

REFLEXÕES DECOLONIAIS SOBRE COMO RESSIGNIFICAR O HUMANO NO ANTROPOCENO

DECOLONIAL REFLECTIONS ON HOW TO RE-SIGNIFY THE HUMAN IN THE ANTHROPOCENE

Flávia Alvim de Carvalho¹

RESUMO: O presente trabalho de revisão crítica de literatura visa apresentar reflexões sobre como a teoria da sociedade de risco mundial, o reconhecimento do ecocídio como crime pela ordem jurídica internacional e a literatura indígena podem se relacionar em busca de segurança às gerações futuras a partir de práticas de respeito aos ecossistemas da Terra. Narrativas indígenas, na condição de caminho à elaboração de sentidos sobre o nosso estar no mundo, proporcionam importante contribuição ao enfrentamento dos danos causados pelo ser humano ao planeta. A ressignificação das relações entre humanos e não humanos por laços de solidariedade e parentesco nos conduzem a relações mais harmônicas, multiespécies, necessárias à continuidade da vida em um mundo impactado pelo individualismo, pelo utilitarismo e pelo extrativismo. Ressignificar o humano a partir de uma visão cosmológica coletiva e ancestral, que pressupõe alteridade e redes de conexões mútuas entre os seres terrestres, é uma forma de repensar nossas habilidades e responsabilidades e, de forma crítica, analisar o papel do direito ambiental internacional. Fábulas e variadas manifestações literárias provenientes da memória e das tradições originárias americanas nos convidam a propor futuros possíveis e a fortalecer práticas sistêmicas.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura Indígena; Ecocídio, Sociedade de Risco Mundial; Direito Ambiental Internacional.

ABSTRACT: The present work of critical literature review aims to present reflections on how the theory of global risk society, the recognition of ecocide as a crime by the international legal order, and indigenous literature can relate to the search for security for future generations through practices of respect for the Earth's ecosystems. Indigenous narratives, as a way to elaborate meanings about our being in the world, provide an important contribution to the confrontation of the damage caused by humans to planet Earth. The re-signification of the relationships between humans and non-humans through ties of solidarity and kinship leads us to more harmonious, multi-species relationships, necessary for the continuity of life in a world impacted by individualism, utilitarianism, and extractivism. Resignifying the human from a collective and ancestral cosmological vision, which presupposes otherness and networks of mutual connections among the earthly beings, is a way to rethink our abilities and responsibilities and, critically, to analyze the role of international environmental law. Fables and various literary forms coming from memory and original American traditions invite us to propose possible futures and strengthen systemic practices.

KEYWORDS: Indigenous Literature; Ecocide, Global Risk Society; International Environmental Law.

¹Especialista em Direito Público e Internacional Aplicado. Mestranda em Teoria do Direito e da Justiça pelo PPGD da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Belo Horizonte, MG. Secretária geral da Comissão de Direito Ambiental da Ordem dos Advogados do Brasil – Seccional Espírito Santo, Brasil. CV. Lattes: https://www.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=978BD23E16AE3559B35F57B3F1A959DB#. E-mail: alvimdecarvalho.advocacia@gmail.com.

1. INTRODUÇÃO

O planeta Terra é um sistema vivo, complexo e demanda epistemologias e estruturas capazes de compreender seus limites e sua capacidade de resiliência. Para enfrentar o discurso da mudança global e compreender conceitos como *sociedade de risco mundial* e *ecocídio* no Antropoceno², apresentar-se-á uma vertente ecocêntrica, decolonial e crítica proveniente de ensinamentos dos povos originários do continente americano, transmitidos por meio de histórias e estórias ao longo do tempo.

A literatura indígena (*orilatura*³), que tem na oralidade um dos principais instrumentos de transmissão de conhecimento e resistência, proporcionar-nos-á interpretações de mundo aptas a contribuir para a compreensão da natureza humana e sua relação com os demais seres e elementos da Terra. Narrativas como essas, que veiculam cosmovisões de gerações passadas e vão além da simples exposição da palavra, são essenciais à promoção da alteridade cultural que nos permitirá alcançar um direito ambiental internacional transmoderno⁴.

Diálogos interculturais que permitam a participação de outros atores além dos representantes do pensamento racional-instrumental moderno são essenciais para que se possa

² Sugere-se que não estamos mais no Holoceno, que nos proporcionou condições climáticas relativamente estáveis, mas no Antropoceno, com consequências imprevisíveis. A formalização do termo, enquanto época na escala geológica da Terra, é algo que está sendo analisado pela Comissão Internacional de Estratigrafia. Para Elizabeth Kolbert, “o que a história nos revela, com seus altos e baixos, é que a vida é muito resiliente, mas não dura para sempre. Houve longuíssimos períodos sem quaisquer eventos e muito, muito de vez em quando, ‘revoluções na face da Terra’. Até onde podemos identificar as causas dessas revoluções, [...] são bastante variadas: glaciação, no caso da extinção no fim do Ordoviciano; aquecimento global e mudanças na química dos oceanos no fim do Permiano; impacto de um asteroide nos derradeiros segundos do Cretáceo. A extinção em curso tem sua própria causa original, não é um asteroide ou uma erupção vulcânica maciça, mas ‘uma espécie daninha’. (2015, p.503).

³ O termo emerge de uma concepção de tempo circular e de conhecimentos transmitidos por uma oralidade profunda (Chihuailaf, 2005). Encontramo-los em textos do poeta mapuche Elicura Chihuailaf, ao fazer referência à conexão entre as palavras dos avós e a transcrição literária contemporânea adotada por *orilatores* indígenas. “*La palabra oralitura hace referencia a aquellos saberes que surgen desde el universo de los pueblos originarios a la orilla del fogón, en la tulla, en el camino, en la montaña, en la chagra, y que van pasando de generación en generación por miles de años. Lo oral es aquello que permite tejer comunidad, aquello que ha corrido de voz en voz y que fluye como río en la lengua, los tejidos, los cantos rituales, los pasos ceremoniales, hasta en la forma de compartir sonrisas, miradas y señales. En lo oral también están los seres de la naturaleza, los animales del bosque, los espíritus de la noche y nuestros muertos que acompañan desde otras dimensiones*” (2017).

⁴ Conforme Enrique Dussel (s.d), falar de pós-modernidade indica um momento final de crise da modernidade em um horizonte de globalização. Já transmodernidade, como propõe o autor, provoca a reinterpretação da história para compreender momentos que nunca estiveram presentes na modernidade europeia, ou seja, compreender momentos culturais situados fora dessa modernidade europeia e posteriormente norte-americana globalizadas. A transmodernidade, portanto, supera a interpretação eurocêntrica da história do sistema – mundial, que fez com que outras culturas fossem marginalizadas, encobertas. Essas culturas, no entanto, estão emergindo hoje, enquanto culturas viventes, resistentes e crescentes e estão se tornando o ponto de partida para o diálogo intercultural, não porque emergiram do nada, mas porque são atores de uma história não contada, de outras épocas recentes.

apresentar ao mundo a verdadeira identidade e história dos povos originários do continente americano e, em especial, compreender a importância de ouvi-los.

Repensar o direito no Antropoceno e, principalmente, refletir sobre a história do Sistema – Terrestre (*Earth System*⁵), mais precisamente, sobre a desestabilização dos sistemas planetários⁶ causada pelos seres humanos, em grande parte a partir da Revolução Industrial, é condição *sine qua non* à preservação das condições necessárias à manutenção da vida. Nesse sentido, a rica e diversa produção literária de autoria indígena pode exercer importante papel, pois nem sempre o direito encontra respostas congruentes para os seus diversos desafios no interior de suas próprias estruturas, ou em seus códigos e doutrinas. (Trindade et al., 2008).

Dizer que estamos vivendo uma época denominada Antropoceno, como afirma o historiador e ambientalista indígena Ailton Krenak, “deveria soar como um alarme em nossas cabeças” (2019, p.23), pois simboliza as consequências da aceleração e da exploração - formas de violência impostas pela modernidade às diversas culturas de diferentes nações e aos ecossistemas da Terra. O Antropoceno representa, portanto, o fracasso do pensamento ocidental que vangloria a razão e o individualismo em prol de interesses distantes dos coletivos, como a propriedade privada. Ao separar o humano da Natureza e tentar dominá-la, produziu-se um banquete de consequências; vivemos hoje ameaçados por nossas próprias escolhas, que refletem o que Ulrich Beck chama de “irresponsabilidade organizada” (2015, p. 63).

A história da Terra e a história da civilização industrial demonstram que o pensamento utilitarista – instrumentalista, que reduz a Natureza à condição de recurso⁷ e matéria-prima⁸, vem justificando práticas que provocaram, provocam e podem provocar consequências

⁵ Steffen e Rockstrom (2020) dispõem que *Earth System Science* é um sistema transdisciplinar destinado a compreender o funcionamento da Terra como um sistema complexo e adaptativo.

⁶ A mudança climática é o ponto mais alarmante dessa transformação, porém não é o único. Juntamente a ela testemunhamos a acidificação dos oceanos; a perda de biodiversidade; a agricultura industrial e as mudanças no uso do solo associadas à utilização de agrotóxicos e ao uso excessivo de água comprometendo a capacidade de recarga; os inúmeros impactos negativos causados pelos desflorestamentos, pela urbanização e pela mineração e, entre outros, aqueles causados pela poluição do solo, do ar e da água.

⁷ Recurso natural é uma expressão utilizada de forma utilitarista pelo pensamento moderno a favor do capitalismo predatório “regularizado”. Parte do princípio de que os elementos da natureza “úteis” aos seres humanos devem ser explorados pela “civilização” em prol do “desenvolvimento”. São classificados em renováveis (energia solar, vento), potencialmente renováveis (solo, árvores, água) e não renováveis (petróleo, minérios).

⁸ Matéria-prima é uma palavra utilizada para indicar um elemento animal, vegetal ou mineral utilizado para a fabricação de produtos. Com a colonização da América e em seguida com a Revolução Industrial, a palavra passou a ser utilizada de forma indiscriminada para tornar comum a coisificação da Natureza, assim como foi feito em relação ao ser humano, cuja mão de obra humana foi utilizada em prol do empregador e da acumulação de riqueza. A matéria-prima passa então a se tornar a fonte (substância utilizada) para fabricação de mercadorias; essencial à manutenção do processo produtivo industrial.

socioambientais graves. Essa mentalidade nos conduzirá ao esgotamento das fontes de vida, a exclusão do que não participa do mundo da mercadoria e de “uma humanidade que exclui todas as outras e todos os outros seres” (Krenak, 2019, p. 23).

A atual crise ecológica exige que o saber jurídico seja construído de forma interdisciplinar e plural para que os Estados não sejam “o centro único do poder político e a fonte exclusiva de toda a produção do Direito” (Wolkmer, 2015a, p.13). Uma racionalidade que se pretende emancipatória deve partir da materialidade histórico-social e ético - política para produção teórico - crítica do direito (Wolkmer, 2015b).

Destarte, objetiva-se com o presente trabalho repensar os padrões normativos que fundamentam o direito ambiental internacional hodierno à luz da literatura indígena e seus ensinamentos. Num primeiro momento, apresentar-se-ão breves reflexões sobre a complexidade e a diversidade da literatura indígena, sua resistência cultural e desencobrimento⁹. Por conseguinte, defender-se-á o reconhecimento do ecocídio como crime frente à crise ambiental global e aos perigos produzidos sistematicamente pela modernidade no Antropoceno. Para isso, far-se-á coro às vozes que querem evitar que se consume uma “profecia xamânica”, cada vez mais real, conhecida pelos Yanomami como “a queda do céu”. Por fim, visões de mundo originárias, expressadas pelo uso da palavra de forma variada, serão relacionadas aos princípios da solidariedade intergeracional e da solidariedade interespecies.

Nesse contexto, a literatura indígena, trabalhada por linguagens não coloniais espalhadas por um mundo vasto e diverso, ajudar-nos-á a buscar outras respostas, com o auxílio de epistemologias diferentes daquela que guiou o pensamento ocidental e conseqüentemente a forma do direito moderno. Por meio do “pensamento selvagem”¹⁰, de narrativas insurgentes que reivindicam seu espaço frente a um crucial processo histórico de encobrimento,

⁹ Termo que tem como base a obra “1492 – O Encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade”, de Enrique Dussel (1993), que descreve a origem da modernidade e o processo de encobrimento do não-europeu pelos colonizadores que não descobriram o “Outro”, mas os “en-cobriram”, controlando-os, violentando-os, deixando a América e os povos originários americanos excluídos, “encobertos” na história mundial.

¹⁰ “O Pensamento Selvagem”, de Lévi – Strauss, rompeu com as teorias evolucionistas preconceituosas do século XIX, desmistificando o pensamento antropocêntrico ocidental da época que via os povos originários como “selvagens” ou primitivos. Ao desmistificar as ideias eurocênicas o autor apresenta outros mundos possíveis e afirma que, ao contrário do domesticado pensamento binário ocidental, esses povos não criaram um abismo entre o homem e a Natureza e suas relações não eram baseadas na utilidade, mas no conhecimento, de forma que a civilização que superestima a orientação de seu próprio pensamento comete um grande equívoco. (Strauss, 1989).

transmitir-se-á cosmovisões de grupos étnicos que sabem onde é o seu lugar: no “centro da ecologia”.

Este texto pretende colaborar para a descolonização do conhecimento e para a construção de um direito crítico e ecologizado, capaz de alcançar, por meio de um diálogo intercultural, as respostas necessárias aos desafios hodiernos. Para isso, acredita-se ser crucial ampliar o horizonte do direito ambiental internacional e ultrapassar o diálogo erudito e acadêmico, desconstruindo “pré-conceitos” que existem em torno das múltiplas formas de se construir conhecimento.

2. LITERATURA INDÍGENA: DESENCOBRIENTO E RESISTÊNCIA

“Ni la ciudad letrada ni la ciudad virtual acabaron con los discursos ‘alternativos’. Diversas voces indígenas, antiguas y nuevas, siguen desmintiendo al anuncio de su enmudecimiento definitivo que se viene publicando, más o menos periódicamente, desde hace cinco siglos.”
Martín Lienhard

Primeiramente, importante compreender que a tradição oral e multimodal dos povos nativos americanos, como modo de difusão de conhecimento, é pré-colonial e distinta da literatura ocidental. Suas especificidades, complexidade e diversidade de manifestações não precisam, necessariamente, enquadrar-se ou corresponder ao que se entende por gênero literário, que é uma forma de classificação da produção literária proveniente da filosofia clássica, hoje, ampliada pela linguística moderna. As narrativas indígenas têm o poder de compartilhar princípios e aproximar a comunidade das palavras desde “tempos muito antigos”, muito antes da chegada dos europeus e suas teorias pré-fixadas à Abya Yala¹¹.

Por meio de formas próprias de expressão epistemológica os povos originários americanos mantiveram vivas suas tradições e organizações sociais ao longo do tempo. Antes da “conquista”, a rica diversidade literária ameríndia não demandava registro em folhas de papel para que as mensagens ancestrais fossem lembradas. Absorvidos pelo espírito dos membros de cada corpo coletivo, os conhecimentos e crenças indígenas eram transmitidos pelos mais velhos aos mais jovens como ensinamentos, por meio da “contação de estórias”, por meio

¹¹ Abya Yala, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” era o nome utilizado pelos povos originários do norte da Colômbia para se referir à América, expressão utilizada pelos colonizadores europeus. “Muito embora os diferentes povos originários que habitam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama – a expressão Abya Yala vem sendo cada vez mais usada pelos povos originários do continente objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento.” (Gonçalves, s.d, p.1).

da palavra falada. Dessa forma, a cultura de cada comunidade foi conservada e valorizada, não experimentando, portanto, um fenômeno comum nos “homens brancos” que utilizam diferentes tipos de material escrito: o esquecimento.

A escrita alfabética foi imposta aos povos indígenas de forma violenta pelo processo de colonização, com o intuito de uniformizar o conhecimento e aniquilar os diversos modos de vida e os diversos saberes¹². No entanto, o discurso oral¹³ permitiu que as populações nativas que sobreviveram ao maior genocídio da história da humanidade, preservassem as tradições e a memória, revivendo ensinamentos que não podiam ser rasgados, queimados ou extirpados, pois permaneciam “gravados no pensamento”, no mais fundo da alma.

Analfabetas ¿A quién llaman analfabetas, a los que no saben leer/ los libros o la naturaleza? Unos y otros/ algo y mucho saben. Durante el día/ mi abuelo le entregaron/ un libro:/ le dijeron que no sabía nada. Por las noches/ se sentaba junto al fogón, / en sus manos/ giraba una hoja de coca/ y sus labios iban diciendo/lo que en ella miraba (Jamioy, 2010).

A colonialidade do saber, que continuou se propagando das mais diversas formas, tentou (e ainda tenta) dificultar a compreensão do mundo a partir de epistemes originárias, próprias. A subalternização do conhecimento e da produção cultural é uma forma de encobrimento, um manto epistemológico eurocêntrico que não só impede a liberdade do pensamento, como sufoca diferentes povos. Nesse sentido, Nogueira (2016) afirma que os gregos podem até ter a “certidão de nascimento da filosofia”, mas essa afirmação é reducionista e isso não quer dizer que não existiram outras origens, a partir de outras perspectivas, outras epistemes que também estavam a refletir sobre questões existenciais a partir de outros lugares.

¹² “O pretense analfabetismo dos povos originários constituiu a base do mito da superioridade e do discurso colonial [...]. Assim, a alfabetização do índio é mais um processo de integração na sociedade “branca”, que o poder colonial ambiciona para os povos originários [...]. Embora esta obsessão de alfabetizar os povos originários possa parecer benevolente, a realidade revela uma história totalmente diferente. A alfabetização não deixa de ser uma ferramenta da ordem colonial, que encontra a sua base no desnível hierárquico entre colonizador e colonizado [...] A prática colonial prevê a dominação de uma cultura, entendida como a única forma de interpretar o mundo, sobre a outra. [...]A própria interpretação das taxas de alfabetismo como indicadores da “saúde” de uma sociedade é uma invenção ocidental. O analfabetismo em si é uma invenção do pensamento ocidental que considera a escrita mais desenvolvida do que a oralidade[...]. O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), com o qual comparamos o nível de desenvolvimento dos países, como se avaliasse a “saúde de um país”, baseia-se em critérios maioritariamente ocidentais e arbitrários.” (Bagnoli, 2019, p.34).

¹³ “El complejo proceso idiomático y cultural que se ha dado en llamar ‘tradición oral’ sólo se puede explicar cabalmente a partir del arte de la lengua, pues en estricto sentido la tradición oral es cierto arte de la composición que en las culturas indígenas tiene funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos. Ciertamente, el término ‘literatura’ como técnica de escribir proviene de la voz latina ‘littera’ (letra), pero el concepto se refiere más a la noción de arte que a la de redacción, y el concepto de ‘tradición oral’ no parece distinguir suficientemente las fronteras entre arte de la lengua (escrita o no) y comunicación oral” (Montemayor 1998).

A partir da segunda metade do século XX, as narrativas indígenas caracterizadas pela heterogeneidade discursiva, entraram em processo de renascimento enquanto literatura insurgente e o texto escrito passou a ser adotado como instrumento de descobrimento e resistência. Os autores indígenas assumem um *locus* enunciativo com base na identificação cultural, geográfica, vivencial, linguística e política, dentro dos processos contemporâneos de produção que lhes permitem propagar seus saberes, seus valores, experiências e inquietações para a comunidade global¹⁴. Dessa forma, fortalecem, também, movimentos político-intelectuais indígenas, difundindo seus posicionamentos frente a políticas capitalistas - extrativistas e neocoloniais, ao mesmo tempo em que desarticulam perspectivas indigenistas, confrontando o discurso hegemônico e reescrevendo a história oficial (Escalante, 2015).

3. DO ECOCÍDIO AO SUICÍDIO

“Há uma ligação em tudo. O que ocorrer com a terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não tramou o tecido da vida: ele é simplesmente um de seus fios. Tudo o que fizer ao tecido fará a si mesmo” Cacique Seattle, 1855.

Podemos dizer que os impactos negativos causados pela atividade humana ao planeta, em especial pelas sociedades modernas, levaram-nos a uma escala de degradação ambiental que está ocorrendo a uma velocidade sem precedentes na história da Terra. Não à-toa, o termo ecocídio foi utilizado para descrever “os padrões contemporâneos de holocausto da degradação ambiental global e extinção em massa antropogênica das espécies” (Broszimmer, 2002, p. 109, tradução nossa).

O xamã yanomami Davi Kopenawa (2015) chama essa ruptura e perda ecossistêmica de “a queda do céu”. O indígena amazonense relata ao etnólogo francês Bruce Albert a cosmovisão dos Yanomami, bem como os ensinamentos de xamãs que nos convidam a compreender o indubitável: a destruição das florestas acabará não só com ela, mas levará à extinção outras espécies e comprometerá a humanidade inteira. Ao contextualizar o leitor, Viveiros de Castro (2015, p.12) apresenta esse manifesto de maneira crítica e reflexiva e afirma

¹⁴ Nesse sentido, Beth Cuthland (1985), na obra “*Transmitting our identity as Indian writers*”, dispõe: “Nós viemos de uma tradição de contação de histórias, e como contadores temos a responsabilidade de sermos honestos, transmitindo nosso conhecimento de mundo para os outros. Nesse processo, há mais que apenas informação sendo transmitida: há energia, há uma força sendo transmitida do contador para o ouvinte e isso é o que é importante no ensinamento dos mais jovens sobre sua identidade. O que nós estamos fazendo enquanto escritores indígenas é levar essa tradição e colocá-la fisicamente no papel de modo a obter uma divulgação mais ampla dessas histórias, porque é realmente importante para nós, em termos de continuidade, que nossa identidade e força sejam transmitidas de uma geração para outra¹⁷ (Cuthland, p. 54, tradução nossa).

que, ao discorrer sobre a cultura e história de seu povo, Kopenawa “explica a origem mítica e a dinâmica invisível do mundo, além de descrever as características monstruosas da civilização ocidental como um todo e prever um futuro funesto para o planeta”.

Ao falar do avanço dos brancos, do “povo da mercadoria”¹⁵ sobre a floresta, o coautor expressa uma crítica à cobiça predatória local e global e à própria ideia ocidental de “lugar”. Pela perspectiva yanomami, a terra “tem coração e respira” (Kopenawa e Albert, 2015, p.468), sente dor e chora, assim como as águas, que também estão vivas e, é desse lugar, do “centro da ecologia”, sem um estilo de vida consumista, que se pode sonhar e enxergar¹⁶. O mundo visto de “fora” é confundido por palavras vazias para as quais os *napë*¹⁷ “olham sem parar em suas peles de papel” (Kopenawa e Albert, p.468).

Para o coautor, sem uma mudança radical no sistema extrativista – industrial -produtivo e no padrão de consumo, morreremos todos, junto aos rios, à terra, aos animais não humanos, aos demais elementos desse ciclo vivo que é o planeta, às pedras.

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri*, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficis, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar. (Kopenawa e Albert, p.5).

¹⁵ Kopenawa reflete sobre a voracidade da modernidade em nome do “progresso” e descreve o processo de alienação dos brancos diante do desejo cego e incontrolável de ter mercadorias. O “povo da mercadoria” simboliza aquele que quer possuí-las de toda e qualquer maneira, aquele que sonha com elas, as acumula sem, contudo, enxergar que assim está ferindo a terra, poluindo os rios, maltratando a Natureza. Apaixonados por elas os brancos brigam entre si e não conseguem relacionar o consumo ao extrativismo necessário para fabricá-las e as suas diversas consequências: epidemias, mudanças climáticas etc. A crítica de Kopenawa nos leva a pensar que a poluição que sai das fábricas contamina os “brancos” de tal forma a lhes provocar algum tipo de cegueira.

¹⁶ Kopenawa lança um alerta ao afirmar que “os brancos não sabem sonhar, é por isso que destroem a floresta desse jeito” (Kopenawa e Albert, 2015, p.531), “dormem muito, mas só conseguem sonhar com eles mesmos” (Kopenawa e Albert, 2015, p.390). Essas palavras deveriam soar como um verdadeiro tapa na cara do “eu”, do “ego”, do “*cogito*” que insiste em permanecer alienado, incapaz de perceber o “Outro”, o coletivo. Uma crítica ao “eu” que, estranho à sua própria natureza, se torna alheio a si mesmo e não reconhece a Natureza que o gerou e que lhe mantém vivo, se distancia de seu lugar natural procurando “fora” o que está “dentro”. Um balde de água fria naqueles que dormem embriagados pela estupidez materialista e individualista, pela avareza.

¹⁷ “O termo yanomami *napë*, originalmente utilizado para definir a condição relacional e mutável de ‘inimigo’, passou a ter como referente prototípico os ‘Brancois’: isto é, os membros daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência.” (Castro, 2015, p.12, 13).

A crítica que Kapenawa faz à destruição da Natureza é a crítica que queremos apresentar ao pensamento ocidental mecanicista que ampara a política, a economia e, principalmente, por ser objeto desse estudo, o direito. Isso porque o pensamento binário, presente na cultura moderna e fundamentado no método cartesiano, petrifica o pensamento, limita a compreensão da realidade e impede que o conhecimento, de forma complexa e democrática, supere o racionalismo raso e perceba que não só na Terra, mas no universo (ou nos universos) tudo está interconectado.

Com o avanço do projeto de modernidade, o direito incorporou uma série de concepções tecnicistas que fortaleceram a cultura jurídica positivista defensora do liberalismo e da propriedade privada. Excluíram-se teorias naturalistas, metafísica, históricas, sociológicas ou mesmo antropológicas. Colocaram-se de fora manifestações informais (não estatais) e a moral foi descartada. Pode-se dizer que a modernidade se caracterizou pelo “abandono do essencialismo ontológico em prol de um nominalismo semântico e de um positivismo essencialista” (Adeodato, 2002, p.98). Aliada a isso, a crença em uma flecha irreversível do tempo (movimentando o progresso) e a ideia de que a Natureza fosse algo estático fundamentaram o pensamento dominante, o que resultou na preponderância do ego abstrato, esvaziado de sua própria substância; e na produção de riquezas em detrimento da Natureza, reificada (Horkheimer, 2003, p.102).

Ulrich Beck (2015), em sua obra “Sociedade de risco mundial”, também chama nossa atenção para o *modus operandi* do mundo moderno, que contraria seus próprios princípios, como, por ex. a bomba atômica, que, ao mesmo tempo em que simboliza uma vitória da modernidade, produz uma arma de destruição. Para o autor, os perigos fabricados pela sociedade industrial, entre eles os perigos ambientais, mesmo distribuídos de forma desigual, são, de alguma forma, suportados por todos, inclusive por aqueles que os produziram. Trata-se de um processo de autodissolução, com demandas globais e políticas repletas de incertezas, que ultrapassam as fronteiras e no qual o valor cultural desempenha importante papel.

Nesse contexto da “sociedade de risco mundial”, vozes insurgentes, vozes dos povos da floresta soam como alertas sobre a urgência na superação do paradigma antropocêntrico suicida que serve preponderantemente aos imperativos do capital. A possibilidade de aniquilação dos humanos, conforme demonstrado anteriormente, é temida há tempos pelos xamãs, preocupados com a devastação da floresta, constantemente vigiada pelos espíritos ancestrais que, os xamãs yanomami, podem ver e escutar. Eles alertam, “mas os brancos não querem ouvir nossas

palavras. [...]Aos olhos dos *xapiri*¹⁸, que voam além das costas do céu, ela parece estreita e coberta de cicatrizes. [...] Nossos espíritos *xapiri* ficam muito apreensivos ao observar a terra machucada e tornada fantasma.” (Kopenawa e Albert, 2015, p.328).

A literatura indígena, marcada fortemente por uma oralidade performática, é transmitida de forma que imaginamos “ouvir” as palavras, o que, além de nos fazer refletir sobre o cenário atual, nos permite experimentar diferentes emoções e desenvolver a criatividade (Santos, 2017, p.8). O entrelaçamento dessas vivências ao cenário de crise sistêmica atual colabora para imaginarmos outros mundos possíveis, para adotarmos uma nova ética, buscarmos novas soluções e, conseqüentemente, um novo paradigma de validade para o Direito.

O fato de estarmos, todos, possivelmente vivenciando uma nova época na história geológica da Terra, o Antropoceno, ou mesmo, “a queda do céu”, torna mister a necessidade de maior proteção jurídica ao meio ambiente em âmbito internacional. A gravidade e a transnacionalidade dos efeitos das mudanças climáticas, por ex., demandam a ampliação da comunicação, incluindo saberes diversos e subalternos para que possamos construir de forma coletiva respostas comprometidas com a capacidade de resiliência dos ecossistemas da Terra.

No entanto, apesar da necessária intervenção do Direito para proteger os ecossistemas terrestres ameaçados pelo desenvolvimento insustentável, pelo hiperconsumo e pela destruição da Natureza, registra-se que, pela ótica dos povos originários, o reconhecimento jurídico desses direitos e a imposição de limites a determinadas atividades, não deveriam ser condição para que, enquanto coletividade, respeitássemos sua capacidade de resiliência, pois faz parte da manutenção da própria vida humana cuidar para que cada bioma se mantenha. (Lacerda, 2020).

Nesse sentido, Kopenawa explica que as palavras que conhece são guardadas na alma e, por isso, desde sempre vêm protegendo a floresta. Essas palavras, são atualizadas e repassadas de geração para geração. “Dessa forma, elas jamais desaparecerão. Ficarão sempre no nosso pensamento mesmo que os brancos joguem fora as peles de papel” (Kopenawa e Albert, 2015, p.65). E insiste, se os brancos não protegerem as florestas, seus filhos pensarão que “a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças, de epidemia e cortada por rios de águas sujas!” (2015, p.65).

¹⁸ Os *xapiri* são espíritos de ancestrais não humanos que trazem e traduzem para os xamãs yanomami mensagens da floresta, auxiliando-os a manter o equilíbrio necessário para que o céu não caia. “Em sua maioria, são as imagens (*utupë*) dos ancestrais animais míticos (*yarori*).” (Kopenawa e Albert, p.616)

Por essa acepção, podemos dizer que ecocídio, enquanto ato consciente perpetrado contra o meio ambiente, capaz de provocar danos que afetem o equilíbrio e capacidade de resiliência, é uma forma de provocar a própria morte de forma intencional, já que o meio ambiente ecologicamente equilibrado é condição *sine qua non* ao funcionamento do sistema-vida ao qual estamos interligados.

Não podemos esquecer que a própria pandemia à qual ainda estamos sujeitos e que já matou mais de cinco milhões de pessoas no mundo, é fruto de uma crise ecológica. O Relatório “Prevenir a Próxima Pandemia: Doenças Zoonóticas e Como Quebrar a Cadeia de Transmissão”, produzido em 2020, pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Instituto Internacional de Pesquisa Pecuária, deixa claro que a exploração da vida selvagem e a destruição dos ecossistemas, conduzir-nos-á a uma realidade cercada por contínuas doenças transmitidas de animais para seres humanos nos próximos anos.¹⁹ Essa interconexão entre meio ambiente e a pandemia do novo coronavírus vem demonstrando a falência da sociedade organizada e a necessária superação do direito ambiental vigente. O direito ambiental linear, mecanicista e distante das relações complexas presentes nos ecossistemas, requer abordagem holística diante de riscos globais e incertos. (Leite *et al.*, 2020)

Para Enrique Dussel (2015b), as culturas indígenas possuem uma compreensão da Natureza distinta e muito mais equilibrada do que o modo capitalista moderno, que a torna objeto de exploração, destruição e venda. A perspectiva indígena, para o autor, é, portanto, ecológica e necessária diante de uma sociedade globalizada que, ao inverter a lógica civilizacional moderna, mostra-se verdadeiramente atrasada.

Acredita-se que uma das formas de avançar é reconhecendo o ecocídio como crime contra a paz, contra a humanidade, contra as gerações futuras e contra a própria Natureza. Concluindo: “*La muerte de la naturaleza es suicidio colectivo de la humanidad*” (Dussel, 2015b, p.294).

¹⁹ Segundo o Relatório, o que impulsiona a propagação das doenças zoonóticas são os seguintes fatores: “Nos últimos cem anos, a população humana cresceu rapidamente, o que provocou a redução drástica de ambientes naturais. Essas duas tendências paralelas favoreceram o surgimento e a disseminação de zoonoses. • Muitas das novas zoonoses surgiram em países de baixa e média renda. • Essa tendência é impulsionada por sete fatores específicos: demanda crescente por proteína animal; expansão agrícola intensiva e não sustentável; maior utilização e exploração da vida selvagem; uso insustentável dos recursos naturais acelerado pela urbanização, mudanças no uso do solo e indústrias extrativas; viagens e transportes; mudanças na cadeia produtiva dos alimentos; mudança climática (PNUMA e ILRI, 2020).

3.1 “Estacas” jurídicas para evitar a “queda do céu”

“Quando, às vezes, o peito do céu emite ruídos ameaçadores, mulheres e crianças gemem e choram de medo. Não é sem motivo! Todos tememos ser esmagados pela queda do céu, como nossos ancestrais no primeiro tempo.” Davi Kopenawa

Kopenawa (2015) conta que casas de espíritos são construídas de modo que a ponta do teto fique presa ao céu. São construídas, pelos *xapiri*, verdadeiras estacas e as cumeeiras que formam o teto vão se aproximando do céu, enfrentando os desafios da ventania celeste até que, por fim, os espíritos conseguem encaixar a ponta das estacas do teto no peito do céu. O xamã afirma que há muito tempo o céu já caiu sobre os antigos e que todos os seres da floresta têm medo de ser exterminados, como foram os habitantes do primeiro tempo. Por isso, todas as vezes que o céu ameaça desabar, os xamãs enviam seus *xapiri* para reforçá-lo.

A palavra ecocídio, não coincidentemente, simboliza a morte como resultado da destruição da própria casa. É como danificar as estruturas, arrebentar as “estacas”. Sua etimologia demonstra que a origem grega da palavra “eco” (“*oikos*”) significa casa e “*cídio*”, proveniente do latim, exprime a ação de quem mata, ou seja, a morte provocada, seu resultado.

No final do ano 2020, de acordo com a Fundação Stop Ecocídio (2021), juristas de diversas partes do mundo, especializados em áreas como direito penal internacional, direito ambiental e direito climático, reuniram-se para elaborar a definição legal de ecocídio²⁰, a fim de contribuir para a proteção do meio ambiente e, também, para conscientização da humanidade sobre nossos deveres e compromissos com o que nos é comum²¹. Esse trabalho contou com a colaboração de especialistas externos e consulta pública, reunindo ideias provenientes de perspectivas diversas como, entre outras, das comunidades indígenas. Em 2021, chegou-se ao seguinte texto, que tem a pretensão de servir de base para que o ecocídio venha a ser reconhecido como crime autônomo pela Corte Penal Internacional, por sua extrema relevância para toda a coletividade: "Para efeitos do presente Estatuto, 'ecocídio' significa

²⁰ A primeira vez que o termo ‘ecocídio’ foi utilizado, em 1970, na *Conference on War and National Responsibility*, foi para se referir aos crimes cometidos pelos Estados Unidos ao utilizar herbicidas para assolar a produção local de alimentos, na guerra do Vietnã.

²¹ Segundo entrevista concedida por Polly Higgins, em 2019, a proposta de um crime autônomo de ecocídio iniciou-se 11 anos antes do Estatuto de Roma e o que seria o quinto crime internacional foi “removido a portas fechadas” (Oliveira, 2019).

qualquer ato ilegal ou arbitrário cometido com conhecimento de que existe uma probabilidade substancial de causar danos graves, generalizados ou a longo prazo ao ambiente”.²²

O Estatuto de Roma prevê como crimes de competência do Tribunal Penal Internacional aqueles que, devido à gravidade, ultrapassem os interesses individuais e afetem a comunidade internacional em seu conjunto, constituindo ameaça à paz, à segurança e ao bem-estar da humanidade. Esses crimes são considerados “preocupações de toda a humanidade” e, por isso, demandam medidas no plano nacional e fortalecimento da cooperação internacional para combater a impunidade dos autores e contribuir para a prevenção de novos crimes.

Atualmente, o art. 5º do Estatuto prevê que são crimes sob a jurisdição do Tribunal Penal Internacional o crime de genocídio, os crimes contra a humanidade, os crimes de guerra e o crime de agressão. A previsão do ecocídio, enquanto crime autônomo, surte efeito e sentido uma vez que, conforme defendido por Polly Higgins (2015), o ecocídio ultrapassa as barreiras do pensamento antropocêntrico ao considerar, também, os danos causados ao meio ambiente em si, independentemente dos danos que possam ser causados à saúde física ou psíquica dos seres humanos. Considerar o ecocídio como crime contra a humanidade, adequando-o aos preceitos do art.7º do mesmo diploma internacional, como forma de ataque generalizado ou sistemático à população civil com objetivos políticos, configuraria uma tentativa de interpretar o alcance do diploma legal na contramão do novo paradigma ecocêntrico que se aproxima do direito. O ecocídio, por essa perspectiva, não é apenas um crime contra a humanidade, mas contra os ecossistemas que, apesar de garantirem à espécie humana condições de existir e prosperar, possuem valor intrínseco, ou seja, que existe por si mesmo.

Riscos que transpõem as barreiras físicas dos Estados demandam políticas baseadas em uma ética ecológica global, capazes de proteger os ecossistemas e reconhecer novos sujeitos e novos direitos. O ecocídio pode ser reconhecido como crime pelo Estatuto de Roma ou mesmo por meio da criação de outro Estatuto e Tribunal Internacional específico.

²² O texto prevê, ainda, que: "(a) "Arbitrário" significa ignorar irresponsavelmente os danos que seriam manifestamente excessivos em relação ao benefício social ou económico previsto; (b) "Grave" significa danos que causam alterações adversas significativas, perturbações ou danos a qualquer elemento do ambiente, incluindo efeitos graves na vida humana ou nos recursos naturais, culturais ou económicos (c) "Extenso" significa danos que ultrapassam uma área geográfica limitada, transcendem os limites do Estado ou afetam todo um ecossistema ou espécie ou um grande número de seres humanos; (d) "Duradouro" significa danos irreversíveis ou que não podem ser reparados por regeneração natural dentro de um período de tempo razoável; (e) "Ambiente" significa a Terra, a sua biosfera, criosfera, litosfera, hidrosfera e atmosfera, bem como o espaço exterior. (STOP ECOCIDIO, 2021, tradução nossa).

Inspirados pelos pensamentos de Higgins, acreditamos que as regras do mundo podem e devem ser mudadas, quando for para alcançar a emancipação das pessoas e do planeta. À vista disso, torna-se possível imaginar “uma lei que, desde o início, não faça mal, que pare este jogo perigoso e nos leve a um lugar seguro” (Higgins, 2015, np), evitando cenários de morte e destruição como, por ex., os causados pelos rompimentos de barragens de rejeitos da mineração. Desastres dessa magnitude possuem repercussão internacional, pois podem provocar danos humanos irreparáveis e a destruição de ecossistemas inteiros e levam-nos a concluir que os povos indígenas estão certos: tudo está em constante movimento e devemos nos movimentar sem acumular, sem armazenar, sem danificar o sistema e nos condenar. (Yunkaporta, 2019).

A título de exemplo, podemos citar dois casos brasileiros que envolveram rompimentos de barragens de rejeitos de mineração ocorridos em Minas Gerais: 1. O rompimento da Barragem de Fundão (2015), em Mariana, considerado a maior tragédia ambiental do Brasil e o primeiro crime ambiental com violação de direitos humanos de excepcional gravidade. Nesse caso, a enxurrada de lama causou, além das perdas humanas, a contaminação do Rio Doce (cuja bacia hidrográfica abrange 230 municípios dos Estados de Minas Gerais e Espírito Santo) e provocou, entre outros, a morte dos organismos vivos, contaminação do lençol freático, desestruturação química do solo, impactos sobre a zona estuarina do litoral do Espírito Santo e uma série de danos às populações que moram próximas ao rio; seus efeitos ainda estão em curso (Biazon, 2018). 2. O rompimento de barragens de rejeito em Brumadinho, três anos depois do desastre de Mariana. Considerado o segundo maior desastre industrial do século e o maior em se tratando de acidente de trabalho no país, retratou um novo crime ambiental que se tornou uma nova tragédia, com danos imensuráveis e prejuízos incalculáveis. A lama alcançou o rio Paraopeba, alterando o equilíbrio do seu ecossistema. Foram confirmadas mais de 260 mortes humanas, restando ainda pessoas desaparecidas. Segundo a Ação Civil Pública proposta pelo Ministério Público de MG (2019), “foram lançados cerca de 13 milhões de metros cúbicos de rejeitos de mineração contendo diversos metais pesados e substâncias químicas oriundas do processo minerário” (Minas Gerais, 2019, p.6), o que “fez com que se formasse uma enxurrada de lama e materiais tóxicos com força para devastar o território por onde passou e suas proximidades, deixando um rastro de destruição em todas as formas de vida que ali existiam.” (Minas Gerais, 2019, p.6). Devido à complexidade e extensão dos sistemas afetados, os representantes do *Parquet* afirmaram que outros impactos ainda irão surgir a curto, médio e longo prazo.

Segundo Beck (2015), as catástrofes evidenciam a “irresponsabilidade organizada”, à medida que a sociedade de risco residual se torna uma sociedade sem seguro. Os perigos associados a danos frequentemente irreparáveis eliminam a precisão dos cálculos e qualquer ideia de compensação fracassa diante de destruições que se sobrepõem umas às outras (verdadeiros “festivais *open-end*”), desafiando o fundamento dos cálculos e os “padrões de normalidade” (Beck, 2015, p.64).

Dessa forma, é importante que o direito responda efetivamente aos riscos e desafios existentes, fortaleça suas “estacas” e as observe atentamente com as lentes de uma nova ética. O reconhecimento do ecocídio enquanto crime pela ordem jurídica internacional é urgente, uma vez que o meio ambiente é um bem jurídico relevante em escala global. Outrossim, os danos já causados comprovam que os Estados nacionais não conseguem fiscalizar as atividades potencialmente poluidoras, prevenir crimes ambientais que se tornam verdadeiras tragédias, punir os responsáveis e, muito menos, promover a reparação integral. É preciso, portanto, lançar luz sobre as crises atuais, enfrentando a força destrutiva do crescimento econômico para tentar impedir o agravamento do cenário atual.

4. SOLIDARIEDADE INTERGERACIONAL: A TERRA “EMPRESTADA”²³ DAS GERAÇÕES FUTURAS

Aproximações críticas de narrativas produzidas por povos indígenas nos permitem afirmar que, tradicionalmente, em diversas etnias, os mais jovens devem ser instruídos pelos mais velhos sobre como se comportar, conectando o passado ao presente e às gerações futuras. É o que se pode averiguar na obra “A cura da Terra” de Eliane Potiguara (2015). A autora conversa com o público infanto-juvenil, reduzindo a distância construída pela história oficial, por meio da história contada por uma avó à sua neta, a qual permite à menina uma melhor compreensão de si e do mundo. A avó narra as “feridas do mundo” explicando à menina que a terra foi explorada e possuída por estrangeiros que acreditavam na ideia de que a terra é uma mercadoria, mas, ao contrário, a terra só é “emprestada” das gerações futuras e, conforme instrui a avó de Moína, as crianças do presente devem sonhar para promover a sua cura.

As narrativas indígenas funcionam como princípios morais, reforçam papéis e responsabilidades a partir de experiências coletivas que ajudam a moldar verdadeiros códigos

²³ Retirado de um antigo provérbio indígena norte-americano: “Nós não herdamos a terra dos nossos pais, pedimo-la emprestada aos nossos filhos”.

de conduta, que lhes permitem sentir a interdependência existente entre todas as coisas. As crianças aprendem o sentido do bem-comum e a planejar o futuro à medida que compreendem que a Terra é um ambiente a ser preservado, também, para as gerações futuras e não um supermercado ou um fornecedor de recursos.

As “feridas do mundo”, como conta a avó de Moína, são muitas. A ganância, a cobiça e o egoísmo relacionados ao progresso desenfreado, provocam, conforme já vimos, catástrofes ecológicas, mortes e muita tristeza. É preciso estar alerta, pois o capitalismo quer nos fazer acreditar que podemos destruir e depois construir de outras formas que nos permitam continuar usufruindo dos mesmos recursos: “a gente acaba com tudo e depois faz outro, a gente acaba com a água doce e depois ganha um dinheirão dessalinizando o mar, e se não for suficiente para todo mundo, a gente elimina uma parte da humanidade e deixa só os consumidores.” (Krenak, 2020, p.66).

Sabemos que, para o direito, princípios são fontes normativas, provenientes de ideais pós-positivistas, que colaboram para a melhor compreensão da norma, para sua aplicação e desenvolvimento, permitindo que o intérprete e aplicador do direito utilize recursos que podem estar além da letra fria da lei, ou seja, além do texto.²⁴ São normas jurídicas que permitem suprir lacunas e deficiências diante de questões, no caso específico do direito ambiental, ecológicas, respaldadas por ideais de justiça. Ademais, os princípios viabilizam o controle jurisdicional das ações e omissões dos órgãos estatais e de atores privados, “pois mesmo os atos considerados discricionários da administração pública são sempre atos vinculados aos direitos e princípios fundamentais” (Sarlet e Fensterseifer, 2021, p.494,495).

No plano internacional, o artigo 38 do Estatuto da Corte Internacional de Justiça prevê que, às controvérsias que lhe forem submetidas serão aplicados: as convenções internacionais; o costume internacional; os princípios gerais de direito “reconhecidos pelas nações civilizadas”; assim como, de forma auxiliar, jurisprudências e doutrinas dos órgãos de maior competência

²⁴ Sarlet e Fensterseifer (2021) esclarecem: “A grande maioria dos princípios gerais do Direito Ambiental já se encontra positivada na legislação ambiental de modo geral (nacional e internacional). [...] Há, sem dúvida, novos princípios que são de tempos em tempos incorporados ao Direito Ambiental, acompanhando a sua evolução e os novos desafios impostos pelo fenômeno ecológico. A incorporação de novos princípios pode se dar tanto de forma expressa, mediante a sua positivação na legislação ambiental, quanto de forma implícita. Os novos princípios, expressos ou implícitos, devem, acima de tudo, estar em harmonia (material) com o sistema jurídico de proteção ambiental de modo geral e agregar algum elemento novo e relevante para a compreensão do fenômeno jurídico ecológico. Em caráter ilustrativo, podemos citar os princípios da prevenção e da precaução, o princípio do poluidor pagador, o princípio da cooperação, o princípio da solidariedade, o princípio da responsabilidade comum, mas diferenciada, o princípio do acesso equitativo aos recursos naturais etc.” (Sarlet e Fensterseifer, 2021, p.461, 462).

das diversas nações, ressaltando que lhe é facultado decidir um litígio *ex aequo et bono*, se for do interesse das partes.

No que se refere ao trecho “princípios gerais de direito reconhecidos pelas nações civilizadas”, Yasuaki afirma que, em 1919, quando o termo “civilizado” foi utilizado, demonstrou-se a arrogância do povo europeu perante o mundo, reafirmando a predominância da perspectiva eurocêntrica das civilizações, como uma moldura à qual devem se adequar, principalmente, os países “subdesenvolvidos”. No entanto, essa modulação obscura não pode ser interpretada como o fim do conhecimento ou das variadas formas de compreensão do mundo. Conforme ressalta o autor, numerosas culturas sobreviveram e transcenderam a Europa Moderna em suas diferentes formas de ver, apreender e pensar; logo, as perspectivas que devemos considerar são aquelas multiculturais, transcivilizacionais (Yasuaki, 2010).

Esse é mais um motivo para que a literatura proveniente de contextos subalternos do capitalismo periférico, com suas especificidades linguísticas e culturais, renasça das “cinzas do centenárias do colonialismo” (Dussel, 2015b). Essas culturas, conforme explica Dussel, não são modernas e muito menos pós-modernas, são pré-modernas, porque mais antigas que a Modernidade, e ulteriormente transmodernas, pois indicam uma entrada impetuosa no cenário “universal”, com capacidade de dar outras respostas necessárias aos desafios enfrentados pelo planeta e pela humanidade, porque respondem de outro “lugar” e de maneira plural.

Analogamente, a nova cultura do direito precisa ser fundamentada em um diálogo intercultural; deve possuir orientações comunitárias e organização horizontal, de modo que transcenda sua “racionalidade impeditiva do mundo da vida” (Wolkmer, 2015).

A solidariedade intergeracional ou equidade intergeracional, é um princípio ético e jurídico do direito ambiental que apresenta uma mudança de paradigma em relação ao direito moderno, pois, além de visar proteger a integridade ambiental do planeta, procura garantir o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, também, às gerações futuras.

O Princípio 3 da Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (1992) dispõe: “o direito ao desenvolvimento deve ser exercido de modo que sejam atendidas equitativamente as necessidades de desenvolvimento e de meio ambiente das gerações presentes e futuras”. No mesmo sentido, o conceito de desenvolvimento sustentável previsto no Relatório Nosso Futuro Comum (1987), elaborado pela Comissão Mundial sobre Meio

Ambiente e Desenvolvimento, afirma a necessidade de se atender às necessidades das gerações presentes sem, contudo, comprometer as gerações futuras (Sarlet e Fensterseifer, 2021).

Conta a sabedoria tupinambá que, uma vez, um velho ancião tupinambá perguntou a um estrangeiro qual era o motivo de os *perós*²⁵ e os *mairs*²⁶ virem de tão longe para buscar lenha (pau-brasil). E o estrangeiro respondeu que as características dessa madeira eram especiais, boas para o comércio e, ao descrever o interesse dos negociantes na “matéria-prima”, afirmou que “um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados”. O velho sábio, então, retrucou: “_ ah! Você me conta maravilhas! Mas este homem tão rico não morre?”. “_ Sim, morre como outros”, respondeu. “_ E, quando morre, pra quem fica o que é dele?”, o sábio questionou. “_ Para seus filhos, se os tem, e na falta, para os irmãos ou parentes mais próximos.”. O velho, que não era nada tolo, continuou:

“_ Na verdade agora vejo que vocês, *maris*, são uns grandes loucos, pois atravessam o mar com grandes incômodos, como dizem, e trabalham tanto a fim de amontoar riquezas para os filhos ou parentes! A terra que os alimentou não é suficiente para alimentá-los? Nós aqui também temos filhos a quem amamos, mas estamos certos de que, após nossa morte, a terra que nos nutriu os nutrirá também, e cá descansamos sem o mínimo cuidado.”²⁷(Guarani e Prezía, p.61).

Em suma, o direito internacional tem como função não só a resolução de conflitos, mas, também, o alcance de valores comuns. Podemos dizer que, para que o direito ambiental internacional funcione como poder construtivo, é necessário que o Sul-global e diferentes epistemologias, como a dos povos indígenas, participem desses diálogos, transmitindo a cosmovisão dos “Guardiões das Florestas”²⁸, que sabem há muito tempo, que a terra não nos pertence, ela só nos é “emprestada” das gerações futuras.

5. LAÇOS DE SOLIDARIEDADE E PARENTESCO: UM PRINCÍPIO DECOLONIAL PARA O DIREITO

“O homem sentado no chão de sua tenda,

²⁵ “Nome dado aos portugueses; sentido pejorativo devido às práticas de violência contra os indígenas. Etimologia controversa, significa *duro, amargo*, da mesma raiz da *palavra* peroba, árvore dura.” (Guarani e Prezía, p.61).

²⁶ “Nome dado aos franceses e que remete a um dos heróis civilizadores da cultura tupi. A grafia correta deveria ser Maíra e sem flexão.” (Guarani e Prezía, p.61).

²⁷ “Sabedoria Tupinambá”, proferida por um ancião tupinambá do Rio de Janeiro, em 1563.

²⁸ A ONU divulgou, recentemente, um relatório que afirmou serem os povos indígenas da América Latina e Caribe os melhores “Guardiões da Floresta” colaborando na luta contra as mudanças climáticas. Segundo estudo desenvolvido pela Organização para Alimentação e Agricultura e o Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe, as taxas de desmatamento são menores em territórios indígenas em que os direitos dos originários às terras são formalmente reconhecidos. (FAO e FILAC, 2021).

*meditando sobre a vida e seu significado,
aceitando o parentesco com todas as criaturas
e reconhecendo a unidade do universo das coisas,
este homem está instilando em seu ser
a verdadeira essência da civilização.
Cacique Urso em pé, do povo Sioux (Estados Unidos)*

Por meio de narrativas diversas, plurais e complexas, os povos ameríndios transmitem o conhecimento crítico que lhes promove integração e sobrevivência. Essas narrativas repletas de poesia e ensinamentos podem acontecer, por ex., quando um ancião é consultado e, em vez de proferir uma resposta ou dar uma instrução direta, conta uma estória capaz de provocar em quem escuta sentimentos diversos. No entanto, apesar da enorme diversidade, pudemos identificar nessas visões de mundo expressas pela criação de palavras, alguns pontos comuns. Podemos afirmar que o sentimento de interconexão e pertencimento entre os seres humanos e a Natureza não humana foi um princípio encontrado, nesta pesquisa, em todas elas. Destarte, a estrutura hierárquica das visões de mundo ocidental que coloca o homem²⁹ no topo da pirâmide, não existe, sendo o respeito por todos os seres vivos o eixo central das cosmovisões ameríndias.

González e Rossel, (2018) ao discorrerem sobre a poesia escrita por mulheres mapuche, assim como Merino (2013) ao descrever a poesia mapuche como estratégia política de resistência cultural, asseveram que a poesia para esse povo apresenta um leque de possibilidades estéticas, biculturais e bilíngues por meio das quais faz possível a recuperação do passado cultural de suas comunidades a partir de uma visão comunitária. Dessa forma, “a literatura indígena, escrita por indígenas propõe pensar desde outras perspectivas o mundo conhecido e habilitar um novo diálogo ancorado no respeito pela diferença” (Merino, 2013, p.07). Ao tratar de território, as mulheres mapuche fortalecem sua identidade e demonstram sentimento de pertencimento. Seus versos nos remetem à sacralidade da Natureza e à compreensão da comunidade terrenal composta por relações entre todos os sistemas vivos, revelando a interdependência e a inteligência coletiva dos organismos.

²⁹ O sistema patriarcal de domínio e conquista promove um ciclo de violências que envolve violações da Natureza, das economias locais e das mulheres. A subjugação da Natureza está intrinsecamente relacionada à da mulher em um sistema determinado pelo patriarcado. O androcentrismo, que atribui ao homem a representação da humanidade e que já existe há milhares de anos, se fortalece com o modelo de economia patriarcal - capitalista ao se apropriar da Natureza, assim como da mulher e seus produtos.

Percebemos que esse pensamento sistêmico³⁰ promove um senso de responsabilidade e justiça ecológica³¹ à medida que se adotam práticas de solidariedade e respeito entre espécies. Para isso, as filosofias indígenas partem de um sistema de redes, não-linear e complexo que permite estender o conceito de dignidade para as demais espécies. Além de colaborarem para a proteção ambiental, essas cosmovisões nos permitem compreender que, em um mundo governado por leis escritas, à Natureza devem ser reconhecidos direitos, para protegê-la do “lado sombrio do progresso”. Podemos dizer que laços de solidariedade e parentesco entre espécies constituem um princípio fundamental dessas sociedades originárias da América que, como afirma Enrique Dussel, estão em vias de se tornarem transmodernas.

O poder exercido pelas sociedades modernas pode ser caracterizado como poder de domínio e autoafirmação. A posição social é definida, dentro dessa escala piramidal patriarcal, de acordo com a capacidade de vencer o “Outro” (humano ou não), ou seja, por meio de um sistema que promove recompensas aos ganhadores de uma constante competição. “No entanto, há outro tipo de poder, um poder que é mais apropriado para o novo paradigma – poder como influência de outros. A estrutura ideal para exercer esse tipo de poder não é a hierarquia, mas a rede que, como veremos, é também a metáfora central da ecologia.” (Capra, 1996, p. 28)³².

A História da Criação do *Haudenosaunee*, civilizações pré-colombianas da América do Norte, posteriormente conhecidas como *Six Nations*, reconhece a complexidade do humano e descreve um mundo coabitado por animais não humanos inteligentes. A tradição iroquois, como

³⁰ “Na mudança do pensamento mecanicista para o pensamento sistêmico, a relação entre as partes e o todo foi invertida. A ciência cartesiana acreditava que em qualquer sistema complexo o comportamento do todo podia ser analisado em termos das propriedades de suas partes. A ciência sistêmica mostra que os sistemas vivos não podem ser compreendidos por meio da análise. As propriedades das partes não são propriedades intrínsecas, mas só podem ser entendidas dentro do contexto do todo maior. Desse modo, o pensamento sistêmico é pensamento ‘contextual’; e, uma vez que explicar coisas considerando o seu contexto significa explicá-las considerando o seu meio ambiente, também podemos dizer que todo pensamento sistêmico é ambientalista.” (Capra, 46, 47).

³¹ Importante diferenciar justiça ecológica de justiça ambiental. A primeira está relacionada a um modelo biocêntrico e propõe uma ética de proteção e respeito a todos os seres de um mesmo ecossistema vivo. A segunda possui viés antropocêntrico, amparada pelo conservacionismo ambiental, que tem como objetivo garantir interesses exclusivamente humanos.

³² A palavra ecologia, para Kopenawa, não pode fazer sentido separada da prática: “Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! E tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, as que *Omama* [o demiurgo yanomami] deu a nossos ancestrais. Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. [...] Somos habitantes da floresta. Nascermos no centro da ecologia e lá crescemos”. (Kopenawa e Albert, 2015, p. 480)

também são conhecidos os *Haudenosaunee* da região nordeste dos Estados Unidos e sudeste do Canadá, conta que a terra esteve submersa às águas. Naquele tempo havia uma grande escuridão e os únicos seres que habitavam o planeta eram os animais aquáticos. Acima da terra submersa à água, estava a Terra dos Espíritos Felizes (*Land of the Happy Spirits*), onde o Grande Espírito (*Great Spirit*) habitava. No centro desse mundo superior, o Grande Espírito abriu um buraco por onde sua filha passou para o mundo inferior, até então coberto por nuvens e água. Enquanto a “mulher do céu” descia, os animais aquáticos olhavam para cima e, preocupados com o que aconteceria quando chegasse à água, decidiram encontrar um lugar seco antes que a “mulher do céu” caísse. O castor mergulhou profundamente em busca de terra, não conseguiu e seu corpo subiu à superfície da água. Muitos outros animais tentaram e falharam até que, finalmente, o rato almiscarado trouxe em suas garras um pouco de terra, que os animais foram colocando nas costas da tartaruga que cresceu, aos poucos, até se tornar a América do Norte, uma grande ilha, que agora repousa e abriga diversas espécies sobre o casco de uma tartaruga. (The Haudenosaunee Creation Story, 2020).

A lenda da Criação une diferentes espécies em torno de uma rede, de um propósito comum e reflete o respeito profundo que os iroquois possuem pelos “irmãos do mundo animal” (Johnson, 2002). Dessa forma, os valores transmitidos de geração a geração, reforçando a interdependência entre as variadas espécies e resgatando a ancestralidade em suas concepções.

No mesmo sentido, Donna Haraway ressalta a necessidade de “*seguir con el problema*” por meio de redes de solidariedade e parentesco multiespécies, incluindo humanos e não humanos. Assim como percebemos, também, nas antigas estórias indígenas sobre o dilúvio, nós, todos os seres da Terra, vivemos hoje “tempos perturbadores, tempos confusos, tempos obscuros e problemáticos” (Haraway, 2019, p. 19), que demandam alteridade. Precisamos, portanto, estabelecer uma rede de colaboração multiespécies, fortalecida pelos parentescos raros, pois nos necessitamos reciprocamente.

No plano jurídico, o princípio da solidariedade interespécies estabelece uma nova ética jurídica de respeito a todos os seres vivos que habitam a Terra. Esse princípio não se refere apenas aos animais não humanos, mas à Natureza como um todo integrado, ou seja, reconhece valor intrínseco a todas as manifestações existenciais (Sarlet e Fensterseifer, 2021).

Na ordem do direito dos povos, a Declaração Universal dos Direitos dos Animais (1978), que é uma carta de princípios de relevância internacional, reconhece direitos aos

animais não humanos. O documento se fundamenta na necessária coexistência entre os seres humanos e as demais espécies do planeta e prevê que é dever humano o respeito e o cuidado em relação ao meio ambiente que proporciona condições favoráveis à vida humana e de seus semelhantes. O art. 1º dispõe que “Todos os animais nascem iguais diante da vida, e têm o mesmo direito à existência”. Por sua vez, os artigos 11 e 12 preveem que levar à morte um animal sem necessidade configura biocídio, ou seja, crime contra a vida. Conseqüentemente, levar à morte um grande número de animais selvagens é um genocídio, um delito contra a espécie.

Mirando perspectivas locais, testemunhamos movimentos como o novo constitucionalismo latino – americano, que incorpora as cosmovisões dos povos originários da América Latina, promovendo um giro biocêntrico e uma ética ecocêntrica baseados na harmonia, interdependência e reciprocidade entre todos os seres. Os Direitos da Natureza avançam no Sul-global, em lugares onde movimentos de descolonização se articulam. Constituições como a do Equador promovem o respeito às culturas indígenas e reconhecem a Natureza como causa primeira, como sujeito de direitos, ou seja, retira-se do ordenamento jurídico o reducionismo antropocêntrico que reduz a Natureza a objeto.

Daniel Munduruku (2019, p.21) afirma que “[...] as gentes indígenas sabem que fazem parte de um universo que as tornam irmãos de todos os viventes. Essa compreensão é a mola mestra que compõe a filosofia e a teologia indígenas”. O autor indígena acrescenta que

“tudo está em harmonia com tudo [...] e cada um é responsável por essa harmonia. É uma concepção que não exclui nada e não dá importância a um único elemento, pois todos são passageiros de uma mesma realidade, sendo, portanto, iguais. No entanto, não se pode pensar que essa igualdade signifique uniformidade. Todos os elementos são diferentes entre si, têm personalidade própria, identidade própria” (Munduruku, 2019, p. 33).

Logo, como afirma Haraway: “*las diferencias importam: em las ecologias, las economias, las espécies, las vidas*” (2019, p. 179) e é importante cultivarmos a “*responsabilidad*” para “podemos seguir com o problema naturocultural”, contra a opressão colonial e patriarcal, para embarcarmos em uma aventura coletiva múltipla e constantemente reinventada.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, pensamos que a literatura indígena se torna, cada dia mais, um poderoso instrumento capaz de dialogar com o direito, colaborando para a construção de uma nova ética

ecológica e participativa, necessária para superar o pensamento antropocêntrico que determina a centralidade do ser humano em relação ao mundo.

Os riscos ambientais globais e as incertezas sociais evidenciados pela atual crise ecológica, exigem que a humanidade desenvolva práticas de solidariedade em relação à Natureza não humana e às gerações futuras, ressignificando o humano no Antropoceno. Uma ética ecocêntrica requer novas responsabilidades em relação aos ecossistemas, de forma a evitar que provoquemos nossa própria extinção e a dos demais seres que habitam a Terra.

Precisamos, portanto, administrar nossa atuação no planeta e, para isso, é importante desvencilhar o direito das armadilhas da racionalidade pura, superar o pensamento binário e o mito que gira em torno da ideia de progresso. Para “*seguir com el problema*” é mister pensar sobre que conceitos pensar para com eles pensar outros conceitos de forma a abranger a pluralidade de saberes e estreitar laços de parentesco e resistência com a comunidade terrena.

Nas palavras de Donna Haraway:

Tenemos que pasar el relevo de alguna manera, heredar el problema y reinventar las condiciones para un florecimiento multiespecies, no solo en un tiempo de incesantes guerras y genocidios humanos, sino en un tiempo de extinciones masivas y genocidios multiespecies impulsados que arrastran a personas y bichos a un torbellino. Tenemos que atrevernos a generar el relevo; es decir, crear, fabular, para no desesperar; para quizás llegar a inducir una transformación, aunque sin la lealtad artificial que sería hacerlo ‘en nombre de una causa’, no importa cuán noble pueda llegar a ser. (Haraway, 2019, p.201).

REFERÊNCIAS

- ADEODATO, João Maurício. *Ética e retórica: para uma teoria da dogmática jurídica*. São Paulo: Saraiva, 2002. 405p.
- BAGNOLI, Andrea. *Literatura e Resistência: a palavra escrita nas reivindicações territoriais dos povos indígenas*. Dissertação de Mestrado em Literaturas e Culturas Modernas, área de esp. Estudos Ibéricos e Ibero-Americanos, Nova Lisboa, 2019. 123p.
- BECK, Ulrich. *A sociedade de risco mundial: em busca da segurança perdida*. Tradução de M. Toldy; T. Told. 1ª.ed. Lisboa, Portugal: Almedina/Edições 70, 2015. 448p.
- BIAZON, Tássia. Desastre de Mariana: cientistas analisam os impactos ambientais, entre os quais os resultantes da devastação dos ecossistemas. *Jornal da UNICAMP*, in *EcoDebate*, 2018. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2018/09/14/desastre-de-mariana-cientistas-analisam-os-impactos-ambientais-entre-os-quais-os-resultantes-da-devastacao-de-ecossistemas/>. Acesso em: 19, fev.2022.
- BROSWIMMER, Franz J. *Ecocide: a short history of the mass extinction of the species*. London: Pluto Press, 2002, 109p.
- CAPRA, Fritjof. *A Teia da Vida: uma nova compreensão dos sistemas vivos*. Tradução de Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1996. 256p.

- CAPRA, Fritjof; MATTEI, Ugo. *A revolução ecojurídica: o direito sistêmico em sintonia com a natureza e a comunidade*. Tradução de Jeferson L. C. São Paulo: Cultrix, 2018. 304p.
- CHIHUAILAF, Elicura. *Los mapuche continuamos con nuestros sueños*. El Siglo, 2005. Disponível em: <http://www.mapuche.info/news/siglo030812.html> . Acesso em 27 fev., 2022.
- CUTHAND, Beth. Transmitting our identity as Indian writers. In: *In the Feminine: Woman and Words/ Les Femmes et le Mots*. Eds. Ann Dybikowski et al. Edmonton: Longspoon Press, 1985.
- DECLARAÇÃO DO RIO DE JANEIRO SOBRE MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL, 1992. Disponível em: https://www.defensoria.ms.def.br/images/nudedh/sistemas_onu/22_-_Declaracao%20do%20RJ%20sobre%20meio%20ambiente%20e%20desenvolvimento%20-1992-OK.pdf . Acesso em 17fev., 2022.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DOS ANIMAIS, 1978. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/direitosdosanimais/files/2018/10/DeclaracaoUniversaldosDireitosdosAnimaisBruxelas1978.pdf> . Acesso em 27 fev., 2022.
- DUSSEL, Enrique. (b) *Filosofías del Sur: descolonización y modernidad*. Ciudad de Buenos Aires: Akal, 2015. 366p.
- DUSSEL, Enrique. (a) *Sistema-mundo e "transmodernidade"*. s.d. Recuperado de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/10-dussel-sistema%20mundo%20y%20transmodernidad.pdf> . Acesso em: 22, fev. 2022.
- ESCALANTE, E. del Valle. Teorizando las literaturas indígenas contemporâneas: introducción. In: *Teorizando las literaturas indígenas contemporâneas*. E.,E.V.(Org.). Carolina do Norte: University of North Carolina – Chapel Hill; Editorial Contra corriente, 2015.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS; FUND FOR THE DEVELOPMENT OF THE INDIGENOUS PEOPLES OF LATINA AMERICA AND THE CARIBBEAN. *Forest governance by indigenous and tribal peoples: an opportunity for climate action in Latin America and the Caribbean*. Santiago, 2021. Disponível em: <https://www.fao.org/3/cb2953en/cb2953en.pdf>. Acesso: 06 de fev. 2022. 170p.
- FUNDACIÓN STOP ECOCIDIO. Panel de Expertos Independientes encargado de la definición de ecocídio: comentario acerca de la definición. Junio, 2021. Disponível em: <https://static1.squarespace.com/static/5dc6872e31b7714fd3f72993/t/60e2c4c688831b70af69dd72/1625474256977/SE+Foundation+Commentary+and+core+text+ES+rev3.pdf>. Acesso em 14 fev. 2021.
- GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades*. Observatório Latino-americano de Geopolítica, s.d, p.1-5.
- GUARANI, Emerson; PREZIA, Benedito (Orgs.). *A criação do mundo: e outras belas histórias indígenas*. São Paulo: Formato Editorial, 2011. 72p.
- HARAWAY, Donna J. *Seguir con el problema: generar parentesco em el Chthuluceno*. Tradução de Helen Torres. Buenos Aires: Consonni, 2019. 365p.
- HIGGINS, Polly. *Eradicating Ecocide: laws and governance to stop the destruction of the planet*. 2 ed. London: Shepheart-Walwyn, 2015.
- INTERNATIONAL COMMISSION ON STRATIGRAPHY, 2022. Disponível em: <https://stratigraphy.org/>. Acesso em 16 fev.2022.
- JAMIOY, Juagibioy Hugo. *Danzantes del viento: Bínybe oboyejuayeng*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 183p.
- JOHSON, E. Pauline. *Legends of Vancouver*. Vancouver: David Spencer, 2002. EBook.
- KOLBERT, Elizabeth. *A sexta extinção: uma história não natural*. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2015. Apple Books. 558p.
- KOPENAWA, Davi; BRUCE, Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729p.

- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. 126p.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. SP: Companhia das Letras, 2019. 57p.
- LEITE, J. R. M.; CODONHO, M. L. P. C.; PEIXOTO, B. T. Coronavírus e o Meio Ambiente: rupturas para um direito ambiental em metamorfose. In: LEITE, J. R. M. (Coord.). *A Ecologização do Direito: rupturas necessárias*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020. 468p.
- LÉVI – STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989. 320p.
- LACERDA, Luiz Felipe (Org.). *Direitos da Natureza: marcos para a construção de uma teoria geral*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2020. 159p.
- MINAS GERAIS, 1ª Vara Cível, Criminal e da Infância e da Juventude da Comarca de Brumadinho- MG. AÇÃO CIVIL PÚBLICA. MPMG versus VALE S.A. 29 de abril de 2019.
- MONTEMAYOR, Carlos. *Encuentros en Oaxaca*. México, Editorial Aldus, 1998. 139p.
- MUNDURUKU, Daniel. *Das coisas que aprendi: ensaios sobre o bem-viver*. 2. ed. Lorena: DM Projetos Especiais, 2019. 112p.
- NAVARRETE GONZÁLEZ, Carolina Andrea; Gabriel SALDÍAS ROSSEL. “Territorio y pertenencia: las experiencias del desplazamiento en la poesía de mujeres mapuche.” *Revista de Letras*, vol. 58, no. 2, UNESP, 2018, pp. 29–42.
- NOGUEIRA, Renato. *Os gregos não inventaram a filosofia*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/os-gregos-nao-inventaram-filosofia/>. Acesso :24 fev. 2022.
- OLIVEIRA, R. Os desastres da mineração no Brasil podem ser julgados como crimes contra a humanidade: advogada que luta para incluir o ecocídio, a morte do meio ambiente, na lista de crimes contra a paz, defende que é preciso punir criminalmente diretores de empresas que cometem atrocidades; na Corte Penal Internacional, se necessário. *El País*. São Paulo, 26 fev. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/22/politica/1550859857_043414.html#?rel=mas. Acesso em 14 fev. 2022.
- POTIGUARA, Eliane. *A cura da terra*. 1 ed. São Paulo: Editora do Brasil, 2015. 31p.
- SANTOS, Boaventura. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2001.416p.
- SANTOS, Francisco Bezerra dos. *Literatura Indígena na sala de aula: contribuições para o ensino*. *Revista Científica da FASETE*. 2017.1. Disponível em: https://www.unirios.edu.br/revistarios/media/revistas/2017/12/leitura_da_literatura_indigena_na_sala_de_aula_contribuicoes_para_o_ensino.pdf . Acesso em: 20, fev. 2021.
- SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. *Curso de Direito Ambiental*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2021. Produção Digital. 2.113p.
- STEFFEN, W., R., K., Rockström, J. et al, *The emergence and evolution of Earth System Science*, *Nat Rev Earth Environ* 1, 54–63, 2020.
- TAYLOR, Paul W. *Respect for Nature: a theory of environmental ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- The Haudenosaunee Creation Story. *Oneida Indian Nation*, Disponível em: <https://www.oneidaindiannation.com/the-haudenosaunee-creation-story/>. Acesso: 18 fev., 2022.
- TRINDADE, André Karam; GUBERT, Roberta Magalhães; NETO, Alfredo Copetti (Orgs). *Direito e Literatura: ensaios críticos*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico: fundamentos de uma nova cultura do direito*. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 2015. 477p.
- YASUAKI, Onuma. *A Transcivilizational Perspective on International Law: Questioning Prevalent Cognitive Frameworks in the Emerging Multi-Polar and Multi-Civilizational World of the Twenty – First Century*. Nijhoff Publishers, 2010. 492p.
- YUNKAPORTA, Tyson. *Sand Talk: how indigenous thinking can save the world*. HarperOne, 2021. 256p.