidade do mundo em que vivemos - realidade planetária. A dimensão comezinha e simplista da realidade que se fixa nas estruturas macropolíticas, e que explora a natureza como objeto, nega a própria natureza no homem, assim como também invisibiliza e nega o valor de todo “Outro” da modernidade.

A dinâmica da complexidade (sistemas auto-eco-organizadores) revela a relação intermitente e necessária entre caos/ordem na organização da vida, do pensamento e da sociedade. A compreensão epistemológica da complexidade que remonta aos estudos de Prigogine (1996) sobre a incerteza e a termodinâmica e de Maturana e Varela (1995) nos sistemas autopoieticos, principalmente<sup>419</sup>, aproxima-se da filosofia pós-estruturalista na superação da linearidade do pensamento moderno e seus dualismos, implica ir além dos sistemas fechados ou dos sistemas abertos, e compreender que, sem o movimento de renovação do sistema pela diferença externa, ele não se mantém.<sup>420</sup>

O pensamento filosófico de Deleuze e Guattari (2011) assume justamente a Diferença em relação ao Mesmo, como instigador, que provém do limite do externo e ressignifica e

---

<sup>419</sup> Vide Capítulo 1.

<sup>420</sup> Vide também Valentim (2020).

impulsiona uma novidade. A micropolítica é esse elemento “diferente”, insurgente diante do Mesmo da macropolítica, por exemplo. A diferença, no entanto, para gerar uma nova estabilidade (ordem), necessita ser reiterada e assimilada como própria, e não mais como elemento exterior, daí os autores falarem nos “ritornelos”, a repetição, reiteração que inocula um elemento no processo que Morin (2005a) chamaria de retroativo-recursivo.

Essa compreensão da dinâmica ecológica, ou seja, relacional, que envolve todos os seres vivos e não vivos num *continuum* de alteridade, é que fornece esse sentido de um mundo em comum, ou seja, de pertença a algo que tem valor para todos, no caso, referindo-se à matéria da Justiça, à comunidade de vida terrestre. Por isso falar em *pathos*, como sugerem Boff (2009) e Massumi (2017), em emoção que aproxima, em simpatia, em articulações de ajuda mútua e cuidado, são modos de restabelecer, no *ethos* e na ética, a importância de sustentar os elos que mantêm a vida planetária e a humanidade sem rupturas.

Como explica Valentin (2020), é a diferenciação que permite a inclusão no processo de tornar-se outro. Os devires de que tratam Deleuze e Guattari (2011), devir-animal, devir-criança, devir-negro, devir-mulher, são modos desse tornar-se outro. Para Massumi (2017, p. 77 - 78) que aborda a “política animal”, o devir-animal consiste em uma forma de “reassumir e reintensificar o *continuum* natureza-cultura/humano-animal de modo a inventar movimentos de singularização irrepresentáveis constituindo uma democracia revolucionária no ato”.

Como bem observam Rosendo e Kuhnen (2015, p.29) referindo-se ao pensamento de Plumwood (1988), a compreensão do *continuum* viria justamente a rejeitar a hierarquia das diferenças e dar destaque ao reconhecimento “de cada ser com suas especificidades e particularidades que constituem sua identidade individual para que se possa respeitar a todas e todos igualmente por meio de uma atitude sustentada em uma ética normativa coerente.”

Os devires permitem uma transição para outro nível que é aquele da zona de indiferenciação do “terceiro incluído” de que fala Nicolescu (1996). Essa ontologia relacional traz à tona um aspecto do “comum”, que é necessariamente político, porque é uma insurgência contra a exclusão. A crítica ecofeminista é contundente nesse sentido, ao resgatar essas alteridades na proposta de uma nova urdidura na trama da vida.

O processo evolutivo acontece nessa transição, as recombinações só são possíveis com a diferenciação, sem linearidade. Massumi (2017) observa que, mesmo entre o reino vegetal e o reino animal, as transições ocorrem<sup>421</sup>, de modo que não haveria apenas um “*continuum*

---

<sup>421</sup> É a observação que o autor faz ao pautar-se pelos estudos de Simondon, para quem o animal seria “uma planta incipiente”. Vide Massumi (2017, p. 105).

animal”, mas também um possível “*continuum* vegetal”, conforme o ponto de partida, cuja definição tem caráter pragmático no processo evolutivo natural. Nesse sentido, segue Massumi (2017, p. 105), o próprio pensamento filosófico a respeito na tarefa de construção de conceitos, está sempre a reiniciar devido à permanente variação da realidade sobre a qual pensa.<sup>422</sup>

Cada composição – ajuste entre as diferenças, que nos permite avançar na compreensão do *continuum*, o que pode acontecer por via da arte, da ciência ou da filosofia, implica uma relação com o caos. A arte, a expressão estética, guardam um caráter de mistério e deslumbramento, ao mesmo tempo que permitem ser veículo de “sentidos” diversos na relação dialógica com os sujeitos com os quais interage.<sup>423</sup> Nesse deslumbramento reside uma sensação tal como o respeito que as antigas religiões conduziam ao temor, à obediência, mas também à gratidão, à admiração, e à colaboração.<sup>424</sup>

A capacidade de provocar sensações, de ressignificar a realidade, que são próprias da arte, apontam uma direção para as possibilidades de reencantar o mundo e promover relações ecológicas respeitadas interespecies. O que faz com que a obra de arte perdure no tempo, explicam Deleuze e Guattari (2010), é o efeito das sensações que ela produz, por sua multidimensionalidade, ou seja, permite acessar outras compreensões, outros mundos, deslocar, desterritorializar e evocar novas perspectivas. A filosofia, a ciência e a arte são as três formas de pensamento que o homem dispõe para fazer frente ao caos: a filosofia, buscando criar conceitos dando consistência aos acontecimentos, visando o infinito; a ciência, produzindo referências por meio da identificação dos estados das coisas e de funções, entre outros aspectos; e a arte, ao reconstituir o infinito criando um finito, usando na composição sensações ou monumentos, por meio da estética. São três modos de pensamento que se articulam, sem deixar-se fundir em síntese ou identificação (DELEUZE; GUATTARI, 2010).

A ideia de que há uma continuidade entre os diferentes reinos, gêneros e espécies na natureza assume um caráter político, quando Deleuze (1955, p. 134), explica que instinto e instituição são “procedimentos de satisfação”. O animal usa do instinto para prover suas “urgências”, como a fome, o abrigo, a reprodução. No humano (que para o autor é um “animal se despojando da espécie”), as “exigências” são supridas por meio da instituição. O encontro (produtivo) do instinto animal e da instituição humana estariam bastante marcadas nas sociedades arcaicas, com o totemismo e a domesticação animal, explica Deleuze (1955, p. 137).

---

<sup>422</sup> É também onde repercute o sétimo princípio do pensamento complexo: da reintrodução de todo conhecimento no conhecimento.

<sup>423</sup> Vide Deleuze e Guattari (2010) e Morin (2005a).

<sup>424</sup> Nesse sentido Maffesoli (2007), fala em “reencantamento do mundo”.

O modo instituinte seria seu modo próprio de organização, “a instituição se apresenta sempre como um sistema organizado de meios”, serve para atender às exigências humanas, segundo Deleuze (1955, p. 134). Diferente da “lei”, a “instituição” não limita as ações, ela é um “modelo positivo de ação” (p. 134). A ideia esposada pelo filósofo é a de que a sociedade tem um caráter positivo e inventivo, gerador de meios próprios de satisfação, ela própria se organiza e satisfaz em sua auto-organização instituinte.

Tal compreensão se opõe às teorias seja a dos direitos naturais (que o positivo seria externo ao social), seja a de que a sociedade tem um caráter negativo que precisa ser limitado pela contratualidade. Refuta a ideia da organização social por “falta” ou “necessidade” para enfatizar o caráter de auto-organização satisfativa, próprio da sociedade humana (DELEUZE, 1955). “Contrariamente às teorias da lei que põem o positivo fora do social (direitos naturais), e o social no negativo (limitação contratual), a teoria da instituição põe o negativo fora do social (necessidades), para apresentar a sociedade como essencialmente positiva, inventiva (meios originais de satisfação).” (DELEUZE, 1955 p. 135).

De acordo com esse pensamento, explica Deleuze (1955, p. 135), é possível extrair critérios políticos: “a tirania é um regime onde há muitas leis e poucas instituições, a democracia, um regime onde há muitas instituições, pouquíssimas leis.”

A compreensão da autonomia da organização social pelo caráter instituinte encontra ressonância nas propostas do ecofeminismo, quando este critica a juridicização da vida e reclama espaço à auto-organização instituinte, com suas formas próprias de auto-regulação das autonomias e das práticas de coexistência baseadas no cuidado.<sup>425</sup> O que significa menos interferência do Direito estatal que hoje pretende assumir a gestão das vidas no sentido biopolítico e a abertura às novas auto-eco-organizações humano-planetárias.

Quando Deleuze e Guattari (2011) insistem no caráter semiótico e pragmático das revoluções do pensamento e da sociedade, deve-se a esse caráter instituinte próprio do humano, que faz surgir algo novo, entabulando uma combinação entre práticas reiteradas e linguagem, ou seja, criando uma nova realidade compreendendo-se produtor dessa transformação. São monumentos, trabalhados com esmero para um deleite comum – obras de arte que apenas surgem do resultado de um saber/poder – de uma política. Tal abordagem transdisciplinar revela um pluriverso ontológico que é pertinente e compartilha interesses na manutenção do *oikos* como habitat da comunidade de vida terrestre, que reside e se constitui tanto na natureza quanto na mente humana. É preciso evitar pensarmos separadamente como se pudessem ser isolados e

---

<sup>425</sup> Vide Held (2006) e Robinson (2011).

pensar em composições de sensações na coexistência e complementariedade.

A territorialidade de que falam Deleuze e Guattari (2011), como já mencionado anteriormente, compreende uma relação que vai além do aspecto geográfico e materializado, abrange o “território existencial”. Comporta uma compreensão das dinâmicas do devir, das relações mentais como bem observa Massumi (2017, p. 50), que explica o território existencial como “um bloco de espaço-tempo vivido no qual a vida se pensa enquanto brinca de variação”. É nesse contexto (nessa complexidade) que acontecem essas relações de mutualidade que revelam um caráter profícuo ecologicamente. Daí a relevância de como habitamos o planeta e como nos coelaboramos no processo evolutivo da vida planetária.

A ecosofia como um processo constante de des-territorialização e re-territorialização se dá nessa articulação entre o *socius*, a mente e o ambiente. É por meio dessa proposição ético-estética (da experiência do vivido e da abstração provinda da autonomia expressiva) da ecosofia é que a lógica da exclusão pode ser suplantada pela lógica da inclusão. A intuição e a simpatia são os meios pelos quais ocorre esse “devir transindividual” na relação humano-animal, por exemplo, explica Massumi (2017). “A intuição é tudo o que “desfaz as barreiras do espaço” para efetuar essa mútua inclusão dinâmica”. [...]A simpatia é o modo de existência do terceiro incluído.” (MASSUMI, 2017, p. 71).

Entendemos que a presença da compreensão dessa complexidade da realidade em que o homem se insere como ser indivíduo/sociedade/espécie, como um “terráqueo”, e como ele se organiza na convivência social por meio das instituições por ele criadas, é o que torna uma teoria de Justiça, ecológica. Assim, dos resultados dessa perspectiva ecologizada, que é necessariamente inserida na realidade é que, entendemos, pode emergir uma noção do que possa ser considerado “Justo” para a Justiça Ecológica. Daí o porquê da relevância de considerar a as micropolíticas insurgentes e a experiência dos movimentos sociais e das práticas contra-hegemônicas dos povos tradicionais, para compreender a humano-natureza contextualizada, ou ainda, territorializada.

#### **4.1.3 Alternativas de transição para um Direito ecologizado**

Em face da necessidade de recompor o *continuum* de que tratam Deleuze e Guattari (2011) assimilando uma compreensão da não descontinuidade entre os mundos vegetal, animal e humano, mas considerando que o humano usa da linguagem (que não é apenas verbal), e das instituições para dar vazão à evolução criativa, a perspectiva complexa do Direito deve buscar alternativas transformadoras. Entre elas, estariam ressignificar os conceitos que importam nessa

compreensão relacional e sensível do humano-cultura com a natureza-corporeidade, usando das aberturas autopoieticas do sistema jurídico; e, prover o Direito de modos e articulações com os demais sistemas comunicativos, como sugere Phillippopoulos-Mihalopoulos (2011), no sentido de um Direito crítico, pluralista, que permita fluir as diferentes perspectivas ontológicas e contribua com uma “democracia da vida”, como postula o ecofeminismo de Shiva (2009).

Ao mesmo tempo, é preciso buscar nas micropolíticas insurgentes, modos de recomposição da sociedade, no sentido de fortalecer os laços comunitários, de solidariedade, cooperação e fraternidade. Ou seja, modos instituintes plurais de auto-organização e autonomia, coerentes com a necessidade da copresença e reconhecimento das cosmopolíticas e das outras possibilidades de viver ecologizado, respeitoso com a natureza, eticamente responsáveis para com o futuro comum da vida planetária.

A retomada histórica dos conceitos jurídicos permite identificar a capacidade de cooptação dos direitos ou adaptação ao sistema mesmo quando surgem demandas legítimas provenientes dos movimentos sociais e quando a busca por igualdade e condições de universalidade motivam a construção dos conceitos jurídicos. Esse quadro está retratado em Sousa Santos (2007), Teubner (2005) e Phillippopoulos-Mihalopoulos (2011), como já abordado. No caso dos Direitos Humanos, explica Grear (2010) esse fenômeno ocorre com a abstração do significado do termo “pessoa” e sua des-corporificação, de modo tal, que permite ao corpo fictício da empresa assumir seu lugar, como detentor de direitos da pessoa humana. Essa construção de sentido resulta na fragilização dos seres humanos concretos. (GREAR, 2010). O termo “pessoa” que se origina no âmbito do teatro na Antiguidade veio se alterando até fixar-se no Direito ocidental com o sentido de “personalidade” (individualidade racional do ser – de Boethius), o que com os contratualistas passa a implicar a relação da propriedade ao ser, esta, intimamente relacionada à ideia de “sujeito de direito”, explica a autora.

Como já apontava Merleau-Ponty (1999) nos seus estudos da fenomenologia da percepção a relação sujeito/objeto, como uma relação perceptiva em que o sujeito tem um acesso ao mundo ao mesmo tempo em que faz parte desse mundo, de modo que a realidade só é acessada pelo sujeito de um modo singular, por meio da sua própria experiência que implica a corporeidade. Há, portanto, uma continuidade entre as práticas humanas, o meio ambiente, o bem-estar, de modo que o ambiente é parte da nossa própria existência, reconhece Grear (2010).

Esse modo de estar no mundo, com o mundo e todo outro que implica a relacionalidade afasta a premissa da absoluta autonomia e da autorrealização individualista concebidos pela racionalidade moderna, altera substancialmente o sentido do existir do homem em relação ao seu entorno coevolutivo e interdependente, ao mesmo tempo que acentua seu caráter

vulnerável. (GREAR, 2010).

A compreensão do ser humano como sujeito para o Direito precisa tornar-se menos abstrata do que propunham as filosofias de Descartes (2000) e Kant (1948), levando ao reconhecimento de outras características que implicam, para os Direitos Humanos, uma compreensão dos seres humanos corporificados e vulneráveis, em toda sua complexidade, uma via para sua genuína inclusão. Preencher o sentido de pessoa para o conteúdo dos Direitos Humanos, a partir do caráter da fragilidade e vulnerabilidade, aproximaria o humano da natureza, expondo sua condição de integrante do contexto e coexistente com o mundo natural na interação constitutiva da sua subjetividade. (GREAR (2010). Nesse sentido, Felipe (2006, p. 109) observa que a perspectiva da vulnerabilidade, torna-se possível incluir interesses de animais não humanos e ecossistemas, pois há uma série de outros interesses que a ética deve considerar além da senciência e da racionalidade: “ao sujeito desses interesses denomino, então, paciente moral natural.”

Lembra Herrera Flores (2008) que a condição humana reconfigurada que deve dar significado aos Direitos Humanos passa pela afetação, pelo *pathos*, pois o que define a humanidade são nossos afetos e a potência de vida, a qual se rebela às delimitações que tendem a delimitar contornos fixos, porque está em contínuo movimento. Nessa linha de pensamento, a corporeidade e a relacionalidade que oferecem a perspectiva ontológica<sup>426</sup> são aspectos que precisam ser considerados na discussão em torno da Justiça Ecológica. Devem ser inseridos na compreensão do que implica a abertura à comunidade de vida do Planeta, apontando para o que Philippopoulos-Mihalopoulos (2011, p.4) entende como uma nova ontologia para o Direito Ambiental, que, segundo afirma, não é apenas um direito, mas “uma construção singular transdisciplinar idiossincrática”.

Conforme explica o autor (2011, p. 19), que propõe re-pensar o Direito a partir de um Direito Ambiental Crítico, este Direito deve atualizar-se em três aspectos centrais: adotar uma abordagem teórica que não se restrinja à centralização hierárquica, de modo a despertar a possibilidade de uma “acentralidade funcional”; substituir a noção do “humano como indivíduo (ou seja, indiviso)”, substituindo-a por uma ideia de “conexões híbridas entre o humano, o natural, o espacial, o artificial, o tecnológico”; e, por fim, fundamentar teoricamente a legislação ambiental na diferença, ao invés de ampará-la na ideia da unidade.

Por sua vez, o aspecto crítico traria à tona a responsabilidade ética que compete ao Direito Ambiental articular na interface transdisciplinar na qual se estabelece. Ou seja, o Direito

---

<sup>426</sup> Vide Merleau-Ponty (1999) e Deleuze e Guattari (2011).

Ambiental teria como parâmetro essa responsabilidade ética e deveria buscar entabular com os demais sistemas ajustes comunicativos, de modo a atender criticamente suas peculiaridades, superando as visões dicotômicas que comprometem uma compreensão adequada da sua própria função (PHILLIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, 2011). O autor identifica que entre as destacadas vias transformadoras do Direito estão os litígios, os processos judiciais, por meios dos quais seria possível prover o Direito de uma abordagem da ética ecológica, cujo processo de confirmação interna do sistema jurídico, pela repetição, poderia consolidar no sistema as novas expectativas da sociedade como direito válido.

O caráter de sujeito que assume sua condição de parte integrante, intercomunicante e interdependente com o meio, é uma forma de traduzir a inter-relacionalidade que reclamam as ecologias radicais, e que recomenda a ética do cuidado e da alteridade, abarcando os demais seres da natureza. Pois é por essa condição inter-relacional e interdependente que, para Phillippopoulos-Mihanopoulos (2013), resulta na responsabilidade ética – autopoietica.

Phillippopoulos-Mihalopoulos (2017, p. 141), observa que para fazer-se um Direito Ambiental crítico é necessário pensar a partir de uma outra gramática, que na complexidade sistêmica comporte uma dinâmica intermitente de contínuos e rupturas de “*continuum* rompido e rupturas contínuas”, explica. É por essa forma não usual que essa área do Direito pode manter-se em conexão com as demais disciplinas e com os conteúdos que abarca. Deve enfrentar o desafio de envolver-se com a característica da não distinguibilidade dos corpos, mantendo ao mesmo tempo a compreensão de que estes mesmos corpos precisam diferenciar-se. Precisa alcançar uma condição de agilidade e atualização que permita acompanhar as demandas e sua própria finalidade, conclui.

Essa mesma corporeidade, a ser compreendida pelo Direito, remete ao que Massumi (2017, p.85) chama de uma “política da relação”, de modo que o “entusiasmo do corpo” promove uma transformação transindividual, no paradigma ético-estético proposto por Deleuze e Guattari (2011), segundo o qual o *ético* fala das experiências incorporadas e o *estético* da autonomia da expressão pela abstração. E, ao mesmo tempo, insere a Justiça na relação tempo-espço, territorializada, indicando que seu devir só se constitui no contexto situado.

A preocupação com a compreensão sistêmico-complexa da realidade em que ocorre a discussão sobre Direitos para os seres não humanos da Natureza e sobre a Justiça Ecológica, requer o enfrentamento da questão sobre os caminhos disponíveis para recompor o tecido rompido do *oikos*, que dividiu durante séculos homem e natureza. Duas são as principais vertentes de pensamento a respeito, as quais resultam em diferentes abordagens no campo do Direito:

A primeira defende a construção de um mundo comum entre humanos e não humanos abandonando o conceito de “natureza” socialmente construído e dotado de um sentido inferiorizado no pensamento hegemônico, para estabelecer um novo “Contrato”, conferindo espaço para que a ciência diga sobre o mundo não humano, conferindo à Natureza Direitos em nome próprio. Assume uma posição pragmática e, para tanto, precisa enfrentar os desafios da sustentação política e sistêmica, e lidar com as dificuldades de uma representação qualitativa.

A segunda é a que considera a condição inter-relacional como um modo ontológico a ser intensificado e promovido, de forma que a participação política dos seres não humanos a conduzir a uma democracia radical inclusiva, viria do reconhecimento humano-natureza em um *continuum*, inventando novas singularidades (os devires) na própria articulação cosmopolítica. Ou seja, estabelecendo novas políticas de convívio (simbióticas, simpáticas, responsáveis) indicando uma outra normatividade em construção, um comum ecojurídico pluralista.

Uma transição possível, talvez, seria a abertura a outras composições de presença plural nas representações de não humanos da natureza no ambiente jurídico a partir do contexto, no sentido de sustentar politicamente a demanda por meio de um envolvimento comprometido e responsivo, buscando aplicar o Direito para uma Justiça Ecológica situada.

A possibilidade de rever a compreensão do conceito de “pessoa” tem sido abordada por diferentes perspectivas teóricas quando se refere à proteção da natureza – o que, entendemos possa vir a ser uma via pertinente à adequação dos ajustes às virtualidades subjetivas. Poderia compreender entes não humanos, por exemplo, atendendo às necessidades de uma abordagem pluralista, ou adequar-se a uma perspectiva coletiva. Essa via, contudo, merece redobrada atenção, pois o conceito de “pessoa” levado ao campo jurídico, mesmo que pensado no intuito de proteção da Natureza, pode conflitar com outros significados do termo a respeito dos quais alerta Grear (2010).

Como já debatido nos Capítulos anteriores, a assimilação de novos “sujeitos de Direito” não é um desafio que requer somente a superação de um paradigma epistemológico, também implica compreender criticamente as relações de saber/poder que permeiam o Direito em sua organização sistêmica e a consistência social legitimadora capaz de reforçar a validade e tornar efetivo o Direito na prática. Nesse sentido, demandaria repensar a ideia de “sujeito” quando se refere à natureza, para desvinculá-la da noção que permeia a lógica-jurídica vinculada à propriedade e relações de domínio.<sup>427</sup>

As iniciativas de transformação do Direito estatal, no sentido de uma ecologização,

---

<sup>427</sup> Sobre relação sujeito/objeto vide Dardot e Laval (2017) e Grear (2010).

entendemos, devem enfrentar o aspecto político de uma maneira devidamente pluralista provendo o Direito de meios para ouvir as vozes que provêm desses mundos que compõem o pluriverso, especialmente, as implicadas no contexto situado a que se refere a demanda. Certamente há que se considerar, como observado no Capítulo 3, que ampliar a arena democrática incluindo na comunidade de Justiça os não humanos da natureza - o que impacta nos aspectos do reconhecimento, da representação e conseqüentemente da participação - significa agregar as diferentes compreensões sobre a realidade e proceder com acuidade nos processos de tradução, sem abandonar o caráter político/polifônico do debate.

Ao mesmo tempo há que se considerar que, sem a sustentação da opinião pública que depende dos vínculos com a realidade e da reflexividade jurídica, como bem ressaltam os estudos sistêmico-complexos aplicados ao sistema jurídico, em Teubner (2005) e Phillippopoulos-Mihalopoulos (2011), o Direito perde sua integridade sistêmica e passa a ser informado por outros conteúdos e lógicas não pertinentes à matéria da Justiça. Corre-se o risco de ao assumir as “leis naturais” informadas pela ciência como “leis do Direito”, deste perder seu caráter de instituição para ser um veículo de outro sistema comunicativo, formado de outras premissas e funções sociais, bem como de influências e incertezas diversas, como adverte Lyotard (1986).

A criação de conceitos e de “uma nova gramática” referentes a novas práticas, por outro lado, multiplicando e ampliando as dimensões possíveis da compreensão da realidade, tem um potencial inovador, ao difundir perspectivas que repercutem positivamente nos modos de vida. As configurações alternativas, tal qual a “florestania” dos seringueiros da Amazônia de que fala Gudynas (2009), dos “sentipensares” ecológicos das comunidades negras do pacífico colombiano retratados por Escobar (2016), da presença dos “xapiris” ancestrais que habitam a floresta Yanomami, descrita por Kopenawa (2015), desse povo que entende o mundo como “*hutukara e hrihi*”- uma floresta fecunda, e a terra “como um ser que ‘tem coração e respira’”, dão conta dessa dinâmica ontológica de ser no mundo com a alteridade. Há também aí uma política própria que se estabelece nas dimensões múltiplas daquela realidade do território espaço-temporal habitada. São diferentes perspectivas ontológicas sobre o mesmo mundo que está sempre se tornando outro, com todos os outros, que o constituem ao habitá-lo.

O incremento potencial dos coletivos, dos devires, das diferentes formas articuladas de compor os meios que se revelam nas práticas micropolíticas insurgentes nos movimentos ecofeministas, indígenas, antirracistas, ao redor do planeta, para a comunidade de vida planetária e para o Direito, está em instituir novas formas políticas de significar a vida. É dessa ecologia política que emerge o novo sentido normativo e a ecologização do Direito.

Outras medidas de ordem estrutural no próprio sistema jurídico, como a implementação de esferas e procedimentos democratizantes, assim como a definição de vetores e princípios que auxiliem nessa abordagem ecológico-complexa, igualmente são promissoras. A exemplo dessas mudanças, a postura adotada pela IUCN (2016), na Declaração Mundial do Estado de Direito Ambiental<sup>428</sup>, cujo teor propõe a adoção dos seguintes princípios, no sentido de uma Justiça Ambiental: responsabilidade de proteção da natureza; direito a ter natureza; *in dubio pro natura*; sustentabilidade ecológica e resiliência; equidade intrageracional; equidade de gênero; participação das minorias e de grupos vulneráveis, indígenas e pessoas tribais; não regressão e progressão.

Como bem salientam Leite e Silveira (2020), na Declaração também são propostas formas de implementação do “Estado de Direito Ambiental”, entre as quais: medidas anticorrupção; educação jurídica ambiental; capacitação, especialmente de mulheres, meninas e lideranças de comunidades tradicionais e povos indígenas, focando na troca de conhecimento; e a conexão entre crimes ambientais e a lavagem de dinheiro.

Os próprios Direitos Humanos já estariam sendo paulatinamente “ecologizados”<sup>429</sup>, conforme Cavedon-Capdeville (2020, p. 258), a qual identifica haver cinco etapas nesse processo, e estaríamos na fase de consolidação da terceira etapa. A primeira seria aquela correspondente à atribuição de uma dimensão ambiental a direitos humanos já consolidados. Em seguida, viria a etapa do reconhecimento de direitos ambientais autônomos. Um terceiro momento dessa ecologização se daria com o reconhecimento dos direitos humanos como “direitos de membros da comunidade planetária”, inseridos em dado contexto ambiental de forma inerente. A quarta etapa seria a da “superação de limites de titularidade, tempo e espaço, estendendo-se às coletividades, às futuras gerações e abarcando questões globais para além dos limites de poder e de território”. Por fim, a quinta e última, seria aquela em que se desenvolveria um “sistema de direitos humanos e da natureza”, fundamentado na noção de dignidade ampla e ecologizada. (CAVEDON-CAPDEVILLE, 2020, p. 258).

Nesse sentido as decisões que vêm sendo proferidas nas Cortes de Direitos Humanos, com casos como o da Comunidade Mayagana (Sumo)Awaw Tingni, da Nicarágua - 2001,<sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> Vide IUCN, 2016.

<sup>429</sup> Vide COUNCIL OF EUROPE. Manual on human rights and the environment. Estrasburgo: Council of Europe Publishing, 2012. 2º ed., bem como a evolução da jurisprudência – vide EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS. Environment and the European Convention on Human Rights. 2020. Disponível em: <[https://www.echr.coe.int/Documents/FS\\_Environment\\_ENG.pdf](https://www.echr.coe.int/Documents/FS_Environment_ENG.pdf)>. Acesso em: 20 maio/2021.

<sup>430</sup> Corte IDH. Caso da Comunidade Mayagna (Sumo)Awaw Tingni Vs. Nicarágua. Fundo, Reparaciones e Custas. Sentença de 31 de agosto de 2001. Série C N. 79. Outras jurisprudências importantes nesse sentido são destacadas por Cavedon-Capdeville (2020, p. 264), como as da Comunidade Yakye Axa do Povo Enxet-

estão contribuindo para uma interpretação inovadora quanto aos direitos de propriedade, vida, integridade física, participação, de modo a atender à visão ecológica dos povos tradicionais latino-americanos, afirma Cavedon-Capdeville (2020). Outro ponto de destaque foi o advento da Opinião Consultiva 23/17, que estabeleceu no art. 26<sup>431</sup> que o direito ao meio ambiente integra os direitos econômicos, sociais e culturais e que demandam um desenvolvimento progressivo. Ao mesmo tempo, o direito também se ecologiza, diz a autora, com as sentenças em casos de litigância climática<sup>432</sup> que representam quebras de paradigma em matéria temporal e de compreensão relacional das crises ecológico-climáticas do Antropoceno.

A paulatina construção alternativa de um Direito Ecológico é uma forma de quebrar as barreiras da racionalidade dualista e forjar novas articulações democráticas e criativas de interpretar e recriar o direito<sup>433</sup>, na medida do possível, na complexidade pós-moderna do Antropoceno. É uma opção transformadora que percorre as vias instituídas insuflando nelas perspectivas e valores pluralistas em uma composição híbrida, que requer, ao mesmo tempo, a sustentação política da comunidade em que se realiza, com uma ampla democratização do conhecimento, como sugere Eckersley (2017), de modo a prover o sistema jurídico de uma compreensão ecologizada dos direitos (vida, propriedade, conhecimento, por exemplo). A autora sugere uma ampla e acessível divulgação científica, especialmente quanto aos aspectos relacionados às mudanças nos sistemas terrestres devidamente contextualizados, acompanhados de uma reflexão crítica, sobre as implicações ecológicas, econômicas e sociais.

A ecologização do Direito como sistema social implica uma compreensão da multidimensionalidade da realidade, por todo o sistema jurídico, o que exige mudanças profundas na colonialidade do saber e do poder, no modelo antropocêntrico, patriarcal e capitalista que regem sua matriz de pensamento e atuação.

---

Lengua c. Paraguai (2005); Comunidade Xákmok Kásek c. Paraguai (2010); Povo Indígena Kichwa de Sarayaky c. Equador (2012); Povos indígenas Kuna de Mandun-gandí e Emberá de Bayano c. Panamá (2014), Comunidade Garífuna de Punta Piedra c. Honduras (2015). De acordo com a autora, a Corte extrai, por exemplo, do artigo 21 da CADH “direitos conexos, como o direito de acesso à água (Comunidade Xákmok Kásek c. Paraguai), o direito à identidade cultural e à consulta, informação e participação no licenciamento de atividades que impactem a dimensão ambiental da propriedade (Povo indígena Kichwa de Sarayaky c. Equador).” Por sua vez, na Corte EDH, explica a autora (2020, p. 264), “o artigo 1 do Protocolo nº 1 à CEDH reconhecendo o direito ao respeito dos bens é evocado quando danos ou riscos ambientais podem afetar a propriedade (Öneryildiz c. Turquia de 2004, Chassagnou e outros c. França de 1999 e Dimitar Yordanov c. Bulgária de 2018), ou diante de limitações ambientais, a Corte reconheceu a proteção ambiental como interesse legítimo que justifica limitações ao direito de propriedade como nos casos Fredin c. Suécia (1991), Malfatto e Mieille c. França (2016) ou Sulli a M Cathy Mussel e e-lopment Ltd c. Irlanda (2018).”

<sup>431</sup> O referido artigo 26 trata do desenvolvimento progressivo dos direitos decorrentes das normas da Carta da Organização dos Estados Americanos, com os ajustes do Protocolo de Buenos Aires.

<sup>432</sup> Vide Capítulo 3.

<sup>433</sup> Sobre o Direito ambiental a partir do paradigma do pensamento complexo, vide Belchior (2015).

Assim, considerando-se, por exemplo, as ideias de Pachamama e Buen vivir, observa Escobar (p. 2011), que elas partem de uma compreensão relacional que envolvem os seres humanos e não humanos da natureza, e não mais na perspectiva dualista de sujeito e objeto, e numa existência que é coletiva. Nesses modelos, segue o autor, a relacionalidade implica em uma forma diversa do exercício do poder político, que se traduz na ideia zapatista de um “mandar obedecendo”. Essa noção evita, portanto, que haja uma desvinculação entre o representante e a comunidade/sociedade que ele representa. Esse modelo é uma verdadeira força vital com capacidade de transformar as instituições, tornando real algo que se considerava impossível (ESCOBAR, 2011).

O Direito Ambiental, por sua vez, além dessas transformações políticas e epistemológicas deve recompor suas prioridades, procedimentos, métodos de abordagem, de modo a atuar na proteção ecossistêmico-planetária e dos interesses da comunidade de vida presente e futura, resgatando a responsabilidade própria do caráter político institucional.<sup>434</sup>

#### 4.2 LIMITES E POSSIBILIDADES DE UMA JUSTIÇA DIALÓGICA

A mudança de paradigma do conhecimento moderno, que se vê ancorado nas premissas dualistas e na lógica do terceiro excluído, isto é, o sujeito conhecedor compreendido como elemento ausente, de pretensões neutras e absolutas, é tão urgente quanto difícil de se alcançar. As múltiplas crises do Antropoceno salientam a tensão entre os paradigmas científicos (mecanicista e sistêmico-complexo) que são ainda mais graves quando envolvem manipulações políticas a exemplo das teorias conspiratórias e usos abusivos das tecnologias de comunicação. Re-pensar o Direito (como sistema comunicativo) e ir ainda mais profundamente no questionamento, indagando da própria Justiça produzida pelo Direito contemporâneo, buscando compreender como ser Justo para com toda a comunidade de vida terrestre, requer assumir que a realidade (mundo comum) do humano e do não humano da natureza, embora se manifestem de diferentes modos, é composta coletivamente numa dinâmica complexa contínua.

É necessária uma Justiça que compreenda ao mesmo tempo os aspectos contingente e transcendente, o que requer, como conclui Fischer-Lescano (2010, p. 173) a um “duplo conceito de justiça, que, como fórmula contingente intra-sistêmica, precisa preservar tanto sua consistência interna como sua permeabilidade em relação às demandas vindas da sociedade.” Desse modo, explica Fischer-Lescano (2010, p. 173): “A justiça torna-se manifesta apenas por

---

<sup>434</sup> Vide Phillippopoulos-Mihalopoulos (2011).

meio de uma passagem real pela injustiça”.

Essa formulação dialógica é reveladora de que a Justiça só se faz ver mediante a experiência da injustiça, de modo que a emergência da noção de Justiça Ecológica tal como tratada neste estudo é um fenômeno decorrente das injustiças que se assomam aos “Outros” da modernidade, os quais manifestam contra as mesmas sua insurgência micropolítica. Trata-se de buscar compreender a Justiça e o Direito considerando a teoria crítica dos sistemas, que implica, como explica Fischer-Lescano (2010, p. 174), não apenas em pensar “o direito na diferença” (em oposição à razão) ou a “diferença no processo de decisão jurídica”, demanda em ir à raiz da questão no intuito de identificar os aspectos políticos atinentes à produção da forma e indagar sobre as aporias sociais fundamentais, assumindo uma estética da resistência. Trata-se de “assegurar as práticas de resistência em esferas sociais normativas, preservando espaços de liberdade e espontaneidade e garantindo que prevaleçam sempre noções democráticas de organização, instituições, grupos e redes sociais.” (FISCHER-LESCANO, 2010, p. 177).

Nesse sentido, entendemos que postular uma Justiça Ecológica exige aceitar que o universo, de onde provém a vida, organiza-se a partir do caos, e, portanto, a auto-eco-organização da humanidade exige estabelecer interfaces dialógicas (mantendo as diferentes vozes presentes no diálogo) com a alteridade. Essa compreensão que é ecológica enquanto relacional, é também ética, por se estabelecer por meio das práticas reiteradas que dão consistência e sentido a esses modos plurais de coexistência, e estética, por manifestar-se na autonomia expressiva – como na linguagem pelo humano.

A Justiça dialógica, portanto, busca interfaces nos modos compreensivos da colaboração de um mundo comum, como é o caso da ética do cuidado e da ecosofia (entabulando relações com o caos, por meio das três caóides: ciência, arte e filosofia), é inspirada pela solidariedade e pela fraternidade. Enfrenta múltiplos desafios nos ajustes políticos e de mútua compreensão e de uma democracia cognitiva.

#### **4.2.1 Dos critérios de equidade da Justiça Ecológica plural**

A equidade a ser garantida quando se fala Justiça Ecológica é a da possibilidade concreta de inclusão, significa politicamente acolher essas novas composições híbridas que dão acesso ao pluriverso (o devir-criança, devir-negro, devir-mulher, devir-índio, devir-estrangeiro, devir-cego, devir-rio, o devir-animal), e os diferentes modos coletivos de garantir a presença de todo “outro”. É pela compreensão de que a realidade se faz na composição da diversidade de seres e de perspectivas. Uma equidade que contribua para recompor a política com as

cosmopolíticas humanas e não humanas. A equidade a que se refere a Justiça Ecológica de que aqui se trata, implica o reconhecimento de todo “outro” e, nesse “outro” a própria condição “de si mesmo”, das ontologias relacionais que compõem o mundo pluriversal.

Nesse sentido, é preciso prover a equidade pela via do reconhecimento das diferentes e válidas formas de habitar o mundo, produzir e reproduzir a vida, que contribuem nesse *continuum* pelos meios naturais e institucionais. Logo, não basta confiar na ciência como fonte da verdade sobre a natureza, no intuito de prover espaço político à natureza, enquanto essa própria ciência não for repensada, profundamente, e paradigmaticamente transformada, como recomenda a complexidade e a crítica decolonial.

A Justiça própria das inter-relações ontológicas, segundo explica Phillippopoulos-Mihalopoulos (2011, p.172), é de ordem material, dotada de espacialidade e materialidade. Essa Justiça não acata as leis formais, ela surge “no espaço de responsabilidade por excelência, nomeadamente, não o centro, a periferia, o limite ou o além, mas o espaço do meio”, este “meio” que não consiste numa síntese entre ambiente e sistema, ou numa dialética inócua, é intersticial, uma força que se volta em direção à origem, ao centro e aos limites.

Essa Justiça está comprometida em face da responsabilidade, tal como a descreve Phillippopoulos-Mihalopoulos (2013), uma responsabilidade que não provém de um centro, não decorre de uma síntese totalizadora, mas daquela que provém “de dentro dos corredores entrecruzados de fluxos observacionais que, no entanto, têm nenhum lugar para ir, mas voltar para dentro, para o seu infinito imanência do mundo.” Responsabilidade que decorre de uma antropoética, diria Morin (2005a), resultante da própria coevolução com o mundo, na interdependência, comprometida em dele cuidar e por ele responder para com a vida futura. Aquela que se revela no compromisso com a ancestralidade dos povos ameríndios.

Phillippopoulos-Mihalopoulos (2013) explica sobre como ocupamos o mundo coletivo, a partir do pensamento de Deleuze e Guattari (2011): o encontro com o “outro” ocorre no espaço intersticial que compõe o mundo, onde os corpos afetam e são afetados, sem que isso implique um julgamento com base em critérios fixos, esse “meio é o espaço da justiça, ou seja, o espaço entre os corpos e dos corpos que determinam, por meio de seu próprio posicionamento a negociação”. Ao reportar um exemplo, explica o autor: “assim como as folhas de grama se movem com o vento, o espaço no meio consiste no encontro entre a grama e o vento”. Trata-se de uma “Justiça espacial”, nesse sentido, que decorre dessas afetações mútuas.

Massumi (2017, p.98), quando trata da política animal, contribui com a compreensão do que seja esse modo dialógico inclusivo que está no âmago da questão da Justiça Ecológica como resultante de um pensamento complexo não dualista. Descreve o “pensar-fazer” político,

do animal, que, segundo o autor, assume uma lógica inclusiva de mútua-inclusão, “a lógica paradoxal daquele que interpenetra sem perder sua distinção” evitando o dilema da escolha identitária e da diferenciação.

O que viabiliza esse caminho é concepção de zonas de indiscernibilidade que são compreendidas positivamente e necessárias à evolução criativa. Não se trata de uma zona neutra, adverte Massumi (2017, p. 99), são “verdadeiros ninhos de cuco de atividade incipiente, a partir dos quais advém mais diferença.” De modo que “a lógica da mútua inclusão é a lógica da diferenciação: o processo da contínua proliferação de diferenças emergentes”.

Há uma aproximação pela diferença na tensão dialógica que reside nessa dinâmica de onde surgem novas combinações possíveis de articular os interesses na coexistência, sem negar essas diferenças, assumindo o caráter de uma democracia plural. Morin (2005a), quando fala do homem “*unitas multiplex*”, observa que, por mais diversa que seja a multiplicidade de características, costumes, culturas, técnicas, todo humano se identifica no sorriso de outro humano, nas lágrimas, também no lúdico das brincadeiras e nas expressões da arte, como as pinturas, a música, a dança. É pelo *pathos* que ocorre essa abertura à indiscernibilidade de que falam Nicolescu (2019) e Massumi (2017), que se gera uma zona de mútua inclusão.

A dinâmica no sentido da alteridade que orienta a evolução criativa da vida (“mistura da vida”, como diz Massumi) pode ser compreendida partindo-se desse interstício - “meio”. Para Massumi (2017), a animalidade é um modo de compreender esse meio/interstício, embora esse *continuum* da vida (que também pode ser compreendida como consciência, instinto, criatividade ou matéria) também possa ser lido a partir de outros “meios”, em outros níveis vida ou materialidade, como o vegetal ou até o incorpóreo.

Esse modo criativo/instintivo atravessa o *continuum* animal, em suas variações que se articulam na diversificação até o mundo humano onde se revela na linguagem, por exemplo. O movimento intrínseco e criativo que orienta a vida animal também se faz presente na capacidade humana do intelecto e de seus desdobramentos. Nesse sentido, explica Massumi (2017, p.106) “pensar o humano é pensar o animal, e pensar o animal é pensar o instinto”.

Cabe, aqui, retomar a leitura que Deleuze (1995) faz sobre o tema instinto e instituição, já mencionada: o “instinto” é o modo do animal prover as suas urgências, enquanto a “instituição” é a forma humana de organizar suas exigências, ou seja, é uma continuidade dos modos instintivos e vitais presentes nas outras formas de vida, pela qual o humano se realiza e evolui na criatividade da vida.

Onde Massumi (2017) sugere o uso do termo “instinto”, entendemos que melhor seria “criatividade”, embora o que de fato seja relevante neste tópico seja destacar o *pathos*, o

sensível, o corpóreo, o afetivo, que percorre toda esse *continuum* da vitalidade planetária que inclui o humano em suas especificidades. Fogel (2005, p. 61), que aborda como essa dinâmica criativa se desdobra pelo aspecto do conhecimento, explica o conhecimento “como a articulação e a concretização da vida, enquanto a dinâmica interpretação-apropriação-criação – isto é, enquanto e como o fazer-se, o concretizar-se de liberdade.” Conhecer o real é uma decorrência ontológica que acontece na experiência, é isso o que a abordagem perspectivística dos afetos revela. “Conhecer, dissemos, é um modo de ser do homem”, diz Fogel (2005, p. 50), modo de realizar a vida. A vida nos expõe obrigatoriamente ao *pathos*, às afecções, experiências.

Esse interstício (o meio – esse terceiro do conhecimento do mundo) que interliga os reinos da vida (mineral, vegetal, animal e animal/humano), está no afeto (afetações) pela realidade, experiência e convívio, que se revela humanamente no instinto criativo, no conhecimento e no caráter instituinte do social.

O apelo que Morin (2005) faz ao conhecimento pertinente e complexo vai nessa direção, a democracia cognitiva, como a compreendemos, fala desses modos de conhecimento da realidade que são múltiplos e, em alguma medida, transpassam todo o *continuum* da vida. Não se trata apenas do saber acadêmico-científico produzido, mas do modo que conhecemos o mundo nessas interfaces de sensibilidade que nos conduzem às outras formas de vida e participação na auto-eco-organização planetária. Daí que as éticas relacionais, como a ética do cuidado, a ética da responsabilidade e a ética da alteridade destaquem essa condição situada da experiência sensível como ponto de partida das relações e dos critérios da Justiça.<sup>435</sup> A ontologia relacional, diferente da ontologia cartesiana, reinsere o humano na realidade e impõe acatar sua multiplicidade e modos políticos diversos, plurais, que têm em comum essa mesma dinâmica afeto-criativa de evoluir.<sup>436</sup>

Crerios universalistas e abstratos, dificilmente cabem à realização de uma Justiça Ecológica que seja epistemologicamente complexa, e ontologicamente plural. O que nos aproxima a todos – revelando a vida que nos atravessa, como diz Krenak (2020a) - é essa corporeidade sensível, que expressa os modos diversos de afetação, de onde parece emergir uma compreensão ecológica do justo e injusto. Uma Justiça que se faz com acuidade e atenção, ouvindo e dando voz aos envolvidos.

Contudo, somente o contexto pode revelar o quanto uma dada situação se mostra

---

<sup>435</sup> Nesse sentido Kuhnen (2015), por exemplo, na esteira do pensamento feminista propõe uma composição entre Justiça e cuidado dentro de uma teoria moral, como elementos complementares. Mingol (2009), por sua vez, entende que a ética do cuidado enriquece a ética da justiça.

<sup>436</sup> Ver também Bennet (2010) que aborda a matéria vibrante que atravessa o *continuum* da vida.

condizente com a mútua inclusão e a preservação da diferença, ou se ela atua no sentido oposto, gerando hierarquias em torno de um “mesmo” definido por estratégias excludentes. Por isso a necessidade de pensar o Direito e a Justiça complexamente, trazendo à tona os racismos estruturais, os racismos ambientais contra todo “Outro”, os modos introjetados na racionalidade hegemônica de reproduzir injustiças.

Essa abordagem também é esclarecedora quanto ao problema da “tradução”, já levantado anteriormente, e como as palavras podem ser traiçoeiras quando elas não vêm acompanhadas de um recorte histórico, contextualizado, das experiências práticas que resultaram naquela realidade conceituada por determinado grupo social, ou seja, quando é adotado sem respeitar a polifonia das diferentes interpretações para uma mesma palavra ou expressão. Nesse sentido, as trocas, a comunicação desejada por Habermas (1987) e também valorizada por Sousa Santos (2007), na aproximação intercultural, devam ser tão exploradas no sentido pragmático quanto o são no semântico.

O que querem dizer os povos andinos quando dizem “buen vivir”? Provavelmente disseminar a prática do “buen vivir” seria ecologicamente mais efetivo do que difundir uma expressão, sem a consistência compreensiva de seu significado. Como bem destaca Quijano (2012), o “buen vivir” só tem sentido como descolonialidade do poder (contra a dominação e a exploração da existência social), ele pode ser compreendido como um ponto de partida, mas é necessário um eixo de continuidade que implica a autoprodução e a reprodução democráticas da existência social, para orientar as práticas sociais.

A polissemia é própria da dialógica, ao interromper a pluralidade de significados concretos assim compreendidos pelas diferentes ontologias pela abstração do termo, ela pode tornar-se não mais um veículo do habitar criativo no mundo, mas uma barreira, como quando o “buen vivir” é assimilado pelo senso comum hegemônico do ocidente como “desenvolvimento econômico”.

Assim, uma forma de compreender o que nos irmana, enquanto integrantes, coexistentes e copartícipes da comunidade de vida terrestre, é acatando a condição de ser afetado de acordo com a nossa perspectiva sensível da realidade, daquilo que nos move e comove como seres que fazem parte da vida. A desconexão que o individualismo promove, no entanto, atua no sentido oposto, tornando-nos insensíveis à empatia, à dor do outro, desumaniza-nos ao negar a dignidade da vida presente nesse “Outro”, contribuindo com a proliferação de injustiças. As crises do clima, da saúde planetária que nos trouxe a pandemia, da sexta extinção em massa que ameaça a biodiversidade, são produtos dessas injustiças múltiplas reverberando no *socius* coletivo planetário.

#### 4.2.2 A Justiça revisitada segundo a ética do cuidado ecofeminista

A história e a etnologia revelam que a condição própria do humano, diferente do que sugere a metafísica antropocêntrica, é resultante de seu pertencimento a um coletivo, juntamente, e de modo indissolúvel, que envolve desde o território físico, sua fauna e flora, as águas, os deuses, e todos os demais seres que ali habitam em permanente dinâmica de interação (DESCOLA, 2017).

O papel do cuidado nessa conformação do humano na inter-relacionalidade é o de servir como base para a inteligência, a liberdade e a criatividade humana se manifestarem, por tratar-se do ethos básico do humano.<sup>437</sup> Conclui Boff (2002): “significa que aquele cuidado se encontra na raiz do ser humano, antes de tudo. E tudo o que exista sempre será acompanhado de cuidado e impregnado de cuidado.” É por meio das práticas do cuidado que surgem os valores, princípios éticos, e as ações que se mostram a retidão e transformam a vida no sentido do “viver bem”. O cuidado é um modo próprio que está no fundamento do humano, em sua dimensão ontológica originária. A ausência de cuidado desumaniza o homem (BOFF, 2009).

A perspectiva ontológica relacional que o ecofeminismo assume está baseada numa ética do cuidado, justamente porque essa ética tem a capacidade de retomar os vínculos que o animal-humano tem com o coletivo indissolúvel descrito por Descola (2017), o pluriverso que co-habita a mesma *oikos* planetária. É uma via que se estabelece, ao mesmo tempo, na convocação às práticas de cuidado para com todo “Outro” humano e não humano da natureza, inclusive para com as gerações futuras, sugerindo o enfrentamento pragmático dos desafios das crises do Antropoceno, e é inspiradora de uma ética ecológica radical e concreta.

A mulheres ecofeministas do movimento Chipko (Índia) transmitem esse sentido ecológico do viver humano compartilhado, quando, ao abraçarem as árvores na defesa dos bosques, reivindicam, em nome de sua própria liberdade, seus bosques e seu alimento.<sup>438</sup> Aproximações afetivas como a do cuidado criam a zona de indiscernibilidade, no sentido de entender o outro, despertar nossa intuição, assumindo outras temporalidades.<sup>439</sup>

O cuidado é um modo de estar no mundo coerente com a perspectiva dialógica

---

<sup>437</sup> Boff (2002) explica o cuidado a partir de Heidegger, que em sua obra “O ser e o tempo”, afirma: “en quanto totalidade estrutural original, el cuidado es existencialmente a priori de toda ‘posicion’ y ‘conducta’ fáctica del ‘ser-ahí’, es devir, se halla siempre ya en ella”.

<sup>438</sup> Vide Shiva (1998, p. 130).

<sup>439</sup> Vide Fornazari (2004).

complexa e as ontologias relacionais, porque nos leva a ouvir e reconhecer o mundo que habitamos e sua diversidade de seres, fazendo-nos “pensar tanto dentro quanto como com o próprio mundo”, como propõe Ingold (2008, p. 08). A religação do humano às teias da vida, pela via do cuidado é um modo de promover o “reenraizamento terrestre”, de que fala Morin (2005a) ao incorporar os mistérios da vida e do cosmo em nossa própria vida.

O cuidado é também um importante parâmetro para as questões de saúde, paz, crise ecológica, bem como sobre as condições de trabalho da mulher na economia global, aspectos que dizem respeito à segurança humana. Ao mesmo tempo, implica pensar, para fins da segurança, os seres humanos em relação, pois são compreendidos na ética do cuidado como “seres-em-relação” e não indivíduos autônomos (ROBINSON, 2011).

A proposta ecofeminista se volta ao planejamento da subsistência, a partir de uma relação entre homem/natureza baseada na cooperação, na substituição das relações mercantis pela reciprocidade, a mutualidade, a solidariedade, a confiança, a capacidade de compartilhar, o interesse, o respeito pelo indivíduo e a responsabilidade por todo o conjunto, daí porque ela é uma importante referência de caminhos para uma Justiça Ecológica.

As práticas democráticas, o enfoque multidimensional para solucionar os problemas, a noção de interconexão que abarca toda a vida, são as bases das ideias ecofeministas, para quem “o pessoal é o político”. A separação entre as esferas pública e privada é suprimida, pois o que diz respeito ao econômico, ao social, às tecnologias, são de interesse dessa democracia popular. Ao mesmo tempo, a compreensão de cultura abarca o cotidiano, matéria e espírito são reintegrados, em torno de uma vida satisfatória, da felicidade, e da convivência pacífica.<sup>440</sup>

A tendência, a não se promover uma mudança no paradigma ético normativo das instituições, é de que problemas que clamam por Justiça climática, ecológica, de gênero, em diferentes instâncias, permaneçam em segundo plano. É preciso identificar em que situações o cuidado se faz presente, e onde ele está fazendo falta, por exemplo, quando se fala em segurança, pois o cuidado é tão crucial na vida das pessoas quanto as atividades diárias (ROBINSON, 2011).

Há que se compreender, conforme a ética do cuidado, que as responsabilidades advêm de relações concretas, contextualizadas e construídas levando em conta as condições materiais, discursivas e ideológicas que as permeiam (raciais, gênero, classe). Justamente por se constituírem no contexto torna-se impossível definir normas coerentes de cima para baixo, do global para o local, que sanem o que está faltando em termos de cuidado no mundo. Essa

---

<sup>440</sup> Vide Robinson (2006), Plumwood (2011) e Held (2006).

construção deve ser repensada e utilizada como lente para analisar questões também políticas e econômicas globais. As próprias relações de cuidado devem ser criteriosamente observadas, pois, muitas vezes, elas camuflam situações opressivas e de dominação, relevando injustiças e iniquidades, ou posturas paternalistas (ROBINSON, 2011).

A ética do cuidado feminista, repercutindo do âmbito da Justiça, leva a repensar a Justiça para a comunidade de vida planetária, questionando os dualismos da modernidade. Compreender que os aspectos privado e público integram a mesma realidade humana e que manter sua separação serve para consolidar dicotomias de gênero, como sugere Robinson (2011), é um dos primeiros movimentos no sentido de alterar as injustiças estruturais (implícitas) que impedem o reconhecimento do “Outro”. Essa orientação não significa uma invasão do público em todo “mundo da vida”, tampouco o oposto<sup>441</sup>, o que o ecofeminismo defende é a ideia da construção das autonomias instituídas a partir dessa nova compreensão de relações, vínculos de cuidado e responsabilidade para com a comunidade de vida planetária.

Ao romper com o a perspectiva dualista (eu ou o outro) e assumir o *self* relacional, abre-se espaço para compreender as conexões entre o eu e o outro - a quem cabe promover, no mútuo interesse, os ajustes necessários para um convívio harmônico -, o que se mostra muito útil e necessário para enfrentar a crise ambiental. A abordagem combinada do feminismo com a ecologia<sup>442</sup> coloca em discussão as mulheres na cultura, e enfrenta a concepção da separação humano/natureza baseada na ideia de transcendência. Implica a compreensão de que o humano está tanto na cultura quanto na natureza (PLUMWOOD, 2006).

Há que se desenvolver uma consciência ecológica que abarque um respeito e preocupação para com os animais, individual e coletivamente, enquanto espécie. É necessário romper com a compreensão simplista, e voltar-se a uma espécie de relação ética dialógica que implica modos de articular parcerias entre seres humanos e animais, negociação e parceria, entre humanos e animais. Trata-se de assumir uma abordagem não reducionista seja para um termo seja outro (natureza/cultura), e, assim, considerar com seriedade e levar em conta as conexões entre elas e como repercutem politicamente (PLUMWOOD, 2006).

Promover o reconhecimento dessa condição de *unitas multiplex* do humano, possibilita ver as complementaridades entre os diferentes interesses dos seres humanos e não humanos. Para tanto, há que se valer da compreensão relacional de “si mesmo” (*self*), que se faz presente no pensamento feminista, que não cai na tentação de restringir-se a um dos polos (eu ou o

---

<sup>441</sup> Vide Held (2006).

<sup>442</sup> Trata-se de assumir o “feminismo ecológico híbrido”, diz Plumwood (2006). A respeito ver Capítulo 2.

outro): um *self* não egoísta, que também não se deixa confundir com o Outro, mas mantém uma abertura ética, que permite diálogo e acordos mutuamente interessantes.

O Antropoceno conduz a repensar a humanidade e suas origens e a retomar os vínculos. É preciso reencontrar esses primórdios da humanidade para avançar; é necessário regenerar, para conservar e evitar a degeneração, ensina o pensamento complexo. O cuidado que se faz em gestos e se expande atua para regenerar o tecido (recompondo o *complexus* cujo significado é “tecido junto”) que interliga toda a comunidade terrestre, aproxima instinto (animal-natural) e instituição (humano-cultural), porque tece a partir do *pathos* um *ethos* que instaura uma nova ética.

Encontrar o “comum” humano requer retornar às “forças nascentes (criadoras) da linguagem, do espírito e da consciência”, observa Morin (2005a, p. 294) A liberdade que se pode alcançar como humano provém dessa consciência de ser originário da trindade indivíduo/sociedade/espécie, e de que o caminho do homem se faz nas antinomias, liberdade que alcança sua plenitude, quando posta a serviço dessa mesma cadeia (MORIN, 2005a).

A Justiça Ecológica pode inspirar-se na ética do cuidado ecofeminista, entre outros aspectos, no reconhecimento do político que permeia as relações sociais, e em sua postura contra toda opressão e dominação: seja de ordem ética, política socioeconômica, religiosa, espiritual, linguística, simbólica.<sup>443</sup> A ética do cuidado também é inspiradora quando sugere que uma “vida boa” provém da cooperação, da autonomia, da responsabilidade compartilhada pela reprodução da vida, pelo senso de comunidade, pela redução do consumo e pela satisfação do trabalho. Igualmente ao propor que o cuidado seja um modo de suprir as necessidades de afeto, proteção, identidade, tempo e liberdade, que o consumismo pretende em vão satisfazer, provendo a sociedade humana de uma “economia moral”.<sup>444</sup> E, ainda, na perspectiva que adota quanto ao respeito da recomposição do “comum” a qual ensina que devemos compreender como assunto do comum, antes de mais nada, a produção de nós mesmos.

Kuhnen (2015, p. 336) inclusive propõe “Diretrizes Universais Interespécies para o Direito ao Cuidado”, e entabula o “princípio universalizável do cuidado”, nos seguintes termos: “aja de modo que tuas ações reflitam a habilidade do cuidado responsável para com aqueles que se encontram em relação contigo, atendo-se à singularidade de sua forma de vida e às particularidades para a promoção de seu bem-estar.”

O comum ecofeminista revela que não se trata apenas de prover reformas extrínsecas.

---

<sup>443</sup> Vide Morrow (2002).

<sup>444</sup> Vide Mies e Shiva (1998).

As mudanças devem acontecer em todo lugar (daqueles considerados privados), assumindo que é urgente reconstituir os vínculos rompidos com as dicotomias e as falsas escolhas que insistem no procedimento de exclusão, seja no mundo das ideias, e muito mais na realidade prática. Significa compreender o caráter político (de poder) das relações e promover o reconhecimento dos “outros” da modernidade, a partir de uma urdidura em rede, como um contrapoder.

A ideia de cuidado deve alcançar, por meio das práticas políticas das gerações presentes, as futuras gerações e mesmo as “realidades não humanas”.<sup>445</sup> Esse vetor ético, igualmente, leva a uma retomada da perspectiva coletiva e do valor da comunidade política em sua articulação, que comporta aspectos materiais e imateriais interconectados e interdependentes. O cuidado proveria, assim, à natureza sua própria dignidade, permitindo-lhe oferecer resistência aos abusos por parte da humanidade, à qual cabe cuidar dessa natureza com a qual se irmana, ciente das responsabilidades que lhe cabem (JARIA I MANZANO, 2020).

A noção de “comunidade de vida” de que trata a Justiça Ecológica ganha com a compreensão de “comum” ecofeminista, que, como explica Federici (2019), não existe por si. Os bens comuns dependem da existência de uma comunidade unida intencionalmente a partir de um princípio de cooperação e da responsabilidade mutuamente acolhida, entre humanos e não humanos da natureza. O senso de comunidade ecofeminista é totalmente distinto dos grupos fechados em torno de uma religião ou etnia, não é algo dado ou concebido em torno de práticas sectárias, do mesmo modo que não deve ser confundido com uma condição pré-política de caráter “natural” ou mesmo decorrente da “tradição”. Trata-se de assumir o papel de fazer emergir um processo de autovalorização e de autodeterminação gerador, de uma nova realidade. Essa noção é coerente com a ideia de “comum” defendida por Dardot e Laval (2016), para os quais o eixo do “comum” está no plano político, de modo que o que faz com que algo seja compreendido nessa categoria é o fato de ser instituído intencionalmente. Torna-se um “bem” no sentido de *agathon*, que tem caráter ético e político, o que é diferente do “bem” compreendido como *ktesis*, que é algo que pode ser trocado ou vendido.

A Justiça inspirada pela ética do cuidado e da alteridade, que se estende ecologicamente, é a forma de instituir politicamente o reconhecimento do “Outro”, humano e não humano da natureza em sua dignidade, servindo para prover das condições de recomposição da integridade ecossistêmica planetária e da coevolução humano-natureza, como comunidade de vida terrestre. O reconhecimento presente na atitude de cuidado e da responsabilidade para com a construção do “comum” se contrapõe às condições implícitas geradoras de injustiça,

---

<sup>445</sup> Vide Federici (2019).

denunciadas pelo feminismo, que se estabeleceram a partir da compreensão da superioridade antropocêntrica e dos correlatos: patriarcalismo, capitalismo e colonialismo, e permite recompor, em seu pluralismo, a Justiça nos aspectos da distribuição, da representação, da participação e das capacidades, como Justiça Ecológica.

#### **4.2.3 Retribuição e gratuidade: novas bases para uma Sociedade-Mundo**

Considerando que ocorrem metamorfoses no gênero humano, seria possível considerar a hipótese de uma unidade geral humana, não como um governo mundial, mas como uma confederação das nações, articular uma sociedade nova, um tipo de “sociedade-mundo”, sugere Morin (2007a). Para que ocorra, no entanto, é necessária consciência ética e política e o sentido de pertença à mesma comunidade humana e à mesma diversidade, que passa por uma reforma epistemológica. A emergência da concepção de uma Justiça Ecológica faz parte desse processo de abertura epistemológica, com a finalidade de buscar soluções ético-políticas que compreendam a vida humana e não humana na perspectiva holística.

O que conduz o mundo no seu processo de dupla globalização - a que promove a guerra e a destruição, e outra, que articula a solidariedade, a compreensão e a paz -, explica Morin (2007a), são quatro motores associados: a ciência, a técnica, a economia e o Estado. Nessa segunda globalização há um movimento contra a mercantilização da vida, que se opõe à “tirania onipotente do dinheiro, porque se percebe a redução da parte da gratuidade da vida. O que significa a parte da gratuidade da vida? É a parte do serviço mútuo, que se faz pela amizade e que não deve resultar em dinheiro. [...]”. (MORIN, 2007a, p. 52).

A Justiça Ecológica deve centrar-se em recompor as rupturas que separaram humano e natureza, valorizando as diferentes formas reconstitutivas dos ecossistemas humanos e naturais como um compromisso ético para com a comunidade de vida, cujos resultados sanadores para a vida presente e futura tem mais peso do que uma recomposição de danos imposta. Ou seja, a Justiça Ecológica, nesse sentido, é um estímulo ao cuidado, à abordagem amorosa e responsável para com a natureza em todas as suas formas e as vidas futuras. Alinha-se, tecnicamente, à ideia de uma Justiça Restaurativa<sup>446</sup>, que demanda diálogo e mútua

---

<sup>446</sup> “A Justiça Restaurativa é um conjunto ordenado e sistêmico de princípios, métodos, técnicas e atividades próprias, que visa à conscientização sobre os fatores relacionais, institucionais e sociais motivadores de conflitos e violência, e por meio do qual os conflitos que geram dano, concreto ou abstrato são solucionados de modo estruturado.” Segundo o Conselho Nacional de Justiça do Brasil. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/programas-e-acoas/justica-restaurativa/>

compreensão, sem prejuízo para a recomposição dos danos, de modo que a solução proposta não seja meramente cumprida sem provocar mudanças de longo prazo nos modos de produção de sentido comunitário da sociedade.

Quando se fala na gratuidade da vida, chama atenção o fato de que a humanidade se beneficia dessa dádiva (assim compreendido o que é recebido independente de condições), contudo, não mostra gratidão e respeito pela Natureza. Assume uma postura de superioridade, a de proprietário a quem cabe usar e dispor da natureza, tratando-a como objeto. Essa ontologia que se consolida com a modernidade instaura o antropocentrismo de cujas mazelas diz o próprio Antropoceno, reconhecidamente uma nova época geológica impregnada da marca do humano sobre o planeta, que impõe um ritmo artificial e extrapola os limites da natureza.

A Justiça Ecológica, menos que um fazer justiça coercitiva em favor da natureza e de todo “outro” humano, presente e futuro, é uma proposta de reconhecimento de uma perspectiva ecocêntrica, que convoca ao cuidado, à responsabilidade, à solidariedade e à fraternidade, ou seja, uma consideração e respeito que geram atitudes proativas e sanadoras dos vínculos rompidos que promovem injustiças. Essa compreensão vem ao encontro do pensamento ecofeminista que recomenda buscar a capacidade de autogestão e autonomia coletiva, pelas formas instituintes do social, baseadas no cuidado e na responsabilidade compartilhada pela produção e reprodução da vida, reduzindo as esferas de judicialização que avançam sobre todo o mundo da vida.<sup>447</sup>

Ao mesmo tempo, significa que é preciso que os motores da globalização, assim designados por Morin (2008): a ciência, a técnica, a economia e o Estado, sejam veículos para a paz, a fraternidade e a solidariedade, promovendo uma cultura que não mercantilize a vida em todas as suas dimensões. É preciso que estejam aptos a responder aos anseios altero-mundistas de que falam os movimentos sociais ecologistas, indígenas, feministas, antirracistas, que a Justiça Ambiental/Ecológica abriga historicamente.

A perspectiva da “dádiva” do doar-se ou doar algo a outrem, desinteressadamente, seria uma forma de realização humana. Conforme a perspectiva religiosa franciscana, implicaria uma atitude ética que consiste em despojar-se de si mesmo, sem uma retribuição, de modo que o que se “recebe” em troca é, na verdade, a sua própria plenitude. Enquanto a abordagem retributiva implica uma troca, como ocorre com a ideia do castigo divino, a perspectiva da dádiva oferece uma espécie de retorno. Essa mesma compreensão de gratuidade estaria presente na virtude da amizade proposta por Aristóteles e em Sêneca (OLIVEIRA,

---

<sup>447</sup> Vide Capítulo 1.

2007).

Por sua vez, nos estudos antropológicos das sociedades arcaicas, a “dádiva” se faz presente, como destacado por Mauss (2003), conforme Sertã e Almeida (2016) como modo de estabelecer relações, especialmente, entre diferentes grupos sociais. Envolvem uma dimensão moral que fundamenta essas relações, e também se fazem presentes nos rituais, reiterando alianças e estabelecendo novas, de modo que haja uma comunhão entre as partes/sociedades envolvidas. Essa prática que importa em prestações e contraprestações de uma parte à outra é, ao mesmo tempo, livre e obrigatória, com e sem interesse.

As comunidades inglesas do século XVIII praticavam uma espécie de “economia moral” que se contrapunha ao homem econômico, como sendo uma forma de resistência à racionalidade instrumental, ou seja, assumindo comportamentos que fugiam ao padrão que vinha se impondo com as novas técnicas e formas de racionalização do trabalho, que determinavam assim outros padrões de necessidade e consumo, e afastavam os indivíduos do senso de comunidade que lhe era próprio (THOMPSON, 1988). Também na Ásia (região sudeste) havia uma prática semelhante à detectada por Thompson, uma forma de resistência designada “subsistência ética”, que consistia em um senso próprio de justiça presente na sociedade camponesa que se opunha ao lucro de poucos diante de uma miséria de muitos (SCOTT, 1976).

Essas abordagens críticas estão historicamente relacionadas à contraposição à visão redutora da economia política que passa a exercer influência sobre a vida das pessoas das referidas sociedades, bastante distinta da economia que praticavam como comunidade, que tinha como prioridade a subsistência dos seus membros e a manutenção do sistema social, ao relacionar a atividade econômica e a cultural. Elas destacam o distanciamento que há entre a economia do lucro e a noção de economia no sentido do exercício da gestão dos bens da casa, conforme as origens gregas da palavra, que envolvia saber prover, para todos, o necessário de forma prudente e responsável.

O conceito de economia moral em Thompson descreve um modo de organização social, econômica, cultural e religiosa composto de forma articulada, que comportava uma normatividade ética própria, anterior ao capitalismo. Quando o ecofeminismo fala em “economia moral”, está alertando para essa necessidade de que a compreensão do Justo seja orientada por um caráter de fraternidade e senso de responsabilidade para com o outro e para com a natureza (MIES 1997). A autora propõe pensar o conceito a partir de pequenas comunidades organizadas e descentralizadas de modo a proporcionar uma ampla participação deliberativa sobre produção e consumo, e de práticas de cooperação mútua e reciprocidade,

entre comunidades independentes. Assim, “criar e proteger a vida em seu sentido mais amplo”, que envolvem cuidado e afeto seria uma tarefa compartilhada por homens e mulheres, de modo a prover um modelo menos agressivo e belicoso para os homens, e mais autoconfiante e valorizado para as mulheres, distorcidos pela sociedade de consumo.

A economia moral se contrapõe à política econômica do capitalismo e sua naturalização das leis do mercado, as quais se estabelecem a partir de uma violência estrutural implícita sobre as colônias, a mulher e a natureza. Ela não busca a maximização, é guiada pela necessidade da segurança da capacidade de autonomia da subsistência, em termos de provisões, é uma espécie de economia do todo que reconhece a união entre o humano e a terra pela vida, do cuidado ecológico. O camponês que explorar demais sua terra e animais por um ano terá problemas no seguinte.

A ética que resulta dessa economia moral não tem um sentido moralístico, está baseada numa situação realista das condições sociais e ecológicas de necessidade de sobrevivência. Esse modelo inspira uma “nova visão” baseada em uma nova ética que está baseada no respeito à natureza e a todas as formas de vida em sua dignidade (MIES, 1997). A ética que guia a economia moral está baseada no “respeito aos limites a natureza, dos seres humanos, a diversidade e dignidade de todas as formas de vida e seja baseada na solidariedade, mutualidade, amor, cooperação e responsabilidade como características humanas básicas”. (MIES, 1997, p. 15).

Diferente da ética iluminista que manda dominar a natureza como precondição da liberdade humana (pensamento androcêntrico), o feminismo entende que a realização da liberdade acontece por meio da ética que considera os cuidados envolvidos no ato de criar, educar, dar apoio aos doentes e idosos, e se volta à responsabilidade da manutenção da vida. A economia moral expressa essa perspectiva no âmbito coletivo, na coerência, que a coexistência requer, revelam-se valores mais sintonizados com a proteção da dignidade dos integrantes da comunidade de vida e sua integridade.

A relação do homem com a natureza, no que diz respeito à Justiça Ecológica, implica essa ideia de compreender que ambos compõem uma unidade interdependente, que deve ser zelada pelo cuidado ecológico. É urgente uma economia que leve em conta a solidariedade, a fraternidade, esteja voltada a atitudes de precaução para com o futuro em termos de subsistência sem deixar ninguém de fora, e, para tanto, deve-se inspirar em experiências e modos de vida alternativos ao consumismo planetário. Fazer Justiça Ecológica diz respeito a esse espírito de justiça dos pobres, que enxerga a necessidade de suprir a todos que habitam a comunidade de vida terrestre, priorizando a subsistência, diante do lucro, e estimulando as formas solidárias e

prudentes de zelar pela casa comum, com atitudes de cuidado, afeto e não violência.

### 4.3 A REVOLUÇÃO MICROPOLÍTICA QUE SE INSURGE RE-SIGNIFICANDO E ECOLOGIZANDO A IDEIA DE JUSTIÇA

#### 4.3.1 A defesa da vida como interesse comum frente ao biopoder

A compreensão das expressões “biopoder” e “biopolítica” deve ser situada no pensamento de Foucault (2007), como uma característica da modernidade, da qual decorre que a vida e o corpo do indivíduo são aspectos políticos, porque sujeitado a normas, regras e tecnologias que se impõem a ele. Trata-se do exercício de um poder (biopoder) sobre o corpo e sobre a vida, mediante diferentes mecanismos de controle biopolíticos.

O Estado Governo, uma terceira fase do poder estatal, na sequência de um Estado de Justiça e de um Estado Administrativo, considera sua função a governabilidade da população, o que compreende aspectos que dizem respeito à saúde, demografia, higiene, padrões de normalidade e mesmo de “qualidade de vida”, em razão dos quais o Estado entende necessário e legítimo intervir, numa espécie de sociedade de controle, que favorece o neoliberalismo (FOUCAULT, 2007).

Os problemas que a sociedade contemporânea vem enfrentando, no que diz respeito às ondas migratórias impulsionadas pela carência de condições dignas de vida e a multiplicação do contingente de excluídos, não cidadãos, decorrentes das múltiplas crises do Antropoceno, revelam que, para além dos conceitos de biopoder e biopolítica de Foucault (2007), na sociedade contemporânea neoliberal identifica-se o exercício de uma “necropolítica”, termo definido por Mbembe (2011, p. 5) como “o poder e a capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer”.

Desde o contexto da colonização, a necropolítica está relacionada à soberania, hoje na realidade da cidade negra, indígena, do bairro árabe, a soberania coincide com a capacidade de definir quem é relevante ou não, que vidas importam, nisso consiste a necropolítica, uma política de morte, observa Mbembe (2011). A ilusão do imperativo prejudica a compreensão complexa das multidimensionalidades envolvidas – a produção das externalidades, a miséria e extinção do “Outro” que compromete o “uno” indiviso homem/natureza de que fala o ecofeminismo. Assim é que um governo local comemora a escolha, para sediar um empreendimento de alto impacto negativo no meio ambiente, sob o argumento de ampliar

receitas do município, e produtores agrícolas se vangloriam de tornar “úteis” as reservas de florestas e/ou terras indígenas desmatadas, impondo sua monocultura esterilizante<sup>448</sup>.

À medida que avança a globalização econômica, os motores do desenvolvimento: Estado, a ciência, a técnica e a economia se instrumentalizam para orquestrar modos de gestão sobre os seres humanos e não humanos da natureza, voltados à proposta insustentável de um crescimento econômico infinito. Já não há uma soberania política a sustentar as decisões sobre o que plantar e comer, para garantir a subsistência guiada por uma economia moral e a falência do Estado em sua capacidade de garantir os direitos fundamentais, vem indicar que essas vidas estão cada vez mais à mercê do biopoder e da necropolítica.

Os que mais sofrem com essa invasão de viés colonizador androcêntrico que se renova em pleno século XXI, são “filhos da terra”, os que vivem em comunhão com a natureza (o “selvagem”), como denuncia Krenak (2019), esses que são vistos como dispensáveis na sociedade de hiperconsumo, porque sequer podem ser chamados de consumidores. Nesse mesmo espaço e também no meio urbano, são as mulheres que mais são afetadas com a política de exclusão que impõe a fome, a marginalidade, a morte, aos seus filhos, maridos, parentes. A violência gratuita sobre as populações pobres residentes nas favelas brasileiras, que banaliza a morte de crianças por “balas perdidas”, e o sumiço de jovens negros “confundidos” com bandidos pela polícia,<sup>449</sup> ilustram a realidade da necropolítica em franca aceleração.

A evolução da pandemia da Covid-19 e os desmandos políticos em diferentes partes do mundo, oferece um panorama profundamente grave e triste sobre a necropolítica na sociedade globalizada de hoje. Claramente os mais atingidos, mesmo num quadro em que a ameaça de uma doença potencialmente mortal alcançou todo o planeta, foram novamente as populações pobres, negras, indígenas, idosas, imigrantes, femininas. Os mais sobrecarregados, as mulheres cuidadoras atuando como enfermeiras nos hospitais; nas famílias, com as crianças sem escola; nas casas, atendendo os familiares.

Foi justamente a pandemia, no entanto, que trouxe à tona de forma mais clara o quanto a conduta humana de avançar sobre o espaço do “Outro” natureza impondo-se como uma soberania colonizadora, coloca em risco a vida o equilíbrio ecossistêmico que permite a vida humana no planeta. O homem se mostra, cada vez mais, atuando como um parasita, que causa doença e morte na natureza que o abriga; a acelerada perda da biodiversidade nas últimas décadas expressa esse movimento. A defesa da dignidade humana e da vida não humana é

---

<sup>448</sup> Vide Shiva (2008).

<sup>449</sup> São frequentes as manchetes jornalísticas que relatam fatos como estes, que de tão frequentes deixam de gerar a comoção necessária para sua reversão e chegam a ser “normalizados” pela sociedade.

elevada diante da urgência, como objetivo primeiro do contrapoder biopolítico.

O processo de normalização e individualização que realiza o biopoder sobre a população é também o que gera uma resposta biopolítica por parte desta. Consiste na força de resistência que se lhe opõem os sujeitos. Esses mesmos indivíduos, esses mesmos corpos, sobre os quais controle biopolítico é exercido, respondem como um contrapoder ao não se moldarem às normatividades impostas, seja no âmbito subjetivo seja no comunitário. Ao empreenderem linhas de fuga, ao se desterritorializarem, na linguagem utilizada por Deleuze e Guattari (2011).

Manter as condições de subsistência e a defesa da comunidade de vida terrestre vai no sentido oposto a esse biopoder que se introduz e modifica os modos de vida, dividindo, atomizando, e opondo uns aos outros. Historicamente a ecologia política fala dessa necessidade de fazer frente às imposições de um modelo de cultivo de monocultura, de uma produção agropastoril dependente de financiamentos que extorquem e endividam a população rural e desmontam as suas redes de sustentação comunitária, processos como esses que culminam na pauperização e no êxodo rural. Os movimentos que questionavam primeiramente o Racismo Ambiental e que conduziram à noção de Justiça Ambiental, estabeleceram-se nessa resistência. A insurgência micropolítica dos povos originários latino-americanos é paradigmática dessa resistência re-existente.

Embora essa condição de reengendrar os modos de vida e prover de sentidos ecológicos o viver como indivíduo e coletivamente, não seja prerrogativa dos meios rurais e dos camponeses, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, é nesses contextos que a perspectiva ecológica fala mais alto, porque é naquela realidade que se territorializam e desterritorializam os modos pluriversais de habitar o mundo. São esses os sentipensantes que potencialmente se distinguem e opõem de maneira mais efetiva ao controle biopolítico, embora também sejam os mais aviltados nesse processo.

Empreender linhas de fuga, tornar-se outro, acessar a zona de indiscernibilidade para devir-índio, devir-negro, devir-animal, é o modo micropolítico de desenhar uma outra cartografia para a coexistência humana e natural como resposta contra-hegemônica. Trata-se de uma dinâmica que anseia por recompor o tecido rompido, pela escuta, pela intuição empática, pelo cuidado e pela responsabilidade.

#### **4.3.2 A multidimensionalidade micropolítica: territórios, devires e afetos**

Enquanto a semiótica do biopoder econômico capitalista trabalha na individualização,

na atomização que desvincula as pessoas do comum com as demais pessoas e o mundo vivo, a micropolítica atua como prática política que propõe “desindividualizar” (VERCAUTEREN *et al.*, 2010).

O que produz significado, estabelecendo semânticas relativas a práticas orientadas a um sentido ou outro, são os “agenciamentos”, que, segundo Guattari (2008), podem ser de “agenciamentos de enunciação” e “agenciamentos maquínicos”. É por meio dos agenciamentos que o mundo ganha significado. O conceito de “agenciamento” para Guattari (1996, p. 381), é a de “noção mais ampla do que as de estrutura, sistema, forma, processo, montagem etc. Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária.” Os agenciamentos coletivos de enunciação são os provenientes não apenas de agrupamentos sociais, mas também “implica igualmente a entrada de diversas coleções de objetos técnicos, de fluxos materiais e energéticos, de entidades incorporais, de idealidades matemáticas, estéticas, etc.” (1996, p. 383).

Para revolucionar e contrapor a individualização biopolítica, Guattari e Deleuze (2008) propõem um modo transversal de produção de sentido semiótico, que atravessa diferentes formas e substâncias de enunciação, acessando domínios biológicos, estéticos, tecnológicos, não humanos, por exemplo, não mais se restringindo aos domínios linguísticos. Esse modo pluralista, que sugere uma “substância de expressão”, implica na transversalidade de “matérias expressivas heterogêneas”, de modo que a linguagem é apenas uma das formas expressivas, que também estão presentes pelos modos “maquínicos”, por meio de matérias que não estão carregadas previamente de sentido semiótico. (GUATTARI, 2008, p. 37). Ou seja, as relações que estabelecemos, entabulando um mundo em comum, passam por diferentes meios e nos afetam reciprocamente, não conhecemos/participamos do mundo apenas pela linguagem falada ou pelo discurso orientado, usar das transversalidades dessas composições heterogêneas possíveis é uma via pela qual a criatividade evolutiva da vida pode expandir-se.

A política de que trata o pensamento de Foucault sobre saber/poder e de Deleuze e Guattari sobre macropolítica (molar) e micropolítica (molecular) propõe deslocar os agenciamentos e gerar multiplicidade. Significa promover uma ruptura com os modelos seriados - a normatividade que regula a vida cotidiana, definindo lugares e tempos para cada coisa. Volta-se à reinvenção, à ressignificação das práticas, a conceber outras formas de estar junto e criar o comum, aproximando o que estava distanciado pelos controles biopolíticos. Esse propósito se organiza em torno da geração de autonomia, solidariedade e liberdade (VERCAUTEREN *et al.*, 2010). Nesse sentido, explica Balconi (2018, p. 144), que, as lutas atravessem diferentes planos, mas “a partir da construção de uma tensão entre o macro e o

micro, entre o molar e o molecular, que, ao serem convocados, ao serem construídos como problema, criam as condições de transformação e de experimentação das relações de poder que os constituem”.

A micropolítica constitui-se, assim, uma “ecologia das práticas”, explicam Vercauteren *et al.* (2010, p. 20), que envolve compreender como os signos, as singularidades, afetações e forças, que a palavra “Eilm” do árabe, traduz bem. Essa ideia, implica algo como o saber próprio das forças do vento que trabalham o relevo do território e que guiam os nômades no deserto. O micropolítico trata do político no nível do gesto vital, como explica Massumi (2017); por sua vez, o macropolítico diz respeito à “conformação”, de modo que cada um atua em um âmbito, tratam de atividades e dinâmicas que se contrapõem.

O apelo à terminologia dos territórios, territorialidades, cartografias, remete a esse caráter de trajetória que não obedece a um mapa pré-estabelecido, mas se faz ao caminhar, e se descobre ao perceber o movimento sutil do vento na areia. Diz respeito a compreender os sinais, estar atendo às singularidades do que acontece nesses encontros e servem de guias na incerteza da trajetória. As “linhas de fuga” rizomáticas, dizem desse caminho pelos interstícios que revelam vias alternativas àquelas verticalizadas, hierarquizadas em torno de um modo “mesmo” de viver.

Trata-se de buscar desindividualizar (fugir ao padrão do sujeito atomizado) pela potencialização de subjetividades plurais. O termo “subjetividade” pode ser compreendido como “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir com o território existencial autorreferencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva’.” (GUATTARI, 2008, p. 19). Assim, os territórios existenciais estão relacionados aos modos das atividades vitais, das afetações recíprocas das diferenças, observa Massumi (2017, p. 59), que modulam as “areias” e implicam nesse processo a própria coevolução.

O pensamento antropológico de Ingold (2008, p. 30), contribui com a compreensão da micropolítica ecosófica, quando o autor conceitua antropologia como “o estudo dos devires humanos conforme desdobram-se dentro da trama do mundo”, que comporta devires humanos, devires animais, vegetais, e assim por diante, os quais se movimentam ao mesmo tempo e se encontram, entrelaçando seus caminhos, constituindo “uma imensa e contínua tapeçaria em evolução”. Humanos e não humanos realizam-se “dentro e através de seu entorno”, utilizando-se das capacidades desenvolvidas e mesmo encarnadas, por meio da prática e da experiência. O homem e os demais seres habitam o mundo quando coproduzem suas vidas, imersos “nas correntes do mundo da vida”, diz Ingold (2008, p. 36).

O que dá sentido ao mundo são os agenciamentos, as ações, iniciativas, palavras de ordem, que ao expressar-se, produzem o mundo. A teoria semiótica entabulada por Guattari e Deleuze em *Mil Platôs* (2011) aprofunda o que propõe a ecologia da mente da ecosofia. De acordo com essa abordagem, os agenciamentos e as interações semióticas provêm também de âmbitos não humanos, há outras formas de agenciamentos e fluxos que partilham do mesmo mundo com o humano, e que lhe dão significado.

Enquanto na dimensão subjetiva dessa ecologia mental a coletividade se estabelece nessa perspectiva dos devires, em que a ética se interpõe como elemento constitutivo e compromete por meio do cuidado e da responsabilidade, na dimensão da ecologia social, ela repercute na composição de modos alternativos de expressão do político, como a experiência dos coletivos sociais. A cartografia da pós-modernidade desconstrói as pirâmides hierárquicas, o conhecimento neutro e as certezas irrefutáveis para promover desenhos múltiplos, linhas que se cruzam e produzem novos sentidos. Essa expressão se faz presente nos coletivos de arte, de mulheres, de gênero, de comunidades, de pessoas negras, de indígenas, e suas intervenções transformadoras nas esferas em que transitam.

Na ecologia ambiental ela remete às práticas de cuidado e protetivas que encadeiam os ecossistemas e produzem resiliência, protegendo os solos, as águas e a biodiversidade. Pensar a realidade natural de uma perspectiva das interações, compreendendo nelas as relações e conexões que o habitar humano provoca, sem interromper os fluxos ecossistêmicos, como fazem os sentipensantes de Escobar (2016) e os que exercem as meta-cidadanias-ecológicas de que fala Gudynas (2009).

A ideia de “coletivo”, trazida por Guattari em “*Micropolítica: cartografias do desejo*”, figura como uma provocação a uma “revolução molecular”, pela produção de si e do coletivo com inspirações éticas e estéticas, que re-entabulem o mundo como um contrapoder biopolítico. É reconhecer a pluralidade, promovendo uma autogestão coletiva de inspiração ecosófica – de uma sabedoria ecológica. O “comum” que aqui se estabelece é uma abertura para o conhecimento e para a diversidade de “Outros” que participam desse conhecimento e afetam reciprocamente a compreensão de mundo. Tanto se aplica aos “Outros” indígenas, quilombolas, ribeirinhos, que vivem no entrecruzado das florestanias e do pluriverso como às mulheres, aos negros, aos que não se enquadram no padrão cisgênero, de onde partem ressignificações e desterritorializações criativas, autonomias realizadoras do humano em outra realidade.

Explica Ingold (2008, p.91) que os seres humanos vivem no mundo e não sobre o mundo, de modo que tudo o que transforma historicamente o mundo integra o processo de “autotransformação do mundo”, sejam as paisagens, sejam as capacidades e identidades

humanas, elas “surgem como condensações ou cristalizações de atividade dentro de um campo relacional”. Morin (2005b, p. 405), por sua vez, compreende que a ontologia da vida acontece pelo entrelaçamento entre diferentes ontologias: “*genos/fenon/ego/oikos, corpo/espírito*”. A ontologia do ser vivo, é ao mesmo tempo, uma “poliontologia”, em que as partes só fazem sentido naquele próprio ser vivo e por ele mesmo, revelando a complexidade do ser *unitas multiplex*.

O pensamento que propõe religar o conhecimento às práticas e experiências em comum traduz essa proposta numa espécie de “cartografia” que se estabelece a partir das “linhas de fuga”, dos movimentos, do habitar, das desterritorializações e re-territorializações da subjetividade para além da compreensão cartesiana do sujeito moderno. Essa compreensão complexa re-insere o sujeito (ressignificado) no mundo no qual ele inscreve sua existência com os outros seres e o mundo.

A perspectiva da alteridade está presente nessa subjetividade, o ser humano se compreende na alteridade e existe nessa relação de antagonismo e complementaridade dialógica; nessa abertura cognitiva cabem outros mundos e as presenças coletivas. Trata-se de compreender que o “Um” só é compreensível a partir do “Outro”, não há uma definição intrínseca sobre si mesmo, precisa do que está fora e o observa, é um sistema entre outros, interagindo com sistemas, subsistemas, suprassistemas e ecossistemas. Dentro do próprio “Um” existe alteridade, de modo que esse “Uno”, ao mesmo tempo é e não é o todo, *ego/alter*, que conduz tanto à unidade quanto à cisão (MORIN, 2005c).

Como prática ecológica, a micropolítica busca, de forma provocativa que a situação possa conduzir ao “pensar juntos”, como faziam os *commoners* sobre sua provisão de subsistência. Trata-se de gerar condições para reativar uma espécie de inteligência coletiva, que Guattari designa de “paradigma ético-estético”. Tal pôr-se a pensar junto está no nível do acontecimento; para que advenha o acontecimento há que se cuidar da micropolítica que se faz presente nos processos coletivos. Esse outro nível de perceber e interagir na realidade que se estabelece na premissa de que “o pessoal é político”, requer outro ritmo; fazer perdurar o tempo para ouvir as questões, as dúvidas, as críticas, para provocá-las e transformá-las, sempre levando em conta a realidade pertinente, “o que está em jogo” em dada situação (STENGERS, 2021). Sousa Santos (2007) propõe algo nesse sentido quando sugere a sociologia das ausências e a sociologia das emergências, um movimento que intervém nos tempos e modos do existir em sua diferença, para lhes resgatar a dignidade.

Quando Deleuze e Guattari (2011) tratam das linhas de fuga, ou devires, sugerem que as micropolíticas são modos revolucionários de as subjetividades se transformarem na

alteridade, carregando consigo esses outros modos, esses “Outros” seres, daí o devir mulher, o devir criança, o devir negro, o devir animal. Essa tessitura do mundo, essa coelaboração do “comum” é familiar àqueles que são párias na sociedade moderna, com seu conhecimento ancestral, suas práticas de saberes originários e suas cosmovisões de um mundo indiviso, interdependente, que torna o homem corresponsável pela sua vitalidade e resiliência. O pensamento radical pós-estruturalista desses filósofos vem assim dialogar com a experiência marginal (das minorias, dos excluídos), vem trazer à tona esse potencial micropolítico para uma revolução molecular, como um contrapoder semiótico, na construção de outros sentidos pela ecosofia.

A humanidade deve reinventar seus caminhos, não há de ser a figura do Estado forte do socialismo burocrático, tampouco a ênfase no mercado globalizado conforme o neoliberalismo propõe a orientar o humano e suas atividades para suas finalidades. Seria, antes, recomendável que emergisse uma nova ética – “ética da diferença” para suplantando o biopoder capitalista por uma outra política da realização democrática dos povos na contramão do caos autoritário (GUATTARI, 2004).

A micropolítica como modo prático de um novo paradigma ético-estético, revela-se uma alternativa ao Sistema-Mundo que separa e atomiza. A compreensão das subjetividades plurais que entabulam um mundo em comum é, ao mesmo tempo, do âmbito do conhecimento e da política – restabelecem o saber-poder micropolítico como possibilidade de escolher outras formas e modos de vida individual e coletiva, que inscrevem o político novamente na pauta do dia, repercutindo na compreensão de uma Justiça Ecológica para o pluriverso.

### **4.3.3 A dinâmica da micropolítica ecológica e o giro ontológico como pré-requisitos para uma Justiça Ecológica**

A recuperação dos tecidos rompidos da complexidade de que depende o futuro da vida humana e dos seres não humanos da natureza, que estabelece novos critérios de compartilhamento dessa coexistência terrestre com Justiça, tem início com a superação do antropocentrismo ancorado na racionalidade dualista e nas práticas necropolíticas do Capitaloceno<sup>450</sup>.

O conhecimento da complexidade que implica entremear transdisciplinarmente as narrativas sobre o mundo, com responsabilidade e afeto, acessando sua multidimensionalidade,

---

<sup>450</sup> Vide Haraway (2019) e Ramírez (2017).

revela que desaprendemos a nos relacionar com a natureza, ao isolar diferentes áreas das ciências naturais e humanas, generalizar e pretensamente neutralizar seus efeitos, impondo hierarquias e criando uma narrativa parcial sobre o mundo, que seria isento de medo, de incertezas e caos.

A potencialidade da transformação dessa relação que tem início nos questionamentos da própria ciência com as revoluções científicas<sup>451</sup>, encontra-se em recompor o comum do humano com a natureza, encontrar os veículos comunicantes que possam reavivar a capacidade de viver juntos no melhor equilíbrio possível. Seja por parte da biologia, da química, da antropologia, da filosofia, ou seja, diferentes disciplinas se voltam a essa busca por uma linguagem que resgate esses laços produtores de vitalidade orgânica, corpórea, cerebral, que conjuguem práticas ecosófica, no sentido de recuperar a saúde dessas relações desgastadas pela ferocidade do modelo antropocêntrico capitalista.

O paradigma da complexidade que vem suplantar o paradigma da racionalidade disjuntiva da modernidade permite avançar na compreensão dos interstícios, das zonas de indiscernibilidade que revelam os modos não antagônicos de compor um mundo em comum. É também essa outra compreensão de mundo em sua dinâmica complexa sistêmica auto-organizadora, de movimentos recursivos e retroativos, dialógica, hologramática, que nos permite acesso às ontologias plurais. Revela que a ontologia cartesiana é uma, entre muitas outras possíveis de compreender o ser no mundo, e essa abertura ontológica à pluralidade é valiosa para a recuperação desses outros acessos à natureza, a outras combinações simbióticas favoráveis à vitalidade planetária de que depende o humano.

As ontologias relacionais, que situam o humano como integrante e interdependente da natureza com os outros seres em sua corporeidade, consideram que essas relações podem ser estabelecidas de muitas formas. Entendem que o habitar o mundo em comum possibilita desenhos múltiplos, diferentes combinações e leituras sobre esse convívio, comunidades humanas se estabelecem com outras não humanas da natureza e com elas se auto-eco-organizam. As práticas, a semiótica, a imagética, se desenham e articulam compondo uma diversidade de mundos que respondem a essa condição de incerteza do caminhar humano de uma forma própria, de modo pluriversal – ou seja, não “universal”, único e absoluto.

O “giro ontológico”, como fala Gudynas (2009), é, portanto, urgente, é pré-condição para tratar com Justiça todos os integrantes da comunidade de vida terrestre. Para que as ameaças de extinção não se cumpram, para que os limites planetários não sejam ultrapassados,

---

<sup>451</sup> Vide Capítulo 1.

para que a necropolítica seja abolida política e responsabilmente.

Os autores que trabalham o tema da Justiça Ecológica, como o próprio Gudynas (2010), Bosselman (2015), Baxter (2005), Low e Gleeson (1998), Schlosberg (2007), partem dessa compreensão de que as inter-relações precisam ser compreendidas de outra forma, que há que se considerar a importância dessa coelaboração do mundo que acontece envolvendo o humano e a natureza em suas diversas formas e expressões. Em razão disso, costumam manifestar essa perspectiva considerando o *status* moral da natureza ou as similaridades entre humano e natureza.

Quaisquer dos argumentos implicam o dever moral do humano em reconhecer essa coparticipação da natureza não humana na constituição da realidade em comum planetária. Busca-se trazer para o Direito uma outra compreensão sobre o que é realmente importante zelar e valorizar diante dos riscos das crises do Antropoceno, para entender a Justiça que se realiza nas diferentes relações entre humanos e entre humanos e não humanos da natureza. Quais relações são favoráveis à produção e à manutenção da vida – ecologicamente falando. Esses parâmetros dizem de relações de poder que acontecem entre desiguais – os estudos foucaultianos revelam isso, o ecofeminismo demonstra, devem ser, portanto, não parâmetros/critérios de uma igualdade abstrata, mas de uma “equidade concreta”, condizentes com a ontologia onde se realiza.

Que “modos” assume essa Justiça – os modos relacionais, os modos baseados no *pathos* – de afeto, os modos de cuidado, sanadores, restaurativos, generosos e solidários. Modos que aplicam a acuidade no ouvir, no perceber as recíprocas afetações que produzimos e nos atingem, pela micropolítica, entabulando simbioses que deem vazão ao fluxo da vida. Que “razão” justifica essa Justiça – a “responsabilidade”. A responsabilidade de que aqui se fala não provém, contudo, da ética kantiana, mas de uma consciência corporificada sobre a condição do humano como um ser no mundo com o mundo, que responde e “co-responde” por ele.

Diante das crises da humanidade que dizem respeito não apenas ao Antropoceno, mas ao Capitaloceno, não é um bom caminho assumir um pessimismo derrotista sobre o a “intrusão de Gaia” (quando esta se revolta contra a desfaçatez humana). Antes, é preciso seguir com o problema, compreender as características do risco, da instabilidade, do incerto, buscando outros modos de convívio. É preciso entabular novas narrativas, pensar sobre e pensar com o mundo compreendido com uma Terra de devir coletivo multiespécies (HARAWAY, 2019). A autora propõe o conceito “Terrápolis”, compreendida como um pólis aberta, mundana, indeterminada e politemporal, uma quimera de materiais, linguagens e histórias. Desse modo, a Terrápolis é para as espécies companheiras, que comem juntas na mesma mesa, não como pós-humano, mas

como composto. Terrápolis seria, uma espécie de jogo “SF”, o jogo da “responsabilidad-habilidad” – habilidade de responder. (HARAWAY, 2019). SF é uma sigla que a autora usa para “science fiction”, “speculative fabulation”, “string figures” e “situated feminisms”.

É preciso pensar abandonando as premissas do humano superior, de um futuro apocalíptico e de uma salvação extraterrena, de modo que estejamos presentes no mundo apenas como seres da natureza, meros mortais, que coexistem nessa teia entrelaçada de diferentes configurações, sempre reformuladas que compreende lugares, matéria, tempos e significados. É preciso pensar sobre como cultivar essas relações proficuamente em favor da vida para saber como cultivá-la para um florescer coletivo do humano e das alteridades não humanas (HARAWAY, 2019). Buscar formas de um devir conjunto (devenir-con) significa promover uma relação de lealdade para com todo o Outro da natureza, que estabeleça confiança mútua, novos entendimentos recíprocos. Implica estabelecer canais de entendimento, um “entre” que permita regenerar as relações rompidas. É o tempo do Chthuluceno, termo que combina as raízes do grego *khtôn* e *kainos*, um espaçotempo de aprendizado sobre essa condição de seguir com o problema de estar vivo e morrer responsabilmente em uma terra ameaçada (HARAWAY, 2019, p. 21).

Cabe estabelecer novos parentescos, aproximando-nos de diferentes tipos de pessoas (inclusive não humanas), como os povos originários, que junto com os já presentes pela biogenética e genealógica e o parentesco divino, contribuam para a problematização a respeito de “diante de quem” se é responsável efetivamente. Perante quem somos responsáveis, porque deste e não outro parentesco. Como esse parentesco se estabelece, o que ele conecta em suas linhas e o que acontece com ele. Trata-se de estar atento ao aspecto situado dessa compreensão de acordo com a qual compreendemos o que é justo e o que não é, que esse tema só se responde adequadamente numa compreensão pluralista. É preciso rastrear essas ligações, aventurar-se nesse modo perigoso e incerto, porém verdadeiro, para chegar à compreensão de uma “justiça multiespecies” (HARAWAY, 2019). A proposta de “seguir com o problema”, que faz a autora, implica em gerar “parentescos raros”. Explica Haraway (2019) que há uma necessidade recíproca de colaborações e combinações inéditas e impensadas, como compostos energéticos, de modo que, ou nos transformamos reciprocamente ou isso não acontecera, ela apela a uma semiótica material e situada, que está sempre implicada em um algum lugar, entrelaçada mundanamente.

Há que se buscar uma forma de habitar intensamente os corpos e lugares específicos, para poder promover a capacidade de oferecer respostas às urgências do mundo, de modo recíproco (HARAWAY, 2019). Esse “responder” de que a autora trata leva à ideia de adquirir

uma habilidade de resposta – “respons-habilidad”, como designa, modos de estabelecer formas simbióticas de convívio multiespecies. Trata-se de retomar relações entre “pessoas simbiogenéticas” e os seres humanos, estabelecendo práticas justas.

A responsabilidade é também um modo de ser consistente com o mundo. Dessa produção continuada do mundo vem a responsabilidade ético-política, que tem um caráter de engajamento material. Nessa compreensão a Justiça diz respeito a um direito recíproco de colocação, é de caráter material, espacial e temporalmente localizada (PHILLIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, 2013). Ambas as formas de responsabilidade são procedentes nessa combinação de composições humano-natureza que se articulam num *continuum* da qual depende a vida planetária. O reconhecimento que reclama a Justiça Ecológica demanda esse tipo de relação de lealdade, consideração, confiança, e uma distribuição entre companheiros – que dividem o pão, a subsistência, necessários para um florescimento (das capacidades), conjunto.

A micropolítica dá conta dessas práticas ecológicas criativas sobre entender e entabular um mundo em comum, que se rebela à ordem que ignora o processo de co-organização com os outros que habitam o mesmo mundo, como modo de prover o humano de acessos aos outros mundos. É a forma do humano participar desse entrelaçamento entre as cosmopolíticas existentes que viabiliza sua vida na Terra.

É essa micropolítica que é um contrapoder biopolítico, que defende a existência de um pluriverso que comporta diversos mundos, sabe dessas convivências, comunhões, corresponsabilidades coevolutivas, que fazem florescer o humano e natureza, num *continuum*. Ela está presente nas práticas ecofeministas, nos modos alternativos de prover a sociedade de soluções compartilhadas e solidárias, no pensar junto criativo, que inaugura diferentes conjunturas, orientados pela atenção e o cuidado responsivo. Nos modos ecosóficos de se relacionar com o caos, seja pela ciência, pela filosofia e pela arte.

Incorporar a ideia de caos como elemento que compõe uma outra ordem, a interferência subjetiva do conhecedor no objeto a ser conhecido, a reflexividade, a recursividade, enfim, a dinâmica complexa das interações homem/mundo, perpassando as ideias e as intenções, é o modo apto a reconstituir criativamente a tessitura do mundo da vida com o mundo que o homem construiu.

#### 4.4 SABERES DO PLURIVERSO E AS ECOPOLÍTICAS INSTITUINTES

Suplantar os problemas da racionalidade disjuntiva começa por acatar a

multidimensionalidade da realidade e a necessidade de assumir uma perspectiva complexa a respeito do mundo e da humanidade, cientes de que comungamos do mesmo destino planetário. A vida humana na Terra só é possível na sua composição biodiversa e a própria vida surgir na Terra é um produto do acaso, da organização caótica dos eventos do universo. Trata-se de assumir assim a Terra como um porto de salvação da humanidade perdida no cosmos (MORIN, 2005a)

As concepções de neutralidade, universalidade, certeza, e autonomia do indivíduo comprometem os conceitos de igualdade e liberdade das democracias contemporâneas e não condizem com uma democracia profundamente articulada do humano com os demais membros da comunidade de vida terrestre. Uma outra democracia que contribua de fato para com a liberdade humana e com a solidariedade, no sentido de um compromisso com a comunidade de vida planetária, requer que o conhecimento se abra à diversidade, que os vários mundos possam se expressar e entrelaçar, gerando uma compreensão mútua da condição compartilhada de viver, de sermos habitantes de um mesmo planeta.

#### **4.4.1 Democracia cognitiva: uma via para uma ecológica não dualista?**

A ideia de que é preciso recompor o tecido planetário (o *complexus*) diante das crises do Antropoceno implica viabilizar uma democracia cognitiva, no sentido de que a diversidade de compreensões sobre o mundo comum assuma democraticamente, de uma maneira “cosmopolítica” medidas que produzam uma Justiça Ecológica. Significa assumir, como propõem Deleuze e Guattari uma espécie de “universalidade diferencial”. Tranchant (2020) explica essa universalidade não totalizante de que falam os autores, como um arranjo institucional que está em sintonia com seu processo imanente de diferenciação prática.

Trata-se de promover a democratização do conhecimento, abrindo-se às experiências e práticas plurais regeneradoras do sentido de pertencimento comum ao mundo. O homem participa (é parte) de Gaia, a vida humana na Terra, sua habitabilidade, é também decorrente da própria ação humana. As interações acontecem para o bem e para o mal. É preciso permitir, ontologicamente, que a natureza se expresse, admirar-se com ela, indagar, entabular o conhecimento não dual compreendendo-se humano, parte ativa que constitui esse mesmo mundo/natureza (STENGERS, 2020).

Recuperar o conhecimento em comum do mundo para reencantá-lo – passa por saber atuar diplomaticamente, sensibilizar, compor consensos (que não se confunde com um acordo

unânime), traduções, entabular novas harmonias, coreografias para evitar o confronto<sup>452</sup>, inventar modos alternativos de articular o diálogo, onde as vozes não encontram ressonância. Recompôr esse senso comum de um conhecimento em comum atua com um fator importante na autoestima que reinsere e inscreve os indivíduos no mesmo mundo – o planeta Terra. Um mundo pluriversal – onde cabem muitos mundos. Recuperar a capacidade comungar de uma compreensão sobre o mundo, de pertença ao mesmo mundo planetário integra o processo de promoção do que Morin (2008) denomina “democracia cognitiva”.

Prover o mundo dessa compreensão compartilhada (que para Stengers poderia ser chamada de “senso comum”) que aqui se tem em conta, portanto, implica habitar o complexo do conhecimento, reside na dialógica dos antagonismos complementares. Esse “senso comum” demanda viabilizar um diálogo producente entre o conhecimento acadêmico, os saberes populares, os conhecimentos ancestrais, as cosmovisões e ontologias pluriversais.

Trata-se de compreender o outro, porque neste outro reside a minha própria identidade. É preciso, portanto, promover uma ampla democracia em que relações políticas estão acontecendo continuamente. No nível macropolítico, diz respeito às decisões a respeito da vida, do que entendemos e o que valorizamos como vida que é, ao mesmo tempo, individual e coletiva, na interdependência com a natureza. No nível micropolítico, significa prover o mundo de diversidade nas sensibilidades, nas sutilezas sobre a riqueza pluriversal da realidade e multiplicar as possibilidades de florescimento na coevolução humano-natureza (por meio da ecosofia – ecologia das práticas).

Democratizar o conhecimento é um problema a ser enfrentado diante do fato de que a maior parte da sociedade, vê-se privada de um conhecimento pertinente, contextualizado que diga da vida, de si mesmo e do coletivo (MORIN, 2013). A democracia de que fala o pensamento complexo comporta essa ideia de abertura a todo “Outro” e seus saberes pluriversais. Essa ideia se aproxima do que Shiva (2009) chama de “democracia da Terra” uma “democracia viva”, pois implica recompôr a tessitura do complexo do conhecimento, cuja ruptura invalidou e desqualificou inúmeros saberes e seus agentes.<sup>453</sup>

Uma “democracia viva” implica a liberdade que incide sobre os modos de vida, da escolha sobre o que plantar e o que comer, sobre saúde, vestimenta e educação, e de estabelecer uma relação respeitosa para com as outras espécies. A democracia nesses termos, deve

---

<sup>452</sup> Vide Stengers (2020).

<sup>453</sup> Um apelo à ampliação do escopo democrático também vem de Latour (2004) quando aborda uma “política da natureza”. Drysek (1997) aborda o tema como uma “Política da Terra”, e Eckersley (2007) reclama a “Democracia Ecológica”.

acontecer onde as pessoas estão, a partir do local. Ela abarca também a vida não humana, em todos os seus aspectos, pois se não considerarmos as outras espécies compreendidas na própria liberdade humana, não haverá liberdade humana (SHIVA, 2009).

O ressurgimento do político, ao mesmo tempo em que alerta sobre a precariedade democrática da política, remete a uma recomposição concreta dos interesses a serem resguardados pelo humano, em sua condição de indivíduo/sociedade/espécie. Pensar complexa e democraticamente a realidade, em sua multidimensionalidade, conduz à compreensão da realidade a partir da ontologia relacional, a qual implica que ser e conhecer se confundem e acontecem pela mútua afetação, e que o conhecimento não é uma prerrogativa do humano.

Há que se reinventar um conceito de democracia, de contrato social (organização política), que seja reconstituída a partir de imaginação e das práticas. Uma democracia ecológica (multidimensional e interespecie) só é compreensível como conceito quando ela já tem consistência de conceito, quando já se estabeleceu em *ritornelo*<sup>454</sup>, quando se realizou (como um hábito). Outros híbridos conceituais podem conduzir à desejada democracia da natureza (traduzir a sua voz) como partícipe legítimo da organização da *polis* planetária que todos habitamos politicamente. É preciso considerar, ainda, que “nem todo organismo é cerebrado, e nem toda vida é orgânica, mas há em toda a parte forças que constituem microcérebros, ou uma vida inorgânica das coisas.” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 272).

Respeitar e reconhecer a natureza politicamente implica proporcionar que natureza e humanidade se desenvolvam e coevoluam como um processo negentrópico, permitindo que a vida siga seu fluxo. Justiça, como salienta Young (2011) é antes de tudo, saber ouvir o outro. Os chamados “serviços ecossistêmicos” que se manifestam na transformação de gás carbônico em oxigênio, no filtrar as águas por entre as rochas, na polinização, na germinação das sementes, são evidências da natureza organizando-se em prol da manutenção dos ecossistemas, contribuindo para que a vida na Terra se perpetue.

A figura dos representantes e meios variados de acessar o que a natureza fala (ciência, acuidade, convívio, arte) podem ser úteis para que o humano corresponda às necessidades da natureza, não obstante, é preciso não perder de vista o fato de que, como ensina Deleuze (1955) o humano se organiza por meio das instituições, e os animais, pelo instinto. Embora as interfaces evolutivas mostrem que os seres não humanos da natureza têm uma inteligência própria e se organizam e auxiliam mutuamente, a melhor maneira de corresponder com esse “equilíbrio justo da natureza”, provendo uma “justiça ecológico-restaurativa”, é preservando

---

<sup>454</sup> Vide Deleuze e Guattari (2011).

seus modos de ser como natureza, voltando-se com acuidade o olhar para suas necessidades e respeitando-a.

Cabe ao humano compreender sua própria condição de espécie para recuperar as sintonias com os demais seres da natureza e não travar renovadas abordagens de contraposição interespecies. Trata-se, portanto, de reconhecer-se natureza tomando consciência das necessidades de cuidado, cooperação, da fragilidade<sup>455</sup> que todos compartilhamos. A aproximação afetiva e responsiva entre as espécies humana, animal e mesmo vegetal, proporcionam encadeamentos de modos de compreensão e uma habilidade de resposta que protege a teia da vida.<sup>456</sup> É preciso prover de cuidado e amabilidade o mundo, para que esses recíprocos estímulos de coexistência simbiótica gerem resiliência e florescimento conjunto.

Ampliar essa esfera pública para uma democracia da vida, portanto, parece depender de uma partilha com as visões plurais. Democratizar a diversidade de entendimentos sobre o mundo – desenvolvendo um conhecimento situado (teoria e prática), que passa pela “corporeidade” do sujeito conhecedor e de modo a integrar seu território existencial.

A “democracia da terra” tem como orientação os princípios do reconhecimento do valor intrínseco de todas as espécies, povos e culturas; a compreensão da comunidade terrena como uma democracia da vida em conjunto, como pertencentes a uma mesma família, interligados na frágil teia planetária; o dever de proteger-se a diversidade natural e cultural constituindo um fim em si mesma, e geradora de paz e riqueza (cultural ou material); a garantia a todo ser que habita a Terra como membro dessa comunidade do direito ao sustento e segurança do espaço ecológico como um todo. É, portanto, dever de todos viver de forma a proteger os processos ecológicos terrestres, e todas as espécies e pessoas em seu bem-estar e direitos.

Ainda entre os princípios considera-se que esta democracia da Terra requer uma Economia da Terra baseada em critérios de sustentabilidade que se estabelecem a partir da diversidade e da pluralidade; as economias locais dão suporte às economias nacionais e global, com prudência em manter condições de sustento de bases ecológicas para o futuro; a democracia da Terra se baseia na autonomia e do autogoverno; a democracia da Terra requer “culturas vivas”, culturas vivas são o alimento da vida. A democracia da Terra difunde globalmente as práticas da compaixão, aproxima as pessoas pelo cuidado e assistência, promove paz, justiça e realidades ecologicamente sustentáveis (SHIVA, 2009).

A Democracia da Terra, uma Democracia Viva, de que trata Shiva (2009), é

---

<sup>455</sup> Vide Jaria I Manzano (2020).

<sup>456</sup> Vide Haraway (2019), Massumi (2017) e Bennet (2010).

profundamente transformadora em termos políticos e ecológicos, em relação ao que é praticado nas democracias representativas dos Estados-nação, no Ocidente. É revolucionária em termos da compreensão de liberdade e igualdade. Ela retoma o caráter da “economia moral” a respeito de que o que realmente importa para uma comunidade de vida, que é deliberar livremente sobre seu sustento, envolvendo-se no cuidado ecológico com sua obtenção e considerando as projeções futuras, de modo que atenda a todos os integrantes daquela comunidade (composta de humanos não-humanos da natureza). São deliberações que conduzem à autonomia e autogoverno, mas que não têm uma orientação egoísta, é amparada pelos princípios da “inclusão, diversidade e responsabilidade ecológica e social”, explica Shiva (2009), uma forma de delegação de poder, nesse modelo, só cabe subsidiariamente.

É partindo de uma recuperação desse caráter político instituinte do social, em torno das questões primordiais da segurança alimentar, das condições de higiene e saúde, e habitabilidade, que uma sociedade nacional e, mesmo, global pode tornar-se/devir ecológica, no sentido de uma Sociedade-Mundo plural e democrática.

Demanda, por certo, a adoção de um pluralismo jurídico, em que o reconhecimento se aplique para além do humano na comunidade de vida. Implica acolher uma diversificação nas formas políticas de escolha, de manifestação das opiniões. Requer rever os modos com que as assembleias, audiências, debates públicos se desenvolvem, e prover as “cosmopolíticas” das condições de respeito e equidade na composição de uma governança global dos aspectos ecológicos.

Democratizar o conhecimento compreendendo-o em sua complexidade e multidimensionalidade, diverso e valioso para preservar as condições indispensáveis à vida da própria humanidade como o faz a “ecologia dos saberes”<sup>457</sup> (amparada na pragmática e na prudência), de Sousa Santos (2007) por exemplo, com respeito a todo “Outro”, é um modo prudente e ético de prover a humanidade de uma vida futura, em condições dignas, de que fala Jonas (1995). A ecologia dos saberes introduz práticas democratizantes que implicam a reinvenção do presente, por meio do exercício de atividades concretas democraticamente disseminadas, usar da imaginação democrática para alcançar a justiça.

Desenvolver modos ecosóficos de convívio, pelo desenvolvimento de uma ciência consciente, de conceitos filosóficos que efetivamente pensem no que importa para a vida, e por meio das artes, que ampliam e multiplicam a capacidade de florescimento humano e entabulam

---

<sup>457</sup> Assim, “hierarquias concretas emergem do valor relativo de intervenções alternativas no mundo real”. (SOUSA SANTOS, 2007a p. 90).

novos mundos, como formas interconectadas de exercício micropolítico, igualmente constituem-se formas de prover o mundo de um senso de comunidade e responsabilidade condizentes com uma Justiça Ecológica.

Outro caminho é abandonarmo-nos à igualdade concreta que o próprio cosmos há de prover, alerta Stengers (2018), observando que uma igualdade dessa ordem não corresponde à equivalência e intercâmbios, não comporta justificativas racionais. Gaia não nos distingue dos outros seres da natureza. Significa enfrentar os efeitos da intrusão de Gaia sobre a vida humana presente e futura, sem contar com um tratamento especial.

A democracia cognitiva é necessariamente não dualista, demanda uma compreensão da dinâmica auto-eco-organizadora da realidade, dos princípios do paradigma da complexidade. Compreendendo a auto-eco-organização essa nova relação democratizante implica ter em mente a participação do indivíduo com o ecossistema, acontecendo ao mesmo tempo e não como âmbitos distintos, um não deve ser pensado independente do outro. A condição democrática dentro dessa perspectiva resulta da relação entre o todo e a parte, fazendo-se ambas presentes uma na outra, é justamente a que responde à preocupação com os relativismos e tribalismos. A democracia necessária para recompor o tecido do *oikos* é uma abordagem epistemológica sobre os conhecimentos plurais e também é uma forma política de reconhecer a interdependência dialógica entre a parte e o todo, nas questões da ecologia política.

A complexidade organizacional implica o circuito retroativo que resulta da retroação do efeito sobre a causa (*feedback*). Uma reorganização político-democrática que abarque a comunidade de vida terrestre, a partir do local, deve repercutir naquela mesma realidade, gerando integridade ecossistêmica e dignidade, e, indiretamente, no global, devido aos efeitos hologramáticos, de forma regeneradora das relações homem/natureza e nas responsabilidades e cuidados que lhe são próprios. A comunidade de vida que compartilha na democracia da Terra complexamente se beneficia dos efeitos do circuito recursivo que implica a dinâmica recíproca entre produtores e produto, tendendo a gerar condições democratizantes em outros âmbitos, nas relações pessoais, familiares, de realização pessoal, contribuindo com o reconhecimento e o desenvolvimento das capacidades de humanos e não humanos da natureza.

A Democracia da Terra é pautada na ideia da autonomia e autogoverno, mas ao mesmo tempo, ela parte do compromisso com a comunidade de vida, em que cada um se compreende parte de um todo na interdependência com o planeta. Ela reflete o princípio do pensamento complexo da autonomia e dependência, que consiste na auto-organização humana a partir da energia, informação e organização, dos meios naturais e culturais.

A Democracia Viva depende sobretudo da dialógica que está na origem do Universo,

de onde surge a dinâmica complexa da organização da vida a partir de pares antagônicos e indissociáveis (ordem/desordem/organização), como vida e morte. A dialógica permite superar a lógica do terceiro excluído, ela é compreendida na complementaridade antagônica, tão importante para superar os problemas do pensamento moderno em sua propensão à monocultura da mente<sup>458</sup> e a pôr-se a serviço do biopoder.

A compreensão de que o conhecimento e o conhecedor atuam reconstruindo pelo pensamento e práticas científicas que se reinsere e atualiza com o tempo, resulta no fato de que não há um conhecimento absoluto e definitivo sobre algo. As soluções devem ser revistas, os problemas questionados, as ideias submetidas à crítica, considerando o conhecimento complexamente, multidimensional e interdisciplinar. Assim também é na política, na prática democrática, que respeita o saber/poder do “Outro”, que deve ter a humildade de não conhecer tudo e pretender “a verdade”, mas compartilhar as dúvidas, as possibilidades, e estar atento para que nenhuma voz seja calada.

A uma democracia que sirva à Justiça para a comunidade de vida terrestre segue-se uma lógica “eco-lógica”, que não produz síntese entre contrários, busca articular as presenças, entendendo sua complementariedade. Assim é que os binômios: vida/morte, feminino/masculino, natureza/cultura, prosa/poesia, são modos antinômicos e interdependentes. Seus modos se alternam sem que isso implique a negação do outro, essa lógica é dialógica, polifônica e democrática.

#### **4.4.2 As tessituras do “comum” para um outro sentido de comunidade**

As abordagens do “comum” que vêm sendo trabalhadas neste estudo indicam uma série de caminhos para a retomada de uma compreensão que seja unificadora do elo entre humanidade e planeta Terra, busca as reminiscências desse “cordão umbilical” que nos faz terrenos e corresponsáveis pelo futuro da vida planetária. Ao mesmo tempo, o “comum” constitui-se em nível de realização da própria liberdade humana, no aspecto político da articulação de interesses e pensamentos contrapostos.

Neste sentido político, propriamente dito, é a forma humana de estabelecer num *continuum* entre natureza (pelo instinto) e humanidade (pela instituição), a partir dos modos “devires”, relações harmoniosas e compatíveis com a coexistência e coevolução criativa do mundo, própria da vida e imprescindível a sua existência. Desse modo, acontece como fala

---

<sup>458</sup> Vide Shiva (2003/2009).

Federici (2019), o comum é o modo de realização de si mesmo como parte do coletivo. O humano leva, junto de si, a bandeira da liberdade da vida natural, porque elas estão intersticialmente interligadas, como lembra Shiva (2009).

A ética da Terra, a ética da alteridade, a ética do cuidado, e a ética da responsabilidade, em seu caráter ontológico relacional, explicitam essa orientação para o “Outro” que responde a coexistência interdependente entre os membros da comunidade de vida terrestre. Certamente o humano não está no centro como um superior, nesse modo de pensar, mas ele está comprometido como eixo da responsabilidade, devido a sua contribuição para as causas das crises ecológico-planetárias. Transformar os modos humanos de estar e agir no mundo é o modo necessário e urgente de resposta dentro do contexto do Antropoceno.

A compreensão dessa condição de integrante de uma mesma comunidade planetária tem sido, como salienta Morin (2005), dificultada e mesmo contraposta pelo pensamento disjuntivo como metodologia epistemológica predominante, que, por sua incapacidade de abarcar a complexidade da realidade que é antropossocial, tanto nos níveis do indivíduo quanto no nível do conjunto que compõe a humanidade planetária, nos conduz todos ao abismo. No sentido oposto à democracia cognitiva, ela produz uma forma de “obscurantismo acrescido”, ao dissociar os conhecimentos, comprometendo, ou, mesmo, impedindo as condições necessárias para que as pessoas todas (não apenas os especialistas em suas linguagens herméticas), possam assimilar e refletir a respeito desses conhecimentos.

Ausente a capacidade de compreender como se compõe o *unitas multiplex* da realidade do mundo e do homem do uno no múltiplo, ao pensamento disjuntivo restam os caminhos extremos, optar pelo holismo (uma unidade abstrata totalizadora) ou pelo reducionismo (a unidade parcial) (MORIN, 2005). Ou seja, ou nega a diversidade, desvalorizando-a, ou simplesmente, reforça a diferença negativamente, desconsiderando as relações unificadoras. É preciso compreender a complexidade como dinâmica interativa dos acontecimentos, que envolve ações, retroações, recursões, determinações da ordem e também o incerto, os emaranhados próprios da desordem. A organização complexa se constitui dessas características paradoxais, e está sempre acontecendo num crescendo, em termos de complexidade.

Recompôr o tecido homem/natureza no enfrentamento das crises do Antropoceno implica compreender complexamente o universo, a vida, o homem, o conhecimento, e, por conseguinte, o Direito. Como bem observa Guattari (2008, p. 24), ocorre que hoje a humanidade enfrenta um dilema ético: ou opta pela via da reificação ou cientifização da subjetividade.

A interação entre os sistemas sociais e naturais atuando nessas relações complexas, afeta uns aos outros, seja no nível biológico, geofísico, seja no nível cultural, econômico,

político, jurídico. As interfaces estão sempre, ao mesmo tempo, atualizando e revitalizando o sistema e o degradando, gerando incertezas no que diz respeito à conformidade com seus propósitos/funções, e essa condição é própria da complexidade.

É urgente regenerar os vínculos planetários nos diversos sistemas compreendendo essa complexidade do percurso. A regeneração comunitária não apenas se processa optando racionalmente por outra abordagem epistemológica, mas também se constitui como um processo ontológico, que implica o humano compreender-se e comportar-se ontologicamente não mais como um ser alienado da realidade bioantropossocial à qual pertence, mas como um elo responsivo, capaz de contribuir para as tramas do tecido da teia da vida. Compreender-se natureza, dotado de um corpo que, como os demais seres vivos, é frágil, sensível e vulnerável, mas também como um agente humano que tem responsabilidades éticas nessa composição de que depende a sustentação dos processos de vida planetários, é um primeiro passo nesse sentido regenerativo.

Esses vínculos com a natureza, que parecem ser evidentes para alguns grupos sociais como os pequenos agricultores, que, como os antigos camponeses, tiram da terra seu sustento diário, estão cada vez mais distantes da realidade das sociedades urbanas contemporâneas. Mesmo certos produtores rurais (atuando na cadeia do monopólio agroindustrial) adotam as práticas de produção da monocultura, mais rentáveis economicamente, no curto prazo, mas que comprometem os solos e o equilíbrio ecossistêmico, além dos prejuízos sociais e socioculturais.

Significa que, em termos da proteção da biosfera pelo homem, são os povos originários e as comunidades tradicionais que concentram a grande riqueza da conjugação complexa da biodiversidade natural e diversidade cultural, em seus modos de pertencer à “florestania”, metacidadanias ecológicas, como identifica Gudynas (2009). É ali, em especial, que o pluriverso tem lugar. É também um ponto de referência e de partida para as transformações contra-hegemônicas que resgatam, transversalmente com outros movimentos sociais o cultivo de sementes crioulas, a agroecologia e a permacultura, por exemplo. Oxigenam as formas expressivo-afetivas para além de seu mundo, num movimento de valorização e compartilhamento de saberes ancestrais, das artes, da língua, do canto, as multiplicidades sensíveis que a individualização capitalista insiste em tornar opacas.

As cidades, as metrópoles e seus cidadãos, também podem passar por uma metamorfose que as resintonize com as sensibilidades do existir humano/natureza. Passa por esse resgate da pluralidade nos modos de pensar e agir, no respeito mútuo, no reconhecimento político das diferenças. Nesse sentido, compor “cidades cálidas” como propõe Palop (2019) é uma medida muito bem vinda e urgente. Essa é uma das medidas que se deveriam entabular

tendo em vista uma “política do comum”. Tal política haveria de se estabelecer em torno dos eixos interdependentes, quais sejam: o de uma democracia radical e de uma nova institucionalidade; da distribuição da riqueza e de justiça social; da descentralização do poder político e do autogoverno; da identidade relacional e do reconhecimento; e, por fim, da feminização da política (PALOP, 2019).

Na ampliação da esfera pública no sentido do que indica a Justiça Ecológica, é preciso adotar posturas voltadas a “pensar junto” os problemas em comum e o futuro em comum, o que é prudente fazer para garantir a subsistência comunitária, compreendendo essa realidade do contexto integrante de um todo planetário. Trata-se de lançar-se em caminhos não traçados, compor coletivos que sintonizem outros registros de expressão política que estejam presente no cotidiano, e re-territorializem as subjetividades, em torno de uma perspectiva ecosófica sobre o habitat planetário.

A dificuldade de lidar com as diferenças que é sintomática na racionalidade dualista é uma decorrência do fato de ela não saber lidar com aspectos de dimensões diferentes, de tempo e espaço, quando elas correspondem a graus de intensidade. Por não compreender essas diferenças, essa racionalidade opta por considerar uma condição homogênea que não corresponde à realidade. A intuição fornece um bom caminho para superar essas dificuldades, por meio da intuição é possível deixarmos a nossa duração e acessar a compreensão dessa condição temporal diferente na natureza, dessas outras durações ou diferenças (FORNAZARI, 2004). Assumir um método intuitivo nessa abordagem das diferenças (como o fazem Deleuze e Guattari inspirados no pensamento de Bergson) também permite identificar a “pura presença” na experiência do real, captando o que ela é, de modo a identificar suas tendências próprias, o que a torna diferente. E, ainda, indica que as diferenças são relativas à temporalidade, elas são compostas de multiplicidades, enquanto o espaço é o lugar e, também, a somatória dessas diferenças de grau (FORNAZARI, 2004).

Ao incorporar essa compreensão multidimensional da realidade, seu modo constitutivo complexo, torna-se, portanto, necessário acessá-la e lidar com ela sem solução de continuidade, sem promover novas rupturas que proponham novos formatos e narrativas que ainda assim permaneçam dualistas. A perspectiva ecosófica presente nos vários exemplos de presença da ontologia relacional, trabalhados durante a pesquisa<sup>459</sup>, elucidam esses modos alternativos, ressignificantes, criativos e plurais, disponíveis para o humano, pelos quais passa a reconstrução da realidade. É também essa sensibilidade micropolítica que indica os caminhos

---

<sup>459</sup> Vide Capítulos 2 e 4.

de uma Justiça para todos os integrantes da comunidade terrestre.

A micropolítica reconstitui as singularidades que haviam sido territorializadas no processo de individualização biopolítica. Permite recuperar o que é diferente e singular, atua sobre o território existencial do indivíduo em seu tempo e espaço, nas cadeias que entabula com os demais seres não humanos da natureza e a própria Terra. Resignifica essas relações por meio da semiótica e da pragmática, criando novas formas de se conectar com o mundo e habitá-lo. Trata-se de enfrentar a questão da crise ecológica em sua real dimensão, de ordem planetária, e, a partir dessas três ingerências: social, política e cultural, as quais cumpre revolucionar, seja nos aspectos das forças visíveis no modo molar - macropolítico (das estruturas sociais), quanto nos âmbitos moleculares - micropolíticos (“de sensibilidade, de inteligência e de desejo”).

A micropolítica é uma alternativa criativa de promover culturas e práticas transformadoras de si mesmo e do mundo. Requer que se inventem novas técnicas, novas formas de desenvolvimento e cultivo, e de interação política, envolvendo a compreensão dos efeitos da semiótica capitalista sobre nossa subjetividade, processando criticamente essa condição e validando novas formas de sentir e viver, próprios das singularidades (VERCAUTEREN *et al.*, 2010).

A lógica ecosófica, que é uma lógica das intensidades, interessa-se pela dinâmica dos acontecimentos ínfimos, pelos movimentos que decorrem nas interações múltiplas nos três registros, o social, o mental e ambiental; volta-se às situações intermediárias não individualizáveis na coevolução – às linhas de fuga (GUATTARI, 1991). A intuição, a amabilidade, a simpatia, o lúdico, o estético, são modos de promover essas quebras de significado que requerem o envolvimento do *pathos* e, não, meramente uma disposição do *logos*. São formas ecosóficas de prover o mundo de outras narrativas singularizantes e modos simbióticos de convívio multiespécies.

A micropolítica é uma revolução no nível das intensidades existenciais que refuta os conjuntos referenciais hegemônicos e empreende linhas de fuga, devires outros, que reivindica e realiza a diversidade re-territorializando as subjetividades e reconhecendo sua singularidade desindividualizada. Novas práticas e processos para serem reinscritos na realidade gerando ressignificações e sentidos valorativos, precisam marcar tempo e espaço com uma nova sensibilidade – como um *ritornelo* musical. A ética-política ecosófica é um modo de transformar as relações de poder biopolíticas, e o modo que o humano habita o mundo planetário terrestre (GUATTARI, 1991).

Solidariedade e sensibilidade no sentido ético-estético são ingredientes básicos dessa micropolítica ecosófica que atua nos interstícios e reflete no inconsciente. São elementos

capazes de prover o mundo de outras práticas tanto sociais quanto políticas, imprimindo uma cadência e leveza que restabelece as vias interrompidas no *continuum* da vida, na relação humano-natureza. Essas novas formas re-singularizadas de práticas sociais e sentido semiótico, já não se organizam sob o manto de uma perspectiva totalizante homogeneizante da globalização econômica capitalista, ao contrário, se entabulam numa heterogênese criativa, voltando-se aos problemas e interesses da própria humanidade (GUATTARI, 1991).

#### **4.4.3 As ecopolíticas instituintes como vias de transformação social e de Justiça para todo “Outro” humano e não humano da natureza**

O tecido bioantropossocial é reiteradamente rompido pelas máquinas individualizantes do capitalismo globalizado e reconstituí-lo é uma tarefa menos do âmbito da política - de reformas nos centros de poder, nos instrumentos legais e programas institucionalizados, que do político - âmbito das práticas inovadoras, de novas autonomias e experiências compartilhadas que atuam no processo constante de produção de subjetividade, como adverte Guattari (1996). Por sua vez, de acordo com Maffesoli (2017), o ressurgimento do político promove uma transfiguração social, ele implica uma desindividualização, ou seja, a figura do indivíduo é substituída pela da pessoa (em sua polissemia e relacionalidade). Esse processo, ao reabilitar as qualidades instituintes de auto-organização social, recuperando sensibilidades ecológicas, permite uma religação holística.

Em sendo a micropolítica uma condição do político situado, que implica os aspectos relacionados à subjetividade, ela tem potencialmente a capacidade de alterar a conformação do político e fazer integrar o terceiro, antes excluído, pela via do reconhecimento dialógico, na complexa realidade, de onde podem emergir novos conteúdos e práticas políticas a reverberar na macropolítica. Nesse sentido é que Guattari (1991, p. 35) sugere a organização de práxis micropolíticas e microssociais e solidariedades, práticas estéticas e analíticas das formações do inconsciente<sup>460</sup>, que possam fazer ressurgir o potencial da subjetividade, como um meio de promover os interesses comuns dentro de uma perspectiva ecosófica. Ou seja, “práticas inovadoras, [...] centradas no respeito à singularidade e [...] produção de subjetividade, que vai adquirindo autonomia e ao mesmo tempo se articulando ao resto da sociedade”. (GUATTARI, 1991, p. 44).

A força de vida que reside, sobretudo, na natureza também se encontra na espécie

---

<sup>460</sup> Guattari (2008) trabalha com o conceito de “esquizoanálise”.

humana, que, distinguindo-se pela linguagem como forma mais complexa de expressão, multiplica as possibilidades transformadoras da vida, embora também possa ocorrer de promover o oposto, despotencializando-a. A partir da abordagem psicanalítica, tem-se que as sociedades em suas diferentes formas, emergem da contraposição entre forças de vida quer ativas quer reativas em diversas gradações, daí resultarão os modos de subjetivação em cada período. Haveria, então, no caso de um elevado grau reativo o que Freud designou “pulsão de morte”, o que não deixa de ser uma vontade de potência. É dessa natureza a vitalidade que a micropolítica envolve, e, como tal está no centro nevrálgico das crises que surgem do regime “colonial-capitalístico” (ROLNIK, 2019). Assim, o regime colonial-capitalístico, explica Rolnik (2019, p. 93), também possui seu caráter micropolítico enquanto potência, ele o exerce com a finalidade de realizar a “expoliação profanadora da vida”, agindo no sentido de corromper a força vital da biosfera ao comprometer todos os seus elementos: plantas, animais, humanos, os rios, a atmosfera e as águas.

A não compreensão da complexidade do humano, do mundo e da vida corrobora com o regime de inconsciente colonial-capitalístico, de modo a resultar, explica Rolnik (2019, p. 100), na “redução da subjetividade a sua experiência como sujeito” e na ignorância a respeito de outras experiências subjetivas de caráter imanente. O problema consiste em não acatar o fato de que a condição de ser vivo implica um modo de estar “fora-do-sujeito”, e esse reducionismo é bastante prejudicial para a vida. Assim, “em situação de crise, o desvio da pulsão e a entrega do desejo a seu abuso se intensificam, manifestando-se em movimentos de massa que clamam pela manutenção do status quo, como o caso da vertiginosa ascensão do conservadorismo na atualidade.” (ROLNIK, 2019, p. 104).

Os afetos são o modo próprio da “emoção vital”, explica a autora, que compartilha o pensamento de Deleuze e Guattari (2011), assim como Massumi (2017), sobre o tema. Esse tipo de emoção se faz presente em todos os seres vivos, resulta dos “efeitos das forças do fluxo vital e suas relações diversas e mutáveis que agitam as formas do mundo”, define Rolnik (2019, p. 100). Todos os corpos, sejam humanos ou não, são atingidos por essas forças, de modo simultâneo, o que os torna “um só corpo, em variação contínua”, sejamos ou não conscientes disso. Portanto somos todos efeitos mutantes das forças da biosfera, trata-se de uma experiência transpessoal (não há uma pessoa delimitada) extrassensorial - por meio do afeto (que difere da percepção – própria do sensível); e extrassentimental, que ocorre pela emoção vital (distinta do sentimento – que é uma emoção psicológica). Já o modo de compreensão e juízo a respeito próprio dos afetos é extracognitivo, uma capacidade intuitiva, um “saber-do-corpo”, ou “saber-do-vivo”, um “saber-eco-etológico” (ROLNIK, 2019)

Por seu caráter de intensividade, outros modos (não comunicativos) de relação com o outro se estabelecem. São experiências “fora-do-sujeito”. Esse modo é a ressonância intensiva – ela não distingue o sujeito e o objeto, o observador e o observado, permitindo que façamos eu e o outro, parte de um mesmo corpo por meio dos afetos. Compartilhar da condição de ser vivo implica ser um só corpo com todos os demais viventes na casa planetária terrestre. “Ao entrar em nosso corpo, as forças do mundo integram-se com as forças que o animam e, nesse encontro, o fecundam. Geram-se assim embriões de outros mundos em estado virtual [...]” (ROLNIK, 2019, p. 101). A micropolítica reside aí, nas virtualidades, nessa estranheza de compartilhar o mundo, ser sujeito e estar fora-do-sujeito ao mesmo tempo, sendo afetado pelos fluxos vitais do mundo vivo do qual participamos como humanos. Assumir essa condição micropolítica em sua potência de resguardar a vida planetária se faz urgente. É preciso inserir-se e habitar o mundo em sua própria temporalidade e contribuir criativamente nos devires do mundo, para gerar outras possibilidades de florescimento conjunto (ROLNIK, 2019).

O que pretende a micropolítica insurgente é prover agenciamentos (pragmáticos e semióticos) para que os processos de singularização se articulem e apoiem reciprocamente uns com os outros, de modo a intensificar-se e não serem neutralizados em falsas identidades ainda estratificadas, explicam Guattari e Rolnik (1996). Um exemplo mencionado pelos autores seria justamente a experiência brasileira na década de 1980 onde estariam surgindo um devir-negro, um devir-meio-ambiente, e um “devir-tomada-de-consciência de que são os rostos de Brasil, suas paisagens, suas realidades vegetais, animais, etc”. O que, poderia vir a “transformar profundamente os modos de subjetivação”, observa Guattari (1996, p. 198), revelando talvez uma perspectiva otimista no processo de redemocratização então incipiente.

Esse processo de resistência e insurgência micropolítica é justamente a que se destaca nos dias atuais, como recusa das formas impostas e dos retrocessos políticos e sociais que se impõem com toda força biopolítica sobre esses “Outros” humanos e não humanos da natureza, na crítica realidade brasileira e mundial. É o que se manifesta nos movimentos indígenas, feministas e ecofeministas, negros, LGBTQIA+, que criam formas coletivas e interativas de corresponder à realidade em sua complexidade, em suas dobras de intensidade, gerando novos ritornelos e entabulando um novo comum planetário, em que o *socius* não se realiza sem o *bios*, o *logos* não prescinde do *pathos*, mas se articulam dialogicamente, num fluxo contínuo em favor da vida convivendo com a incerteza e o caos.

As micropolíticas como modos alternativos de produção de subjetividade pelas minorias estão relacionadas à ideia de reconhecimento. Não se trata de um reconhecimento da identidade, mas um reconhecimento a ser pensado em termos de processos transversais de

devires subjetivos. Assim, as subjetividades plurais que se compõem nas ontologias relacionais se estabelecem por meio tanto dos indivíduos quanto dos grupos sociais, que o fazem por sua própria potência, transpondo os estratos materiais e de sentido. Essas micropolíticas podem articular-se entre si, como vias, aberturas, possibilidades, sem, contudo, perder suas singularidades, pois as subjetividades singularizadas se constituem na alteridade (GUATTARI, 2008). Tal reconhecimento dos “processos transversais” -, os “devires subjetivos”, torna-se possível porque, assim, são compostas as realidades subjetivas que o reclamam, suas ontologias acontecem nessa dinâmica processual. Sua existência depende desse movimento composto e interativo, pois não existem em si mesmos. É justamente esse aspecto que o potencializa e permite que transpasse as camadas ou estratos e seus processos de individualização, e subsista (GUATTARI e ROLNIK, 1996).

A proliferação da demanda por reconhecimento e identidade significa, assim, que o processo está ativo, nesse sentido, trata-se de gerar a multiplicidade que sirvam de caminhos de passagem diante das tendências estratificantes. É preciso não ceder à unificação simplificadora e proliferar as vias transversais, que se entrecruzam, interligando as variadas demandas por reconhecimento, em formas plurais de devir, em seus aspectos diferentes e complementares, (GUATTARI, 1996). Por devires-poéticos, devires-animais, devires-criança, devires-índio, devires-negro, devires-femininos, há que se transitar no pluriverso onde cabem muitos mundos com outros gestos e ritmos mais generosos e atentos.

Conforme explica Marchant (2020), a ação do sujeito político de que tratam Deleuze e Guattari, não consiste em uma mera negação ingênua ou em uma pura desterritorialização. Implica em criar formas de vida que permitam a diferença, uma composição unificada, mas, não totalizada do heterogêneo. Desse modo, observa o autor, ela não prescinde da ideia de instituição, seja no sentido amplo (inscrito no tempo) ou no sentido estrito (das mediações práticas que viabilizam um universal concreto).

As diferentes formas ecopolíticas: a ecologia política como movimento de luta e defesa de uma relação de respeito e equilíbrio com a natureza, na macropolítica; as ecosofias social, mental e ambiental, como práticas criativas entrecruzadas que ressignificam a realidade abrindo-se à multiplicidade e às transversalidades que permeiam a comunidade de vida terrestre; a micropolítica ecosófica revolucionária, que propõe tatear com cuidado e atenção o mundo que coelabora com tantos outros em suas subjetividades plurais e com os quais coevolui restaurando a tessitura da teia da vida, são relevantes nesse processo de transformação que perpassa diferentes níveis da organização humano/natureza. Contudo o caráter instituinte reside efetivamente naquelas ecopolíticas que atuam na transição da condição de indivíduo para a de

pessoa, em sua pluralidade, na compreensão sobre ser sujeito e estar fora-do-sujeito na virtualidade (devires).

As novas formas ecosófica do social, ensina Guattari (1996), devem ser tais que capazes de transformar as relações, desde o interior familiar, entre homem e mulher, com filhos, no ambiente de trabalho, das cidades. Trata-se de inventar novos modos de “ser-em-grupo”, diz o autor. É por meio das experiências alternativas nessas relações, não restritas ao nível comunicacional, como as sugeridas pelas ecofeministas, que uma nova composição pode tornar-se mais protetiva da vida e da casa comum planetária, nos diferentes níveis do social.

O objetivo dessa ecosofia é prover às subjetividades outras sensibilidades cuidadoras da vida, no âmbito do conhecimento, da cultura, e das sociabilidades, que vão dar novo significado aos agenciamentos produtivos, transformando a realidade.<sup>461</sup> Esse contexto das subjetividades plurais é, ao mesmo tempo, forma de promover autonomias em relação aos modos estratificantes do social presentes na figura estatal, por exemplo.

Há nessas ecopolíticas, em especial na sua forma micropolítica, um caráter instituinte do social que consiste na possibilidade de criar novas formas de sociabilidade, a partir da perspectiva afetiva. As práticas ecofeministas de que falam Federici (2019), Shiva (2003), Robinson (2011) e Held (2006), estão em sintonia com essas formas transformadoras da realidade a partir das subjetividades. Como tal, não se bastam na defesa de direitos identitários macropolíticos, embora também os apliquem, reivindicam por uma valorização da vida sob outros aspectos, reclamam ressignificar as condições da habitabilidade da casa em comum, com práticas e cultivo e cuidado atento.

Outras vias micropolíticas são os modos “selvagens”, sugeridos por Krenak (2020), que não se restringem aos sentipensantes habitantes das florestas, figuram nas formas reterritorializantes de devir no mundo como Outros. É esse modo de compreender-se parte da vida, que “a vida nos atravessa a todos e ela é selvagem”, ser selvagem é maravilhar-se com a vida, ampliando nossa subjetividade, diz o autor. A vida é transformação, esse caráter de permanente mudança capaz de fazer emergir metamorfoses explica que “uma árvore já foi pedra e rio já foi nuvem. É tão maravilhoso, você olha uma nuvem e vê um rio”. (KRENAK, 2020, p. 01). Selvagem, observa Krenak (2020), era o tipo de verdade a respeito da vida, que os naturalistas buscavam em suas expedições, acontece que o próprio humano é vida, ela está por todo lugar e supera qualquer forma de observação, mesmo a científica. O “outro céu” que mora no “peito do céu” do que fala Kopenawa, está queimando. Lá também reside a vida. Nos

---

<sup>461</sup> Sobre subjetividade e processos de subjetivação em Deleuze e Guattari vide glossário.

movimentos ecológicos dos povos originários em defesa de sua subsistência e modo de vida nas centenárias disputas territoriais que se rebelam contra o poder biopolítico, reside essa potência de vida que transgride a ordem em favor da vida em seu pluriverso.

Imaginar o humano partilhando da vida é uma experiência transbordante e maravilhosa, ela expressa um tipo de ancestralidade que compreende todo tipo de “seres inimagináveis, selvagens”. Ser selvagem, partilhar da vida, fazendo-se outro, é implicar-se em outras existências em alguma forma. Participar de outras vidas dá essa dimensão da condição do humano no *continuum* da natureza. Por isso buscar alimentar-se de viver com outras vidas, seja de humanos, animais, plantas, montanhas, rios, como o cuidado, guarda uma certa espiritualidade (KRENAK, 2020).

É o caráter não identitário de tais processos transversais subjetivos diversos o que dificulta inserir essa condição de *continuum* humano-natureza, no âmbito estratificado das leis e do Direito, por exemplo, cuja racionalidade é individualizadora. Contudo tem-se visto na experiência brasileira recente a prática de incluir novos modelos de representação política, em forma de “coletivos”, de minorias (mulheres, ecologistas, indígenas, LGBTQIA+), em espaços públicos, o que indica uma tentativa de abarcar o reconhecimento em seu aspecto múltiplo e dinâmico. Trata-se, então, de inventar modos alternativos de combinar a macropolítica com a micropolítica transformadora, no sentido de prover condições aptas a suplantar o dualismo que insiste na equação excludente e que contribuam para a Justiça Ecológica.

#### 4.5 A EMERGÊNCIA DA CONCEPÇÃO DE UMA JUSTIÇA ECOLÓGICA PARA A ALTERIDADE: UMA JUSTIÇA PLURIVERSAL QUE SE INSCREVE NA COMPLEXA REALIDADE

As “emergências” da complexidade dizem do caráter daquilo que surge desse caráter sistêmico auto-eco-organizador, que permeia a existência planetária e do humano, e que é resultado criativo-evolutivo dessa dinâmica da vida na qual o homem se insere. Quando falamos em “emergência” da concepção de Justiça Ecológica, é com essa ideia de que a realidade complexa faz surgir a necessidade e a concepção de Justiça que abarque humanos e não humanos da natureza e que se realize em conformidade com a pluralidade de subjetividades e realidades que a demandam.

Esse evento da emergência de uma ideia a qual ressignifica o que é compreendido como “justo e injusto”, ao mesmo tempo situado e partilhado com a comunidade de vida terrestre, é explicado por um paradigma epistemológico, o paradigma da complexidade, que é capaz de levar

à compreensão dessas demandas que dizem respeito a um pluriverso de mundos. Ao mesmo tempo, esse modo de pensamento complexo (pluridimensional), que tem compromisso com os saberes pertinentes e uma democracia cognitiva, revela o caráter ontológico do conhecimento e das relações de poder. Essa compreensão implica a necessidade de questionar a que ponto a racionalidade dualista moderna impõe sua ontologia no processo conjugado de exercício do poder biopolítico, na globalização capitalista hegemônica, que ameaça todas as formas de vida no planeta, causando injustiças de toda ordem, e como é possível intervir nesse processo.

#### **4.5.1 A Justiça conforme o paradigma ecológico: ontologicamente plural e epistemologicamente complexa**

A ideia de estender, para os não humanos da natureza, a aplicação da Justiça humana (pela via do Direito), em que se situam as teorias que abordam a Justiça Ecológica como Low e Gleeson (1998), Baxter (2005) e Schlosberg (2007), bem como as contribuições de Gudynas (2009) e Bolsselman (2017) para o tema, como visto anteriormente, enfrenta uma gama de questões lógico-formais para compatibilizar-se com a racionalidade jurídica vigente.

A dificuldade não é casual, ela resulta de que o paradigma epistemológico em que se assenta o Direito contemporâneo é o mesmo paradigma do conhecimento da modernidade pautado na racionalidade disjuntiva e dualista, que compromete a compreensão multidimensional da realidade, justamente por ignorar o que sujeito que se reinsere no conhecimento do mundo ao conhecê-lo, e das recíprocas afetações pelo seu contexto próprio e em face do caráter político das relações (cosmopolíticas).

As investidas no campo do Direito da Natureza reforçam essa constatação de que conciliar os diferentes níveis de poder (econômico, político e social) e suas influências no contexto de um ecossistema fragilizado, é uma tarefa árdua, sujeita a reveses: seja por não consolidar um efetivo reconhecimento desse “Outro” natureza, seja por não corresponder às expectativas sociais de autonomia que o legitimariam, seja por desvirtuar por interesses econômicos o uso do instrumento legal protetivo da natureza, seja por empobrecer um determinado conceito polifônico.

Ao mesmo tempo, não há como negar o surgimento de uma demanda por Justiça, que é de um caráter novo e que apela em defesa de uma compreensão dinâmica da vida em seu aspecto “selvagem”, uma vida que atravessa, que permeia todos os seres desde a biosfera e que se vê marginalizada. São os portadores dessas ontologias plurais, desses outros mundos, que instigam o tema da Justiça Ecológica – como tal uma justiça das inter-relações humano-natureza. É desse exercício biopolítico contra-hegemônico em favor da preservação dos modos próprios de vida e

da sua própria existência, tal como a compreendem ontologicamente que provém a centelha de esperança de que é possível coelaborar uma outra realidade, superando as graves crises do Antropoceno.

A compreensão ontológica relacional (e por isso “ecológica”), é explicada por diferentes autores e em abordagens da filosofia, da psicologia e da antropologia,<sup>462</sup> como foi apresentado neste mesmo estudo, o que significa que há mesmo aí uma perspectiva polifônica dialógica a respeito do assunto. As ontologias comportam cada uma um “mundo”, em termos de modos de interação e resposta, no processo dinâmico das inter-retroações e recursões de seus sistemas próprios auto-eco-organizados na complexidade. Por essa razão, seus integrantes coelaboram entre si (humanos e não humanos da natureza, do mundo, inframundo e supramundo) conhecimentos singulares, revelam modos ético-estéticos plurais de habitar e realizar-se com esse mundo/território/planeta que habitam.

É preciso, portanto, pensar uma Justiça Ecológica em termos de intensidade ontológica, ou seja, que não se interrompe ou classifica em humano ou natureza, uma ontologia não-dualista, de modo a preencher essa presença política do que o antropocentrismo designa natureza numa “aliança”<sup>463</sup> a prevalecer em lugar da abstração do Contrato Social da modernidade.

Essa abordagem da Justiça pelo de viés ecológico e pela perspectiva ontológica é imprescindível por diferentes motivos, mas especialmente porque possibilita enfrentar o conflito de poder que adentra as mais diversas dimensões da realidade, mas sobretudo se enraíza como um inconsciente colonial-capitalístico; e porque permite o reconhecimento político das configurações “transpessoais”, subjetividades plurais, no lugar da figura do “indivíduo-sujeito” da modernidade, restrito em sua dogmática e práticas colonialistas racistas e androcêntricas. É nesse caráter que a abordagem crítica da Justiça Ecológica é inédita.

A demanda por essa Justiça Ecológica, não por acaso, vem dos que estão imbricados nas relações de afeto e cuidado, que se rebelam contra os padrões hegemônicos de comportamento e modos de ser no mundo, pelos quais são perturbados. Agrupados em torno das causas ambientais, como o ecofeminismo, continuam denunciando os Racismos múltiplos: contra negros, contra muçulmanos, contra indígenas, contra não brancos, contra os que fogem à heterocisnormatividade, e todo “Outro” da modernidade. Reivindicam um outro sentido para o “Justo”, porque assumem uma perspectiva pluralista da realidade, partem de uma outra noção

---

<sup>462</sup> Vide Ingold (2005), Viveiros de Castro (2015), Escobar (2016), Deleuze e Guattari (2011), De la Cadena e Blaser (2018), Haraway (2019), Massumi (2017).

<sup>463</sup> Vide Viveiros de Castro (2015).

sobre o comum a respeito do qual essa Justiça se refere, um comum que compreende os vínculos relacionais que interligam a comunidade de vida planetária.

Proteger o caráter “em comum” da vida significa um compromisso ético de responsabilidade para com todo “Outro” que participa em cada contexto e situação do processo de auto-realização coevolutiva do homem na comunidade de vida planetária. É um compromisso com a ancestralidade para com a vida futura, diz Krenak (2020).

Esse embate pelo direito da Terra a respirar, retomar sua própria temporalidade, é intenso e complexo, a pandemia da Covid-19 deixou bastante claro que a força da economia capitalista global não tem intenção de parar, de reduzir, de deixar o planeta restabelecer sua saúde. Estamos adoecendo o planeta e padecendo com nossa própria incapacidade de tomar outros caminhos individuais e coletivos que gerem satisfação com o nosso próprio viver. Os sintomas de uma catástrofe planetária se agudizam e intensificam.

Como salientam Guattari (2004/1996) e Rolnik (2020), há um elemento chave a comprometer esse modelo de civilização capitalista, é o fato dele capturar nossos sonhos e desejos, ao sobrecodificar todos os âmbitos da existência com afazeres e prazeres vazios, compulsivos, que são contrários à vida. Não é contra a vida da flora ou da fauna especificamente que ele se volta, quando avança sobre as florestas ou investe em granjas superpopuladas, é contra o fluxo de intensidade que sintoniza e cria as zonas de indiscernibilidade entre os diferentes reinos – essa complexa teia da vida, é contra o que nos unifica, o que temos em comum com a Terra que nos abriga.

Essa re-territorialização, que é relativa à terra de cultivo do alimento, mas também é o território existencial, é a que está presente nesses movimentos insurgentes que entabulam criativamente, formas de habitar o mundo em comum respeitando os fluxos da vida, “reconhecendo” os devires e transpessoalidades. É essa re-territorialização geradora de uma outra noção de Justo, como forma de respeito, amorosidade, cuidado, atenção, que restaura e recompõe os rasgos no tecido planetário a partir dos vínculos mais singulares, como os que sugerem Haraway (2019) e Massumi (2017). Ela já está aí, criando outras formas, outras semióticas e pragmáticas, ecosoficamente, estabelecendo-se em seu caráter ético e estético, no sentido proposto por Deleuze e Guattari (2011).

A intenção de transpor essa demanda para a linguagem jurídica e para o âmbito do Direito, que não comporta as licenças poéticas da linguagem de Krenak (2020) e Kopenawa (2015), por exemplo, tende a enquadrar essa realidade múltipla e seus desejos não capitalísticos aos moldes da linguagem científica, nas expressões “integridade do ecossistema terrestre” e “dignidade dos seres humanos e não humanos da natureza”. Portanto, é importante que esses

conceitos sejam compreendidos complexamente, especialmente ao adentrarem o sistema jurídico.

É preciso aprender a lidar com essa condição subversiva das demandas por Justiça Ecológica e promover uma urgente mudança de paradigma da racionalidade jurídica, sem recair nas armadilhas do dualismo sujeito/objeto, humano/natureza, homem/mulher, branco/negro, civilizado/bárbaro, e sem prejuízo às condições peculiares de cada uma dessas ontologias que compõem um Pluriverso. Daí porque a necessidade saber lidar com a condição sistêmico-complexa do próprio Direito e sua pluralidade, a partir da compreensão dessas transversalidades numa Justiça Ecológica situada. Entendemos que a compreensão complexa dialógica da autonomia em seu caráter poiético e instituinte, pode servir de guia na composição entre micropolítica e macropolítica para se pôr em prática uma Justiça para a comunidade de vida planetária.

O Direito é da maior relevância no que diz respeito às práticas que afetam de modo agressivo a natureza e as alteridades, no entanto, é urgente a mudança de paradigma para que ele possa realmente lidar de modo adequado com essas relações complexas, quando couber intervir. Esse processo de transformação parte do reconhecimento de que o próprio Direito é um sistema social, cuja consistência na condição emancipatória depende de sua sintonia com as demandas sociais e da interface com os demais subsistemas sociais que reciprocamente se influenciam. Ao mesmo tempo, também depende de que a própria sociedade tenha uma compreensão profunda sobre os problemas que demandam soluções jurídicas, ou seja, de que se democratize também o conhecimento e se promovam novas práticas e sentidos para a normatividade social. Considerar as abordagens de Direito Ecológico e do Direito Ambiental Crítico é uma medida necessária e pertinente, nesse sentido.

A médio prazo, contudo, há que se “des-pensar” o Direito, como já dizia Sousa Santos (2007), pensá-lo de outro modo, ir além da ideia limitada de um direito estatal, e mesmo evitar a tendência à judicialização do mundo da vida, e estimular as autonomias. Reformular as perspectivas, de modo que o Direito adote o cuidado como inspiração e compreenda que a segurança alimentar é uma forma de cuidado com a vida mais relevante que os exércitos de guerra, que compreender os compromissos solidários e fraternos tão próprios do Direito emancipação são prioritários para reverter a tendência ordenadora. Articular com os outros sistemas sociais modos de prover de atenção e cuidado o *continuum* da vida, para que essa dinâmica auto-eco-organizadora permita que a humanidade evolua coextensivamente, com autonomia e responsabilidade.

Sousa Santos (2007) desafia as estruturas do Direito a uma abertura, propondo uma

“cartografia” que introduz a diferença no âmbito da ordem jurídica, reconfigurando o potencial democrático do Direito, algo que se coaduna com a perspectiva de ecologizar o Direito em sua forma e conteúdo, reconhecendo sua inserção na complexa realidade. A ideia de traçar um mapa remete às cartografias de que falam Guattari e Deleuze em *Mil Platôs* – modos de entrecruzar as diferenças e multiplicidades das linhas de fuga, dos fluxos de intensidade que constituem as subjetividades – um modo de entabular alternativas aos modos de ser e viver no mundo, para além das estruturas semióticas capitalistas.

Cabe compor novos “ritornelos” que possam ressignificar os territórios estratificados do Direito, investindo em processos de elaboração e interpretação abertos às perspectivas plurais e voltar-se à “pragmática” instituinte de bases democráticas (de que falam Deleuze e Guattari), para gestar coletivamente um viver expressivo e integrado com o mundo vivo. “Trata-se, a cada vez, de definir um espaço funcional bem-definido”, explica Guattari, assim “nas sociedades arcaicas, é a partir de ritmos, de cantos, de danças, de máscaras, de marcas no corpo, no solo, nos Totens, por ocasião de rituais através de referências míticas que são circunscritos outros tipos de Territórios existenciais coletivos.” Também na Grécia antiga se identificam “esses tipos de ritornelos [...] com o 'nomos', que constituíam, de alguma forma, 'indicativos sonoros', estandartes e selos para as corporações profissionais.” (GUATTARI, 2008, p. 27).

A instituição, como a compreende Deleuze (1955), é um modo positivo de ação, a sociedade se auto-organiza, de modo satisfativo, ressignificando a liberdade e a igualdade. O contrapoder instituinte é importante para recompor os espaços de autonomia política que resintonizam os fazeres da natureza com os fazeres humanos. Pois, como lembra Krenak (2020, p.10), “o mundo é uma criação dos humanos. O planeta não. Ele nos criou, e continua nos mantendo por um tempo. Quando a gente ficar insuportável esse maravilhoso planeta tem dispositivos próprios, tem inteligência, tem capacidade para nos dispensar daqui.” É necessário que floresçam novas formas instituintes do social. O futuro da vida planetária depende de fazer germinar esse embrião de uma nova vida coletiva, de reorganizar-se como humanidade com os demais não humanos da natureza, numa mesma comunidade de vida. Depende desse sentido de compromisso – responsabilidade.

Uma Justiça Ecológica é, portanto, uma questão que não se resolverá dentro da racionalidade hegemônica dualista ocidental, e sem que a perspectiva ontológica seja transformada para abarcar a multidimensionalidade e a pluralidade de mundos e cosmopolíticas que demandam uma equação Justa no reconhecimento de seu lugar na tessitura do mundo em comum – o planeta Terra. A abordagem ecológica reclama a transdisciplinaridade e a compreensão relacional, ela apela para a capacidade humana de corresponder as suas

responsabilidades éticas. Assim, a Justiça Ecológica tende a ser sempre uma Justiça situada, pertinente a um contexto próprio e à sua cosmopolítica, que haverá de lidar diplomaticamente com as demais.

A abertura dessas veredas para os fluxos de intensidade, pela micropolítica, acontece acompanhada de uma profunda reforma do pensamento e pela democracia cognitiva - seja estimulada pela ecologia dos saberes, pelas abordagens perspectivísticas, pela noção de *buen vivir*, pelo convívio multiespécies e suas “responsabilidades”, pela sabedoria Ubuntu (sou o que sou, pelo que somos), e por subverter as relações de opressão e domínio de caráter colonial-capitalístico inscritas no inconsciente social. Sua manutenção passa por empreender outras formas de habitar o mundo de caráter cultural e biologicamente diversa, e multiplicar as autonomias políticas comunitárias e uma articulação cosmopolítica (não cosmopolita), pluralista entre os viventes da comunidade de vida terrestre.

#### **4.5.2 A ecologia política como meio de práticas micropolíticas e cosmopolíticas de onde emerge a concepção de Justiça Ecológica**

Sousa Santos (2002, p. 253) resume bem a razão pela qual o termo “ecologia” é tão forte e distinto quando vem qualificar alguma ideia ou conceito. É porque a palavra ecologia remete a relações múltiplas de composição que conduzem a uma realidade multidimensional, lembra “que a realidade não pode ser reduzida ao que existe”. A ecologia política é a via para a Justiça Ecológica porque ambas tratam de expor as camadas invisíveis das relações e trazer à tona as injustiças que se agravam profundamente, de forma acelerada, em termos biopolíticos. Revela como um saber se faz hegemônico e com ele abusa do poder, negando todo “Outro”, servindo a interesses que não correspondem às urgências da humanidade e da comunidade de vida planetária.

O que a abordagem complexa e ontológica (ecológica - relacional) das relações homem/natureza tem de singular é o fato de permitir ir além da crítica contra os extrativismos e os consumismos, é fazer ver que a visão hegemônica de mundo como um único e verdadeiro, baseado na ontologia cartesiana moderna, destrói “pessoas outras-que-humanas”, como dizem Cadena e Blaser (2018), e compromete seus mundos e, mesmo, a possibilidade de alianças positivas entre esses diferentes mundos que compõem a natureza.

Os diferentes níveis da ecologia política tratam desses conflitos de saber-poder entre os mundos que combinam formas de atuação macropolítica e micropolítica como se percebe nos relatos dos conflitos que pululam em toda a América Latina e, de um modo em geral, no

sul global. Tratam, sim, dos extrativismos, da terra exangue, da miséria, da migração forçada, mas também do sentimento de angústia e perda do substancial, do direito a um território existencial (de comer e de criar mundos).<sup>464</sup> Falam dos modos “sentipensantes”<sup>465</sup> de existir, de “um mundo como floresta fecunda”<sup>466</sup>, em que viver é um modo conjugado entre linguagem e experiência – pois são partícipes do pluriverso que habitam.

A ecologia política ou ecopolítica que permeia toda a discussão nesta pesquisa é compreendida com essa perspectiva multidimensional que envolve o enfrentamento da fragmentação do conhecimento em saberes tecnocientíficos disjuntivos e da urgência de superar essas rupturas, que promovem a exclusão, e trabalhar para uma composição dialógica de mundos plurais, no sentido de uma Justiça Ecológica para o pluriverso, respeitando suas cosmopolíticas.

A micropolítica pode, pragmaticamente, contribuir para a transposição das crises múltiplas do Antropoceno, pela reapropriação da vida, mas, ao mesmo tempo, é necessário compreender as diferenças entre a micropolítica insurgente e a macropolítica dos protestos por direitos implicados na crítica às relações de poder e como elas podem ser articuladas em benefício dos interesses da comunidade de vida terrestre, como explica Rolnik (2020):

A macropolítica volta sua atenção a um foco situado no âmbito do sujeito, é um foco visível e audível, ao passo que a micropolítica trata do que está na tensão entre sujeito e o “fora-do-sujeito”, do que é, portanto, invisível e inaudível. Os potenciais agentes na macropolítica são apenas os seres humanos, enquanto a micropolítica envolve humanos e não humanos.

As diferenças ficam mais expressivas quando se identificam os propósitos que movem os agentes. Na macropolítica o rebelar-se contra determinada ordem é motivado pela vontade de denunciar as injustiças na distribuição de direitos, conscientizar a sociedade, mobilizar as pessoas no sentido desse conflito. Resume-se no desejo de empoderamento dos que estão excluídos da sociedade hegemônica, para transformá-la pela via de uma distribuição justa de direitos, explica a autora. A micropolítica tem um propósito de “perseverança da vida” e convoca a “anunciar mundos por vir”, de criar mundos alternativos. O *slogan* do Fórum Social Mundial diz dessa ideia: “um outro mundo é possível”. Ela se volta a mobilização de “outros inconscientes”, por gestos, pela linguagem, pelas práticas que em si mesmas carregam a possibilidade dessa emergência de um outro mundo. Já os que se aliam ao movimento vão inventar a seu próprio modo, os devires e afetos entremundos, em sua incerteza e diversidade.

---

<sup>464</sup> Vide Relatório CIMI 2018, Atlas EJOLT, relatórios do Greenpeace e Anistia Internacional.

<sup>465</sup> Vide Escobar (2016).

<sup>466</sup> Vide Kopenawa e Albert (2015).

A bifurcação dos caminhos entre a macropolítica e micropolítica tem origem na intenção de cada uma, sendo a macropolítica dirigida ao “empoderamento do sujeito” e a micropolítica, à “potencialização da vida”, explica Rolnik (2020), uma está ancorada na ideia de sujeito e a outra na de subjetividades plurais. Os modos de enfrentamento do poder biopolítico, ambos legítimos, são de natureza diversa. Enquanto a micropolítica atua de uma forma “implícada”, experiencial – com palavras e com práticas, a macropolítica adota uma forma “explicativa” - apresenta argumentos e raciocínios, a fim de congregar adeptos, o que não garante, no entanto, um comprometimento real. Outra diferença entre os dois caminhos é que “empoderar o sujeito” não é o mesmo que “potencializar a vida”, embora essas intenções se complementem, desde que esse empoderamento venha conjugado com a “implicação” na realidade e dos saberes do mundo vivo.

As duas abordagens também adotam diferentes critérios na avaliação dos contextos, de modo que o que pauta a macropolítica é o “critério moral”. Na instância micropolítica há uma espécie de “bússola ética”, cujo “norte” reside numa avaliação a partir dos afetos, daqueles modos sentipensantes, que falam de uma experiência “fora-do-sujeito”. Ela indica como manter a vida quando ela é asfixiada pelos modos impostos pelo Sistema-Mundo; esse tipo de ética se conjuga na relação do *logos* com o *pathos*, orienta a vida para que recobre seu sentido (ROLNIK, 2020).

É preciso, ainda, prestar atenção aos diferentes modos de operação: a macropolítica opera por negação e a micropolítica por afirmação. A micropolítica é um “combate pela vida”, ela é afirmativa, porque ela barra os impulsos do inconsciente colonial-capitalista, insiste em não ceder e esmorecer a potência de vida naquilo que ela guarda como “essência germinativa”. Pretende, assim, fazer frente aos danos sofridos em cada caso e contexto, essa resistência real e prática mantém o envolvimento intrínseco nas relações de poder e, assim situada, pode transformá-las, dissolvendo-se os personagens, seus papéis e, por fim, a cena (ROLNIK, 2020).

Há ainda que se atender ao fato de que os modos de cooperação macropolítica são os de formar grupos por “reconhecimento identitário”, diz Rolnik (2020), organizando-se em movimentos sociais e partidos políticos. Por sua vez, a micropolítica coopera com aqueles nos quais encontra sintonia de afetos, em torno da coelaboração de um mesmo “comum”. Para os primeiros, trata-se de organizar-se em torno de um plano de ação que se volta a uma demanda específica e um objetivo, em razão de estarem em uma mesma situação no contexto social. Essa pauta é, portanto, identitária e quem se encaixar na mesma condição pode somar forças em prol da mesma causa que os unifica. O ganho nessa esfera, explica Rolnik (2020), é a pressão que se opõe ao poder opressivo dentro das instâncias institucionais constituídas, como o Direito e o

Estado. Essa cooperação, no entanto, tem fim quando alcançados os objetivos e outros precisam ser propostos para mobilizá-la.

Na esfera micropolítica, a cooperação provém de compartilhar a coelaboração do comum, que acontece no nível das intensidades, dos “afectos” – as emoções vitais, como prefere Rolnik (2020). Diz respeito às afetações como: ser tocado, perturbado, sacudido, alcançado. Trata-se de enredar as tramas das subjetividades e dos grupos pertencentes a realidades diferentes, que vivenciam experiências singulares, que têm em comum entre si o fato de manterem vivos outros mundos em si mesmos, em forma embrionária, para os quais urge criar formas de concretizá-los. Ambos se orientam por uma mesma bússola ética, que atua no campo relacional que compartilham, o que permite que suas ações não tenham exatamente o mesmo fim, de modo que elas resultam em modos, ao mesmo tempo únicos e múltiplos (ROLNIK, 2020). Esse modo, ao mesmo tempo, uno e múltiplo, singular e plural, é um sinal de que os dualismos estão transpostos, o que permite que transite pelas zonas de indiscernibilidade conferidos pelo *pathos*, pela simpatia, pela intuição, pelo lúdico, pelos modos responsivos dos fluxos de intensidade.<sup>467</sup>

Nesses territórios relacionais múltiplos e dinâmicos, as sinergias geram convergências e uma acolhida entre os partícipes, provendo as condições para que eles possam experimentar outras formas de existir alternativas ao modelo hegemônico, e, ao mesmo tempo, ajudam a compreender o valor dessa conquista, tornando-a legítima. Essa experiência é muito importante como superação da condição de submissão ao inconsciente ditado pelo colonialismo-capitalístico, porque é geradora de outro tipo de relações de poder.

A transformação da sociedade depende desses modos de reapropriação coletiva desse desejo de vida, é ela que permite emergirem outros modos de entrelaçamento do *socius*, onde as sementes de um outro mundo pluriversal possam germinar, com seus próprios modos e trajetórias existenciais. As emergências, esses acontecimentos, decorrem da insurgência micropolítica, diferente do objetivo atingido no processo macropolítico, que é pré-definido, ensina Rolnik (2020). Enquanto a macropolítica consegue atingir seus objetivos fazendo pressão em torno das demandas identitárias em torno de direitos, a micropolítica alcança um nível mais profundo de transformação, agindo como uma força que promove uma “metamorfose transindividual”, geradora de novos caminhos e desenhos plurais pelos quais se fixa e realiza o próprio direito à vida, explica a autora.

Há complementaridade entre as duas formas de mobilização, a da macropolítica e a

---

<sup>467</sup> Vide Deleuze e Guattari (2011), Massumi (2017), e Haraway (2019).

das subjetividades, desde que a defesa de direitos do sujeito não se limite aos contornos identitários, interpondo barreiras aos processos de subjetivação nos níveis pessoais e extrapessoais. Há que se combinar, as duas formas de protesto e insurgência, a que atua de forma programática, apelando às consciências e a que mobiliza pelos afetos micropolíticos do comum, como alerta Rolnik (2020). Elas precisam ser articuladas para suplantar o modelo que conduz a humanidade ao desastre, que se estabeleceu no Antropoceno, identificando conexões entre as duas abordagens. Passa por compreender e rever os impactos dessa mentalidade que perturba e agride e, por outro lado, por moldar novas práticas e expressões que deem outros contornos descolonizando o inconsciente.

Promover a “descolonização do inconsciente” não é um objetivo simples de alcançar, demanda um empenho delicado e um envolvimento pessoal e coletivo, e, sobretudo, continuado no tempo, está sempre acontecendo na dinâmica complexa da vida humana e da realidade planetária. Trata-se de uma revolução molecular, ela acontece e depende da transformação nos níveis indiscerníveis re-territorializantes das singularidades subjetivas, num processo atento às reinvestidas pelo domínio. O processo de re-singularização, de re-territorialização das subjetividades, desencadeia-se a partir daí, de cada pequeno avanço que guarda em suas virtualidades o potencial de transformação do coletivo, de florescimento da vida.

Essa positividade desejante de uma vida não capturada capaz de ressignificar e co-elaborar criativamente outros modos de existência valorizando e reconhecendo todos os integrantes da comunidade de vida planetária, é o que permitirá que resgatemos o selvagem da vida que nos permeia e a façamos germinar em futuros, em que a humanidade se realize nessa coexistência no pluriverso. Uma dinâmica que envolve agora não mais indivíduos-sujeitos, mas pessoas-relacionais, ensina Rolnik (2020).

O que essa abordagem dialógica micro e macropolítica revela é a necessidade de avançar no sentido da caosmose, como ensina Guattari (2008), um novo paradigma ético-estético. A multidimensionalidade da realidade complexa da vida e do humano, em sua condição de indivíduo/sociedade/espécie, implica um convívio com a incerteza e os paradoxos. O inconsciente, o caos, o desconhecido, sempre suscitam receio, exigem aprender a tatear, não obstante, haja nessa oposição uma inevitabilidade pela interdependência que faz parte da auto-eco-organização complexa da vida e da realidade.

Quem clama por uma Justiça Ecológica (da epistemologia complexa e das ontologias relacionais) é essa micropolítica que luta por manter a vitalidade do mundo e de sua própria existência, que o faz, rebelando-se em cada gesto e palavra conjugados (agenciamentos maquínicos e de enunciação) que ressignificam o viver humano no mundo a partir de seu

contexto situado, reiteradamente, com sua potência criadora. Aí está o acontecimento, a “emergência” de um outro sentido de Justo, que não se resume em um conceito ou se decifra em metodologias, inscreve-se no convívio, nas sensibilidades, nos devires, e se realiza em um contexto situado reinscrevendo-se, re-territorializando-se em uma totalidade do uno/múltiplo.

#### **4.5.3 Justiça Ecológica: um desafio ético-político-jurídico pela preservação da comunidade de vida terrestre**

Toda a discussão em torno da Justiça Ecológica, que conduz esta pesquisa, que busca contemplar a variedade de nuances da compreensão do tema – mantendo assim a possibilidade de um diálogo polifônico com elas, orienta-se a partir de uma preocupação cada vez mais presente com o futuro da vida humano-planetária. Essa vida que atravessa – que condiciona a vida humana a uma interdependência saudável. Algo como um equilíbrio – um modo “justo”.

Dada a complexidade inerente do humano e da própria realidade, esse pensar sobre os mundos possíveis e a intervenção humana acontece nas diversas áreas do pensamento, é transdisciplinar – implica pensar complexamente, pensar com o mundo. As contribuições, portanto, provêm das diversas disciplinas: direito, sociologia, antropologia, filosofia, biologia, geografia, entre outras. Trata-se de um problema que convoca a superar as disjunções de um conhecimento parcial, para enfrentar um problema que demanda justamente compreender o que foi esfacelado, o tecido precioso do *complexus* da teia da vida da qual a humanidade (em sua diversidade) faz parte entre tantos outros integrantes.

Não será optando por uma ou outra área do conhecimento que vamos transpor os problemas provocados pelo Antropoceno, que são urgentes e não afetam apenas os seres humanos de hoje, comprometem a vida humana e não humana futura em sua biodiversidade, da qual depende a resiliência da vida planetária. É importante que todas tragam seus instrumentos para uma grande composição coletiva. Pensando a partir da perspectiva do Direito, esse tema nos obriga a retornar às matrizes que alimentam essa disciplina, resgatar na filosofia política e na ética as considerações sobre qual o propósito do Direito e em que argumentos, lógicas e motivações ele se estabelece (e se alimenta continuamente), para “fazer Justiça”.

A crítica à ideia de uma verdade universal, proveniente de um conhecimento neutro, acessível a todos os seres humanos pela razão, que é proveniente das próprias revoluções científicas, dos movimentos pós-estruturalistas até as abordagens políticas decoloniais, vêm

expor uma dinâmica de interações que eram desconhecidas ou, mesmo, intencionalmente ignoradas, epistemológica e ontologicamente. Desvendam-se então as questões de poder e de saber-poder inerentes das relações, primeiramente no que diz respeito aos humanos, e posteriormente, avançando para abarcar uma compreensão ecológica mais ampla sobre esse mundo terrestre que habitamos.

O político é esse campo das relações de poder que está presente em todas as instâncias e não se confunde com a política que está formalizada dentro de uma estrutura social. Foucault (2007) expõe a presença dessa força política que permeia o social. Além disso, denuncia a presença de um biopoder e anuncia a existência de uma outra força que lhe impõe resistência – a biopolítica contra-hegemônica, que aparece da inadaptação à universalização individualizadora.

Esses insurgentes são indivíduos que não se conformam a essa condição, porque se compreendem a partir de outras perspectivas, empreendem “linhas de fuga”, como dizem Deleuze e Guattari (2011), para se re-singularizarem, retomarem o poder sobre suas próprias vidas – sua autonomia. De acordo com o que lhes informam seus “perceptos”<sup>468</sup> e “afectos”, o mundo dessa universalização não corresponde àquele em que vive, fazendo-os indagar sobre os valores e os propósitos desse modelo padronizado, que se generaliza de forma dominadora e opressiva. Reivindicam seus outros mundos e instigam a possibilidade coletiva de outros mundos possíveis, que se inspirem na vida e respeitem-na, amparados numa compreensão não mais “cosmopolita”, mas “cosmopolítica”.

Portanto, tratar da Justiça Ecológica é, necessariamente, ampliar os horizontes para, complexamente pensar essas relações ecológicas. Esse mesmo aspecto político requer indagar a respeito dessa demanda por autonomia, que de acordo com Deleuze (1995), é pertinente ao caráter “instituinte”, que é próprio do humano, como uma capacidade de mobilizar-se e organizar-se em torno da própria satisfação – que está na origem da formação das sociedades. Deleuze (1955) distingue esse poder/capacidade instituinte, que é uma forma de o humano participar da contínua evolução com a *oikos* terrestre, com a capacidade/poder do instinto presente nas outras espécies não humanas da natureza, que os guia nas interações ecológicas em suas “cosmopolíticas” para permanecerem vivos como espécie, diante das adversidades.

O olhar se volta, então, para essas sutilezas que tornam a vida possível, o que faz germinar, o que permite florescer, o que gera novas formas de vida. Orientar-se a partir de um

---

<sup>468</sup> O percepto, nesse contexto teórico, é um conjunto de sensações e percepções que vai além daquele que a sente, e os afetos são os devires.

convívio na comunidade de vida que permita a todos exercer essa capacidade de florescer, realizar-se em sua própria condição, é dar um sentido ético para essa busca. É ético porque está baseado em uma relação pragmática com o contexto, não se trata de uma moralidade que diz do certo e do errado, mas de uma ética que requer resgatar a composição *pathos e logos* (um dos conjuntos dialógicos desarticulados pela racionalidade disjuntiva hegemônica), e, que reinsere o homem na complexidade e na incerteza da realidade como terráqueo.

O desafio de pensar sobre uma Justiça Ecológica é, portanto, um desafio ético-político-jurídico. Especialmente porque esse modo complexo de compreender o mundo convoca nossa responsabilidade à necessidade de corresponder, nessas relações complexas como indivíduos/sociedade/espécie. A primeira delas é o cuidado com toda alteridade (esse outro com o qual coelaboramos nossos mundos), o que requer o reconhecimento desses “Outros”, nas operações “fora-do-sujeito”, nos modos ecosóficos e devires. Sem essa compreensão de uma pertença a um “comum” que é preciso proteger e a respeito do qual tratar de relações justas, não há como conceber essa Justiça a que se almeja e que é urgente.

A forma de nos aproximarmos desses mundos desconhecidos pela racionalidade hegemônica é pelos meios que instigam um pensamento complexo, é promovendo a “democracia cognitiva”, que tanto implica difundir um conhecimento científico acadêmico e torná-lo acessível, como também, tornar visível a imensa diversidade de saberes das outras ontologias, suas línguas, suas artes, suas formas ético-estéticas, como produzem e consolidam suas outras formas de habitar o mundo. É resgatar o saber-poder, historicamente invisibilizado, por pertencer a esses “Outros” da modernidade colonizadora que agora acenam com seus outros mundos, onde a vida sabe perdurar, porque eles conhecem da vida e respeitam seus co-habitantes na casa terrestre. É apreender com eles a reencantar-se com o mundo e reencantá-lo, participando criativamente com outros modos de vida, novas cartografias, desenhos, reocupando territórios, por meio de intervenções práticas (implicadas na realidade) e da re-significação simbólica.

Como sociedade em plena mudança paradigmática, nossa resposta deve ser pela busca urgente pela conscientização das mazelas que estamos produzindo contra a própria humanidade e todos os demais seres vivos da biosfera; pela adoção de práticas restauradoras dessas cadeias de relações ecológicas das quais participamos; e pela implementação de medidas urgentes e pragmáticas, diplomaticamente estabelecidas entre as diversas cosmopolíticas, que possam sustar o imitente colapso. Trata-se de traçar de uma perspectiva crítica e plural respostas que atendam à comunidade de vida planetária “de baixo-para-cima”, como uma Sociedade-Mundo.

Ao Direito cabe reinventar-se também, reconhecer seus próprios desvãos, seus limites, revigorar-se a partir de uma perspectiva pluralista, aprender a identificar o Justo, com o olhar situado à realidade complexa, em que a injustiça se concretiza. Compreender como manter-se eticamente orientado para a Justiça em favor da vida, como um sistema complexo que interage permanentemente com os outros sistemas sociais, para poder corresponder não às “verdades” da ciência, nem às “verdades” do biopoder, mas para atender à necessidade de prover medidas justas, política e eticamente amparadas que reconstituam, restaurem, os vínculos que nos permitem existir como indivíduos/sociedade/espécie.

É a insatisfação com as injustiças que alcançam esses níveis antes invisibilizados (racismo estrutural, machismo estrutural, perspectiva utilitária da natureza) que faz vir à tona a necessidade de novos parâmetros para dizer o “Justo” e que sugerem novos sistemas de valor. Assim, a emergência da Justiça Ecológica é um acontecimento que decorre da micropolítica insurgente, que ressignifica ecosoficamente o que seja “Justo”, para manter o fluxo da vida e é capaz de reinventar-se como sociedade. Decorre, portanto, de uma forma de “tomada de contexto existencial”, como sugere Guattari (1991), a qual não acontece sem uma pragmática capaz de romper com o modo próprio do sistema hegemônico em seu modelo de sociedade.

A vias ecosóficas: ecologia mental, social e ambiental – são necessariamente interdependentes, uma sabedoria prática que requer que essas formas de pensar e gerar com o mundo sejam entrelaçadas. Elas partem da premissa de que os Territórios existenciais têm o caráter de um “para-si precário, finito, finitizado, singular, singularizado, capaz de bifurcar em reiteraões estratificadas e mortíferas ou em abertura processual a partir de práxis que permitam torná-lo ‘habitável’ por um projeto humano”, adverte Guattari (1991, p. 15 – 16). Logo, é preciso aprender outros modos de convívio e aprender essa “arte do ‘eco’” - ecologizante, esses modos “ritornelos”, que são potenciais formas de descolonizar o inconsciente e libertá-lo para outras formas de realização humana ecologicamente compatíveis.

Assim também com a filosofia, a arte e as ciências - meios de acesso ao caos da realidade -, é preciso entabular modos que sejam, ao mesmo tempo, consistentes por estarem amparados na experiência, e capazes de penetrar as diferentes dimensões do existir humano-social que vão confirmar essas novas formas de viver e entender o mundo em comum. Ouvir todo outro, entrelaçar os mundos e tecer outros caminhos, com esses “Outros” envolve criar outros parentescos, como sugere Haraway (2019), modos simbióticos, simpáticos, cuidadosos, amáveis, e de perceber que esses outros também aprendem a viver conosco, aprender que essa via é dupla.

Quando falamos em Justiça Ecológica não se trata de um conceito fechado, tampouco

de um novo Sistema jurídico – embora cada aspecto desse deva ser transformado – recriado, ressignificado, com a participação das subjetividades plurais que requerem uma Justiça Ecológica. É, sim, um novo polo de orientação diante das crises ecológicas do Antropoceno, uma intenção/projeto que se lança ciente da ecologia da ação, de ter que lidar com a incerteza e o caos, mas compreendendo que prover um futuro para a humanidade e demais seres que coabitam a mesma casa terrestre depende dessa atitude assertiva frente ao incerto.

A ideia em torno de uma Justiça Ecológica se constroi em meio a uma múltipla e heterogênea combinação de fatores e agentes, em constante transformação reflexiva e recursiva. É um compromisso de pensar com o mundo, para seguir adiante, reinventando a arte de viver com afeto, cuidado e responsabilidade pela comunidade de vida terrestre. Longe de estar consolidada, sequer como conceito, sua emergência se dá como uma construção coletiva complexa e, por conseguinte, não linear, incerta e, por vezes, contraditória, que se justifica pela necessidade biopolítica de fazer frente à invasão do mundo da vida pelos interesses individualistas e necrófilos que imperam no modelo civilizatório vigente.

A Justiça Ecológica como noção incipiente, que reclama por uma compreensão ampliada da comunidade de justiça, é um ideal a ambicionar, um horizonte desejável para o futuro da comunidade de vida terrestre e, ao mesmo tempo, é uma proposta de práticas transformadoras, um processo aberto, plural, dialógico, que insere um elemento novo na ideia de construção de mundo em comum - a complexidade. Traz com ela a polifonia, as dialogias, a superação das dicotomias e a abertura ao Pluriverso de mundos e suas outras possibilidades.

#### 4.6 CONCLUSÕES DO CAPÍTULO

A proposta de uma Justiça Ecológica, como já postulado desde o início desta pesquisa, requer abordagens epistemológica e ontológica não dualistas, razão pela qual adotamos a uma perspectiva de análise do problema pelo paradigma do pensamento complexo proposto por Edgar Morin. É com essa compreensão transdisciplinar e multidimensional que optamos por tratar da Justiça Ecológica como uma questão ético-político-jurídica. A ética ecocêntrica conjugada às éticas relacionais do cuidado, da alteridade e da responsabilidade, expressa essa perspectiva em um primeiro nível. O aspecto político, da dimensão seguinte, é retomado como elemento-chave para o enfrentamento das múltiplas crises do Antropoceno, especialmente em seu caráter ecológico-climático. É a partir das micropolíticas insurgentes, da recuperação da capacidade instituinte, de autonomia e normatividade em torno de um mundo comum e pluriversal, que outras realidades podem se configurar, transformando as perspectivas futuras

para toda a comunidade de vida planetária.

O aspecto jurídico implica tanto uma compreensão do sistema jurídico, e deste em suas interações com os demais sistemas sociais quanto uma abordagem da concepção de Justiça Ecológica no contexto das teorias de Justiça contemporâneas. Importa compreender o Direito enquanto meio para realização da Justiça, e re-pensar o Direito desde suas fontes válidas no sentido de um pluralismo jurídico, do fortalecimento democrático da esfera pública, às implicações técnico-jurídicas, para atender às demandas por uma Justiça amparada nas dimensões da distribuição, do reconhecimento, da representação, da participação e das capacidades. Repensando complexa e ecologicamente o Direito e com mais atenção o próprio Direito Ambiental, as mudanças se orientam para uma abordagem pluralista que permita superar os dualismos e as heranças colonialistas impregnadas no Direito ocidental hegemônico. Assim, seja para uma perspectiva ampla dos problemas da comunidade de vida planetária a ser tratada pelas vias dos Direitos Humanos, por exemplo, seja na reconfiguração crítica do próprio Direito Ambiental, importa manter uma dinâmica democrática e flexível, que possa atender às peculiaridades de uma Justiça Ecológica situada ao mesmo tempo em que se resguardam os interesses da comunidade de vida planetária.

Abandonar o paradigma de Justiça dualista implica, entendemos, assumir uma compreensão dialógica, o que significa ter como premissa a abertura polifônica às perspectivas plurais e às cosmopolíticas. De idêntica forma, exige rever as finalidades, inspirações e os propósitos da Justiça, a exemplo do que indica a ética do cuidado, do pensamento feminista, e suas práticas transformadoras. Uma Justiça voltada à tarefa de restaurar vínculos e recompor os tecidos rompidos das relações entre os seres humanos e destes com os não humanos da natureza, e que, para tal, leve em conta as pessoas em sua vulnerabilidade e se entabule em práticas de responsabilidade e solidariedade.

A Justiça Ecológica é um apelo à defesa da vida, como interesse comum frente ao biopoder que se imiscui e projeta por meio do Sistema-Mundo, ameaçando mundos do Pluriverso. As crises do Antropoceno trazem à evidência o exercício de uma necropolítica sobre todo o “Outro” da modernidade, reincidindo sobre aqueles que o racionalismo dualista relega a um segundo plano. São esses “Outros” que, ao não se conformarem à individuação pela semiótica capitalística do Sistema-Mundo, dão ensejo a uma revolução micropolítica produzindo subjetividades outras, compondo novos territórios existenciais, em seus devires a afetos cosmopolíticos, que emergem perspectivas alternativas sobre o viver humano com a natureza em respeito mútuo, como uma comunidade de vida e de justiça.

Para ampliar a esfera pública interessada e envolvida na promoção de uma Justiça

Ecológica, é preciso trabalhar por uma “democracia da vida”, como propõe Shiva, reconhecendo os não humanos da natureza como integrantes da mesma comunidade de vida e de justiça. Trata-se de aprender sobre todo esse “Outro” por meio de uma democratização do conhecimento e da ecologia dos saberes. Requer um conhecimento profundo, de religação, que articule toda forma de pensamento (artes, ciência, filosofia). Também é preciso aprender a ouvir e a traduzir, harmonizando a polifonia de vozes para um viver comum no planeta Terra, preservando o futuro, por respeito à ancestralidade, como recomendam Jonas e Krenak.

As ecopolíticas, quer no nível macropolítico – pela defesa de direitos, pela coordenação de ações políticas em torno do comum, na luta por reconhecimento de sua alteridade, quer no nível micropolítico - na conquista dos espaços de subjetivação e desenho de outras cartografias e territórios existenciais -, são ambas formas que, combinadas, ensejam pensar em outras possibilidades coelaboradas para habitar a Terra, solidária e responsabilmente. Permitem vislumbrar uma alternativa ecosófica para a humanidade, o que exige, todavia, descentrar-se do humano e assumir uma condição de integrante de uma mesma comunidade planetária, cuja vida cumpre preservar.

A Justiça Ecológica, como a entendemos, trata-se de uma concepção emergente, que provém da insurgência micropolítica de todo “Outro” da modernidade que demanda uma compreensão de “Justo” que atenda o pluriverso de mundos possíveis em sua diversidade. Mundos esses que comportam saberes próprios e que se entabulam em devires-outros, multiplicidades e transversalidades, pelos quais se resgatam os vínculos, os fios que recompõem o *complexus*, a tessitura da vida.

## CONCLUSÃO

A pertença a um mundo mais que humano – um mundo em comum com os demais seres que habitam a mesma casa terrestre, um mundo sob ameaça e que urge ser preservado em sua condição única de residência da vida e no qual se inscreve em *continuum* a vida humana - é o que motiva e impõe repensar o tema da Justiça como uma Justiça Ecológica – para toda a alteridade. Assim, a pesquisa percorreu a temática de forma multidisciplinar e transversalmente nas dimensões ético-político-jurídicas no intuito de identificar desde o que instiga uma Justiça Ecológica às diferentes vias a serem articuladas com esse propósito, para, com uma perspectiva crítica, repensar as formas com que recompor as tramas rompidas da complexidade da vida.

Na abordagem inicial desta pesquisa buscou-se atender os requisitos da contextualização do problema central da tese - o fenômeno da emergência da concepção de Justiça Ecológica - e apresentar os principais conceitos e teorias que lhe dão embasamento e sustentação. Foram, portanto, desenvolvidos no primeiro capítulo os temas do Antropoceno, do Sistema-Mundo, as Revoluções Científicas, Direito e Sistemismo, Pensamento Complexo, Ética Ecológica e o ressurgimento do Político seus aspectos Micropolíticos e Cosmopolíticos, fornecendo os elementos necessários a uma discussão aprofundada a respeito da demanda por Justiça e a alteridade que ela deve contemplar, nas suas implicações ético-jurídico-políticas.

A partir do quadro exposto algumas primeiras conclusões puderam ser inferidas, as quais sucintamente indicam que a realidade deve ser compreendida em sua complexidade multidimensional, incerta, repleta de aparentes antinomias. Na raiz das crises que afetam o equilíbrio ecossistêmico terrestre e a própria humanidade da humanidade está o paradigma de pensamento disjuntivo e linear - de índole dualista e inspiração cartesiana - que se tornou hegemônico a partir da modernidade e se espraia planetariamente com o Sistema-Mundo da economia globalizada.

Identificou-se que o Direito moderno tem a sua matriz no mesmo pensamento cartesiano, e interage com os demais sistemas sociais com base nos valores da universalidade, da verdade, da objetividade, da liberdade individual, assumindo modos de operar que reforçam o sistema social e econômico vigente. Embora o Direito se proponha a incorporar os anseios sociais, buscando atualizar-se em termos de necessidades de ordenação de práticas para a proteção de interesses coletivos, como é o caso das questões ambientais, a sua dinâmica sistêmica revela uma frustrante incapacidade de obter resultados à altura do necessário para impedir o aprofundamento das crises do Antropoceno levando o sistema Terra a condições limites. Os estudos do Direito sob a perspectiva crítico-sistêmica mostram, em sua evolução,

que é preciso olhar criticamente para as interfaces do Direito com os outros sistemas sociais buscando uma compreensão que leve em conta a dinâmica da complexidade inserida nessas relações, em suas antinomias e incertezas.

A mudança de paradigma também repercute do ponto de vista ético. A ética que melhor traduz a ideia de Justiça Ecológica, que permeia esta pesquisa, é sua vertente ecocêntrica. Leva-se em conta o valor intrínseco da natureza e dos seres não humanos da natureza, individual e coletivamente, ou seja, um valor independente da valoração humana, em uma abordagem dialógica (diferenças complementares do que depende a auto-eco-organização complexa). À perspectiva ecocêntrica devem ser conjugadas as éticas da responsabilidade, da alteridade, e do cuidado. Estas chamam atenção aos diferentes impactos que a racionalidade simplificadora provoca na natureza, nas questões de gênero, nos povos submetidos à colonização física e mental colocando em risco a vida biodiversa e a humanidade em sua pluralidade.

O elemento político, que dá conta da conflituosidade das relações e acerca de onde surge o poder instituinte do social, se faz perceber pela precariedade das organizações políticas instituídas em seu modelo positivista e representativo. Como prenunciara Wallerstein, o Sistema-Mundo começa a ruir com o movimento de maio de 1968 e as críticas estruturalistas e pós-estruturalistas, que justamente postulam uma compreensão política das relações e questionam as visões totalizantes, universalistas e as práticas em alguma medida totalitárias.

A compreensão biopolítica foucaultiana revela que, embora as estruturas de poder exerçam força sobre o homem e a natureza, para que sirvam aos propósitos desse poder - (na sociedade capitalista contemporânea significa produção econômica) -, onde há poder há contrapoder, e este se faz presente em todo indivíduo e grupo que se revolta e foge às finalidades propositivas do biopoder. Nesse sentido, as rebeliões, as resistências das ecofeministas, dos negros, dos indígenas, dos povos tradicionais e demais “minorias”, se constituem de fato em processos de re-existência que atuam re-significando a existência e instituindo o social alternativamente, auto-eco-organizando-se de maneira ecológica e pluralista.

A perspectiva complexa de que trata a epistemologia proposta por Morin se manifesta na filosofia de Deleuze e Guattari pela ideia de “ecosofia”, uma sabedoria de habitar a Terra como a própria casa humana. A ecosofia implica em mudanças no âmbito social, mental e ambiental, norteados pela compreensão dessa inter-relacionalidade e interdependência caósmica do humano com o planeta e seus seres. A micropolítica atua no nível molecular (de fluxos de intensidades e devires) enquanto a política pertence ao nível molar (estrutura provisoriamente fixa).

A noção de cosmopolítica, por sua vez, dá um passo a mais no sentido de abarcar essa multiplicidade de seres que habitam o mesmo *oikos* planetário. Ela comporta outras cosmovisões e um pluriverso de mundos coexistentes no planeta Terra. Assim, compreendida a complexidade da realidade, não cabe usar da abordagem “cosmopolita”, que planeja a paz universal, em que esse universo é estabelecido por uma racionalidade colonizadora e opressora de todos os outros universos que integram o pluriverso.

Os componentes ético e político são, portanto, fundamentais para compreender e entabular proposições em torno de uma Justiça Ecológica: a ética por suas implicações valorativas e suas capacidades para transformar os modos de viver e orientar práticas individuais e coletivas; o aspecto político para revelar práticas de invisibilização do “outro”, inclusive as que estão implícitas na mentalidade hegemônica e na sua herança colonial. O “político” retoma a matriz poiética instituinte e fala do potencial de mudança dos rumos planetários, a partir da configuração de subjetividades alternativas, que respeitem o caráter pluralista e ecológico próprio da complexidade do mundo e do humano.

Como um passo a mais no sentido da compreensão da Justiça Ecológica, aprofunda-se o debate sobre ecologia e pluralismo nas relações ecopolíticas, tendo como base a experiência latino-americana. Discute-se, então, na sequência da pesquisa, mediante a análise de relatos de casos e manifestações do pluriverso, a presença de diferentes modos epistemológicos e ontológicos de compreender a realidade do mundo, bem como, contatando-se com essa realidade física da natureza é impactada pelo pensamento humano, a noosfera. À medida que se acirram os conflitos entre agentes econômicos e políticos, que atuam dentro da mentalidade hegemônica para consolidar a globalização econômica e cultural, comprometendo igualmente natureza e cultura, torna-se cada vez mais evidente que há - e é urgente que haja - outros caminhos possíveis, e mais ecológicos, para a humanidade e para os demais seres que compõem com o homem uma mesma comunidade de vida.

A Ecologia Política trata dessa conflituosidade em torno dos modos de compreender o homem em relação à natureza (ou cosmovisões) e como essa relação pode ser promissora e resiliente, a exemplo dos povos originários latino-americanos, ou insustentável como o modelo explorador individualista hegemônico. O termo “ecologia” repercute tanto no conteúdo (referente à natureza), quanto na dinâmica (tratando das relações de interdependência), das quais o ser humano faz parte, e do que depende a reconstituição da trama complexa da vida.

Quando se traz à discussão esse entabular de ideias, cosmovisões, práticas e modos de habitar o mundo, em sua pluralidade, ganha relevo a noção de “comum”. As diferentes abordagens do tema revelam que a compreensão do que conecta e viabiliza a vida planetária

para os seres humanos e não humanos da natureza tem um caráter ao mesmo tempo físico (natureza), político (organização coletiva indivíduo/sociedade), e do conhecimento (como se intercomunicam e evoluem). O “comum” permeia toda a discussão sobre o que é justo e injusto ecologicamente, pois o comum e a Justiça são temas historicamente entrelaçados, desde a Política aristotélica. Por isso, importa repensar o Direito e as condições em que ele pode se tornar também um “comum”, se revisto a partir do pluralismo jurídico como uma dinâmica integrante da auto-eco-organização ético-político-jurídica.

Ainda no contexto latino-americano, a experiência constitucional do Equador e da Bolívia foi trazida à reflexão para analisar como se articulam, na prática, as proposições teóricas sobre o “comum”, diante da necessidade de recompor em termos de reconhecimento e participação política as diferentes presenças de seres que habitam o planeta Terra. A problematização do tema indica que a “tradução” que o pluriverso requer deve respeitar a dialógica do pensamento complexo, isto é, uma abordagem não dualista, que rompa com a bipolaridade do pensamento cartesiano. Pois os conceitos que são o eixo valorativo da proposta no sentido ecológico e político, sofreram graves distorções na sua concretização econômico-política, resultando em ameaça à autonomia dos povos originários e sua capacidade de resistência, e em depredação e desrespeito à natureza.

A interface das questões epistemológicas e ontológicas reside na compreensão da complexidade do conhecimento, que implica suplantar a concepção dualista e ao mesmo tempo reconhecer o poder que se faz presente no saber. A ética ecofeminista do cuidado traduz bem essa problemática, que interfere nas relações humanas com o dualismo disjuntivo masculino/feminino nos mesmos termos em que separa humano/natureza, hierarquizando os saberes e modos de ver o mundo. A experiência do ecofeminismo oferece, portanto, bons critérios para pensar as vias da Justiça Ecológica na articulação ético-político-jurídica.

Em face dos temas discutidos no decorrer do segundo capítulo pode-se, então, considerar que a realidade do mundo é composta coletivamente por seres humanos e não humanos da natureza, compreensão esta que é validada pelo paradigma da complexidade e pela ontologia relacional. Essa composição entabulada e cooperativa do mundo se dá porque o humano se insere no mundo como indivíduo, sociedade e espécie, consoante referendam a biologia, a filosofia e a antropologia.

Segundo essa perspectiva, não há um único universo, mas um pluriverso de mundos que coexistem na Terra, e a visão limitada e limitadora da realidade imposta pelo Sistema-Mundo vigente simplifica programaticamente o conhecimento e rejeita o diferente, o incerto e o desconhecido como inválidos. Essa outra realidade se evidencia diante dos estudos

antropológicos e filosóficos recentes, especialmente pela crítica feita por esses mesmos “Outros”. Isto é, pelas vozes das feministas, dos negros, dos indígenas, dos defensores dos animais e da natureza e todos os demais sujeitos oprimidos, vozes as quais a Justiça Ecológica/Ambiental amplifica.

A discussão levantada no terceiro capítulo da tese se volta à questão da recepção da Justiça Ecológica no âmbito jurídico. Os conceitos jurídicos consolidados e a própria estrutura lógico-racional do Direito ocidental seguem a matriz do pensamento moderno que se estabelecem a partir nas noções abstratas de verdade, universalidade, liberdade e igualdade. O objetivo de compreender a Justiça Ecológica tal como vem se desenhando teoricamente nas últimas décadas – ou seja, tendo como marco as obras que tratam do tema entre o final da década de 1990 e início dos anos 2000 -, remete à necessidade de considerar como as mudanças epistemológicas e ontológicas são recebidas pelo Direito, com a finalidade de fazer-se Justiça para com os seres humanos e não humanos da natureza, considerando a presente e as futuras gerações.

Historicamente, a Justiça Ecológica tem suas origens na Justiça Ambiental, cujo caráter revela como os problemas ambientais estão entrelaçados às injustiças estruturais contra minorias étnico-raciais, religiosas e na perspectiva de gênero, identificando-se com as designações de “racismo ambiental” nos Estados Unidos e “ecologismo dos pobres” na América Latina. Entre outros aspectos que diferenciam as duas abordagens, a Justiça Ecológica pretende que se considere também as implicações e injustiças que impactam o mundo não humano, no que se refere propriamente às relações humano/natureza.

A Justiça Ambiental é em grande parte responsável pelos avanços nas discussões nos diversos níveis de organização social e política, do local ao global, em termos de realização de Acordos, Convenções, Pactos, que buscam estabelecer princípios e responsabilidades, considerando as desigualdades entre os diversos grupos sociais no que diz respeito à degradação ambiental e às questões relativas às externalidades da produção econômica capitalista. Nesse sentido, as respostas mais avançadas indicam a possibilidade de interpretação do direito a um ambiente sadio e de qualidade como um direito humano.

Para ampliar o escopo da Justiça em termos jurídicos para incluir a natureza em suas formas individual e/ou coletiva como parte nas demandas, considerando seu valor intrínseco, no sentido de uma ética não antropocêntrica, no entanto, é preciso ajustar uma série de questões pertinentes à lógica jurídica antropocêntrica. As primeiras teorias esboçadas propõem compreender que a Justiça distributiva deveria também atender às necessidades da natureza não humana (como indivíduo ou coletivo), de modo a impedir a extrapolação das condições

insustentáveis de vida no planeta Terra.

Surgem, dessas primeiras teorias que tratam especificamente de uma Justiça Ecológica, a premissa da interdependência, a noção ampliada de “comunidade de justiça”, de “comunidade de vida”, “igual interesse” por parte dos não humanos da natureza, e “integridade ecossistêmica”, por exemplo, como ajustes necessários para os quesitos que a lógica-jurídica requer, conforme a matriz de pensamento moderno, ainda vigente. Num segundo momento, se avança com a inclusão de outros vetores que devem servir de guia para orientar a Justiça Ecológica: além da distribuição, é preciso considerar o reconhecimento, a representação, a participação e as capacidades, aspectos reiteradamente acentuados por diferentes teorias contemporâneas de Justiça, em especial pelo pensamento feminista. A partir daí torna-se possível compreender a integridade ecossistêmica como atribuição de dignidade também para os não humanos da natureza. São estas as principais contribuições do quadro teórico pré-existente a respeito da Justiça Ecológica, pensado no escopo das teorias contemporâneas de Justiça.

Para conceber uma Justiça Ecológica pluralista, contudo, é necessário estabelecer uma perspectiva crítica da teoria liberal distributiva hegemônica, pois os problemas de ajuste na lógica não são mera questão formal. Tais problemas revelam aspectos que são subliminares e dizem respeito à matriz do pensamento moderno, que norteia o pensamento jurídico. Assim, não basta acrescentar novos critérios à teoria de Justiça, é preciso repensar em que bases epistemológicas e ontológicas ela está firmada para não reproduzir as mesmas condições, limitantes e injustas, às quais o dualismo racionalista induz, a começar pela contraposição homem/natureza.

Cada um dos pilares do pensamento da Justiça Ecológica, tal como formulada até então - mediante a combinação dos fatores distributivo, de reconhecimento, de representação, participação e capacidades -, ao assumir uma nova compreensão de Justiça almejada, deve ser criticamente considerado. E isso implica uma série de transformações no que diz respeito à construção hermenêutica do Direito, suas estruturas e seus procedimentos. Principalmente, deve-se levar em conta a que propósito se orienta essa Justiça Ecológica, que tipo de liberdade e realização implica. Pois, ao que indica a micropolítica ecosófica insurgente, é preciso suplantar as premissas individualistas, patriarcais e patrimonialistas presentes na sociedade, e provê-la de condições de autonomia individual e coletiva, para uma realização a partir da produção de si e da realidade, como auto-eco-organização do humano enquanto indivíduo/sociedade/espécie.

A democratização dos aspectos que importam à Justiça Ecológica, entre outros fatores,

passa pelas formas de fazer-se presente a alteridade no debate sobre as questões que lhe são pertinentes. Do ponto de vista da linguagem e dos conceitos e da construção de uma outra semiótica, destaca-se a compreensão ética do *status* moral dos não humanos da natureza e das similaridades destes com o humano. Já as questões de representação e participação dão conta da necessidade de proverem-se outras articulações menos centralizadas e mais pluralistas para compatibilizar a diversidade de compreensões e interesse envolvidos, considerando sempre o contexto da crise ecológico-climática do Antropoceno.

Conduzindo a investigação para a realidade prática, lançou-se o olhar sobre alguns julgados paradigmáticos que consideram a natureza sujeito de direitos, perpassando demandas ocorridas em contextos diversos, como da Colômbia, Equador, Nova Zelândia e Índia. Concluiu-se que, conquanto nos julgados não se faça menção à expressão Justiça Ecológica, eles se utilizam de argumentos semelhantes aos presentes na teoria. Inobstante, quanto à efetividade da proteção ambiental, a abordagem não se demonstrou mais efetiva do que outras decisões em matéria ambiental, apesar do apelo a uma compreensão holística do problema e a abrangência de medidas exigidas, revelando, possivelmente, a ausência de uma sintonia entre as expectativas sociais e a normatividade jurídica. A Justiça aplicada, conferindo direitos à natureza, não contou, via de regra, em seu socorro, com o suporte de estruturas ou procedimentos mais inclusivos e pluralistas em sua realização. Assim, entendemos que, embora haja uma série de pontos de convergência entre os temas que atravessam a Justiça Ecológica e os Direitos da Natureza, eles não se confundem.

O quarto e último capítulo está direcionado a responder ao problema central da tese e ponderar a respeito dos caminhos que percorre a Justiça Ecológica e como a compreendemos. Os estudos dos sistemas complexos aplicados ao Direito indicam que há uma permeabilidade entre o sistema jurídico e os demais sistemas, que é gradualmente mais ampla à medida da complexificação das relações e dos problemas aos quais a sociedade demanda respostas. Desde a instituição dos Estado-nação o pensamento econômico liberal predomina na orientação das finalidades do Direito, cujas medidas de cercamento implementadas na Idade Média se reproduzem até a atualidade, em outros campos, impondo um modelo de apropriação individualista e da rentabilização do capital.

O Sistema-Mundo está organizado a partir dos interesses do biopoder capitalístico, nesse sentido ele se amplia e consolida em torno de um mesmo padrão de racionalidade, de valores (individualistas) e verdades. Para tanto, utiliza-se da tecnociência, dos Estados enfraquecidos e de instrumentos de padronização dessa ordem (global) por meio do Direito. O Sistema-Mundo orientado pela semiótica capitalística promove uma equivalência generalizada

de valor pelo capital, ignorando todos os outros sistemas de valor. Diante desse quadro, entendemos que o desafio é fazer com que se fortaleçam as bases ético-políticas na sociedade que dão respaldo e consistência às normas jurídicas, para que elas possam realmente ser internalizadas no Direito. Ao mesmo tempo, é preciso dotar o Direito, compreendido em sua complexidade e pluralidade, de modos responsivos diante das questões ecológico-ambientais, que sejam mais democráticos (considerando a relação saber/poder) e inclusivos em termos de presenças não humanas da natureza.

O reconhecimento à diversidade de concepções ontológicas - alternativas à via dualista imposta pelo pensamento ocidental moderno – multiplica as possibilidades ecológicas do planeta e traz à tona uma riqueza infinita de modos de existência que permitem fluir a vida em toda parte, re-singularizando as subjetividades e re-significando a liberdade humana. Nesse aspecto, a resistência dos povos originários, em especial os latino-americanos, por exemplo, cujos conflitos territoriais recrudescem neste início de século, só se torna possível pelo fato de que eles não partilham da ontologia dualista, que impõe a clivagem racionalista entre sujeito e objeto, que insiste em segregar o homem da natureza. É assim porque o seu aprendizado da vida acontece no sentipensar, implicando modos de coexistência com os demais seres da comunidade de vida baseados em uma relação de mútuo respeito, que envolve uma responsabilidade com a ancestralidade. São ontologias que revelam uma cosmopolítica em que tomam parte todos os seres que coexistem e tornam a vida terrena viável. Provavelmente o mais próximo que se possa chegar de um “Contrato Natural”.

A ecopolítica, em suas diferentes formas, se apresenta como via adequada para promover uma democracia que comporte os conhecimentos não hegemônicos. Trata-se de ampliar a esfera democrática no intuito de alcançar uma democracia da vida – para toda a comunidade de vida terrestre -, por meio de uma democracia cognitiva, no sentido do pensamento complexo, caminho que se coaduna com a ecologia dos saberes e com a abertura do conhecimento à sua forma ontológico-perspectivista. É preciso adotar essas formas democratizantes de considerar o pluriverso de modos de ser e saber que co-existem na comunidade de vida terrestre, entabulando um sentido de religação e de responsabilidade comunitária. Um conhecimento assim pertinente é aquele que implica entretecer, por meio de conceitos (filosóficos), funções (científicas) e expressões (artísticas), elementos da compreensão da realidade cuja consistência se confirma na pragmática, pelo exercício do viver com o mundo e criar mundos.

Respondendo, então, ao problema proposto no início da investigação, ora retomado, e seus desdobramentos, seguem-se as principais conclusões a que chegamos até o presente

momento.

Como se dá a emergência de concepção ecológica de Justo a partir de uma análise ecopolítica, considerados os aspectos epistemológicos (epistemologia da complexidade) e ontológicos (ontologias relacionais)? A concepção de Justiça Ecológica surge a partir dos aspectos micropolíticos dos conflitos próprios da Ecologia Política que expõem um desajuste na compreensão sobre o que é justo e injusto entre as diferentes partes envolvidas, denotando a ausência de uma compreensão em comum sobre o mundo. A ecopolítica expõe conflituosidades que acontecem em diversos níveis e revela subjetividades plurais, que se insurgem à invasão da semiótica capitalista hegemônica que ameaça comprometer a vida em sua condição pluriversal. Em seu processo de resistência que é também uma re-existência entabulam modos alternativos e ecosóficis de viver e criar com o mundo e ressignificam o sentido de Justo, oferecendo ao termo um sentido ecológico-complexo compatível com a realidade pluriversal. A multidimensionalidade da realidade que expõe o pluriverso e as subjetividades plurais insurgentes em suas características de resistência micropolítica tornam-se acessíveis em face de uma compreensão epistemológica complexa e da perspectiva das ontologias relacionais.

Quais suas implicações ético-político-jurídicas considerando a demanda por uma justiça que atenda a realidade pluriversal? É preciso resgatar o poder instituinte do social e, ao mesmo tempo, fazer fluir o Direito não-estatal como expressão de autonomia auto-organizativa do comum político para que se expresse de modo plural, assim como, deve-se rever os princípios que norteiam o Direito para que seu âmbito e modos de atuação sejam repensados conforme indica o ecofeminismo. É necessário trabalhar com a ideia de uma Justiça inspirada na ética do cuidado e na “economia moral”, uma Justiça dialógica que saiba compor os aspectos da retribuição e da gratuidade, no intuito de consolidar bases mais solidárias e fraternas com a comunidade de vida terrestre e comprometida com as responsabilidades com as vidas futuras.

Uma das principais conclusões da pesquisa diz respeito à compreensão de que o reconhecimento é propriamente o âmbito da superação do dualismo moderno. É pela via do reconhecimento que se consolidam as bases da Justiça Ecológica, uma vez que ele se constitui no elemento político da Justiça em sua multidimensionalidade cosmopolítica. Ampliar a esfera pública democrática é um desafio que envolve a recomposição dos “comuns” do conhecimento e do político, e é também um desafio dialógico, para lidar com os coletivos e transversalidades que constituem a realidade na interface humano/natureza. Tal quadro de fatores orienta a pensar o tema sob a perspectiva de uma Justiça Ecológica situada, em que a presença possa ser mais efetiva e os modos de reconhecimento considerem as ontologias políticas pertinentes.

A Justiça Ecológica implica não somente uma solução a demandas e litígios jurídicos,

mas convoca e requer uma outra compreensão de todo o Direito, em suas estruturas lógico-formais e práticas. Diz respeito também aos Direitos da Natureza, mas é muito mais abrangente em seu escopo e implica conceber uma Justiça dialógica e pluriversal, de caráter não-dualista e crítico no sentido decolonial, o que requer uma consistência em suas bases ético-políticas.

Entendemos que entre as configurações mais promissoras no sentido da transição para um Direito ecologizado está na construção de sentidos e práticas voltadas à “alteridade” respaldada em uma política poiética. Implica um processo de revisão e criação de conceitos a atualizar e re-significar o Direito para a proteção dos interesses da comunidade de vida planetária. Sobretudo, a ecologização do Direito deve orientar-se no sentido de uma aproximação com as premissas pluralistas evitando que adquira contornos totalizantes e que se consolide como mero instrumento de ordenamento e controle subsumido aos valores de outros sistemas.

Em que contribui o conceito de “micropolítica” de Guattari para compreender essa demanda por uma outra compreensão do conceito de Justo e de Justiça? A partir da articulação de novos agenciamentos de enunciação e agenciamentos maquínicos capazes de alterar as pragmáticas e as semióticas, ou seja, da micropolítica, é possível re-territorializar o humano ecosoficamente e re-significar a concepção de Justiça oferecendo a ela um conceito ecologizado. A ideia de uma revolução micropolítica proposta por Guattari trata de dotar os territórios da subjetividade de sentidos não comprometidos com a semiótica do pensamento hegemônico do Sistema-Mundo capitalista. Essa recusa é manifesta na insurgência dos “Outros” negados pela modernidade de que tratam a ecologia política quando postulam outras compreensões de mundo e modos de coexistência. As conexões possíveis para retomar o “comum” passam por uma forma de reencantamento do mundo, por novas práticas e sensibilidades, novas estruturas, novas correlações espaciais e temporais (que alteram a noção e a percepção da realidade). Para este objetivo contribuem as subjetividades plurais, por voltarem-se à natureza e pertencerem a ela, e a retomada do poder instituinte.

Quais são as emergências e territorialidades envolvidas nesse processo? É por meio dos “affectos” (devir-índio, devir-mulher, devir-animal) e suas virtualidades, e dos “perceptos” (sensações a partir das composições expressivas do mundo pela estética) que se entabulam a semiótica e a pragmática que dão sentido a uma sociedade. Desses modos de composição e fluxos de intensidade decorrem acontecimentos, emergências do novo, outras formas de coelaborar-se com os demais seres da natureza para habitar a Terra, novas simbioses, outros vínculos responsivos. Os sentipensares, as florestanias, as composições do pespectivismo ameríndio que revelam diferentes cosmopolíticas, são essas emergências. São novos vínculos

entre o humano e a natureza, a ordem e o caos, compreendendo a dinâmica complexa da vida planetária e de sua auto-eco-organização, na qual o humano está inserido. A micropolítica ecosófica faz surgirem territórios e territorialidades (físicos e psíquicos), inéditos, a partir dos quais poderão ser desenhadas novas cartografias da existência humano-planetária ecologicamente entabuladas em um pluriverso.

Entendemos, assim, a Justiça Ecológica como uma concepção que emerge a partir da micropolítica que se insurge ecosoficamente - diante do biopoder imposto pela semiótica capitalística -, para manter sua própria existência e a vitalidade do mundo -, e vem re-significar o sentido de “Justo”. Trata-se de um Justiça para o pluriverso de mundos que compõem a comunidade de vida terrestre, uma Justiça dialógica que requer lidar com as antinomias entre as lógicas da retribuição e da gratuidade no sentido de fomentar uma restauração dos vínculos rompidos no *complexus* da trama da vida. Ao se propor a suplantar a perspectiva dualista humano natureza, a Justiça é ecológica em diferentes níveis: no que implica as considerações da complexidade e a articulação de saberes e poderes com os demais sistemas sociais, e em seu conteúdo. Ela se pauta pelas éticas relacionais da alteridade e do cuidado ecofeminista que se traduzem em formas alternativas de convívio. Novos modos de viver e conviver pelos quais, compartilhando responsabilidades sobre a produção e a reprodução da vida, e revendo as temporalidades e as territorialidades, se ressignifica o sentido de realização humana de maneira a fomentar o que protege a vida como um contínuo que transpassa e vincula a Terra e o humano.

A concepção de uma Justiça Ecológica que abarque toda a comunidade de vida terrestre, tendo por eixo a epistemologia da complexidade e as ontologias relacionais não é algo consolidado, nem mesmo enquanto conceito, embora guarde as premissas teóricas da integridade ecossistêmica e da dignidade dos integrantes da comunidade de vida terrestre. Trata-se de uma construção coletiva complexa, sujeita às incertezas e às contradições da realidade, um permanente desafio ético-político-jurídico que requer novas formas de articular habilidades de resposta entabuladas no comum pluriversal, aptas a preservar a vida planetária.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1962; 2007.
- ACHURY, Liliana Estupiñan *et al.* (orgs). **La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático**. Bogotá: Universidad Libre, 2019.
- ACOSTA, Alberto. Los Derechos de la Naturaleza: una lectura sobre el derecho a la existencia. *In*: ACOSTA, Alberto e MARTÍNEZ, Esperanza (orgs.). **La naturaleza con derechos**: ee la filosofía a la política. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011, p. 317 a 375.
- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.
- ACOSTA, Alberto; VIALE, Enrique. **Los retos humanos de la tierra**: sin justicia ecológica no hay justicia social, 2017. Disponível em: <http://revistasnicaragua.net.ni/index.php/pensamientopropio/article/view/3900> Acesso em: 12 mar. 2018.
- ACSERALD, Henri, MELLO; Cecília Campello do Amaral; BEZERRA, Gustavo das Neves. **O que é Justiça Ambiental?** Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami, 2015. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/283579811\\_A\\_queda\\_do\\_ceu\\_Palavras\\_de\\_um\\_xama\\_Yanomami/link/56421e0708aeacfd893800bc/download](https://www.researchgate.net/publication/283579811_A_queda_do_ceu_Palavras_de_um_xama_Yanomami/link/56421e0708aeacfd893800bc/download) Acesso: 05 jul. 2019.
- ALIER, Joan Martínez. **O ecologismo dos pobres**: conflitos ambientais e linguagens de valoração. Tradução Maurício Waldman. São Paulo: Contexto, 2007.
- ALIER, Joan Martínez. **Ecología Política**. Disponível em: [http://www.ecologiapolitica.info/?page\\_id=65](http://www.ecologiapolitica.info/?page_id=65). Acesso em: 09 set. 2017.
- ALIMONDA, Héctor (org.). **Ecología política**: naturaleza, sociedad y utopía. Buenos Aires, CLACSO, 2002. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100930020948/alimonda.pdf>. Acesso em: 01 maio 2020.
- ALMEIDA, Paul; CORDERO ULATE, Allen, *et al.* (orgs.). **Movimientos sociales en America Latina**: perspectivas, tendencias y casos. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2017.
- ANDROCENTRISMO. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. [São Francisco, CA: Fundação Wikimedia]. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Androcentrismo>. Acesso em 20 jan/2020. Acesso em: 10 mar. 2021.
- ANISTIA.ORG. Anistia Internacional - Informe 2017/18. **O Estado dos Direitos Humanos no mundo**. Disponível em: <https://anistia.org.br/wp-content/uploads/2018/02/informe2017->

[18-online1.pdf](#). Acesso em: 20 maio. 2020.

ARGEMIR, Dolores Comas de. **Ecologia política e antropologia social**. Areas Revista Internacional de Ciencias Sociales, Murcia, Espanha, n. 19, 1999. Disponível em: <http://revistas.um.es/areas/article/view/144791>. Acesso em: 30 ago. 2018.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Ediouro. Coleção Universidade de Bolso, 1997.

AULETE, Caldas (digital). **Ritornelo**. Disponível em: <https://www.aulete.com.br/ritornelo>. Acesso em: 10 jun. 2021.

BAGAGLI, Beatriz Pagliarini. **“Cisgênero” nos discursos feministas**: uma palavra ‘tão defendida; tão atacada; tão pouco entendida’. Campinas: Unicamp/IEL/Setor de Publicações, 2015.

BALCONI, Lucas Ruíz. **Direito e política em Deleuze**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2018.

BARRY, Brian. **Justice as Impartiality**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

BAXTER, Brian. **A theory of ecological justice**. New York: Routledge, 2005.

BAUMANN, Zygmunt. **Globalização**: as consequências humanas. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BECK, Ulrich. **Sociedade de risco**: rumo a uma outra modernidade. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: Editora 34, 2010.

BELCHIOR, Germana Neiva Parente. **Fundamentos epistemológicos do Direito Ambiental**. 2015, 300 f. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BENHABIB, Seyla. **Los derechos de los otros**. Barcelona: Gedisa, 2004.

BENNETT, Jane. **Vibrant Matter**. Durham: Duke University Press and Inc ebrary, 2010.

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. *In*: Os pensadores. Textos escolhidos. 3a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

BERNARDES, Márcio de Souza. **A (re) invenção do comum no novo constitucionalismo latino-americano**: ecologia política, direito e resistência na américa latina. 2017. Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/179910/348559.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 maio. 2021.

BERTALANFFY, Ludwig von. **Teoria geral dos sistemas**: fundamentos, desenvolvimentos e aplicações. Tradução Francisco M. Guimarães. Petrópolis: Vozes, 2010.

BIERMANN, Frank; KALFAGIANNI, Agni. **Planetary justice**: a research framework. Elsevier Journals, 2020. Disponível em: [www.elsevier.com/earth-system-governance](http://www.elsevier.com/earth-system-governance). Acesso em: 20 maio 2021.

BLASER, Mário. **Uma outra cosmopolítica é possível?** Revista de @ntropologia da UFSCar, 10 (2), jul./dez, 2018.

BOÉTIE, Étienne de La. **Discurso da servidão voluntária**. 2a edição. São Paulo: Martin Claret, 2013.

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial**: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BOFF, Leonardo. **El cuidado esencial**: ética de lo humano, compasión por la Tierra. Traducción de Juan Valverde. Revisionismos de José Francisco Domínguez. Madrid: Trotta, 2002.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano – compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 2017.

BOSELMAN, Klaus. **O princípio da sustentabilidade**: transformando direito e governança. Trad. Phillip Gil França. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

BOSELMAN, Klaus. **Direitos humanos, ambiente e sustentabilidade**. CEDOUA, n. 21, ano XI. Coimbra: UC Impactum University Pres, 2019, p. 09-38. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316.2/8821>. Acesso em: 20 maio 2019.

BOSELMANN, Klaus e TAYLOR, Prue. **Ecological Approaches to the Environmental Law**. The International Library of Law and the Environment. Northampton, USA, 2017.

BOYD, David R. **The rights of nature**: a legal revolution that could save the world. Toronto: ECWPress, 2017.

BRAVO, Efendy Emiliano Maldonado. **Histórias da insurgência indígena e campesina**: o processo constituinte equatoriano desde o pensamento crítico latino-americano. 2015, 303 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BRAVO, Efendy Emiliano Maldonado. **Os (des)caminhos do constitucionalismo latino-americano**: o caso equatoriano desde a plurinacionalidade e a libertação. 2019, 469 f., Tese (Doutorado em Direito). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

BULLARD, Robert D. Ética e racismo ambiental. **Revista Eco 21**, ano XV, Nº 98, janeiro/2005.

BULLARD, Robert D. **Dumping in Dixie**: race, class and environmental quality. Oxford: Westview Press, 1990. Disponível em: <http://www.ciesin.org/docs/010-278/010-278chpt2.html>. Acesso em: 10 maio 2021.

BURCH, Sarah; GUPTA, Aarti *et al.* **New directions in earth system governance research**.

Elsevier, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.esg.2019.100006>. Acesso em: 10 maio 2021.

CANARIS, Claus-Wilhem. **Pensamento sistemático e conceito de sistema na Ciência do Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

CANOTILHO, José Joaquim Gomes; LEITE, José Rubens Morato. **Direito constitucional ambiental brasileiro**. São Paulo: Saraiva, 2007.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. Tradução Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1997.

CAPRA, Fritjof; MATTEI, Ugo. **A revolução ecojurídica: o Direito Sistêmico em sintonia com a natureza e a comunidade**. São Paulo: Cultrix, 2016.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimento sociais na era da internet**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTORIADIS, Cornelius. **Encruzilhadas do labirinto: figuras do pensável**. Tradução Eliana Aguiar, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Tradução Guy Reynaud, 5a ed. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

CARSON, Rachel. **A primavera silenciosa**. Tradução Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Gaia Editora, 2011.

CARTA DA TERRA. **Carta da Terra**. Disponível em: <http://earthcharter.org/discover/the-earth-charter/> Acesso em: 20 maio 2019.

CAVEDON, Fernanda de Salles. **Justiça ambiental e criação jurisprudencial do direito: os aportes da Corte Europeia de Direitos Humanos**. 2009, 759 f. Tese (Doutorado em Direito). Universidade de Alicante – Espanha, 2009.

CAVEDON-CAPDEVILLE, Fernanda de Salles *et al.* Jurisprudência Ecologizada nas Cortes de Direitos Humanos: Contribuições para a Ecologização dos Direitos Humanos. *In:* CAVEDON-CAPDEVILLE, Fernanda de Salles *et al.* (orgs.). **A ecologização do direito ambiental vigente: rupturas necessárias**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018, p. 185 -246.

CAVEDON-CAPDEVILLE, Fernanda de Sales. Da dimensão ambiental à ecologização dos direitos humanos: aportes jurisprudenciais. *In:* LEITE, José Rubens Morato (org.). **A ecologização do direito ambiental vigente: rupturas necessárias**. Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2020, p. 238 a 291.

CHILDREN VS CLIMATE CRISIS. **Torres Strait Islanders c. Austrália**, Comitê de Direitos Humanos da ONU, 2019. Disponível em: <https://www.clientearth.org/press/climate-threatened-torres-strait-islanders-bring-human-rights-claim-against-australia/> Acesso em: 10 maio 2021.

CHILDREN VS CLIMATE CRISIS. **Chiara Sacchi e outros c. Argentina, Brasil, França,**

**Alemanha e Turquia**, Comitê para os Direitos da Criança da ONU, 2019. Disponível em: <https://childrenvsclimatecrisis.org/wp-content/uploads/2019/09/2019.09.23-CRC-communication-Sacchi-et-al-v.-Argentina-et-al.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.

CIDH. Medio Ambiente y Derechos Humanos – **Opinión Consultiva OC-23/17** de 15 de novembro de 2017 Solicitada pela República da Colômbia. Disponível em: [https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea\\_23\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_23_esp.pdf). Acesso em: 10 maio 2021.

CIMI. **Povo xukuru recebe indenização do governo federal como sentença da CIDH que condenou o Estado por violações de direitos humanos**. Disponível em: <https://cimi.org.br/2020/02/povo-xukuru-recebe-indenizacao-do-governo-federal-como-sentenca-da-cidh-que-condenou-o-estado-por-violacoes-de-direitos-humanos/print/>. Acesso em: 28 maio 2021.

CLASTRES, Pierre. **La sociedad contra el Estado**. Traducción Ana Pizarro. Caracas: Monte Ávila, nov. 1978.

COCHRANE, Alasdair. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Reino Unido: Escola de Economia e Ciência Política de Londres, 2006. Disponível em: <https://www.iep.utm.edu/envi-eth/> Acesso em: 15 jan. 2020.

COLÔMBIA (2018). **Corte Suprema de Justicia**. Disponível em: <http://www.cortesuprema.gov.co/corte/index.php/2018/04/05/corte-suprema-ordena-proteccion-inmediata-de-la-amazonia-colombiana/> Acesso em: 05 mar. 2019.

COLÔMBIA. **Controladoria General de la República**. Informe sobre el estado de los recursos naturales e del ambiente (IERNA 2019 – 2020). Bogotá: ago/2020. Disponível em: [www.contraloria.gov.co](http://www.contraloria.gov.co). Acesso em: 20 nov. 2020.

CONEXÃO PLANETA. **Sabedoria indígena contra as mudanças climáticas**: líderes criam rede de acesso a financiamento. Fev/2019. Disponível em: <https://conexaoplaneta.com.br/blog/sabedoria-indigena-contra-as-mudancas-climaticas-lideres-criam-rede-de-acesso-a-financiamento/> Acesso em: 16 set. 2020.

CONSELHO DE DIREITOS HUMANOS. ONU. **Informe de 2011**. Disponível em: [https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session19/a-hrc-19-34\\_sp.pdf](https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session19/a-hrc-19-34_sp.pdf). Acesso em: 10 maio 2021.

CONSTITUIÇÃO DO EQUADOR. Disponível em: <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Constitucion.pdf>. Acesso em: 15 jul/2019.

COUNCIL OF EUROPE. **Manual on human rights and the environment**. 2º edição. Estrasburgo: Council of Europe Publishing, 2012.

COUTINHO, Juliana Fausto de Souza. **A cosmopolítica dos animais**. Tese (Doutorado em Filosofia), 2017, 300 f. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2017.

CRUTZEN, Paul. J. **Geology of making**. Nature, vol. 415, jan.2002.

CYTEC. **Just-side**. Disponível em: <http://www.cyted.org/es/just-side> Acesso em: 20 maio

2019.

DALMAU, Rubén Martínez. **¿Han funcionado las constituciones del nuevo constitucionalismo latinoamericano?** Revista Culturas Jurídicas, Vol. 5, Núm. 12, set./dez., 2018.

DALMAU, Rubén Martínez. Fundamentos para el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos. *In: ACHURY, Liliana Estupiñan et al. (orgs). La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático.* Bogotá: Universidad Libre, 2019, p. 31 a 47.

DANCER, Helen. **Harmony with Nature: towards a new deep legal pluralism.** The Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law. UK: Taylor & Francis Group, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/07329113.2020.1845503>. Acesso em: 20 maio 2021.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI.** 1ª edição. São Paulo: Boitempo, 2017.

DEJUSTICIA. Colômbia, 2020. **Informe de seguimiento a sentencia de deforestación y cambio climático.** Disponível em: <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2020/12/Informe-de-seguimiento-a-sentencia-de-deforestacion-y-cambio-climatico.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2020.

DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (ed.). **A world of many worlds.** Durham: Duke University Press, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Munoz. Coleção Trans Editora !34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia.** Tradução Luiz B.L. Orlandi. Coleção Trans. 2ª ed, São Paulo: Editora 34, 2011a.

DELEUZE, Gilles. **Instincts et institutions.** Paris: Classiques Hachette, 1955.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Vol. 1,** 2ª ed. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora!34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Vol.2,** 2ª ed. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora!34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Vol.3,** 2ª ed. Tradução Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: Editora!34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Vol.4,** 2ª ed. Tradução Suely Rolnik. São Paulo: Editora!34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs. Vol.5,** 2ª ed. Tradução Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora!34, 2012.

DEMO, Pedro. **Argumento de autoridade X autoridade do argumento: interfaces da**

cidadania e da epistemologia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. UnB, 2003.

DERRIDA, Jacques. **A força de lei**: o fundamento místico da autoridade. Tradução Leyla Perrone Moisés, 2a ed. São Paulo: Edd. WMF Martins Fontes, 2010.

DESCOLA, Philippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

DESCOLA, Philippe. **¿Humano, demasiado humano?** Desacatos, n. 54, mayo-agosto, 2017, pp. 16-27. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, México. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13950920002>  
Acesso em: 15 jul. 2019.

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. Tradução Maria Ermantina Glavão e Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DOBSON, Andrew. **Justice and the environment**: conceptions of environmental sustainability and theories of distributive justice. Oxford: Oxford, 1998.

DRYSEK, John S. **Comunicação política e ecológica**. Diário Política Ambiental, vol. 4, Abington: Routledge Taylor & Francis Group, 2007. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09644019508414229?src=recsys>. Acesso em: 15 jul. 2019.

DUARTE, Francisco Carlos; CADEMARTORI, Luiz Henrique Urquhart; BAGGENSTOSS, Grazielly Alessandra. **A coerência do sistema jurídico em Luhamnn com vistas ao fortalecimento di direito do meio ambiente**: uma proposta ao fechamento operacional e à abertura cognitiva da decisão judicial, p. 239 – 274. *In*: ROCHA, Leonel Severo; DUARTE, Francisco Carlos (orgs.). Direito ambiental e autopoiese. Curitiba: Juruá, 2012.

DUSSEL, Enrique. **1492 O Encobrimento do Outro**: a origem do mito da modernidade. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade y eurocentrismo**. *In*: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4\\_dussel.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708040738/4_dussel.pdf). Acesso em: 10 fev. 2020.

ECKERSLEY, Robyn. **Democracia liberal e os direitos da natureza**: a luta pela inclusão, Diário Política Ambiental, vol. 4, Abington: Routledge Taylor & Francis Group, 2007, p. 169 – 198. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09644019508414229?src=recsys> Acesso em: 15 jul. 2019.

ECKERSLEY, Robyn. **Geopolitan Democracy in the Anthropocene**. Political Studies 2017, Vol. 65(4) 983–999. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/home/psx>. Acesso em: 22 maio 2021.

EJATLAS.ORG. **Environmental Justice Atlas**. Disponível em: <https://ejatlas.org/featured/wastepickers> Acesso em: 15 jul. 2020.

EJNET. **Enviromental Justice**. Disponível em: <http://www.ejnet.org/ej/>. Acesso em: 18 dez. 2020.

EJNET. **Princípios de Bali**. Disponível em: <https://www.ejnet.org/ej/bali.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.

EL PAÍS. BRASIL. **Por que os indígenas são a chave para proteger a biodiversidade planetária?** Maio/2019. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/07/politica/1557255028\\_978632.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/05/07/politica/1557255028_978632.html) Acesso em: 15 jul. 2020.

EQUADOR. Dirección provincial del ambiente de Pastaza. **Informe de rendición de cuentas - 2019**. Disponível em: [https://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2020/04/Pastaza\\_fase-2.pdf](https://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2020/04/Pastaza_fase-2.pdf). Acesso em: 19 nov/2020.

ESCÁRZAGA, Fabiola. **La comunidad indígena insurgente**: Perú, Bolivia y México (1980 - 2000). La Paz: Plural Editores/UAM, 2017.

ESCOBAR, Arturo. **Las luchas de la comunidad negra del corregimiento la toma em el norte del Cauca**. El país, 2015. Disponível em: <https://www.elpais.com.co/colombia/las-luchas-de-la-comunidad-negra-del-corregimiento-la-toma-en-el-norte-del-cauca.html> Acesso em: 15 jul. 2020.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la Tierra**: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del sur. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 11, n. 01, enero-abril, pp. 11-32, 2016. Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madrid, 2016. Disponível em: [www.aibr.org](http://www.aibr.org) Acesso em: 05 jul. 2019.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipiensar con la tierra**: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Unaula, 2014.

ESCOBAR, Arturo. **Una minga para el posdesarrollo**. Revista Signo y Pensamiento 58. Puntos de vista. p. 306 a 312, Bogotá: Revista Javeriana, 2011.

ESCOBAR, Arturo. **Territórios de diferença**: a ontologia política dos “direitos ao território”. Ano 03, n. 06 -"Territórios", 2016. Disponível em: <http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/territorios-de-diferenca-a-ontologia-politica-dos-direitos-ao-territorio/>. Acesso em: 15 set. 2020.

ESCOBAR, Arturo. **Designs for the pluriverso**: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds. Durham and London: Duke University Press, 2018.

ES.GREENPEACE.ORG. **15 ejemplos de resistência indígena (que tal vez no conocías)**. Ago/2019. Disponível em: <https://es.greenpeace.org/es/noticias/15-ejemplos-de-resistencia-indigena-que-tal-vez-no-conocias/> Acesso em: 16 ago. 2010.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS. **Environment and the European Convention on Human Rights**. 2020. Disponível em: [https://www.echr.coe.int/Documents/FS\\_Environment\\_ENG.pdf](https://www.echr.coe.int/Documents/FS_Environment_ENG.pdf). Acesso em: 20 maio 2021.

FBDM. Constituyente: reflexiones sobre lo posible y lo deseable. **Diálogos en democracia**. Periódico da Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria. (F BDM), Ano 1, n. 14, 17 out/2010.

FEDERICI, Silvia. **Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons**. Oakland - PM Press, 2019.

FELIPE, Sônia T. **Da considerabilidade moral dos seres vivos: a bioética ambiental de Kenneth E. Goodpaster**. Revista Echi@, vol. 5, n. 3, Florianópolis, p. 105 - 118, jul/2006.

FEREGRINO, Claudia Bucio. Conflictos socioambientales en San Luis Potosí. In: RAMOS, Gian Carlo Delgado (org.). **Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socio-ambiental** - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2013, *E-book*, p. 269 - 290.

FIOCRUZ. **Mapa de conflitos**. Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/>. Acesso em: 10 maio 2021.

FISCHER-LESCANO, Andreas. **A teoria crítica dos sistemas da Escola de Frankfurt**. Tradução Rúrion Melo. Revista Novos Estudos n. 86, Vol. II, São Paulo, p. 163 a 177, 2010.  
FOGEL, Gilvan. **Conhecer é criar: um ensaio a partir de F. Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2005.

FÖGEN, Maria Theres. **La canción y la ley**. Traducción de Federico Fernández-Crehuet López Madrid: Marcial Pons, 2013.

FOLLONI, André; CABRERA, Michelle Gironda. **Relações entre o direito e o ambiente social em Niklas Luhman e Gunther Teubner**. Brasília: Universitas JUS - UniCEUB, v. 26, n. 2, p.65-75, 2015. DOI: 10.5102/unijus.v26i2.3461.

FOREST PEOPLES PROGRAM. **Brasil: os perigos de reverter as salvaguardas ambientais e sociais para os direitos dos povos indígenas e das florestas durante a COVID-19, 2021**. Disponível em: [https://www.forestpeoples.org/sites/default/files/documents/Brazil%20Rollback%20report%20Portuguese\\_0.pdf](https://www.forestpeoples.org/sites/default/files/documents/Brazil%20Rollback%20report%20Portuguese_0.pdf). Acesso em: 28 maio 2021.

FORNAZARI, Sandro Kobol. **O bergsonismo de Gilles Deleuze**. Revista Trans/Form/Ação, São Paulo, 27 (2): 31-50, 2004.

FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. **Histórico do Fórum Social Mundial**. Disponível em: <http://forumsocialportoalegre.org.br/forum-social-mundial/> Acesso em: 20 fev. 2020.

FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. In: MOTTA, Manoel Barros da. Coleção ditos e escritos: n. IV. 2ª ed. Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Nacimiento de la biopolítica**: curso en le Collège de France, 1978 e

1979. Traducion Horácio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FLORES, Joaquín Herrera. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução Carlos Alberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

FRASER, Nancy. **Fortunas do feminismo: del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal**. Traducción Cristina Piña Aldao. Madrid: Traficantes de Sueños, Quito: IAEN, 2015.

FRASER, Nancy. **Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação**. Estudos Feministas, Florianópolis, 15(2): 291-308, maio-agosto/2007.

FRASER, Nancy. **Reenquadrando a justiça em um mundo globalizado**. São Paulo: Lua Nova, n.77: 11-39, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ln/n77/a01n77.pdf>. Acesso em: 25 nov. 2020.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na cultura**. Tradução de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.

FRONTLINE DEFENDERS – **Brasil**, 2020. Disponível em: <https://www.frontlinedefenders.org/pt/location/brazil>. Acesso em: 10 maio 2021.

FRONTLINE DEFENDERS – **Brasil**, 2020. **Relatório Global de 2020**. Disponível em: [https://www.frontlinedefenders.org/sites/default/files/fld\\_global\\_analysis\\_2020.pdf](https://www.frontlinedefenders.org/sites/default/files/fld_global_analysis_2020.pdf). Acesso em: 10 maio 2021.

GARCIA, Andrea Ponce. Ecología Política y minería a gran escala. Estudio de caso del proyecto “Mirador”, Ecuador. In: RAMOS, Gian Carlo Delgado (org.). **Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socio-ambiental**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2013. E-book, p. 233 – 250.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. **The theory of choice and the constancy of economic laws**. Oxford: Quarterly Journal of Economics, n.64, p.125-138, 1950.

GEORGESCU-ROEGEN, Nicholas. **La ley de la entropia y el proceso económico**. Madrid: Fundacion Argentaria. Visor Distribuciones, 1996.

GILLIGAN, Carol. **In a different voice: psychological theory and women’s development**. Harvard: Harvard University Press, 2003.

GIMÉNEZ, Tereza Vicente (org.). **Justicia ecológica en la era del antropoceno**. Madrid: Trotta, 2016.

GÓMEZ, Patrícia Botero. Sentipensar. In: **Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo**. Ashish Kothari, Ariel Salleh, Arturo Escobar, Federico Demaria e Alberto Acosta (eds). Icaria, Bardelona, 2019, p. 302.

GREAR, Anna. **Redirecting Human Rights: facing the challenge of corporate legal humanity**. Global Ethics Series. Bristol: University of the West of the England, 2010.

GREAR, Anna. **Foregrounding vulnerability**: materiality's porous affectability as a methodological platform. *In*: PHILIPPOPOULOUS-MIHALOPOULOS, Andreas; BROOKS, Victoria (orgs.). *Research Methods in Environmental Law – a Handbook*. Cheltenham, UK – Northampton, MA, USA, p. 03 – 28. 2017.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução Suely Rolnik. 3a ed. Campinas, SP: Papirus, 1991.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 1992; 2008.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUATTARI, Félix. **Plan sobre el planeta**: capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004.

GUEDES, Íris Pereira; SCHÄFER, Gilberto; LARA, Leonardo Severo de. **Territórios Indígenas**: Repercussões do SIDH no Direito Brasileiro. Rio de Janeiro: Rev. Direito Práx, Vol. 11, n. 01, 2020, p. 179-206. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rdp/v11n1/2179-8966-rdp-11-01-179.pdf>. Acesso em: 28 maio 2021.

GUDYNAS, Eduardo. **La senda biocéntrica**: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. Bogotá: Tabula Rasa. n.13: 45-71, 2010.

GUDYNAS, Eduardo. **Ciudadanía ambiental y meta-ciudadanías ecológicas**: revisión y alternativas en America Latina. Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente, n. 19, p. 53 - 72, jan/jun 2009. Curitiba: Editora UFPR, 2009.

GUDYNAS, Eduardo. **Los derechos de la Naturaleza en serio**: respuestas y aportes desde la ecología política. *In*: ACOSTA, Alberto e MARTÍNEZ, Esperanza (orgs.). *La naturaleza con derechos: De la filosofía a la política*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011.

GUDYNAS, Eduardo. *Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen Vivir despues de Montecristi*. Quito: Gabriela Weber Editora, 2011.

GUDYNAS, Eduardo. **Derechos de la naturaleza**: ética biocéntrica y políticas ambientales. Lima: Redge/Claes/CooperAcción/DemocraciaGlobal, 2014.

GUDYNAS, Eduardo. **La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador**. Bogotá: Revista de Estudios Sociales No. 32 rev.estud.soc, Abril de 2009a, pp.34-47.

GUDYNAS, Eduardo. Los derechos de la naturaleza y la construcción de una justicia ambiental y ecológica en Ecuador - De Montecristi a Cochabamba. *In*: GALLEGOS-ANDA, Carlos Espinosa y PÉREZ FERNÁNDEZ, Camilo (eds). **Los Derechos de la Naturaleza y la Naturaleza de sus Derechos**. Quito. 1ª. edición: julio 2011.

GUDYNAS, Eduardo. **Avances y ensayos sobre el reconocimiento jurídico de una naturaleza con derechos**. Fundación Ambiente y Recursos Naturais – FARN. Buenos Aires, nov. 2018. La Lei - Derecho Ambiental, ano XXV, n. 1 Cita on line: AR/DOC/2351/2018.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais**. Tradução Igor Ojeda. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la Acción Comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social**. Madrid: Taurus, 1987.

HAESBAERT, Rogério; BRUCE, Glauco. **A desterritorialização na obra de Deleuze e Guattari**. Departamento de Geografia Universidade Federal Fluminense. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13419>. Acesso em: 15 jul. 2020.

HALKYER, René Orellana; BALANZA, Diego Pacheco. **Lei Marco de la Madre y desarrollo integral para vivir Bien: el horizonte de los derechos de la naturaleza**. Quito: CAOI, ALAI, Coleção América Latina en movimiento, 2012.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. Tradução Janaína Marcoantonio. Porto Alegre: LPM, 2015.

HARAWAY, Donna. **Situated Knowledges: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective**. *Feminist Studies*, 14(3): 575–99, 1988.

HARDIN, Garret. **A Tragédia dos Comuns**. Publicado na revista *Science*, vol. 162, No. 3859 (13 de dezembro de 1968), pp. 1243-1248. Disponível em: [http://www.garretthardinsociety.org/articles/art\\_tragedy\\_of\\_the\\_commons.html](http://www.garretthardinsociety.org/articles/art_tragedy_of_the_commons.html). Acesso em: 15 jul. 2020.

HELD, Virginia. **The ethics of care: personal, political, and global**. New York: Oxford University Press, Inc., 2006.

HEFFRON, Raphael J.; MCCAULEY, Darren; SOVACOO, Benjamin K. **Resolving society's energy trilemma through the Energy Justice Metric**. *Energy Policy*, v. 87, p. 168–176, dez. 2015.

HERRERA FLORES, Joaquín. **La re-invenición de los Derechos Humanos**. Andalucía: Atrapasueños, 2008.

HERRERO, Yayo. **Propuestas ecofeministas para un sistema cargado de deudas**. *Revista Economía Crítica*, n. 13, 2011, p. 30 a 54. Disponível em: [http://www.revistaeconomicacritica.org/sites/default/files/2\\_REC13\\_Articulo\\_Y\\_Herrero.pdf](http://www.revistaeconomicacritica.org/sites/default/files/2_REC13_Articulo_Y_Herrero.pdf). Acesso em: 15 jun. 2021.

HIGGINS, Polly; SHORT, Damien; SOUTH, Nigel. *In: PASSAS, Nikos. (editor). Protecting the planet: a proposal for a law of ecocide*. Crime, Law and Social Chang. Springer, 2013. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/257552825\\_Protecting\\_the\\_planet\\_A\\_proposal\\_for\\_a\\_law\\_of\\_ecocide](https://www.researchgate.net/publication/257552825_Protecting_the_planet_A_proposal_for_a_law_of_ecocide). Acesso em: 15 jun/2021.

HOLIFIELD, Ryan; CHAKRABORTY, Jayajit; WALKER, Gordon (orgs.). **The Routledge Handbook of Environmental Justice**. New York, 2018.

HONNETH, Axel. **La lucha por el reconocimiento**: por una gramática moral de los conflictos sociales. Traducción castellana de Manuel Ballester. Revisión de Gerard Vilar. Barcelona: Crítica, 1997.

HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. **Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata, S.L.; A Coruña: Fundación Paideia Galiza, 2006.

HORBATIUK DUTRA, Tônia Andrea. **A alteridade como tônica ética para uma cidadania ecológica**: uma reflexão a partir da concepção de sujeito em Morin e Guattari. Dissertação (Mestrado em Direito), 2012, 287 f. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

HUAMÁN, Mario Mejía. **Hacia una filosofía andina**: doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento. Lima, 2005 (digital). EAE Editorial Académica Española, 2011.

IBASE. **Mapa do fracking na América Latina**, 2015. Disponível em: <https://ibase.br/pt/noticias/mapa-do-fracking-na-america-latina/> Acesso em: 15 jul. 2020.

INGOLD, Tim. Tres en uno: Cómo disolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura. *In* SÁNCHEZ-CRIADO, Tomás *et al.* **Tecnogénesis**: La construcción técnica de las ecologías humanas. Vol 2. Antropólogos en red., 2008.

INGOLD, Tim. **Estar vivo**: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, Vozes, 2015.

IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change. **Relatórios**. Disponível em: <https://www.ipcc.ch> Acessado em: 19 mar. 2019.

ISA - Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br> Acesso: 20 maio/2019.

ISA - Instituto Socioambiental. **Relatório cicatrizes na floresta**: evolução do garimpo ilegal na ti yanomami em 2020. Hutukara Associação Yanomami (HAY) e Associação Wanasseduume Ye'kwana (SEDUUME), 2020. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/cicatrizes-na-floresta-evolucao-do-garimpo-ilegal-na-ti-yanomami-em-2020>. Acesso em: 28 maio 2021.

INUÍ. Disponível em: <http://www.ejolt.org/wordpress/wp-content/uploads/2015/08/FS-44.pdf>, acesso: 20 maio/2019.

IUCN. **World Declaration on the Environmental Rule of Law**. Disponível em: [https://www.iucn.org/sites/dev/files/content/documents/world\\_declaration\\_on\\_the\\_environmental\\_rule\\_of\\_law\\_final\\_2017-3-17.pdf](https://www.iucn.org/sites/dev/files/content/documents/world_declaration_on_the_environmental_rule_of_law_final_2017-3-17.pdf). Acesso em: 23 jun. 2017.

IUCN. **Brasilia Declaration of judges on water justice**. Disponível em: [https://www.iucn.org/sites/dev/files/content/documents/brasilia\\_declaration\\_of\\_judges\\_on\\_w](https://www.iucn.org/sites/dev/files/content/documents/brasilia_declaration_of_judges_on_w)

ater\_justice\_21\_march\_2018\_final\_as\_approved\_0.pdf Acesso em: 20 jun. 2019.

JAMES, Willian. **Does "Consciousness" Exist?** – 1904. Journal of Philosophy, psychology, and scientific methods, 1. Publicação de 2009, por Evergreen Review, Inc. Disponível em: [www.Abika.com](http://www.Abika.com). Acesso em: 05 jul. 2019.

JAMIESON, Dale. **Ethics and the Environment**. Cambridge Perss – New York University, 2008.

JARIA I MANZANO, Jordi *et al.* El constitucionalismo de la fragilidad. **Informe Conclima n.3.**, Tarragona: Universitat Rovira y Virgili, 2017.

JARIA I MANZANO, Jordi. **El Derecho, el Antropoceno y la Justicia**. Revista Catalana de Dret Ambiental. Vol. 7, n.2, Tarragona, 2016.

JARIA I MANZANO, Jordi. **La Constitución del Antropoceno**. Valencia: Tirana Humanidades, 2020.

JARIA I MANZANO, Jordi. **Si fuera sólo una cuestión de fe**: una crítica sobre el sentido y la utilidad del reconocimiento de derechos a la naturaleza en la Constitución del Ecuador. Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política. Enero – Abril, p. 43 a 86, 2013.

JARIA I MANZANO, Jordi. **Circles of consensos**: the preservativos of cultural diversity through political processes. Utrecht Law Review, vol. 8, 2012.

JONAS, Hans. **El principio responsabilidad**: ensaio de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder, 1995.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Rio de Janeiro: Edições 70, 1948.

KERSTEN, Jens. **Who needs rights of nature?** *In*: Hillebrecht, Anna Leah Tabios; Berros, Maria Valeria (edits.). Can nature have rights? Legal and political insights (RCC perspectives: transformations in environment and society). Munique: Rachel Carson Center/LMU, 2017.

Disponível em:

[http://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/2017\\_i6\\_final\\_hw.pdf](http://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/2017_i6_final_hw.pdf). Acesso em: 20 dez. 2020.

KIRBEL, Ilze. **Uma teoria político-feminista do cuidado**. Tese (Doutorado em Filosofia), 2016, 260 f. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/167820/339912.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 01 abril 2021.

KOLBERT, Elizabeth. **A sexta extinção**: uma história não natural. Tradução Mauro Pinheiro. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOTHARI, Ashish; ESCOBAR, Arturo; SALLEH, ARIEL; DEMARIA, Federico;

ACOSTA, Alberto. **Puede el coronavirus salvar el planeta?** 2020. Disponível em: <https://oplas.org/sitio/2020/03/29/ashish-kothari-arturo-escobar-ariel-salleh-federico-demaria-alberto-acosta-puede-el-coronavirus-salvar-el-planeta/> Acesso: 30 mar. 2020.

KOTZÉ, Louis J. **Argumentando Constitucionalismo Ambiental Global**. Revista Opinião Jurídica, Fortaleza, v. 13, n. 17, p. 398-439, 2015.

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

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

KRENAK, Ailton. **A vida é selvagem** - Cadernos Selvagens – Caderno 12. Rio de Janeiro: Ed. Nantes Biosfera – 2020a.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 5a ed. São Paulo: Perspectivas, 1998.

KUHNEN, Tânia Aparecida. **O princípio universalizável do cuidado**: superando limites de gênero na teoria moral. Tese (Doutorado em filosofia), 2015, 383f. Universidade Federal de Santa Catarina, 2015. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/132604/333152.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 01 abril 2021.

KYMLICKA, Will; DONALDSON, Sue. **Zoopolis**: una revolución animalista. Madrid: Errata Naturae, 2011.

LATOUCHE, Serge. **Pequeno tratado do decrescimento sereno**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LATOUR, Bruno. **¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?** Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck, 2014. Disponível em: <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/92-BECK-COSMOPOL-SPANISH.pdf> Acesso em: 15 jul. 2019.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza**. Como fazer ciência na democracia. Bauru, SP: Edusc, 2004.

LATOUR, Bruno. **Onde aterrar?** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 5a ed. 3a reimpressão, 2011.

LEFF, Enrique. **A aposta pela vida**: imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEFF, Enrique. **Epistemologia ambiental**. 4a ed. São Paulo: Cortez, 2006.

LEFF, Enrique. **Economía ecológica, racionalidad ambiental y sustentabilidad**, 2011. Disponível em: <http://www.sustentabilidades.usach.cl/sites/sustentable/files/paginas/02-07.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2019.

LEFF, Enrique. **El desvanecimiento del sujeto y la reinvenção de las identidades colectivas en la era de la complejidad ambiental**. Polis Revista Latinoamericana n. 27. Sujeto, subjetividad, identidad y sustentabilidade. Chile: Universidad de los Lagos, 2010.

LEFF, Enrique. Los derechos del ser colectivo y la reapropiación social de la naturaleza. In CUNHA, Belinda Pereira da. *et al.* (orgs.). **Os saberes ambientais, sustentabilidade e olhar jurídico**: visitando a obra de Enrique Leff. Caxias do Sul, RS: Educus, p. 12 a 31, 2015.

LEFORT, Claude; CASTORIADIS, Cornelius; MORIN, Edgar. **Maio de 68**: a brecha – 20 anos depois. Tradução Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. São Paulo: autonomia Literária, 2018.

LEITE, José Rubens Morato; SILVEIRA, Paula Galbiati. A ecologização do Estado de Direito: uma ruptura ao Direito ambiental e ao antropocentrismo vigente. In: LEITE, José Rubens Morato (coord.). **A ecologização do Direito Ambiental vigente**: rupturas necessárias. 2ª. ed., São Paulo: Lumen Júris, 2020.

LEITE, José Rubens Morato (coord.). **A ecologização do Direito Ambiental vigente**: rupturas necessárias. 2ª ed., São Paulo: Lumen Júris, 2020.

LEITE, José Rubens Morato; MELO, Melissa Ely (coords.). **Delineamentos do Direito Ecológico** – Estado, Justiça, Território e Economia. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2020.

LEOPOLD, Aldo. **A Sand County Almanac and Sketches here and there**. New York/Oxford, Oxford, 1989.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2004.

LIMA, Antonio Balbionio Marçal (org.). **A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty**. In: Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty [online]. Ilhéus: Editus, 2014.

LIPOVETSKY, Gilles. **O império do efêmero**: a moda e seu destino nas sociedades modernas. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LOVELOCK, James. O que é Gaia? In: NICHOLSON, Shirley; ROSEN, Brenda (orgs.). **A vida oculta de Gaia**: a inteligência invisível da terra. São Paulo: Gaia, 1998.

LOW, Nicholas; GLEESON, Brendan. **Justice, society and nature**: an exploration of political ecology. London and New York: Routledge, 1998.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito**. Tradução de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

LUHMANN, Niklas. In: NEVES, Clarissa Eckert Baeta; SAMIOS, Eva Machado Barbosa (orgs.). **Niklas Luhmann**: a nova teoria dos sistemas. Porto Alegre: Editora da

Universidade/Goethe-Institut, 1997.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MACIEL, Lucas Vinício de Carvalho. **Diferenças entre dialogismo e polifonia**. Revista de Estudos da Linguagem, Belo Horizonte, v. 24, n. 2, p. 580-601, 2016.

MAFFESOLI, Michel. **A transfiguração do político: a tribalização do mundo**. 3a. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MAFFESOLI, Michel. **Ecosofia: sabedoria da Casa Comum**. Ecosophy: Wisdom Common Home. Revista Famecos - mídia, cultura e tecnologia, v. 24. 2017. Porto Alegre: PUCRS. Disponível em:  
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/24007/14999>. Acesso em: 15 fev. 2020.

MALDONADO, Carlos Eduardo (org). **Complejidad: ciencia, pensamiento y aplicaciones**, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pág. 101-132, 2007.

MARCHANT, Thibault. La politique comme créativité institutionnelle: sur Castoriadis, Deleuze et Guattari. In: PIQUÉ, N. (dir.). **À paraître dans Castoriadis et ses contemporains**. Paris: Garnier, 2020.

MARSHALL, Thomas Humphrey. **Cidadania e Classe Social**. Ed. atual trad. e rev. por EaD/CEE/MCT, 2. ed. Brasília: Senado Federal, Centro de Estudos Estratégicos, Ministério da Ciência e Tecnologia, 2002.

MARTÍNEZ ALIER, Joan. **Revista Ecología Política**. Disponível em:  
[http://www.ecologiapolitica.info/?page\\_id=65](http://www.ecologiapolitica.info/?page_id=65). Acesso em: 09 set. 2017.

MARY ROBINSON FOUNDATION. **Principles of Climate Justice**. Disponível em:  
<http://www.mrfcj.org/pdf/principles-of-climate-justice.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.

MASSUMI, Brian. **O que os animais nos ensinam sobre política**. Tradução Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo: N-1 edições, 2017.

MATA, Alfredo Días. **Tres Aproximaciones a la complejidad**. México. Contaduría y Administración. Vol. 57, n. 1, 2012, p. 241 - 264.

MATHEWS, Freya. **Comunidade e o eu ecológico**. Diário Política Ambiental, vol. 4, Abington: Routledge Taylor & Francis Group, 2007. Disponível em:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09644019508414229?src=recsys>. Acesso em: 15 jul. 2019.

MATTEI, Ugo. **A ascensão e queda do law and economics: um ensaio para o juiz Guido Calabresi**. The rise and fall of law and economics: an essay for judge Guido Calabresi. Constituição, Economia e Desenvolvimento: Revista da Academia Brasileira de Direito Constitucional, vol. 3, n. 5, p. 441-475. Curitiba, 2011.

MATTEI, Julia, MATIAS, João Luis Nogueira. **Aspectos comparativos da proteção**

**ambiental no Brasil e na Alemanha.** Fortaleza: Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC. v. 34.2, 2014. Disponível em: [http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/12049/1/2014\\_art\\_jlnmatias.pdf](http://www.repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/12049/1/2014_art_jlnmatias.pdf). Acesso em: 05 fev. 2020.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco G. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano.** Tradução Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia.** São Paulo: Cosacnify, 2003.

MBEMBE, Aquille. **Necropolítica.** Barcelona: Melusina, 2011.

MENDES, Alexandre Fabiano. **Para além da “Tragédia do Comum”:** conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo. Tese de doutorado em Direito. UFRJ. Rio de Janeiro 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza.** Curso do Collège de France. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIES, Maria. **Do we need a new “Moral Economy”?** Canadian Woman Studies/Les Cahiers de la Femme. Vol. 17, n. 2, 1997.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica:** retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MILL, John Stuart. **Sistema de lógica dedutiva e outros textos.** In: Os pensadores. 3a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MINGOL, Irene Comins. **Filosofia del cuidar:** una propuesta coeducativa para la paz. Barcelona: Icaria, 2019.

MÖLLER, Kolja. **Crítica do direito e teoria dos sistemas.** São Paulo: Tempo Social - revista de sociologia da USP, v. 27, n. 2, 2015, p. 129- 152.

MONDACA, Eduardo. La re-existência Mapuche frente al extractivismo forestal en un contexto de neoliberalismo armado, p. 19 – 42. In RAMOS, Gian Carlo Delgado (org.). **Ecología política del extractivismo en América Latina:** casos de resistencia y justicia socio-ambiental. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2013. E-Book.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto. **Justiça socioambiental e direitos humanos:** uma análise a partir dos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

MORIN, Edgar. Complejidad restringida y complejidad generalizada o las complejidades de la Complejidad. *In: Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, ano 12, n. 38, p. 107-119, 2007.

MORIN, Edgar; LE MOIGNE, Jean-Louis. **Colóquio de Cerisy**. Inteligencia de la complejidad epistemología y pragmática. Ediciones de Láube, 2007.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000; 2007.

MORIN, Edgar. Da necessidade de um pensamento complexo. *In: Para navegar no século XXI: tecnologias do imaginário e cibercultura*. Porto Alegre: Sulina/Edipucrs, 2000a.

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte. **Terra-Pátria**. Tradução Paulo Azevedo Neves da Silva. 5a ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. **Meus filósofos**. Porto Alegre: Sulina, 2013.

MORIN, Edgar. **As duas globalizações: complexidade e comunicação, uma pedagogia do presente**. 3ª Edição- Porto Alegre: Sulina, EDIPUCRS, 2007a.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Tradução de Eliane Lisboa. Porto Alegre: Sulina, 2005.

MORIN, Edgar. **O método 1**. A natureza da natureza. Tradução Ilana Heineberg. Porto Alegre: Sulina, 2005c.

MORIN, Edgar. **O método 2**. A vida da vida. Tradução de Marina Lobo. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

MORIN, Edgar. **O método 3**. O conhecimento do conhecimento. 3ª ed. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2008a.

MORIN, Edgar. **O método 4**. As ideias: habitar, vida, costumes, organização. 4ª ed. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005e.

MORIN, Edgar. **O método 5**. A humanidade da humanidade. Tradução Juremir Machado da Silva. Sulina, 2002a.

MORIN, Edgar. **O método 6**. A ética. 3ª ed. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2007.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**. Porto Alegre: Sulina, 2005d.

MORROW, Karen J. **Ecofeminist philosophy: a western perspectiva on what it is and why it matters**. New York/Toronto/Oxford/Lanham/Boulder: Rowanm & Littlefield Publisher, Inc., 2000.

MOUFFE, Chantal. *On the political*. London: Routledge, 2005. Versão em português 2015. “**Sobre o político**”. Tradução Fernando Santos. Editora: WMF Martins Fontes, 2015.

MOUFFE, Chantal. **Democracia, cidadania e a questão do pluralismo**. Revista Política e Sociedade n. 03, UFSC, p.11 a 26. Florianópolis: 2003.

MOUFFE, Chantal. **Por um modelo agonístico de democracia**. Revista de Sociologia Política, n. 25. Dossiê Democracias e Autoritarismo, p. 11-23. Curitiba: 2005.

NAESS, Arno. The shallow and the deep long-range ecology movement. A Summary, p. 234 a 239. *In*: BOSSELMANN, Klaus e TAYLOR, Prue. **Ecologicals Approaches to the Environmental Law**. The International Library of Law and the Environment. Northampton, USA, 2017.

NEGRI, Toni. **A constituição do comum**. Conferência Inaugural do II Seminário Internacional Capitalismo Cognitivo. Disponível em: <http://fabiomalini.com/dossie-negri-e-foucault/a-constituicao-do-comum-por-antonio-negri/>. Acesso em: 15 jul. 2020.

NEGRI, Toni. **O comum como modo de produção**, 2016. Disponível em: <https://laboratoriodesensibilidades.wordpress.com/2016/10/28/o-comum-como-modo-de-producao-antonio-negri/>. Acesso em: 15 jul. 2020.

NICOLESCU, Basarab. **La Transdisciplinarity**: manifesto. México: Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C., 1996.

NOBRE, Marcos. **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus Editora, 2011.  
NOVA ZELÂNDIA. **Ioane Teitiota c. Nova Zelândia**, 2015. Disponível em: [https://tbinternet.ohchr.org/\\_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR/C/127/D/2728/2016&Lang=en](https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=CCPR/C/127/D/2728/2016&Lang=en). Acesso em: 10 maio 2021.

NOVELLA, Samanta (coord.). **Des droits pour la nature**. Traductions: Émeline Rétif. Paris: Les Éditions Utopia, 2016.

NUSSBAUM, Martha. **Crear Capacidades**: propuesta para el desarrollo humano. Barcelona: Paidós, 2012.

NUSSBAUM, Martha. **Fronteiras da Justiça**: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

OCMAL. Observatório de Conflitos Mineros de América Latina. Conflitividad minera y Covid. 2020. Disponível em: <https://www.ocmal.org/wp-content/uploads/2020/10/Conflictividad-minera-y-Covid-2020-1.pdf>. Acesso em: 28 maio 2021.

O’ CONNOR, James et al. **Journal Capitalism Nature Socialism**, 1988. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/toc/rcns20/1/1#>. Acesso em: 15 jul. 2020.

ODUM, Eugéne P. **Fundamentos da ecologia**. 6a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

OLIVEIRA, Adelino Francisco. **A lógica do dom e a teologia da retribuição**: reflexões sobre a religiosidade midiática na pós-modernidade, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rsocp/n14/a10n14.pdf>. Acesso em: 16 mar. 2021.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Relatório FAO – 2013**. Pecúária Global 2013: Mudando as Paisagens das Doenças. Disponível em: <http://www.fao.org/3/i3440e/i3440e.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2020.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Relatório FAO (2019)**. Disponível em: <https://wrr-food.wri.org/> Acesso em: 15 jan. 2020.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Relatório População**. Disponível em: <https://population.un.org/wpp/> Acesso em: 15 jan. 020.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Relatório sobre sustentabilidade (2019)**. Disponível em: <https://sustainabledevelopment.un.org/globalsdreport/2019> Acesso em: 15 jan. 2020.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Crise econômica mundial 2020**. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/onu-tensoes-comerciais-e-geopoliticas-devem-afetar-crescimento-global-em-2020/>. Acesso em: 30 mar. 2020.

ONU. Organização das Nações Unidas. **Declaração Rio 92**. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/conferencias-de-meio-ambiente-e-desenvolvimento-sustentavel-miniguia-da-onu/> Acesso em: 30 mar. 2020.

ONU-MULHERES. 2020. Disponível em: [http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2020/03/ONU-MULHERES-COVID19\\_LAC.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2020/03/ONU-MULHERES-COVID19_LAC.pdf) Acesso em: 14 out. 2020.

ONU. **Acordo de Paris**. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2016/04/Acordo-de-Paris.pdf> Acesso em: 25 maio 2019.

ONU. CEPAL. **Acordo de Escazú**. Disponível em: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43611/S1800493\\_pt.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43611/S1800493_pt.pdf). Acesso em: 10 maio 2021.

ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2018/10/DUDH.pdf> Acesso em: 05 jun. 2019.

ONU. **Deslocamentos forçados de populações indígenas**. Disponível em: <https://www.uusc.org/wp-content/uploads/2020/01/Complaint.pdf>. Acesso em: 10 maio 2021.

ONU. **Mecanismos de Varsóvia**. 2018. Disponível em: <https://unfccc.int/sites/default/files/resource/Poster%20WIM%20structure%20spanish.pdf>. Acesso em: 20 maio 2019.

ONU. **Princípios de Oslo**. Disponível em: <https://climateprinciplesforenterprises.files.wordpress.com/2017/12/osloprincipleswebpdf.pdf>. Acesso em: 20 maio/2019.

ONU. **Refugiados**. Disponível em:

<https://www.un.org/es/sections/issuesdepth/refugees/index.html>;

[http://popstats.unhcr.org/en/overview#\\_ga=1.161717244.1758032516.1471294320](http://popstats.unhcr.org/en/overview#_ga=1.161717244.1758032516.1471294320). Acesso em: 06 jun. 2019.

OPAZO, Dustyn; ROMERO, Hugo. **El ayllu como territorio de vida en las comunidades altoandinas y su relación con la configuración espacial de la minería en el Desierto y Salar de Atacama, Norte de Chile**. Francisco Beltrão: Ambientes. Volume 1, Número 1, pp. 38-78, 2019.

OST, François. **A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do direito**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

OSTROM, Elinor. **Governing the Commons: the evolution of institutions for collective action**, Indiana University, University Press, Cambridge, 1990.

PÁGINA12. **Las luchas indígenas en América**. Out/2019. Disponível em:

<https://www.pagina12.com.ar/224796-las-luchas-indigenas-en-america> Acesso em: 16 ago. 2020.

PALOP, María Eugenia R. **Revolución feminista y políticas de lo común frente a la extrema derecha**. Barcelona: Icaria editorial, 2019.

PANIKKAR, Raimon. **El espíritu de la política: homo politicus**. Traducción de Robert Tomás Calvo. Barcelona: Ediciones Península, 1999.

PAPA FRANCISCO. **Carta encíclica Laudato Si do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum**. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Disponível em:

<https://www.puc-campinas.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/NFC-Carta-Enciclica-laudato-si.pdf> Acesso em: 15 jul. 2020.

PAQUISTÃO. Leghari (Pakistão), **WP No. 25501/2015**. Suprema Corte de Lahore.

Disponível em: <http://climatecasechart.com/non-us-case/ashgar-leghari-v-federation-of-pakistan/>. Acesso em: 10 maio 2021.

PÁRAMO DE PISBA. **Sentencia**. Disponível em:

<https://redjusticiaambientalcolombia.files.wordpress.com/2018/08/fallo-pisba.pdf>

Acesso: 15 jul. 2019.

PENTINAT, Susana Borràs e PÉREZ, Beatriz Felipe. Working paper n. 2. **El régimen jurídico del cambio climático: Entre la justicia climática y Los derechos humanos**.

Tarragona: Universitat Rovira i Virgili, 2016. Disponível em: [http://www.dret-public.urv.cat/media/upload/domain\\_89/arxiu/working%20papers/DEFINITIUS/working%20paper%2011.pdf](http://www.dret-public.urv.cat/media/upload/domain_89/arxiu/working%20papers/DEFINITIUS/working%20paper%2011.pdf). Acesso em: 20 maio 2019.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. **Critical environmental law as method in the Anthropocene**. In: KOTZÉ, L. (org.), **Environmental Law and Governance for the Anthropocene**, Oxford, Hart, 2017.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. Looking for the space between law and ecology. **Law and Ecology**. London: Routledge, 2011.

PHILIPPOPOULOS-MIHALOPOULOS, Andreas. **The world without outside**. Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities, 18:4, 2013, p.165-177. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/0969725X.2013.869018>. Acesso em: 2 jan. 2021.

PIGRAU SOLÉ, Antoni (editor). **Pueños indígenas, diversidad cultural y justicia ambiental: un estudio de las nuevas constituciones de Ecuador Y Bolivia**. Coleção Estudos Latinoamericanos. Valencia: Tirana lo Blanch, 2013.

PINHEIRO, Francisco de Moura. **A invenção da florestania: a participação da mídia acreana na construção de um novo discurso ideológico**. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica), PUC/SP, 2013. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/4511?mode=full>. Acesso em: 15 out. 2020.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultura, 1997.

PLUMWOOD, Val. **A democracia fracassou na ecologia?** Uma perspectiva ecofeminista. Diário Política Ambiental, vol. 4, Abington: Routledge Taylor & Francis Group, 2007. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09644019508414229?src=recsys> Acesso em: 15 jul. 2019.

PLUMWOOD, Val. “Feminism.” In: DOBSON, Andrew; ECKERSLEY Robin (orgs.) **Political Theory and the Ecological Challenge**. p. 51–74. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

PLUMWOOD, Val. **Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism**. In: ZIMMERMANN, Michael *et al.* (orgs.). Environmental Philosophy. Upper Saddle River: Prentice Hall, 1998, p. 291- 314.  
PNAS. **Proceedings of Nacional Academy of Sciences of the United States of America**. Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. Disponível em: <https://www.pnas.org/content/114/30/E6089>. Acesso em: 20 jul. 2019.

PORTANOVA, Rogério Silva; DALLA CÔRTE, Thaís. Descolonização e luta socioambiental: o paradigma dos saberes do Sul. In: CUNHA, Belinda Pereira da. *et al.* (orgs.). **Os saberes ambientais, sustentabilidade e olhar jurídico: visitando a obra de Enrique Leff**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2015, p. 126 a 164.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/cece/Carlos%20Walter%20Porto-Goncalves.pdf>. Acesso em: 28 maio 2021.

PRADA GARCÍA, Aurélio de. **Hacia una justicia glocal**. AFD 2011, p. 63 - 81. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3649605.pdf>. Acesso em: 30 maio 2020.  
PRIGOGINE, Ilya. Introdução. In: SCHNITMAN, Dora Fried (org.) **Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividade**. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1998.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas**: tempo, caos e as leis da natureza. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.

PRINCÍPIOS DA JUSTIÇA AMBIENTAL. Disponível em:  
<https://www.nrdc.org/sites/default/files/ej-principles.pdf> Acesso em: 20 maio 2019.

QUIJANO, Aníbal. "**Bien Vivir**": entre el "desarrollo y la des/colonialidad del poder". Viento Sur, n. 122, mayo 2012.

RAMIREZ, Omar Ernesto Cano. **Capitaloceno y adaptación elitista**. Ecología Política, julio, 2017. Ecología Política - Cuadernos de debate internacional. Disponível em:  
<https://www.ecologiapolitica.info/?p=9698>. Acesso em: 19 dez. 2020.

RAMOS, Gian Carlo Delgado (org.). **Ecología política del extractivismo en América Latina**: casos de resistencia y justicia socio-ambiental. MONDACA, Eduardo *et al.* 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2013. *E-Book*.

RAWLS, John. **Teoria da Justicia**. México: Ed. Fondo de Cultura Economica, 2006.

REGALSKY, Pablo. **Las paradojas del proceso constituyente boliviano**. Cochabamba: Centro de Comunicación y Desarrollo Andino – CENDA, 2009.

REGAN, Tom. **Defending animal rights**. Chicago, University of Illinois Press, 2001.

REIS, Nathália Dothling. **O cuidado como potência**: entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz. 2018, 183 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Santa Catarina, 2018.

RESILIENCE Org. **Climate emergency evolution of a global campaign**. Disponível em:  
<https://www.resilience.org/stories/2019-05-21/climate-emergency-evolution-of-a-global-campaign/> Acesso em: 05 jun. 2019.

RIBEIRO, Djamila. **O que é o lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIO ATRATO. **Sentencia T-622/16 da Corte Suprema de Justicia da Colômbia**. Disponível em: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/T-622-16.htm>. Acesso em: 15 jul. 2019.

ROBINSON, Fiona. **The ethics of care**: a feminist approach to human security. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press, 2011.

ROBINSON, Fiona. **Globalizing Care**: Ethics, Feminist Theory, and International Affairs. Boulder CO: Westview Press, 1999.

ROCHA, Leonel Severo; CARVALHO, Délton Winter de. **Policontextualidade jurídica e Estado Ambiental**, p. 25 – 46. *In*: ROCHA, Leonel Severo; DUARTE, Francisco Carlos (org.) Direito ambiental e autopoiese. Curitiba: Juruá, 2012.

ROLNIK, Raquel. **O que é a cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

ROLNIK, Suely. **Esferas de la insurrección**. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2019.

ROLNIK, Suely. **À sombra da cidadania**: alteridade, homem da ética e reinvenção da democracia. São Paulo: Boletim de Novidades, Pulsional – Centro de Psicanálise, n. 41, p. 33-42, 1992.

ROLNIK, Suely. Cidadania e alteridade: o psicólogo, o homem da ética e a reinvenção da democracia. *In*: SPINK, Mary Jane Paris (org.). **A cidadania em construção**: uma reflexão transdisciplinar. São Paulo: Cortez, 1994.

ROLSTON III, Holmes. Ética ambiental. *In*: **Compendio de Filosofia**. 2a edição. Sao Paulo: Edições Loyola, pp. 557-571, 2007.

ROLSTON III, Holmes. **Ética ambiental**. *In*: Compendio de Filosofia. 2a edição. Sao Paulo: Edições Loyola, pp. 557-571, 2007.

ROLSTON III, Holmes. **Respect for Life**: counting what Singer finds of no account From: Dale Jamieson, ed., *Singer and His Critics*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, pp. 247-268, 1999.

ROMERO, Hugo; OPAZO, Dustyn. **O ayllu como território de vida nas comunidades altoandinas e sua relação com a configuração espacial da mineração no Deserto e Salar do Atacama, Norte do Chile**. Francisco Beltrão: Revista AMBIENTES - Unioeste. Volume 1, Número 1, pp. 38-78, 2019.

ROSENDO, Daniela; KUHNEN, Tânia Aparecida. **A ética ecofeminista de Karen J. Warren**: um modelo de ética ambiental genuína? Florianópolis: Interthesis, UFSC, vol. 12, n. 01, jan/jun 2015.

SABIN CENTER FOR CLIMATE CHANGE LAW. **Climate Change Litigation Database**. Disponível em: <http://climatecasechart.com>. Acesso em: 20 maio 2021.

SANDEL, Michel. **Justiça**: o que é fazer a coisa certa. Tradução Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado**, fundamentos teórico e metodológico da geografia. São Paulo: Hucitec, 1988.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova**: da crítica da geografia a uma geografia crítica. São Paulo: Edusp, 2004.

SCHNITMAN, Dora Fried (org.) **Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividade**. Introdução. Buenos Aires/Barcelona/México: Paidós, 1998.

SCHLOSBERG, David. **Justice, Ecological Integrity, and Climate Change**. *In*: THOMPSON, Allen; KEYMER, Jeremy Bendik (orgs.). *Ethical Adaptation to Climate Change: Human Virtues of the Future*, pp. 165-183. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2012.

SCHLOSBERG, David. **Defining environmental justice: theories, movements, and nature.** New York: Oxford, 2007.

SCHLOSBERG, David. **Environmental Justice and the new pluralism: the challenge of difference for environmentalism.** New York: Oxford University Press, 2002.

SCOTT, James C. **The Moral Economy of the Peasant: rebellion and subsistence in southeast Asia.** Yale University Press: New Haven and London, 1976.

SEN, Amartya. **O desenvolvimento como expansão das capacidades.** São Paulo: Lua Nova Revista de Cultura e Política, 1993. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451993000100016](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451993000100016) Acesso em: 20 jul. 2019.

SEN, Amartya. **Desigualdade reexaminada.** Tradução Ricardo Doninelli Mendes. 2a ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SENPLADES. Secretaría Técnica del Sistema Nacional Descentralizado de Planificación Participativa. **Plan Nacional para el Buen Vivir – 2009-2013.** Quito: 2009. Disponível em: [https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Plan\\_Nacional\\_para\\_el\\_Buen\\_Vivir.pdf](https://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/Plan_Nacional_para_el_Buen_Vivir.pdf). Acesso em: 15 jul. 2020.

SERRES, Michel. **O contrato natural.** Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

SERTÃ, Ana Luísa & ALMEIDA, Sabrina. 2016. "**Ensaio sobre a dádiva**". *In*: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: Departamento de Antropologia USP. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/obra/ensaio-sobre-dadiva>. Acesso em: 15 mar. 2021.

SHIVA, Vandana. **Monocultura da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia.** Tradução Dinah de Abreu Azevedo. – São Paulo: Gaia, 2003.

SHIVA, Vandana; MIES, Maria. **La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo e reproducción.** Barcelona: Icaria Editorial, 1998.

SHIVA, Vandana. **Democracia de la Tierra,** 2009. Disponível em: <https://www.nodo50.org/codoacodo/abril2009/vandana.htm>. Acesso em: 25 jan. 2021.

SILVEIRA, Clóvis Eduardo Maliverni da; BORGES, Gustavo; SCHUMACKER WOLKMER, Maria de Fátima (orgs.). **O comum, os novos direitos e os processos democráticos emancipatórios.** Caxias do Sul, RS: Educus, 2019.

SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni. **Comum.** *In*; Dicionário de cultura de paz, vol. 1. SÍVERES, Luiz; NODARI, Paulo César (orgs). Curitiba: Editora CRV, 2021, p. 169 a 171. SINGER, Peter. **Libertação Animal.** Tradução de Marly Winckler. São Paulo: Editora Lugano, 2004.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Revueltas de indignación y otras conversas.** Bolívia: Proyecto ALICE, Bolívia, 2015.

SOUSA SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en la América Latina: perspectivas desde una epistemología del sur**. Lima: Instituto Internacional del Derecho e Sociedad, 2010a.

SOUSA SANTOS, Boaventura de Sousa. **Justicia entre saberes: epistemologias del sur contra o epistemicídio**. Madrid: Ediciones Morata, 2017.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, 2002. Globalização: fatalidade ou utopia? Edição electrónica, URL: <http://journals.openedition.org/rccs/1285> Acesso em: 21 dez. 2020.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal**. 1a ed. Buenos Aires: CLACSO; Prometeo Libros, 2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. São Paulo: CEBRAP/Novos Estudos, n. 79, nov. 2007a, p. 71 - 94.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática, vol. 1. São Paulo: Cortez, 2007.

SOUSA SANTOS, Boaventura; MARTINS, Bruno Sena (orgs.). **O pluriverso dos Direitos Humanos: a diversidade das lutas pela dignidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SOUZA, Jessé. **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. São Paulo: Lua Nova n. 50, p. 133 a 158, 2000.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEFFEN, W., RICHARDSON, K., ROCKSTRÖM, J. *et al.* **The emergence and evolution of Earth System Science**. *Nat Rev Earth Environ* 1, 54–63, 2020. <https://doi.org/10.1038/s43017-019-0005-6>.

STENGERS, Isabelle. **Réactiver le sens commun: Lecture de Whitehead en temps de débâcle**. Paris: Éditions La Découverte, 2020.

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil*, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STENGERS, Isabelle. **El cuidado de los posibles** – entrevista. Disponível em: <https://editorialcactus.com.ar/blog/el-cuidado-de-los-posibles/?fbclid=IwAR2yMa7K8KRdsNIJ5LJDhy7MaWsDmT9ipsLFgAjiWVRWaexiosGxQlcrkYQ>. Acesso em: 20 jan. 2021.

STENGERS, Isabelle. **Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient**. Paris:

Les Empiocheurs de Penser en Rond / La Découverte, 2009.

STENGERS, Isabelle. **A proposição cosmopolítica**. Revista de Estudos Brasileiros, Brasil, 2018. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/download/145663/139603/291471>. Acesso em: 20 jun. 2020.

STRATIGRAFY.ORG. **Quaternary Stratigraphy**. Disponível em: <http://quaternary.stratigraphy.org/>. Acesso em: 15 maio 2020.

STOERMER, Eugene F., KOCIOLEK, John Patrick, THERIOT, Edward C., and STEVENSON, R. Jan. **Diatom Taxonomy, Ultrastructure, and Ecology: Modern Methods and Timeless Questions: a Tribute to Eugene F. Stoermer**. Berlin: J. Cramer, 2009.

STONE, Christopher D. **Should trees have standing?** – Towards legal rights for natural objects. Southern California Law Review, n. 45, p. 450 – 501, 1972. Disponível em: <https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/stone-christopher-d-should-trees-have-standing.pdf> Acesso em: 05 jun.2019.

SVAMPA, Maristela. Extrativismo neodesenvolvimentista e movimentos sociais: um giro ecoterritorial rumo a novas alternativas? p.141 a 171. *In*: GERHARD, Dilger; LANG, Miriam; PEREIRA FILHO, Jorge (orgs.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

SYNOD.VA. **Sínodo para a Amazônia**. Out/2019. Disponível em: <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>. Acesso em: 15 jul. 2020.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL ORG. **Terra Indígena Raposa Serra do Sol**, 2019. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3835> Acesso em: 15 jul. 2020.

TERRITÓRIO INDÍGENA. **Las comunidades indígenas y el impacto del Covid-19**. 2020. Disponível em: <https://territorioindigena.com.ar/> Acesso em: 17 ago. 2020.

TEUBNER, Gunther (org). **Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society**. EUA Series A-8. Firenze/Berlin: European University Institute, 1987.

TEUBNER, Gunther. **Sociedad global: justicia fragmentada**. Sobre la violación de los derechos humanos por actores transnacionales “privados”. Universidad de Francfort (Alemania). Anales de la Cátedra Francisco Suárez, 39, p. 575-596, 2005.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em Comum**: estudo sobre cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY. Report of the Special Rapporteur on the issue of human rights obligations relating to the enjoyment of a safe, clean, healthy and sustainable environment - **Safe Climate**. (A/74/161), 2019.

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY. Framework Principles on Human Rights and

the Environment. **Report of the Special Rapporteur on Human Rights and the Environment.** (A/HRC/37/59), 2018.

UNITED STATES DISTRICT COURT FOR THE DISTRICT OF OREGON EUGENE DIVISION. **Opinion and Order Case n. 6:15-cv-01517-TC.** Disponível em: [http://blogs2.law.columbia.edu/climate-change-litigation/wp-content/uploads/sites/16/case-documents/2016/20161110\\_docket-615-cv-1517\\_opinion-and-order-2.pdf](http://blogs2.law.columbia.edu/climate-change-litigation/wp-content/uploads/sites/16/case-documents/2016/20161110_docket-615-cv-1517_opinion-and-order-2.pdf). Acesso em: 10 maio 2021.

URGENDA. **Urgenda climate case**, 2019. Disponível em: <https://www.urgenda.nl/en/themas/climate-case/climate-case-explained/>. Acesso em: 20 maio/2019.

VALENTIN, Marco Antonio. **Extramundandidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental.** Florianópolis: Cultura & Barbárie, 2017.

VALENTIN, Marco Antonio. **Cosmologia e política no Antropoceno.** Florianópolis: Étic@, vol. 19, n. 2, p. 300 – 317, 2020.

VERCAUTEREN, David *et al.* **Micropolíticas de los grupos: para una ecología de las prácticas colectivas.** Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.

VICEDO-CABRERA, A. M., SCOVRONICK, N., SERA, F. *et al.* **The burden of heat-related mortality attributable to recent human-induced climate change.** Nat. Clim. Chang, 2021. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41558-021-01058-x>. Acesso em: 01 jun. 2021.

VICIANO PASTOR, Roberto Viciano. La problemática constitucional del reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos en la Constitución del Ecuador. In ESTUPIÑAN ACHURY *et al.* (org). **La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático.** Bogotá: Editores Acadêmicos, p. 137 – 154, 2019.

VIOLA, Eduardo; BASSO, Larissa. **O sistema internacional no Antropoceno.** Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 31, n. 92, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosacnaify/ N-1 edições, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Who is afraid of the ontological wolf?** Some comments on an ongoing anthropological debate. CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture, 30 May 2014.

Disponível em: [https://www.academia.edu/12865685/Who\\_is\\_afraid\\_of\\_the\\_ontological\\_wolf](https://www.academia.edu/12865685/Who_is_afraid_of_the_ontological_wolf) Acesso em: 12 jun. 2019.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Análisis del sistemas-mundo: una introducción.** Ed. Siglo Veinteuno: Buenos Aires, 2005. Disponível em: <http://www.scribd.com/Insurgencia>. Acesso em: 15 jun. 2019.

WARREN, Karen J. (org.) **Ecofeminism: Women, Culture, Nature.** Distribution: Global except Bangladesh, Bhutan, India, Maldives, Nepal, Pakistan and Sri Lanka Publication,

1997.

WEISS, Edith Brown. **The planetary trust: conservation and intergenerational equity**, 1984 by Ecology Law Quarterly. Reprinted from the Ecology Law Quarterly, Vol. 11, No. 4. Disponível em: <http://scholarship.law.georgetown.edu/facpub/334> Acesso em: 05 jul. 2019.

WERLE, Denilson; MELO, Ruri3n Soares. Reconhecimento e Justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papirus Editora, 2011.

WIENHUES, Anna. **Ecological Justice and the extinction crisis: giving living beings their due**. Bristol: Bristol University Press, 2020.

WOLKMER, Antônio Carlos. **Pluralismo jurídico: fundamentos de una nueva cultura del derecho**. Madrid: Editorial Dykinson, 2018.

WOLKMER, Antônio Carlos; SCHUMACHER WOLKMER, Maria de Fátima. **The Principle of the 'Common', Legal Pluralism and Decolonization in Latin America**. Springer Nature, 2021.

WOLKMER, Antônio Carlos; SCHUMACHER WOLKMER, Maria de Fátima; FERRAZZO, Débora. Derechos de la naturaleza: para um paradigma político y constitucional desde la América Latina. In: ACHURY, Liliana Estupiñan *et al.* (orgs). **La naturaleza como sujeto de Derechos en el Constitucionalismo Democrático**. Bogotá: Universidad Libre, 2019, p. 71 a 108.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2011.

YOUNG, Iris Marion. **Inclusion and democracy**. New York: Oxford University Press, 2002.

ZAFFARONI, Eugénio Raúl. **A Pachamama e o ser humano**. Florianópolis, EdUFSC, 2017.

## GLOSSÁRIO

**Antropoceno** - O conceito de Antropoceno decorrente dos estudos de Stoermer e Crutzen (2000), é compreendido como uma nova época geológica caracterizada pela afetação do planeta à intervenção humana, cujo marco inicial seria a Revolução Industrial. A Subcomissão de Estratigrafia Quaternária (SQS) ainda avalia o reconhecimento oficial do Antropoceno como época geológica. O termo tem sido utilizado usado no meio científico como na mídia “para designar o período da história da Terra durante o qual os humanos têm uma influência decisiva no estado, dinâmica e futuro do Sistema Terrestre.” Segundo a Escala de Tempo Geológico, portanto, o período atual ainda é designado Era Meghalayan da Época Holocena. Conforme a Subcomissão, o início dessa nova época tenderia a ser fixado em meados do século XX coincidindo com os resultados da chamada “Grande Aceleração” promovida por fatores como a globalização, a industrialização e o crescimento populacional. Vide <http://quaternary.stratigraphy.org/>. Vide também Viola e Basso (2016), Harari (2015) e Kolbert (2015).

**Cisgênero** – “‘Cisgênero’ estabelece uma relação de antonímia com a palavra ‘transgênero’. ‘Transgênero’, por sua vez, é uma palavra rotineiramente utilizado como forma de designar pessoas cuja autoidentificação de gênero não coincide com o gênero atribuído compulsoriamente ao nascimento em virtude da morfologia genital externa, podendo incluir travestis e transexuais. Desta forma, ‘cisgênero’ é utilizado para designar aquelas pessoas que não são transgêneras, ou seja, aquelas cujo gênero auto identificado está na ‘posição aquém’ daquele atribuído compulsoriamente ao nascimento em virtude da morfologia genital externa.” (BAGAGLI, 2015, p. 13).

**Cosmopolítica** – O conceito de “cosmopolítica” que aparece em Stengers, Latour e Blaser surge em contraposição à política “cosmopolita”. Explica a política que acontece dentro de um “cosmos”, considerando que os “cosmos” são plurais – não há um só mundo (universo), mas um pluriverso de mundos. Na cosmopolítica “os humanos não entram em conflitos com suas perspectivas sobre as coisas; ao contrário, entram neles junto com as ‘coisas’ não humanas que os fazem atuar”, explica Blaser (2018, p. 16). Desse modo, o que se critica na proposta cosmopolita é o fato de partir da premissa de que o mundo é um só, um cosmos unificado, quando o que realmente acontece é que “habitamos um pluriverso. Este pluriverso requer uma cosmopolítica”. (BLASER, 2018, p. 16).

**Complexidade** – Conceito central no pensamento de Edgar Morin que expressa a ideia de “*complexus*” - tecido junto referindo-se à realidade da composição do mundo humano e natural.

**Comum** – O conceito de “comum” é polifônico guardando sentidos relacionados aos bens da natureza essenciais à vida, ao conhecimento e à política. A compreensão que de algum modo comporta a abrangência em que o termo é usado na pesquisa na qual se combina as perspectivas diversas o comum, é a do ecofeminismo, assim, “se o comum tem algum significado, deve ser a produção de nós mesmos como um assunto comum”, explica Federici (2019, p. 110).

**Ecofeminismo** - O ecofeminismo é uma das correntes do feminismo, que se distingue por concatenar as demandas feministas com as dos “Outros” humanos e não humanos da natureza. O ecofeminismo, suscintamente, apela que homens e mulheres busquem compreender que a

natureza e as mães não são nossas inimigas, referindo-se à mentalidade dualista que separa homem/mulher, natureza/cultura, como explicam Shiva e Mies (1998).

**Ecologia Política** – É o âmbito onde se definem e desenrolam as estratégias de poder relacionadas ao potencial ecológico, que leva em conta as diferentes compreensões no que tange aos valores e práticas envolvendo a natureza. (LEFF, 2016).

**Ecosofia** – A expressão aparece em mais de um autor (Maffesoli, Naess, Guattari), como uma espécie de “sabedoria ecológica”. No entanto, é no sentido dado pela abordagem de Guattari que o trabalho se pauta quanto ao conceito. Para Guattari (1991, p.08), ecosofia é “uma articulação ético-política [...] entre os três registros eco-lógicos (o meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) [...]”.

**Instituinte** - O modo instituinte é o modo próprio de organização do humano: “a instituição se apresenta sempre como um sistema organizado de meios”, serve para atender as exigências humanas, segundo Deleuze (1955, p. 134). “Contrariamente às teorias da lei que põem o positivo fora do social (direitos naturais), e o social no negativo (limitação contratual), a teoria da instituição põe o negativo fora do social (necessidades), para apresentar a sociedade como essencialmente positiva, inventiva (meios originais de satisfação).” (DELEUZE, 1955, p. 135).

**Micropolítica** - Explica Guattari (GUATTARI; ROLNIK, 1996) que a micropolítica consiste em atuar no nível do inconsciente onde ocorrem os procesos de singularização das subjetividades. Dois processos inerentes à subjetividade ocorrem em sentidos opostos: a produção e o devir. A produção da subjetividade é um movimento que provém das semióticas a que estamos expostos e constitui a identidade do homem e da natureza. O devir é a liberação criativa da multiplicidade que provém do inconsciente, o devir é um “rizoma” – processo de produção do inconsciente, age contrariamente à produção externa, explicam Deleuze e Guattari (2011).

**Ontologia relacional** – A ontologia é a parte da metafísica que trata da natureza, realidade e existência dos entes. A ontologia relacional, por sua vez: “É toda essa densa rede de inter-relações e materialidade que chamamos de ‘relacionalidade’ ou ‘ontologia relacional’. [...] o que existe é um mundo inteiro que se atualiza minuto a minuto, dia a dia, através de uma infinidade de práticas que vinculam uma multiplicidade de humanos e não-humanos. Para resumir: uma ontologia relacional pode ser definida como aquela em que nada (nem humanos nem não-humanos) preexiste às relações que nos constituem. Todos existimos porque existe tudo.” (ESCOBAR, 2015, p. 98). A ontologia relacional é uma ontologia política que amplia a noção de comunidade para incluir todo tipo de não humano da natureza, desde animais, rios, montanhas e inclusive seres espirituais, explica De La Cadena (2010).

**Pluriverso** – “[...] um mundo no qual caibam muitos mundos (o pluriverso).” [...] Cada mundo é atualizado por suas práticas específicas, sem dúvida em contextos de poder tanto em seu interior quanto a respeito de outros mundos. Esses mundos constituem um pluriverso, isto é, um conjunto de mundos em conexão parcial uns com os outros, e todos se atualizando e se desenvolvendo sem cessar. (ESCOBAR, 2015, p. 90).

**Ritornelo** – “Ritornelo” é uma marcação na escrita musical que indica o trecho que será repetido, ou ainda, conforme o dicionário Aulete (digital): “Espécie de prelúdio pouco extenso que se repete algumas vezes no fim ou mesmo no meio de uma composição musical,

e que lhe fixa o caráter, servindo para o tornar lembrado.”

Disponível em: <https://www.aulete.com.br/ritornelo>. Acesso em: 15 jun. 2021.

**Subjetividade/Subjetivação** – “A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização - ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica - não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extra-pessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e produção de idéia, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.).” (GUATTARI E ROLNIK, 1999. p.31).

**Territorialidade** – “O território pode desterritorializar-se, isto é, abrir-se e empreende linhas de fuga e até sair de seu curso e se destruir. A reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante.” (GUATTARI, 2011, p. 388)

**Território** - O “território” é o espaço — a um só tempo biofísico e epistêmico — onde a vida se atualiza de acordo com uma ontologia particular, onde a vida se faz “mundo”. Nas ontologias relacionais, humanos e não-humanos (o orgânico, o não-orgânico e o sobrenatural ou espiritual) formam parte integral desses mundos em suas múltiplas inter-relações (ESCOBAR, 2015, p. 90). Para Guattari (2011, p. 388) “o território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente ‘em casa’. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos”.

**Transdisciplinaridade** – Conforme Nicolescu (1996, p. 35 e p. 44) “La *transdisciplinariedad* comprende, como el prefijo ‘trans’ lo indica, lo que está, a la vez, *entre* las disciplinas, *a través* de las diferentes disciplinas y *más allá* de toda disciplina. Su finalidad es la *comprensión del mundo presente*, y uno de sus imperativos es la unidad del conocimiento. [...] La transdisciplinariedad es la transgresión de la dualidad que opone los pares binarios: sujeto- objeto, subjetividad-objetividad, materia-consciencia, natural-divino, simplicidad-complejidad, reduccionismo-holismo, diversidad-unidad. Esta dualidad es transgredida por la unidad abierta que abarca el Universo y el ser humano.” Para Morin (2005d, p. 115) “transdisciplinaridade, trata-se freqüentemente de esquemas cognitivos que podem atravessar as disciplinas, [...]. Desse modo, afirma “os complexos de intermulti-trans-disciplinaridade [...] realizaram e desempenharam um fecundo papel na história das ciências [...]”.