

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Instituto de Ciências Sociais

Departamento de Relações Internacionais

Programa de Graduação em Relações Internacionais

Ana Paulino

“MUITOS MUNDOS, UM PLANETA”:

**Cosmologias Indígenas, Segurança Pós-Humana e o movimento constitucionalista
no Equador e Bolívia**

Poços de Caldas

2022

Ana Paulino

**“MUITOS MUNDOS, UM PLANETA”:
Cosmologias Indígenas, Segurança Pós-Humana e o movimento constitucionalista
no Equador e Bolívia**

Monografia apresentada ao Curso de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – *campus* Poços de Caldas, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Orientadora: Dr^a. Mariana Balau Silveira.

Poços de Caldas

2022

Ana Paulino

**“MUITOS MUNDOS, UM PLANETA”:
Cosmologias Indígenas, Segurança Pós-Humana e o movimento constitucionalista
no Equador e Bolívia**

Monografia apresentada ao Curso de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – *campus* Poços de Caldas, como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Professora Dr^a. Mariana Balau Silveira (Orientadora).

Professor Dr. Vinicius Tavares de Oliveira (Banca Examinadora).

Professora Dr^a. Jessica da Silva Correia de Oliveira (Banca Examinadora).

Poços de Caldas, 06 de dezembro de 2022.

“A aqueles que me guiaram.”

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, a minha orientadora, Mariana Balau, por me guiar com tanta paciência e bondade durante a escrita desta monografia. Suas aulas não só inspiraram minha pesquisa, mas também meu desejo de continuar na academia como pesquisadora e professora.

Durante minha jornada acadêmica, muitos educadores me guiaram de forma genuína e me inspiraram a ser melhor. Por isso, meus sinceros agradecimentos aos professores Hugo Fernando Couto Facó, Marcio Cirilo e Neide Souza, cujas aulas de História, Sociologia e Literatura nortearam meu posicionamento político, acadêmico e pessoal. Agradeço também a Grace Helal de Oliveira, coordenadora do Parlamento Jovem de Minas Gerais durante meus anos como participante, uma força de educadora e mulher, que me apontou tantos caminhos e permitiu que eu acreditasse um pouquinho mais em mim – o suficiente para estar aqui hoje. E Vanilda Fonseca, que com sua doçura deu continuidade a este trabalho tão engrandecedor. Também, aos professores do corpo docente do Departamento de Relações Internacionais do *campus* de Poços de Caldas, que garantiram uma formação humana e singela em um campo que pode ser tão destrutivo. Em especial, Vinícius, Jéssica, Bárbara e Mariana, cujas aulas sempre foram amparos em dias que eram difíceis de enxergar esperança.

Não poderia deixar de agradecer ao nosso presidente eleito, Luiz Inácio Lula da Silva e ao Ministro da Educação da época, Fernando Haddad, pela persistência em abrir caminhos que permitiram – e ainda permitem – um passo gigantesco na educação brasileira. Sem a implementação do Programa Universidade para Todos (ProUni), eu não poderia estar aqui, em uma posição tão privilegiada.

Aos meus amigos, com muito amor, lágrimas, abraços e sorrisos. Obrigada, obrigada, obrigada. Muitos são os nomes que eu gostaria de citar, mas aqueles cuja paciência sempre foi imensurável, e do qual meu carinho é transparente – vocês sabem quem são –, eu agradeço infinitamente (*“I write to you to tell you that you don’t stop being present, close by, that you accompany me everywhere I go, that this world is you, you alone, and that because of that it is larger.”*). Seria injusto, no entanto, não abrir estes parênteses: Emny e Raul, sem suas conversas, risadas, abraços, beijos e incontáveis gestos de gentileza, o último ano não teria sido como uma doce bossa nova. Sem vocês segurando minhas mãos durante a graduação – e minha melhor amiga, nos últimos vinte anos – eu não teria sido capaz de (sobre)viver (*“My loves. You are the only people I’d surrender my softness.”*). Minha querida Nicoli, eu nunca irei conseguir colocar em palavras o quão grata eu sou pela sua imensa paciência, altruísmo e compreensão (*“You are half of me. A purer, gentler half.”*). As minhas sete pessoas preferidas

no mundo, que foram minha maior fonte de inspiração e distração mas, acima de tudo, um exemplo de resiliência e bondade (*“So thanks for believing in someone like me, for bearing the tears and wounds. For becoming my light. For becoming that flower in the most beautiful moment in life.”*).

Também a minha família, que nunca tiveram as oportunidades que tive e que, com muitos sacrifícios, me colocaram onde estou. Pai, o senhor provavelmente não vai ler isso, mas o apoio incondicional e sua crença inabalável me fez permanecer forte em muitas etapas da minha vida. Mãe, por ser uma inspiração de educadora e por despertar em mim o desejo de ensinar. Maria, obrigada pelas mensagens que trocamos em setembro. Você não sabe, mas eu sorri e chorei muito lendo as coisas que você me falava. Obrigada por garantir que ninguém vai me expulsar de casa se eu não conseguir um emprego depois da faculdade. Sei que todos vocês renegaram algumas coisas nesses últimos quatro anos para que eu pudesse ter uma graduação tranquila. Eu nunca vou deixar de ser grata. Amo todos vocês.

Um agradecimento especial à minha prima (e amiga) Isabela, e minha tia Kelly, que são duas pessoas cuja influência são intrínsecas na minha vida. Tia, o amor que você tem pela natureza e tudo ao seu redor é inspirador. Isa, obrigada por sempre garantir que eu sou capaz, pelas mensagens que me tiram risadas genuínas e por assegurar que nenhuma distância vai destruir nosso vínculo. Amo vocês.

Por fim, mas não menos – nunca menos – importante, agradeço e dedico essa pesquisa às vozes de resistências indígenas, não só no Equador, Bolívia e América Latina, mas em todas as comunidades em nosso (não tão) pequeno planeta. Suas forças, quer de onde venham, nos salvam. Nosso(s) mundo(s) sobrevivem e resistem graças a vocês. Que suas tradições, cosmologias e ensinamentos continuem a perdurar neste sistema bárbaro e genocida até o último momento. Nas palavras de Ailton Krenak: “A minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim. (...) Quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrá-lo para cima.”

“From This River, When I Was a Child, I Used to Drink

*But when I came back I found
That the body of the river was dying.
‘Did it speak?’
Yes, it sang out the old songs, but faintly.
‘What will you do?’
I will grieve of course, but that’s nothing.
‘What, precisely, will you grieve for?’
For the river. For myself, my lost
Joyfulness. For the children who will not
Know what a river can be – a friend, a
Companion, a hint of heaven.
‘Isn’t this somewhat overplayed?’
I said: it can be a friend. Companion. A hint of heaven.”*

(OLIVER, Mary. Red Bird, 2009.)

RESUMO

A degradação do meio ambiente em decorrência das alterações nos ecossistemas do planeta (re)produzidas pelos seres humanos representam uma das mais complexas crises enfrentadas pela política internacional contemporânea. Perspectivas e conhecimentos ancestrais, especialmente provindos das cosmologias indígenas, ganharam maior relevância, com destaque nos anos 2000, nas abordagens críticas do estudo de segurança internacional e nas mudanças jurídicas dos Estados. Logo, o presente trabalho tem como objetivo analisar o movimento constitucionalista sul-americano, através das reformulações presentes na constituição do Equador, de 2008, e da Bolívia, de 2009, e dos elementos presentes em ambos os textos constitucionais correspondentes a filosofia quíchua e aimará do Bem Viver – *Sumak Kawsay* e *Suma Qamaña* – a fim de compreender as possibilidades de uma agenda securitária alternativa às Relações Internacionais. Pontuou-se, nesse sentido, uma maneira alternativa de se pensar em segurança caracterizando o ambiente e a natureza como sujeitos de direito e, por consequência, objetos de segurança. O trabalho, por fim, cita os elementos constitucionais como evidências de uma paradigma ecocêntrico que pode trabalhar em movimento contrário ao Antropocentrismo presente nos estudos das Ciências Sociais e na formulação de políticas de segurança internacional, apresentando os limites e possibilidades à uma (re)formulação sistêmica.

Palavras-chave: Segurança Internacional. Pós-Humanismo. Bem Viver. Equador. Bolívia. Pluriverso. Cosmologias Indígenas.

ABSTRACT

The degradation of the environment as a result of the changes in the planet's ecosystems (re)produced by human beings represents one of the most complex crises faced by contemporary international politics. Ancestral perspectives and knowledge, especially from indigenous cosmologies, have gained greater relevance, prominently in the 2000s, in critical approaches to the study of international security and in the legal changes within states. Therefore, the present work aims to analyze the South American constitutionalist movement, through the reformulations present in the constitution of Ecuador, in 2008, and Bolivia, in 2009, and the elements present in both constitutional texts corresponding to the quechua and aymara philosophy of the *Buen Vivir – Sumak Kawsay* and *Suma Qamaña* – in order to understand the possibilities of an alternative security agenda in International Relations. In this sense, an alternative way of thinking about security was pointed out, characterizing the environment and nature as subjects of rights and, consequently, objects of security. Finally, the work cites the constitutional elements as evidence of an ecocentric paradigm that can work in opposition to the Anthropocentrism present in social sciences and in the formulation of international security policies, presenting the limits and possibilities for a systemic (re)formulation.

Keywords: International Security. Posthumanism. Living Well. Ecuador. Bolivia. Pluriverse. Indigenous Cosmologies.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

RI – Relações Internacionais.

GARN – Global Alliance for the Rights of Nature.

OI – Organizações Internacionais.

ONU – Organização das Nações Unidas.

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento.

ILDIS – Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales.

MUPP-NP – Movimento de Unidade Plurinacional Pachakutik-Novo País (MUPP-NP).

CONAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. ABORDAGENS PÓS-HUMANAS: UM OLHAR ALTERNATIVO SOBRE SEGURANÇA AMBIENTAL	21
2.1. O entendimento de segurança e dano nas Relações Internacionais: Uma abordagem Antropocêntrica	24
2.2. Rumo a uma segurança do cuidado: Os mundos e as condições de mundanismo enquadrados como assuntos de segurança	30
3. COSMOLOGIAS INDÍGENAS: JUSTIÇA AMBIENTAL E O “AMBIENTALISMO DOS SUBALTERNOS”	36
3.1. “Para caminhar adiante, há que olhar sempre para trás”: A jornada histórica dos Be(ns) Viver(es)	39
3.2. O movimento constitucionalista sul-americano: As experiências do Equador e Bolívia	48
3.2.1. “La naturaleza no es muda”: A experiência do Equador com a constitucionalização do direito da natureza	50
3.2.2. Bolívia: O Bem Viver como a invenção dos urbanos	52
4. “IMAGINANDO UM MUNDO ONDE MUITOS MUNDOS PODEM EXISTIR”: O(S) MUNDO(S) NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS	57
4.1. “Aprender o caminho do inferno para se afastar dele”: O Pós-Humanismo nas constituições do Equador e Bolívia	62
4.2. Entre o material e o simbólico: os limites de uma (re)formulação sistêmica	67
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	71
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	75

1. INTRODUÇÃO

A sociedade contemporânea está passando por um período de mudanças ambientais sem precedentes, no qual as ações humanas têm gerado mudanças substanciais no meio ambiente, de maneira a constituir uma crise civilizatória que estabelece o questionamento da “ordem espacialmente globalizante, socialmente industrial, economicamente capitalista, culturalmente híbrida e intelectualmente racionalista que a civilização ocidental representa” (BARTRA, 2009, p. 192, tradução nossa¹). As alterações nos ecossistemas do planeta (re)produzidas pelos seres humanos se portam de maneira tão intrínseca que Johan Rockstrom *et al.* (2009) a denominaram como a época do Antropoceno, uma nova era em que os humanos constituem o condutor dominante de mudança para o Sistema Terrestre. As mudanças do clima são, dessa maneira, uma preocupação ambiental fundamental da contemporaneidade e, em muitos aspectos, é a noção mais importante a permear a política internacional, apresentando problemas e questões críticas no âmago da agenda de segurança internacional (ROCKSTROM *et al.*, 2009).

Dentro do ecologismo crítico, no entanto, as perspectivas e conhecimentos ancestrais ganharam espaço na agenda global do clima nas últimas décadas, especialmente se tratando dos povos e resistências indigenistas (DILGER *et al.*, 2016). Apesar de as comunidades indígenas não contribuírem significativamente para os processos que levam às mudanças do clima, elas são desproporcionalmente prejudicadas por elas. Isso se deve ao fato de que essas populações dependem mais dos ecossistemas e da biodiversidade locais; quando as circunstâncias locais mudam como resultado das mudanças climáticas, essas populações são normalmente as primeiras a sentirem tais repercussões (NYONG, ADESINA, OSMAN-ELASHA, 2007). Estes grupos, por outro lado, podem ter uma riqueza de informações de cooptação e resistência, uma vez que estão familiarizados com o ambiente e contextos onde habitam, produzindo modos de conhecimento, preservação e proteção (KRENAK, 2019). Em alguns países latino-americanos, como o Equador e a Bolívia, grupos indigenistas estiveram centralmente envolvidos na reescrita das constituições de seus governos, com destaque ao início dos anos 2000, demonstrando a eficiência de engajamento crítico com as instituições políticas e com a urgência dos dilemas ambientais que os cercam (NYONG, ADESINA, OSMAN-ELASHA, 2007).

¹ spatially globalizing, socially industrial, economically capitalist, culturally hybrid and intellectually rationalistic order that Western civilization represents.

É imprescindível entender, no entanto, que as visões centradas no homem ainda conduzem o debate sobre o meio ambiente, e os valores centrados no Ocidente² são frequentemente universalizados, em detrimento de todas as outras visões de mundo. No Ocidente, ainda, o direito ambiental é visto pelas lentes do Antropocentrismo. A natureza como um todo é relegada a um papel secundário, sendo compreendida apenas como um recurso a ser explorado na criação de produtos e serviços na economia global, dominando a noção de progresso econômico e visando apenas atender às necessidades humanas (FOX, ALLDRED, 2020). No entanto, a utopia do desenvolvimento econômico neoliberal está em crise e filosofias alternativas de organização social ressurgem como possibilidades à uma mudança nas estruturas de pensamento na política internacional. Nessa situação, novos paradigmas ecocêntricos emergiram como um substituto possível ao Antropocentrismo e ao sistema capitalista neoliberal de desenvolvimento (MALISKA, MOREIRA, 2017).

No movimento constitucional sul-americano, especialmente nas reformas presenciadas no Equador (2008) e Bolívia (2009), um modelo jurídico inédito surgiu, em particular pelo reconhecimento dos direitos da natureza e do meio ambiente como sujeitos de direitos (MALISKA, MOREIRA, 2017). Tais mudanças foram embasadas na filosofia do Bem Viver, compreendido por Alberto Acosta – acadêmico, político e ativista pelos direitos indígenas – como um projeto libertador e tolerante que serve como um ponto de partida para a construção democrática de sociedades democráticas, destacando vozes marginalizadas na agenda ambiental e incorporando inúmeras histórias de experiências existentes em todo o mundo (ACOSTA, 2016, p. 26). Por décadas, grupos indígenas estiveram envolvidos em estudos de mudanças climáticas, em vista que suas comunidades viram algumas das transições ambientais mais dramáticas e, por serem os grupos mais afetados por tais mudanças ao mesmo tempo em que se posicionam como os maiores preservadores do meio ambiente (WATSON, HUNTINGTON, 2014).

Para os acadêmicos Erika Cudworth, Stephen Hobden e Emilian Kavalski, essas perspectivas se opõem às táticas Antropocêntricas presentes no campo das Relações Internacionais (RI), que visam deliberadamente obscurecer a interdependência dos diversos seres e entidades que compõem a política internacional. As crises simultâneas do Antropoceno, representada principalmente pela crise climática proveniente da exploração do

² O uso do termo “Ocidente” ou “práticas/visões ocidentais” utilizada durante o decorrer da pesquisa tem por definição a gama ideológica proveniente do pensamento do Norte Global, especialmente de países anglo-saxões, cujas instituições representam um projeto político universalista no sistema internacional. Essa definição é baseada nos pensamentos da acadêmica Jacinta O’Hagan em sua obra intitulada “*Conceptualizing the West in International Relations Thought*” (2002). O Ocidente é compreendido, portanto, não como um espaço geográfico, mas como um projeto político histórico, econômico e social.

ambiente natural, significa para tais autores que os modos de comportamento e as instituições políticas são disfuncionais e não podem lidar mais com as crises atuais da maneira antiga. Logo, é necessário uma transformação na maneira como os Estados e os demais atores das Relações Internacionais percebem e reagem aos desastres ambientais (CUDWORTH, HOBDEN, KAVALSKI, 2018, p. 3).

Na arena doméstica, a luta pelo controle ambiental entre os governos locais e nacionais produz algumas das controvérsias mais ferozes sobre os limites da soberania e a relevância do meio ambiente e da natureza (PETTIT, 2009; TSOSIE, 2009). As fronteiras entre as jurisdições federal, estadual e tribais sobre questões ambientais ainda permanecem sublimes e a tensão entre soberania e responsabilidade ambiental, por outro lado, é ainda precária no cenário internacional (TSOSIE, 2009). Apesar de no nível nacional a formulação de políticas ambientais estar concentrada nas limitações jurídicas do Estado-nação, na esfera internacional, a tomada de decisão centralizada é virtualmente impossível, resultando na falta de esforços coordenados de políticas e na incapacidade de atribuir responsabilidades legais pelas consequências globais negativas de práticas e políticas nacionais específicas (SCHOLOSBURG, COLLINS, 2014; TSOSIE, 2009).

As disparidades climáticas, conseqüentemente, estendem às desigualdades entre o Norte e o Sul, entre os países desenvolvidos e em desenvolvimento, em nível global (TSOSIE, 2009). Como resultado, as comunidades indígenas tornaram-se uma voz poderosa para a justiça climática nas agendas globais e locais, particularmente em reivindicações por controle regulatório sobre terras de reserva e reivindicações de que tais povos têm interesses únicos e devem ser representados como detentores de direitos no âmbito nacional e na tomada de decisão internacional que afetam suas comunidades (SCHOLOSBURG, COLLINS, 2014; TSOSIE, 2009). Essas reivindicações por autodeterminação ambiental baseiam-se no *status* cultural e político único dos povos indígenas em todo o mundo e invocam um conjunto de normas baseadas nos direitos ambientais em vez de um modelo de soberania doméstica (TSOSIE, 2009).

Ao longo das últimas décadas, sérias sugestões por mudanças surgiram na América Latina, apresentando-se como meios para uma revolução civilizatória. As mobilizações e rebeliões populares, especialmente entre os povos indígenas do Equador e da Bolívia, que testemunharam longos processos históricos, culturais e sociais, estão no cerne do que academicamente se entende como o Bem Viver. As propostas provindas do Bem Viver adquiriram instrumentalidade política e foram moldadas pelas constituições desses países. Ao compreender que os povos indígenas não são atrasados, nem pré-modernos e que seus ideais,

experiências e práticas se combinam para formar uma cultura viva que mostrou sua capacidade de enfrentar a modernidade em suas comunidades, o Bem Viver ofereceu uma primeira tentativa de reunir os principais princípios, certas experiências e, o mais importante, algumas práticas que existem nos Andes, em detrimento de expandir a ideia clássica de desenvolvimento e seus seus diversos equivalentes, apresentando uma visão cosmológica pluriversal (ACOSTA, 2016; SÓLON, 2019).

Se faz necessário salientar, contudo, o uso do termo “Bem Viver” durante a escrita da presente pesquisa. Como será melhor elaborado durante os seguintes capítulos, o “Bem Viver”, no Equador, é originado do termo quíchua *Sumak Kawsay*, traduzido para o texto constituinte equatoriano como *Buen Vivir*. Como notado por Tadeu Breda em nota de tradução da obra de Alberto Acosta “*O Bem Viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos*” (2016), quando usado por ativistas e movimentos sociais brasileiros, o termo *Buen Vivir* encontrou sua tradução mais coerente no “Bem Viver”, apesar de se notar que “*Bom Viver*” seria a tradução que melhor respeitaria a filosofia indígena, tanto em sua versão no espanhol, quanto de sua origem no termo quíchua (BREDA, 2016 *apud* ACOSTA, 2016). Para facilitar o entendimento das pluralidades presentes na filosofia, e aceitando a tradução presente em uma das principais obras que retratam a história do Bem Viver como termo politicamente institucionalizado na constituição do Equador (2008) e Bolívia (2009), a pesquisa, por uma questão de uniformização durante a apresentação e análise dos textos constitucionais, mantém a utilização do termo “Bem Viver”. Também se entende que a escolha do uso desse termo apresenta limitações e problemáticas que podem obscurecer e desrespeitar o significado como originalmente vivido pelos modos quíchua e aimará.

Politicamente, ou institucionalmente, o Bem Viver foi implementado nos governos de Evo Morales, na constituição equatoriana de 2008, e de Rafael Correa, em 2009, na Bolívia. Apesar dos obstáculos, os governos boliviano e equatoriano, à época, vislumbravam um caminho rumo ao Bem Viver, especialmente no sentido de apresentar um ideal de desenvolvimento econômico que fosse divergente das concepções neoliberais de exploração. O importante é perceber que a essência do Bem Viver foi pensada ali através da construção de uma comunidade, da produção complementar em oposição à competição e a busca de equilíbrio em oposição ao crescimento econômico excessivo, se pontuando justamente através de uma agenda que visava (re)construir uma comunidade pautada nos direitos da natureza (ACOSTA, 2016; SOLÓN, 2019).

Em vista disso, é de suma importância buscar compreender as diferentes alternativas na agenda global ambiental e a relevância do Bem Viver nas constituições equatoriana e

boliviana, uma vez que a visão de mundo daqueles que foram historicamente marginalizados, principalmente povos e nacionalidades indígenas, gera uma oportunidade para construir novos tipos de sociedades, sustentadas por uma convivência harmoniosa entre o homem e a natureza (SÓLON, 2019). É válido notar, no entanto, que o termo “pensamento indígena”, ou aqui entendido como “cosmologias indígenas”, não se refere a uma categoria única e/ou unificada. Em vez disso, é um método insuficiente de apontar para os pensamentos, as filosofias e os conhecimentos particulares e amplamente vividos dos povos indígenas, que foram gerados e preservados geracionalmente (EROUKHMANOFF, HARKER, 2017). Embora nenhum desses modos de conhecimento possa ser reduzido a outro, alguns conceitos, como a co-constituição dos seres, são compartilhados pelas profundas comunidades indígenas. Pensadores indigenistas têm criado e transmitido interpretações de configurações sensíveis por milênios, realizadas por conexões intrincadas entre humanos e sujeitos não humanos, como o clima, presenças ancestrais, a água, os espíritos, entre outros. Os valores, experiências e práticas indígenas sintetizam uma civilização viva que demonstra capacidade para resistir à modernidade colonial (NYONG, ADESINA, OSMAN-ELASHA, 2007).

A presente pesquisa, portanto, não busca reduzir essa gama de conhecimentos e filosofias pluriversais em um conhecimento único e homogêneo. Ao contrário, irá trabalhar com grupos específicos de comunidades indígenas Andinas, os quíchua e aimará, que tiveram papel fundamental na reescrita dos textos constitucionais do Equador e Bolívia. Também, ao citar “povos indígenas” e/ou “nacionalidades indígenas”, este trabalho não busca contribuir para um entendimento colonial que classifica grupos indígenas como o “Outro”³, ou como divergentes de uma civilização Ocidental considerada “moderna”, “progressista” e “civilizada”. Mesmo que “povos indígenas” possa significar um termo guarda-chuva para comunidades e pessoas se unirem em prol de uma agenda comum, a fim de compartilhar crenças, experiências, vivências e formas de organização e autodeterminação, o termo aqui é usado para representar as vozes coletivas dos colonizados que se expressaram estrategicamente na (re)construção das constituições no Equador e na Bolívia.

Retomando a discussão sobre a relevância dos saberes indígenas na agenda ambiental internacional, a acadêmica canadense Audra Mitchell, em seu artigo *“Only Human? A worldly approach to security”* (2014), aponta que, ao olhar para os danos causados em consequências das mudanças do clima e da deterioração ambiental, o ser humano, isoladamente, não é

³ A expressão “Outro”, utilizada no decorrer da presente pesquisa, faz referência ao conceito elaborado pelos pensamentos pós-coloniais, especificamente do acadêmico Edward Said, em se referir às comunidades e/ou grupos de coletividade que não se encaixam dentro da categoria de civilizações ocidentais; de grupos que são considerados “não-desenvolvidos, bárbaros, não civilizados” ao olhar do Ocidente.

impactado por ele, mas outros seres – seres não-humanos – também são implicados em tais consequências. A segurança internacional não é apenas uma questão de proteger vidas e corpos humanos e diversos seres, além dos humanos, estão implicados nas condições de (in)segurança. Com isso em mente, a noção de segurança não é um benefício ou um *status* que pertence a seres limitados, isolados, “puramente humanos” (MITCHELL, 2014, p. 5). Em vez disso, (in)segurança e danos devem ser vistos em termos de ambientes integrados, deixando de servir como uma barreira que separa o humano e a humanidade dos muitos universos que o compõem. Com isso, a autora apresenta o conceito de uma abordagem mundanista⁴, no qual se entende que o mundo material é composto por outros mundos, e que se faz necessário securitizar tais mundos a fim de se criar uma agenda securitária emancipada que não se centra apenas no ser humano, mas em todos os sujeitos – vivos e não vivos – que compõe o(s) mundo(s) (MITCHELL, 2014).

As teorias de segurança tradicionais têm sido principalmente Antropocêntricas, centradas no ser humano como objeto de segurança e como o único sujeito digno de ser infligido danos. Mesmo nas Teorias Críticas de Segurança, o humano é central no debate e na preocupação do campo. Mas como postulado por Robert W. Cox, “teoria é sempre para alguém e para algum propósito” (COX, 1981, p. 128, tradução nossa⁵). Para tanto, utilizando-se do argumento apresentado por Mitchell (2014) e da relevância de se compreender como alguns elementos do Bem Viver e das cosmologias indígenas presentes dentro do termo são importantes para emancipar a ideia de dano nas Relações Internacionais, a pesquisa irá utilizar as Abordagens, ou Teoria, Pós-Humanas em Relações Internacionais para abordar o estudo de caso e hipótese desenvolvida na pesquisa, especialmente na compreensão de como tal lente teórica pode corroborar para o entendimento de uma segurança pós-humana.

As tentativas de superar o Antropocentrismo ambiental baseiam-se na eliminação do dualismo humano com o ambiente nas Abordagens Pós-Humanas e novas abordagens materialistas, resultando na compreensão de que os humanos não são distintos nem integrantes do mundo material, e que toda a matéria – animada e inanimada – possui capacidades essenciais de auto-organização (FOX, ALLDRED, 2020). Logo, a presente pesquisa, intitulada “*Muitos mundos, um planeta*”: *Cosmologias Indígenas, Segurança*

⁴ “Abordagem mundanista”, como será utilizado durante o decorrer da pesquisa, foi a melhor tradução escolhida para a expressão “*worldly approach*”, utilizada por Mitchell. Não há uma tradução oficial do artigo “*Only human? A worldly approach to security*” e, portanto, a escolha da tradução como “abordagem mundanista” foi particular do momento de produção da pesquisa.

⁵ theory is always for someone and some purpose.

*Pós-Humana e o movimento constitucionalista no Equador e Bolívia*⁶, têm como pergunta de pesquisa: se, e como, as mudanças constitucionais embasadas no Bem Viver, no contexto do Equador, em 2008, e na Bolívia, em 2009, permite a construção de uma agenda de segurança internacional nas Relações Internacionais para além de uma visão Antropocêntrica? A hipótese desta pesquisa, portanto, é que visões ecológicas alternativas vistas através das ontologias do Bem Viver e do entendimento de mundos e mundanismos presentes nas constituições equatoriana e boliviana, podem corroborar para a expansão das aplicações de segurança internacional para além de uma abordagem Antropocêntrica.

Em vista disso, devido à temática do trabalho, busca-se realizar uma pesquisa qualitativa, uma vez que atende de forma mais efetiva às demandas do projeto. Sendo assim, é válido apontar que esse tipo de pesquisa se caracteriza pela utilização de dados não numéricos para descobrir ou aperfeiçoar as perguntas de pesquisa no processo de interpretação, e para além disso, efetua a coleta desses dados de uma forma não padronizada (SAMPLERI, COLLADO, LUCIO, 2013). Por fim, também há a utilização do método monográfico, criado por Le Pay e que

consiste no estudo de determinados indivíduos, profissões, condições, instituições, grupos ou comunidades, com a finalidade de obter generalizações. A investigação deve examinar o tema escolhido, observando todos os fatores que o influenciaram e analisando-o em todos os seus aspectos (MARCONI; LAKATOS, 2017, p. 106).

Com isso, vale ressaltar que serão utilizadas fontes de caráter primário e secundário. Nesse sentido, a pesquisa, por abordar vários atores, consistirá de documentos oficiais dos governos e de instituições internacionais e de abordagens teóricas e críticas produzidas através de artigos e publicações editoriais, fundamentais para o aprofundamento e fortalecimento da análise. Os métodos e técnicas de coleta de dados e informações serão pautados em fontes secundárias de pesquisa, que ao analisarem fontes primárias fornecem uma segunda versão dos fatos. Por fim, será adotado o método indutivo, que a partir de dados particulares – estudo de caso – infere-se uma verdade geral ou universal (DAWSON, 2016).

Em suma, o trabalho busca analisar o movimento constitucionalista latino americano no Equador (2008) e Bolívia (2009), o pluralismo jurídico presente nessas constituições e como tais mudanças constitucionais foram arquitetadas através do Bem Viver; entender como as Abordagens Pós-Humanas nas Relações Internacionais podem contribuir para o entendimento de segurança para além do humano, passando a integrar o ambiente como um

⁶ A expressão “Muitos mundos, um planeta” é uma citação direta do título do artigo “*Many worlds, many nature(s), one planet: Indigenous knowledge in the Anthropocene*” (2016), das acadêmicas Cristina Yumie Aoki Inoue e Paula Franco Moreira, que nortearam e inspiraram a presente pesquisa.

indivíduo de direito e fundamentar e ressaltar a importância de vozes alternativas no debate da agenda climática, de modo a integrar visões divergentes que clamam pela justiça ambiental. Por fim, será apresentado o conceito de “segurança do cuidado”⁷, conceito trabalhado por autores como Fiona Robinson e Cameron Harrington, propondo uma maneira de se (re)pensar segurança que leva em consideração o relacionamento entre o sujeito humano e os demais elementos que compõem o(s) mundo(s) nas Relações Internacionais.

⁷ “Segurança do cuidado”, como será utilizado durante o decorrer da pesquisa, foi a melhor tradução escolhida para a expressão “*security of care*”, utilizada por Cameron Harrington (2017b).

*“Look, we are not unspectacular things.
We’ve come this far, survived this much.
What would happen if we decided to survive more? To love harder?
What if we stood up with our synapses and flesh and said, No,
No, to the rising tides.
Stood for the many mute mouths of the sea, of the land?
What would happen if we used our bodies to bargain
for the safety of others, for earth,
if we declared a clean night, if we stopped being terrified,
if we launched our demands into the sky, made ourselves so big
people could point to us with the arrows they make in their minds,
rolling their trash bins out, after all of this is over?”*

(LIMÓN, Ada, 2018, p. 40).

2. ABORDAGENS PÓS-HUMANAS: UM OLHAR ALTERNATIVO SOBRE SEGURANÇA AMBIENTAL

A natureza tem direitos? (GARN, 2016, tradução nossa⁸).

Esse é o questionamento postulado pela *Global Alliance for the Rights of Nature* (GARN), propondo uma mudança civilizacional que desafia a lógica Antropocêntrica dominante e estende direitos à vida da qual todos fazem parte, em meio à catástrofe ambiental e climática contemporânea (GARN, 2016). A busca e a luta por direitos, entretanto, se entrelaça diretamente com a busca por segurança, uma vez que a segurança humana é definida pelos direitos humanos. O desenvolvimento individual, internacional e nacional exige a preservação dos direitos humanos, compactuando com a noção de que a manutenção da segurança é impossível sem a proteção de tais direitos. Neste sentido, a segurança é vista de modo a proteger o ser humano como sujeito central da busca por proteção e alívio de danos, ou seja, se permeia a partir de uma lógica Antropocêntrica. Isso significa que quando se fala sobre a natureza e sobre as implicações dos danos causados pelas mudanças do clima, as produções acadêmicas usam abordagens existentes para a segurança que são radicalmente Antropocêntricas, ou seja, a pessoa humana e as instituições que a criam são enquadradas como os únicos sujeitos de segurança concebíveis (MITCHELL, 2014). Usando o questionamento anterior, o que dizer, portanto, da natureza? Como enxergar a segurança para além do sujeito humano para estabelecer novos mundos e, portanto, novas ontologias, como sujeitos de (in)segurança?

Para buscar entender essas perguntas e suas complexidades, autores como Erika Cudworth e Stephen Hobden indicam que o Antropocentrismo é o principal impedimento para reconhecer o papel co-constitutivo e a posição ética dos não humanos nas RI e, portanto, seu envolvimento nos significados de danos e (in)segurança (CUDWORTH; HOBDEN, 2013). Para abranger o escopo teórico para além de um entendimento Antropocêntrico e, deste modo, incluir outros seres e mundos nas percepções sobre segurança, a presente pesquisa se volta para um entendimento alternativo de segurança ambiental. A abordagem resultante deste entendimento tende a replicar um conceito dualístico de relações humanas com o meio ambiente, em que os humanos estão em perigo ou ameaçam a natureza. Avanços recentes e mais críticos na ideia de segurança ambiental estão principalmente enraizados nessa

⁸ Does nature have rights?

dualidade. Isso reconhece a importância da compreensão dos laços com a natureza e o ambiente em que os seres vivos habitam, bem como a compreensão do ser humano como espécie, entre outras criaturas vivas e inanimadas. Esta abordagem teórica é denominada de “Pós-Humana” por Cudworth e Hobden porque supera o foco Antropocêntrico Ocidental da maior parte do pensamento social e político e oferece um novo método materialista para compreender o lugar dos seres na natureza, bem como uma abordagem de segurança mundanista (CUDWORTH; HOBDEN, 2013; MITCHELL, 2014).

O Antropoceno⁹ (CRUTZEN, 2002) foi reconhecido como um período geológico característico da contemporaneidade, que em seu núcleo representa a base de um crescimento da desigualdade global como resultado dos padrões predominantes de organização mundial neoliberal. Os sistemas políticos e econômicos atuais podem estar causando o colapso irreversível das sociedades e abordar as questões de degradação ambiental exige um olhar para a estrutura do sistema e para as falhas dos modos neoliberais predominantes de organização política. O neoliberalismo, dessa maneira, mercantiliza o conformismo ao produzir normas e regras que modelam o comportamento dos sujeitos a agirem de acordo com as regras do mercado. Isso é relevante pois, dentro da lógica do mercado, a natureza e o meio ambiente não são seres dotados de direito, mas um aglomerado de oportunidades de exploração das necessidades humanas. Essa lógica levou a uma ponderação da maneira como a vida política é organizada, particularmente fora da estrutura Antropocêntrica. Para as RIs, isso é pertinente pois significa questionar as abordagens securitárias *mainstream* da disciplina, que é ordenada em uma visão militarista que marginaliza e nega as subjetividades presentes no campo (CUDWORTH, HOBDEN, KAVALSKI, 2018).

Embora o termo Pós-Humanismo possa ser usado nas RI para aludir a um futuro após a humanidade, investigando o potencial de enviar a consciência humana para um computador, por exemplo, a presente pesquisa – à semelhança de autores como Audra Mitchell, Erika Cudworth, Stephen Hobden, Cameron Harrington, entre outros – utiliza a expressão para demonstrar a ideia de que o mundo é mais do que humano, ou seja, de que o mundo inanimado, ou constituído de outros seres além do humano, está entrelaçado com o mundo social. A filosofia Pós-Humanista teve menor influência nas Ciências Sociais e nas Relações Internacionais, ao prestar pouca atenção à enorme variedade de criaturas, materiais e objetos

⁹ O termo “Antropoceno”, usado na pesquisa para significar um novo período geológico no qual as ações humanas significam o principal motor das mudanças ambientais, foi originalmente criado por Paul Crutzen, nos anos 2000. Os escritos de Crutzen, no entanto, não serão utilizados no decorrer do presente trabalho, uma vez que têm um cunho científico que não é necessário para o desenvolvimento da pesquisa. No entanto, o termo foi utilizado nas Ciências Políticas pelos demais autores instrumentalizados na argumentação desta tese e, dessa forma, é essencial citar sua origem.

não-humanos, justamente porque o internacional é entendido principalmente como um meio de relações inter-humanas, através do funcionamento das instituições que as pessoas estabelecem, como o Estado, Organizações Internacionais (OIs), corporações transnacionais, etc. Dessa maneira, o Pós-Humanismo se consolidou como uma tentativa de neutralizar a certeza Antropocêntrica que dominou o escopo do campo, promovendo a atenção e a consciência da inserção de novos mundos nas redes de interações políticas que compõem o sistema internacional (CUDWORTH, HOB DEN, KAVALSKI, 2018).

Mitchell também expande seu trabalho sobre a distinção entre o humano como “encantado” e o resto da natureza como “desencantado”, neste sentido, sem agência, o que permite que seres inanimados – aqui, por exemplo, a própria natureza – sejam instrumentalizados pelas instituições políticas humanas (MITCHELL, 2014). É relevante, com isso, incorporar a Teoria da Complexidade de Edgar Morin sobre as conexões de interespecies com o ambiente social na filosofia Pós-Humanista, conforme abordado por Cudworth e Hobden (MORIN *apud* CUDWORTH, HOB DEN, 2013). O termo Teoria da Complexidade é controverso, uma vez que tal abordagem foi originada em disciplinas das Ciências Naturais, implicando muito mais do que meramente o estudo de objetos complexos. É, em si, o estudo de sistemas complexos e dos elementos que os constituem, ou seja, é o entendimento de um sistema não pelo estudo de seus componentes isoladamente, mas de suas interações e conexões (CUDWORTH, HOB DEN, 2013).

Entender as relações políticas internacionais de forma complexa, ou seja, englobar nelas realidades que se co-constituem e se sobrepõem uma sobre a outra, é difícil justamente porque as construções sociais e políticas criadas foram organizadas de forma Newtoniana. Isso quer dizer que o mundo é visto como ordenado, os sistemas considerados fechados, e as mesmas leis se aplicam independentemente do local e de suas variedades. A Teoria da Complexidade e as visões Pós-Newtonianas afirmam que o universo pode ser – e frequentemente é – desordenado; que realidades convergentes coexistem simultaneamente e que a universalidade de normas e leis nada mais é do que um projeto político que concebe uma realidade particular sobre a outra. Em outras palavras,

A teoria da complexidade, com suas noções de sistemas coexistentes, inter-relacionados, multiníveis e co-constituídos, permite capturar a profundidade ontológica dos sistemas relacionais de dominação social (de classe, raça, etnia, gênero etc.), suas interações e interseções. Geralmente também assume a co-constituição e a co-evolução dos sistemas sociais com os naturais (CUDWORTH, HOB DEN, 2013, p. 144, tradução nossa¹⁰).

¹⁰ Complexity theory, with its notions of coexisting, interrelated, multi-leveled and co-constituted systems, enables the capture of the ontological depth of relational systems of social domination (of class, race, ethnicity,

Essa ideia será amplamente utilizada nas Perspectivas Pós-Humanas para investigar a ligação entre humanos e não-humanos pois na Teoria da Complexidade, a perspectiva do ecologismo complexo permite a consideração dos sistemas de relações de poder social, ecossistemas e vários níveis de sistemas e estrutura no mundo social que dão origem a uma multiplicidade de configurações locais, regionais e globais. Essa abordagem dá prioridade ao desenvolvimento de uma compreensão das relações sociais, políticas e econômicas e seus impactos para além do humano, considerando uma série de inclusões e exclusões intra-humanas que também estão incorporadas em nossas relações com espécies não humanas e os espaços dos quais tais espécies fazem parte (CUDWORTH, HOB DEN, 2013).

As Abordagens Pós-Humanas como campo teórico podem, desta forma, explicar os vários tipos de seres não-humanos, ou seres para além do humano, que foram ofuscados e ignorados pela visão Antropocêntrica. O argumento de que as principais teorias e entendimentos sobre segurança no campo das Relações Internacionais são fundamentalmente caracterizados por seu Antropocentrismo é geralmente o ponto de partida para estudos Pós-Humanos, sendo que a maioria dos estudos trata o Antropocentrismo como uma ideologia que afirma a superioridade moral dos humanos sobre a diversidade de formas de vida e matéria que povoam o mundo. Nessa perspectiva, e voltando à pergunta inicial do presente trabalho, o Pós-Humanismo, embasado na Teoria da Complexidade e na ecologia crítica, não somente percebe a natureza como um ser de direito, mas a engloba no conceito de direitos e, portanto, nos sujeitos de (in)segurança, todos os seres e não-seres dentro dela. O campo Pós-Humano descrito pelas RI não representa uma espécie ou igualdade ecológica no sentido tradicional, mas sim um motivo de preservação da vida humana, que resulta em uma forma nova e incomum de humanismo que enfatiza a interconexão, conexão e vulnerabilidade mútua dos seres (CUDWORTH, HOB DEN, KAVALSKI, 2018). Isto posto, é necessário uma compreensão mais abrangente de dano e segurança em RI para que, em seguida, se possa pensar em alternativas às ontologias atuais.

2.1. O entendimento de segurança e dano nas Relações Internacionais: Uma abordagem Antropocêntrica

Conforme discutido por Bruno Latour em *“How to Bring the Sciences into Democracy”* (2004), o fim da natureza foi amplamente previsto e refere-se à destruição

gender, and so on) and their interaction or intersection. It usually also assumes the co-constitution and co-evolution of social with natural systems.

biofísica contínua do meio ambiente por meio de uma variedade de atividades de extração, consumo e produção. Em outro nível, entretanto, essa especulação alude ao desaparecimento de uma concepção distintamente ocidental da natureza como algo separado da política, do comércio e da cultura humana. O desenvolvimento do sistema de Estado contemporâneo, sob o qual o primeiro fim material da natureza procedeu, sustentando projetos de colonialismo e capitalismo, foi amplamente baseado nesta ideia de natureza, na qual o mundo não humano era caracterizado pela constante extração estatal (LATOURET, 2004).

Não só existe uma falta de capacidade de enxergar a perda de biodiversidade em termos de consciência política da extinção, mas essa ignorância seria gerada por restrições estruturais de criação de conhecimento. As Ciências Naturais, nesse sentido, estariam falhando em terminar seus procedimentos de coleta de dados cumulativos, mas as Ciências Sociais, particularmente as RI, também estão falhando em considerar os problemas da política global como intrínsecos à degradação ambiental. Existe, também, uma escassez de conhecimento no campo das RI em se pensar na vida e nos indivíduos não humanos, especialmente quando se trata da questão de quem, ou o que, pode ser considerado um ator político e se tal ator é dotado de direitos. Esse problema está correlacionado com o Antropocentrismo e o papel protagônico que o humano exerce sobre a criação da política internacional (MITCHELL, 2016).

O Antropocentrismo apresenta algum grau de dificuldade em sua definição, visto que nem sempre é totalmente claro o que constitui o *anthropos* ou “o humano”, nem é claro o que significa para tal entidade ser centrado. Mitchell utiliza a concepção de antropocentrismo instrumental, ou seja, “uma orientação ética que reduz o valor dos não humanos à sua utilidade instrumental para os humanos” (MITCHELL, 2014, p. 8, tradução nossa¹¹), no qual seres humanos são postos hierarquicamente no topo, transformando os não-humanos em instrumentos de exploração. É complexo, deste modo, pensar em segurança internacional englobando outros seres e não-seres para além do humano, uma vez que os conceitos tradicionais de segurança internacional foram baseados na capacidade de resposta a que a segurança se refere. Isso significa que as explicações de segurança centradas no Estado abordarão, principalmente, o humano, uma vez que, sob esse paradigma de segurança, os Estados tentam se proteger como encarnações coletivas e fiadores dos seres humanos, garantindo que, institucionalmente, eles sejam a única comunidade que personifica a conceptualização de segurança (MITCHELL, 2014). A segurança Antropocêntrica, dessa maneira, é caracterizada pela tentativa de “proteger os sujeitos humanos dominando os

¹¹ an ethical orientation that reduces the value of nonhumans to their instrumental usefulness to humans.

não-humanos da mesma forma que os Estados protegem seus súditos colonizando o território” (MITCHELL, 2014, p. 7, tradução nossa¹²).

O campo das RI é majoritariamente baseado em perspectivas associadas ao realismo, ao centralismo do Estado e ao positivismo. Isso significa que, quando falamos sobre segurança, estamos falando principalmente sobre teorias e perspectivas centradas no Estado (CUDWORTH, HOBDEN, 2013). A definição tradicional de segurança, que enfoca o Estado como o referente primário, tem sido debatida no Pós-Humanismo, em termos do novo materialismo e da ecologia crítica. A perspectiva realista da segurança, na qual ela é vista como “derivada do poder”, reduz a segurança a um simples sinônimo de poder, sobrevivência e violência. Esse ponto de vista pode ter sido útil durante as Grandes Guerras, quando os Estados pareciam estar em uma luta contínua pelo domínio, no entanto, a segurança tornou-se consideravelmente mais diversificada e complicada no contexto da pós-Guerra Fria (BUZAN, HANSEN, 2009). Brevemente, o trabalho de Barry Buzan (1983) e sua visão sobre segurança internacional serão utilizados aqui para discutir a definição tradicional de segurança em RI e apontar como a segurança no campo está estruturada principalmente em torno do Estado e, portanto, do indivíduo humano.

É importante afirmar inicialmente que antes da publicação de Buzan havia uma lacuna na literatura a respeito do conceito de segurança. A análise do autor pode ser considerada uma fusão entre o neorrealismo e o construtivismo, favorecendo o último. Ele aceita o postulado neorrealista de que o sistema político internacional é uma anarquia, o que significa que sua principal característica definidora é a ausência de um governo centralizado. Em seu trabalho, “*People, States and Fear*” (1983), Buzan direciona-se para uma compreensão mais ampla dos níveis e setores baseados na segurança. Os três níveis que são referenciados e abordados em detalhes em seu trabalho são os indivíduos, os Estados e o sistema internacional (BUZAN, 1983). Posteriormente, Buzan abrange os setores em seu artigo “*New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century*”, que se tornam: Político, Militar, Econômico, Social e Ambiental (BUZAN, 1991).

Como afirmado, a abordagem de Buzan é centrada no Estado e, conseqüentemente, concentra-se nos componentes que representam o Estado, principalmente o indivíduo humano. Mesmo quando se trata de segurança ambiental, o autor afirma que tal conceito é difícil de se definir e pode ser considerado o mais polêmico dos cinco setores abordados em seu trabalho. Ao pensar em possíveis ameaças ecológicas, Buzan pensa na luta que os

¹² they attempt to secure human subjects by dominating nonhumans in the same way that states secure their subjects by colonizing territory.

humanos têm com a natureza, como as medidas que são tomadas frente a desastres naturais, como terremotos e furacões (BUZAN, 1991). Ele, no entanto, não considera a natureza, e outros seres não humanos, como sujeitos de segurança. Não é um problema individual, mas, como apontado por Cudworth e Hobden, um problema estrutural, uma vez que as RI só recentemente incorporaram vozes alternativas que exploram diferentes ideias e conceitos como objetos de segurança (CUDWORTH, HOBDEN, 2013). Isso é uma problemática porque, embora a segurança seja um conceito centrado no Estado, discutir a segurança ambiental envolve lidar com questões que vão além das fronteiras estatais (CUDWORTH, HOBDEN, KAVALSKI, 2018).

Mesmo quando discutida, no entanto, a segurança ambiental mantém uma perspectiva Antropocêntrica, focalizando o indivíduo ou grupo local em perigo de mudança ou deterioração ambiental. O surgimento do conceito de segurança humana é uma exemplificação disso. O termo foi cunhado no relatório “*New Dimensions of Human Security*”, do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) de 1994 (UNDP, 1994), e também debatido por Andrew Linklater (2005) no capítulo “*Political Community and Human Security*” nas abordagens teóricas dos estudos críticos de segurança internacional. Segundo Linklater, a concepção de segurança humana é o resultado de uma tentativa de conceituar novos entendimentos e práticas de segurança que são alternativas às abordagens teóricas reducionistas. Nas Nações Unidas (ONU), o meio ambiente foi incluído como uma das sete preocupações que precisavam ser abordadas para garantir a segurança dos humanos nas Novas Dimensões da Segurança Humana. Embora a literatura sobre segurança humana forneça um alívio do caráter centrado no Estado de grande parte das análises nas RI, o foco frequentemente permanece nas ameaças do meio ambiente aos humanos, podendo ser criticados pelos mesmos motivos, em termos de uma falha em considerar a biosfera mais ampla e o impacto das atividades humanas dentro desse contexto de co-constituição (CUDWORTH, HOBDEN, 2013).

Mas o que significa ser humano? Para isso, é relevante entender que a definição tradicional e majoritária do que é humano é baseada em um conceito ocidental, provindo do Iluminismo, uma vez que todos os indivíduos – e seus sistemas de organização – não europeus eram considerados “bárbaros”, em contraste com o que se era percebido como “civilizado” no Ocidente. As noções ocidentais de o que se entende por civilização e/ou povos civilizados e “bárbaros” ainda são objeto de preocupação anticolonialista e devem e serão questionados nessa pesquisa, uma vez que a compreensão básica de ir além do humano utiliza cosmologias não providas do Ocidente, a partir das vozes de grupos marginalizados frutos da

colonização ocidental. Até a nossa própria noção do que é a natureza – e se tem direitos, no mesmo nível que os humanos – vai contra o entendimento neoliberal de perceber o mundo natural para além de um sistema de exploração capitalista (CUDWORTH, HOBDEN, 2018). Os povos indígenas, por exemplo, têm métodos de pensamento alternativos à abordagem ocidental, uma vez que os europeus têm uma longa história de concentrar seus pensamentos e energias neles próprios e em pequenos grupos a eles filiados, um processo que rotula a todos, incluindo o resto do mundo, como o “Outro” (CUDWORTH, HOBDEN, 2018).

Na Europa, o humanismo iluminista influenciou um conceito histórico de um processo civilizador que teve efeitos devastadores para muitos povos e mundos de vida não humanos, particularmente na forma de noções de humanos como diferentes ou únicos. No momento, o conceito humanista de civilização é expresso em termos dos Direitos Humanos, no sistema econômico capitalista de mercado e nas reivindicações de superioridade cultural do Ocidente (CUDWORTH, HOBDEN, 2018). Mas voltando ao Antropoceno, o termo conota a dicotomia sociedade-natureza, ou seja, a sociedade nunca é constitutiva da natureza, mas a natureza pertence a sociedade e as demandas dela. A maioria das sociedades existe dentro de Estados-nação, com fronteiras e/ou os limites nacionais e subnacionais que não correspondem aos ecossistemas ambientais. A natureza e a cultura Ocidental foram construídas de tal forma que as escalas de tempo e espaço, assim como outras dimensões, estão fora de sincronia e/ou não foram levadas em consideração (INOUE, MOREIRA, 2016).

O Antropoceno examina como a sociedade vive numa época em que as ações humanas têm uma influência global no meio ambiente e como a natureza reage a essas ações. A política, portanto, e suas decisões, impactam a natureza e vice-versa, uma vez que a natureza não é um ambiente estável, parado ou fixo, mas sim um organismo vivo que reage ao que nela é imposto (INOUE, MOREIRA, 2016). Isso implica, conseqüentemente, no que se percebe por dano em segurança, porque se certas nuances do ambiente não são levadas em consideração, como, por exemplo, o fato de que a natureza não é fixa, mas sim uma coletividade que reage de forma constante ao que nela é infligido, logo não se pode determinar quem é digno de sofrer com insegurança. Se apenas o humano é um objeto de segurança, entende-se que apenas o humano sofre com a insegurança e somente nele se pode infligir danos. A natureza e os demais seres não-humanos, dessa maneira, por não serem dotados de direito, também perdem a capacidade de terem proteção institucional aos danos e violências que lhes são impostos (CUDWORTH, HOBDEN, 2013).

As gerações futuras e o meio ambiente não estão representados nas democracias, que são organizadas em torno de eleitores e candidatos que representam apenas as gerações atuais.

Os mercados e os lucros moldam a economia e os padrões de consumo, permitindo uma exploração mais rápida da natureza. Existem direitos humanos, mas nenhum direito à natureza, o que remete à primeira questão deste capítulo. Isso ocorre porque um dos princípios básicos da modernidade é que a sociedade e a natureza estão entrelaçadas, mas em domínios distintos da realidade. A história das culturas ocidentais foi centrada em um afastamento da vida rural e da natureza – da vida bárbara, não civilizada para a vida moderna, progressista que representa os grandes centros urbanos –, acreditando que a inteligência racional humana sempre encontraria uma solução e que o bem, o justo e o belo definitivos podem ser encontrados não na natureza, mas em humanos. A divisão sociedade-natureza não apenas serviu para criar nossos sistemas e instituições político-econômicas, mas também ajudou a estabelecer a divisão do trabalho entre as Ciências Sociais e Naturais (INOUE, MOREIRA, 2016).

Como resultado dessa orientação estatal, há uma propensão de conectar as preocupações de segurança com as soluções militares (CUDWORTH; HOBDEN, 2013). Com base em seu trabalho, Bruno Latour argumenta que os rótulos “natureza” e “sociedade” não descrevem os domínios da realidade, mas se referem a um tipo muito específico de organização pública. De acordo com Latour, é necessário modificar as instituições atuais para fornecer uma voz a um único coletivo de humanos e não humanos (LATOURE, 2004). Da mesma forma, a política é definida por uma ruptura profunda entre o homem e a natureza mesmo quando as modificações humanas no planeta são moldadas por histórias de relações sociais, práticas econômicas e formações de poder político. Esses problemas de dualismo geram uma incapacidade de levar em conta uma gama de múltiplas desigualdades cruzadas nas análises de questões ambientais e de uma tendência para a reprodução do *status quo* por meio de entendimentos gerenciais das relações humanas com a natureza (CUDWORTH, HOBDEN, 2013; LATOUR, 2004).

Cudworth e Hobden, por fim, questionam que tipo de Relações Internacionais estaríamos olhando se abandonássemos as abordagens convencionais para questões ambientais, rejeitando a aplicação de repertórios conceituais políticos convencionais, como securitização e governança? Dentro e entre as espécies, a política do ecologismo complexo exige o exame e o enfraquecimento das formas existentes de conexões sociais e também requer uma mudança fundamental no entendimento de segurança (CUDWORTH, HOBDEN, 2013). Inoue e Moreira propõem o reconhecimento de que os humanos criam múltiplos mundos e que a natureza não é uma entidade única. Em seu artigo, “*Many worlds, many nature(s), one planet: indigenous knowledge in the Anthropocene*” (2016), as autoras usam o

termo “hibridismo”, ou seja, como “as coisas e especificamente as sociedades, as naturezas e as tecnologias se misturam e se mesclam” (INOUE, MOREIRA, 2016, p. 6, tradução nossa¹³), que se alinha com o conceito de natureza co-constitutiva de humanos e não humanos na Terra, conforme explicado na Teoria da Complexidade e nas Abordagens Pós-Humanas (INOUE, MOREIRA, 2016).

Por fim, os conhecimentos que vem do “Outro” e que fogem do padrão ocidental eurocêntrico de pensamento que estrutura o Antropocentrismo presente na política internacional e, principalmente, a concepção de de (in)segurança nas RI, estão intrincadas para além do Estado, escapando das noções estáticas de fronteiras, que são baseadas em modos não ocidentais de mundialização e implicam em uma legitimidade política que precede o Estado colonial (TICKNER, BLANEY, 2013). Essa percepção baseia o conceito de “segurança do cuidado”, explorado sobretudo por Cameron Harrington (2017b), e também de uma “abordagem mundanista”, conotado por Audra Mitchell, que possibilita uma emancipação no entendimento de segurança, para quem e para o que ela serve. Estes conceitos serão explorados na próxima seção, a fim de contextualizar uma possível agenda alternativa que desafie as lógicas reducionistas da segurança internacional.

2.2. Rumo a uma segurança do cuidado: Os mundos e as condições de mundanismo enquadrados como assuntos de segurança

A Teoria da Complexidade, a visão Pós-Humanista e a ecologia crítica deram espaço para se questionar como sujeitos aparentemente não vivos ou abióticos, como montanhas, desfiladeiros, edifícios e desertos, etc., agem e interagem sobre os humanos (EROUKMANOFF, HARKER, 2017). Ao defender um novo materialismo, no sentido de se entender as nuances de constituição dos seres com o ambiente em que habitam, autores como Diana Coole e Samantha Frost clamam por uma série de desenvolvimentos que exigem uma nova compreensão e uma ênfase renovada na materialidade. Os métodos alternativos e continentais, como as cosmovisões indígenas que percebem a natureza para além de um material de exploração, têm sido associados a uma mudança cultural que valoriza a linguagem, o discurso, a cultura e os valores diversos das comunidades humanas. Embora essa mudança tenha promovido uma rejeição de fato de eventos e processos mais visivelmente materiais, ela também lançou uma abertura à experiência material como ingenuamente representacional ou naturalista (COOLE, FROST, 2010).

¹³ things and specifically societies, natures and technologies are mixed up and mingled.

Inoue e Moreira afirmam que “vivemos em um planeta mas em vários mundos, ou em um mundo de mundos” (INOUE, MOREIRA, 2016, p. 1, tradução nossa¹⁴), o que indica que existem vários sistemas de conhecimento e diversas ideias de natureza que orientam e engajam os atores na política global. Em outras palavras, a compreensão de que a mundialização das RI envolve a compreensão de uma ampla gama de sistemas de conhecimento e, talvez, de muitas concepções diferentes da natureza. Histórias, filosofias, linguagens, memórias, mitos, histórias e fábulas, assim como a condição humana, são todas fontes que podem ser usadas para criar uma política alternativa no sistema internacional. Como resultado, seria benéfico considerar uma variedade de naturezas e as muitas maneiras pelas quais são criadas noções sociais, geográficas e históricas sobre as interações sociedade-natureza, a fim de se expandir o entendimento sobre segurança (INOUE, MOREIRA, 2016).

O Antropoceno simboliza uma nova forma de poder que agora se volta contra a humanidade, uma vez que as categorias e técnicas que se centram no ser humano passam a ser desafiadas. Em vista disso, “a segurança vem de estar mais conectado, não menos. Já se foi o tempo dos Estados como ‘bolas de bilhar’ e da segurança nacional baseada em manter o ‘Outro’ fora ou dissuadido” (BURKE, *et al.*, 2016, p. 2, tradução nossa¹⁵). O “Outro”, para Burke *et al.*, já está intrinsecamente englobado dentro das percepções securitárias, mesmo que haja um esquecimento disso, pois o “Outro” – aqui, o ambiente, os seres não-humanos, abióticos ou não – está tão entrelaçado com o humano em um processo de co-constituição que a distinção entre dentro e fora, na abordagem estadocêntrica, é ilógica, já que não se pode existir em um mundo a menos que se reconheça seu caráter interconectado, assim como a complicada rede de corpos ligados e interligados de maneiras que vão além do Estado e da nação (BURKE, *et al.*, 2016). Dessa maneira, “mundializar”¹⁶ as RIs e a política internacional, noção utilizada por Audra Mitchell, ao considerar um meio para se mundificar a segurança internacional, se apresenta como uma alternativa ao se pensar em imaginar uma segurança que englobe os diversos mundos (MITCHELL, 2014).

Danos e insegurança ocorrem em mundos compostos de muitas criaturas distintas, portanto, mundos e “condições mundanas” devem ser vistos como sujeitos (ou objetos) de segurança. Para tanto, Mitchell propõe três caminhos alternativos que, combinados, podem resultar em uma noção denominada de “mundicídio”. O primeiro se centra na rejeição ao

¹⁴ We live in one planet but in multiple worlds, or in a world of worlds.

¹⁵ Security comes from being more connected, not less. Gone are the days of states as ‘pool balls’ and national security based on keeping the ‘Other out or deterred’.

¹⁶ “wordling”, em inglês.

Antropocentrismo como uma característica da segurança internacional. Não necessariamente isso é possível, como apontado pela autora, mas a sugestão aqui é que a segurança internacional se afaste do antro-instrumentalismo – a redução de seres não-humanos à instrumentalização de sua utilidade aos humanos. Isso só seria possível, em certo nível, com a expansão das categorias éticas que dominam a segurança internacional e política para incluir seres não-humanos, os integrando em um escopo moral da comunidade humana. Nessa lógica, “os ‘direitos humanos’, tal como se apresentam, devem ser estendidos a todos os seres que atendem ao critério de ser um agente” (MITCHELL, 2014, p. 9, tradução nossa¹⁷).

O segundo caminho se volta à expansão ética das ontologias atuais, na qual Mitchell denominou de “extensão da humanidade”. Em vez de reconhecer a humanidade como uma categoria única de ser, a autora propõe que os seres materiais não humanos possibilitam e até mediam as características distintivas da humanidade. Essa abordagem reflete uma ontologia estritamente co-constitutiva, reconhecendo a interseccionalidade de humanos e não-humanos. O terceiro e último caminho se basearia na adoção ontológica do novo materialismo, no qual Mitchell utiliza dos estudos de Jane Bennett e a nova onda de literatura sobre o novo materialismo nas RI. Bennett afirma que criaturas materiais que tendem a ser vistas como matéria “sólida” (inanimada) dentro do paradigma racionalista têm suas próprias trajetórias, propensões ou inclinações e podem ser sensíveis às atividades humanas. Em outras palavras, a natureza responde às ações infligidas nela e, tais reações não podem ser precisamente prevenidas pelos humanos. Ela se referiu a isso com a quase-agência, postulada como o potencial de um ser material para fazer a diferença no mundo, auxiliando na produção e moldagem de dinâmicas de rede complexas, em vez da agência humana proposital (BENNETT *apud* MITCHELL, 2014). Todos estes caminhos apresentam vantagens, uma vez que responsabilizam os humanos pela violência e degradação infligida aos seres não-humanos e ao meio ambiente, para além de abranger, eticamente, a categoria do que se é considerado humano (MITCHELL, 2014).

Por essa abordagem, os não-humanos também têm voz na política. Isso reafirma que os humanos devem entender sua co-constituição com outros seres e que a importância dada à segurança ambiental não deve ser baseada nas consequências dos danos causados aos humanos, mas ao(s) mundo(s). A convergência destes três caminhos resultaria no que Mitchell chamou de “mundicídio”, ou uma abordagem mundanista à segurança internacional, uma vez que nenhum caminho pode, por si só, oferecer uma base sólida à concepção do mundanismo na segurança internacional. O conceito de mundicídio, no entanto, é ontológico,

¹⁷ the application of human rights to any animal that meets the criterion of being an agent.

pois conceitualiza o dano não apenas em termos de perda individuais, mas coletivas. Em vista disso, também é uma abordagem epistemológica, no sentido de que permite identificar a enormidade das consequências dos danos causados ao(s) mundo(s). O mundicídio poderia, portanto, questionar os conceitos de segurança internacional como as definições de guerra, paz, necessidade de intervenções militares, em vista de que desafia a própria estrutura do Antropocentrismo na segurança internacional, permitindo um entendimento mais profundo sobre a amplitude, escala, profundidade e complexidade desses tipos de danos (MITCHELL, 2014, p. 12).

O conceito de Mitchell pode ser abrangido pela segurança do cuidado, apresentada por Cameron Harrington em “*Security in the Anthropocene: Reflections on Safety and Care*” (2017b) e em “*Caring for the World: Security in the Anthropocene*” (2021). O Antropoceno é uma crise, tanto em termos de materialidade quanto, de forma menos crucial, em termos de pesquisa em segurança. O sistema da Terra (Gaia), como Latour (2004) aponta, é nutritivo e destrutivo, uma vez que a natureza não é apática, já que o comportamento humano tem um grande impacto sobre ela. Ela, por outro lado, tem objetivos que resultam diretamente na insegurança humana e no colapso civilizacional. Harrington, dessa maneira, questiona: se devemos nos concentrar em cultivar uma forma diferente de segurança, uma que é Pós-Humana, para onde nos voltar? A resposta é a intrínseca preocupação com o cuidado quando tratamos de (in)segurança (HARRINGTON, 2017a).

Harrington expõe que a segurança sempre esteve embutida no ânsia pelo cuidado, uma vez que a busca para solucionar violências e, conseqüentemente, problemas de (in)segurança na política internacional é a busca pela não-preocupação. O mundo da segurança é um mundo que se traduz por raiva, dano e violência, então se encaminhar a uma segurança do cuidado é ir contra lógicas de segurança que enfatizam a primazia ontológica dos objetos de segurança em serem apenas sujeitos maximizadores de valor. A segurança do cuidado permite, dessa maneira, aceitar as várias formas como o risco e a incerteza interagem no Antropoceno (HARRINGTON, 2017a). Em suas palavras,

(...) estender o cuidado e promover relações empáticas em nossas práticas de segurança requer uma consciência do enredamento e da relacionalidade. Ampliar o círculo de segurança para abranger não apenas humanos e Estados, mas também as gerações não-nascidas, não-humanos e ecossistemas, é o primeiro passo necessário que nos permite avançar nas múltiplas formas de cuidado (HARRINGTON, 2017a, p. 5, tradução nossa¹⁸).

¹⁸ Extending care and promoting empathic relations in our security practices into security requires an awareness of entanglement and relationality. Widening the circle of security to encompass not just humans and states, but also the generations unborn, non-humans, and ecosystems, is the necessary first step that allows us to advance multi-sited forms of care.

A busca por uma segurança do cuidado ainda pode se entrelaçar com os argumentos de Mitchell, uma vez que apontam para algo mais complexo: a segurança não existe como um momento liminar que separa a segurança do perigo para uma comunidade moral (humana) definida, mas como uma série de funções planetárias mundanas envolvendo complexos conjuntos humanos e não humanos (MITCHELL, 2014). Finalmente, a segurança do cuidado nos aproxima das ontologias indígenas, que tradicionalmente enfatizam as necessidades interconectadas de humanos e não humanos em sociedades interdependentes e o papel intrínseco que o ambiente tem com suas formas de organização, de se relacionarem e produzirem conhecimentos (HARRINGTON, 2017a; CUDWORTH, HOB DEN, 2013).

Pensadores indígenas têm, por milênios, criado e transmitido interpretações de configurações sensíveis, realizadas pelas conexões intrincadas e dinâmicas entre humanos e presenças não humanas (HARRINGTON, 2017a; CUDWORTH, HOB DEN, 2013). A conexão de comunidades indígenas com o ambiente não é apenas voltado para sua subsistência; o ambiente, e a natureza, também são partes sublimes de sua identidade e de sua conexão física e espiritual com suas ancestralidades. Essas dinâmicas podem ser usadas instrumentalmente em discursos de resistência pela preservação da natureza em face a degradação ambiental e, eventualmente, serem politicamente institucionalizadas. O próximo capítulo se centra na exposição histórica e contextual de uma filosofia indígena, o Bem Viver, caracterizante dos povos andinos quíchua e Aimará, e como tal conceito foi constitucionalmente aplicado nas políticas domésticas do Equador, em 2008, e da Bolívia, em 2009.

“Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza.”

(KRENAK, Ailton, 2019, p. 68).

3. COSMOLOGIAS INDÍGENAS: JUSTIÇA AMBIENTAL E O “AMBIENTALISMO DOS SUBALTERNOS”

Os conhecimentos e crenças indígenas não podem, e não devem, ser vistos como algo homogêneo. No entanto, muitas nações indígenas compartilham semelhanças significativas associadas a uma filosofia Pós-Humana, como a co-constituição dos seres. As filosofias indígenas de interconectividade existencial resistem aos ideais eurocêntricos que permeiam a política internacional e fornecem um material alternativo para uma compreensão não-humanista mais cosmopolita ou globalmente ecosófica e, portanto, menos Antropocêntrica da humanidade. Em consequência do processo colonial, não só territórios foram tomados, comunidades inteiras separadas, mas diversos conhecimentos, culturas e modos específicos de conceber e valorizar a natureza foram erodidos. Os piores excessos da tradição ocidental moderna, como o imperialismo, o Antropocentrismo europeu e o capitalismo desenfreado, são cada vez mais entendidos e reconhecidos hoje como fontes conceituais da condição global de colapso ambiental e social, que afeta não apenas os povos indígenas colonizados, mas a humanidade e outras formas de vida não humana (BIGNALL, HEMMING, RIGNEY, 2016).

O mundo e as conjunturas políticas são complexas e incertas. Como as potências econômicas emergentes buscam se tornar potências políticas por meio da (re)afirmação nacional, a globalização está promovendo o ressurgimento do nacionalismo, e as potências ocidentais, particularmente na Europa, estão começando a lidar com o surgimento de forças nacionalistas, racistas e xenófobas como resultado da sua incapacidade de lidar de maneira efetiva com as crises financeiras que transcorrem no sistema. No entanto, a comunidade internacional é confrontada com uma série de questões globais, incluindo a degradação ambiental, que postulam respostas de cunho conjunto, uma vez que as mudanças do clima não respeita fronteiras geopolíticas (LORENZETTI, CARRION, 2012) e, por isso, o futuro da humanidade depende em grande parte da capacidade de estabelecer uma rede efetiva de governança multilateral (BIGNALL, HEMMING, RIGNEY, 2016). Movimentos que clamam por justiça climática se fortalecem, desse modo, em meio à necessidade de evidenciar as vozes das comunidades mais afetadas pela destruição da natureza (PEREIRA, 2015).

À medida em que as fraquezas e fragilidades do humanismo ocidental moderno são reveladas à luz da atual catástrofe climática, no entanto, o declínio de sua hegemonia está sendo acompanhado pelo reconhecimento da necessidade de se repensar as estruturas conceituais europeias em termos de sustentabilidade ecológica, das práticas alternativas

ambientais de governança e harmonia social. As cosmologias indígenas, dessa maneira, expressaram filosofias ecológicas do eu social em co-relação constitutiva com o mundo natural e esses conceitos influenciaram economias de governança ambiental, fornecendo um contraponto ao Antropocentrismo ocidental (BIGNALL, HEMMING, RIGNEY, 2016). A inclusão dos pensamentos nativos nesta pesquisa funciona, portanto, como uma ferramenta de resistência às ideias ocidentais sobre os benefícios da busca do conhecimento e das formas de se pensar (in)segurança, pautado no conceito de justiça ambiental conotado por tais perspectivas (SCHLOSBERG, COLLINS 2014).

Justiça ambiental é, desta forma, um movimento fundamental e uma retórica organizacional no campo da política ambiental, e tanto o movimento quanto a noção tiveram um impacto significativo em como a justiça climática é concebida (SCHLOSBERG, COLLINS 2014). Enquanto a maioria dos debates acadêmicos sobre justiça climática se centra em concepções ideais e argumentos normativos da teoria da justiça, ou nas políticas pragmáticas de organizações não governamentais (ONGs) ambientais de elite, uma linguagem diferente emergiu das bases subalternas, um “ambientalismo de baixo” (MARTÍNEZ-ALIER, 2020). Para Joan Martínez-Alier, economista e cientista político, o termo “justiça ambiental” foi conotado principalmente por comunidades de ativistas negros, hispânicos e indígenas – comunidades que ainda sofrem com as consequências do racismo e do colonialismo – como uma forma de enfrentar ou resistir a dominação capitalista do sistema e às consequências de uma economia entrópica. Daí a ideia de um “ambientalismo de baixo”, ou um “ambientalismo dos subalternos”, uma vez que tais resistências vinham, principalmente, do Sul Global (MARTÍNEZ-ALIER, 2020, p. 101).

As políticas e ideologias neoliberais alteraram fundamentalmente os laços natureza-sociedade em todo o mundo nas últimas décadas, intensificando os conflitos ambientais existentes e introduzindo uma série de novas injustiças ambientais. Formas de resistência a tais ideais – o movimento da justiça ambiental – surge, neste sentido, uma vez que “estruturas institucionais e relações de poder determina quais valores podem ser expressos e a força com que eles podem ser expressos” (MARTÍNEZ-ALIER, 2020, p. 101). As preocupações e conceitos de justiça ambiental são óbvios e consistentes nessas articulações do movimento de justiça climática e, neste contexto, enfoca as consequências e experiências e vulnerabilidades locais, o valor da voz da comunidade e as demandas por soberania das comunidades que são desproporcionalmente afetadas (SCHLOSBERG, COLLINS 2014).

O movimento de justiça ambiental apresentou sérios desafios aos significados de ambos os conceitos que compõem seu nome: meio ambiente e justiça. O movimento, em geral, defende uma mudança que busca a contextualização das mudanças do clima para além da noção tradicional do humano como a parte do meio ambiente ou da natureza. A crítica central do movimento é que uma grande prioridade dos grupos ambientais tradicionais são compostos por indivíduos com cunhos ideológicos ocidentais. Em outras palavras,

os movimentos de justiça ambiental criticaram o fato de terem organizações ambientais tradicionais, que percebiam que se preocupavam apenas com a natureza (onde as pessoas não estavam), já que em suas posições de poder existiam poucas pessoas de cor e com elas discordavam na própria definição de meio ambiente (SCHLOSBERG, COLLINS 2014, p. 360, tradução nossa¹⁹).

Logo, o movimento ressalta a necessidade de que o meio ambiente seja visto como um lugar onde as pessoas vivem, e que os movimentos ambientais se concentrem nas maneiras pelas quais os perigos ambientais colocam em perigo os componentes da vida cotidiana (SCHLOSBERG, COLLINS 2014). Mais crucialmente, o movimento explorou os entendimentos indígenas das relações da natureza humano-não-humana. O primeiro princípio de justiça ambiental, criado durante a cúpula de 1991, afirma a sacralidade da Mãe Terra, a unidade ecológica e a interdependência de todas as espécies (WHYTE, 2011). A organização da justiça ambiental indígena tem sido centrada na ligação entre práticas culturais, direitos de soberania e estilos de vida imersos em ecossistemas variados e vulneráveis – e tais movimentos têm sido cruciais para o movimento pela justiça ambiental (SCHLOSBERG, COLLINS, 2014).

Um dos grandes impactos dos conhecimentos indígenas em mudanças constitucionais pode ser visto no movimento constitucionalista do Equador (2008) e da Bolívia (2009), através da implementação do Bem Viver e do reconhecimento dos direitos da natureza, tendo como pano de fundo a cosmovisão dos povos indígenas andinos que exaltam a convivência harmônica entre homem e o meio ambiente natural (MALISKA, MOREIRA, 2017). No entanto, para se compreender a implementação do Bem Viver a partir de uma agenda das comunidades locais, é necessário contextualizar historicamente a instrumentalização do termo. A seguinte subseção busca cumprir com a descrição de tal conjuntura.

¹⁹ Environmental justice movements criticized mainstream environmental organizations, which they perceived as caring only for wilderness (where people were not), as having in their power positions few people of color, and in disagreeing with them on the very definition of environment.

3.1. “Para caminhar adiante, há que olhar sempre para trás”²⁰: A jornada histórica dos Be(ns) Viver(es)

Nas últimas décadas, a América Latina foi palco do surgimento de propostas alternativas de transformação civilizatória, vistas no *Buen Vivir*, no Equador, e o *Vivir Bien*, na Bolívia, cujos cenários de longos processos históricos, culturais e sociais permitiram a institucionalização de tais movimentos em seus processos constitucionais. Apesar de tanto o *Buen Vivir* e o *Vivir Bien* serem interpretados como maneiras alternativas de se construir coletivamente uma nova forma de vida, é relevante notar suas origens e diferenças, para então compreender suas aplicações políticas e, em certo nível, suas limitações (ACOSTA, 2016). Uma nota importante a se fazer é, o “Bem Viver”, como usado nesta pesquisa, é a tradução mais próxima dos termos utilizados nos movimentos do Equador e Bolívia. Assim como o *Buen Vivir* é usado no Equador e *Vivir Bien*, na Bolívia, Bem Viver é a expressão em uso no Brasil. Desta forma, a tradução tenta manter-se coerente com os princípios do Bem Viver ao respeitar a pluralidade de expressões utilizadas pelos diferentes povos e culturas para se referir à filosofia política em debate.

Antes de falar do Bem Viver, e da jornada do termo como instrumento político, é necessário entender os conceitos que o compõem. *Sumak Kawsay*, do quíchua, e o *Suma Qamanã*, de origem aimará, são visões de mundo cuja base material e cultural tem elementos em comum, especialmente ao se tratar da relação do indivíduo humano e o ambiente, aqui datado como a natureza (SILVA, 2012). É complexo, de certa forma, estabelecermos uma tradução que faça jus a ambos os termos, uma vez que o próprio compromisso de interpretação destes pode se mostrar problemático. Kakuzo Okakura, aponta a problemática da arte da tradução e o compromisso dotado por quem a faz, explicando que a tradução é sempre uma traição e pode, na melhor das hipóteses, ser apenas o reverso de um brocado, ou seja, qualquer tradução vai inevitavelmente esconder significados essenciais do seu termo original (OKAKURA, 2009).

Para pensar no entendimento do *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*, assim como o do *Pacha Mama*, que será melhor abordado mais adiante na pesquisa, e do Bem Viver, é primordial questionar não só sua tradução literal, mas também entender como tais termos contradizem com a ontologia do conhecimento ocidental. *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*

²⁰ “Para caminhar adiante, há que olhar sempre para trás” é uma expressão aimará que aponta para uma visão de tempo que é cíclica e não linear, onde o futuro se encontra com o passado. A escolha do uso da expressão no título da seguinte seção é justamente para pontuar a necessidade de se compreender o caminho histórico do Bem Viver até sua cooptação nas constituições do Equador e Bolívia.

significa, dentro dos limites de tradução, vida em harmonia ou vida plena, respectivamente (SOLÓN, 2019). Esta convivência e vida harmoniosa teria como palco a *Pacha Mama*, normalmente traduzido como “Mãe Terra”. No entanto, esta tradução, assim como a dos outros termos, é simplista, uma vez que sustenta uma ideia de igualdade entre os termos “Mãe” e “Terra” (KOWII, 2011). O termo é muito mais complexo e completo do que isso, sendo Pacha um conceito que integra para além da natureza, vista como a parte da figura feminina ou a “Mãe”, quanto uma parte masculina, compreendida pelo cosmos ou tudo que existe. A palavra Pacha, portanto, irá se referir tanto ao tempo e ao ponto de vista temporal, quanto à cultura no sentido de identidade, sendo assim o espaço que acolhe a população que, por sua vez, se identifica com este espaço (KOWII, 2011, p. 2). Neste espaço compreendido como Pacha, o passado, presente e o futuro irão se relacionar de maneira intrínseca. Também,

[...] na Pacha não existe separação entre seres vivos e corpos inertes: todos têm vida. A vida só se explica pela relação entre as partes do todo. A dicotomia entre seres vivos e objetos não existe, pois não há uma separação entre seres humanos e a natureza. Somos todos parte da natureza, e a Pacha, como todo que é, tem vida (SOLÓN, 2019, p. 19).

O *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*, são, dessa forma, “Pachacêntricos”, em oposto as visões Antropocêntricas do conhecimento ocidental, cuja noção de tempo é linear e cuja relação entre homem e natureza é uma relação de exploração e não de harmonia. Assim, é complexo levar os conceitos do *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* para uma realidade que ignora a profunda relação entre as vidas pertencentes à Pacha, como as pessoas, os animais, as plantas, as pedras e os espíritos protetores. Aqui, é importante ressaltar que como a integração de todos estes seres vivos e inanimados vão representar a expansão do entendimento de universal – ou conhecimento universal – buscando, desta forma, considerar a possibilidade de um conhecimento pluriversal, que engloba múltiplas possibilidades de existência e de conexão entre o mundo humano, natural e espiritual (SOLÓN, 2019). Este argumento será melhor retratado no capítulo seguinte, mas seria irresponsável não citar tal possibilidade, mesmo quando só traçando historicamente as traduções de tais termos ancestrais.

Genericamente, na tradução para o português, todos estes termos acabam sendo englobados dentro do entendimento do Bem Viver, compreendido nesta pesquisa como uma forma alternativa de entender o que é uma vida harmoniosa com a natureza e servindo como uma possibilidade para se (re)pensar segurança internacional para além da episteme ocidental. Bem Viver, no singular, também demonstra a politização do termo. Segundo Alberto Acosta, ativista indigenista equatoriano, seria necessário reconsiderar o termo a fim de englobar conceitos mais heterogêneos dentro dele. Assim, ao invés de Bem viver, seria usado *buenos*

convivires, traduzido aproximadamente como Bens Viveres, de maneira a se demonstrar que não é um conceito único e homogêneo, mas que varia de acordo com o modo de vida de cada povo indígena, baseado em características compartilhadas, como a centralidade na coletividade, na consciência de ser parte da natureza e na espiritualidade baseada nas relações de respeito, confiança e reciprocidade entre humanos e não humanos (ACOSTA, 2016; ACOSTA, MARTÍNEZ, 2011). Para facilitar o entendimento do uso do Bem Viver na pesquisa, especialmente compreendendo que a maioria dos conhecimentos ancestrais aqui são retratados de maneira sucinta, não caberia utilizar o termo Bens Viveres, uma vez que o Bem Viver foi a expressão politicamente instrumentalizada, tanto na academia quanto nas constituições que serão discutidas na próxima subseção. No entanto, é indispensável deixar esta observação de que o debate sobre o tema já permite repensá-lo de outra maneira.

Compreendidas as noções da Pacha, *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*, irei elaborar de forma mais concentrada o Bem Viver, as relações entre tal ideia com os termos anteriores, assim como sua operacionalização política como uma “tradição inventada”. O Bem Viver, como já abordado anteriormente, se consolida hoje como uma alternativa sistêmica à ideia de desenvolvimento ocidental. Apesar de, nesta pesquisa, o termo estar sendo analisado através de uma lente securitária, é importante ressaltar que em um primeiro momento, o Bem Viver passou a ser, segundo Pablo Sólón, ativista ambiental e político boliviano, parte dos discursos que buscavam desenvolver planos nacionais de desenvolvimento sustentável (SÓLÓN, 2019).

“Toda tentativa de defini-lo de maneira absoluta (o Bem Viver) o asfixia” (SÓLÓN, 2019, p. 17). É indispensável entender o Bem Viver a partir dessa frase, uma vez que o termo em si já existia nas cosmologias indígenas há séculos e, não deve ser confundido como uma ideia contemporânea e inovadora, assim como também não faz parte exclusivamente dos saberes dos povos andinos. O termo *teko kavi* e *ñandereko*, dos Guarani, o *shiir waras*, dos Shuar, e o *kume mongen* dos povos Mapuche são termos que, em sua essência, se assemelham aos ideais pregados pelo Bem Viver. O conceito passou por diversas (des)construções e não existe uma definição única; não entre acadêmicos, nem dentro dos saberes indígenas. Na América do Sul, o que existia eram os conceitos de *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* que, até então, não eram algo constitucionalmente institucionalizado, mas sim a realidade viva das comunidades locais e, esporadicamente estudada por sociólogos e acadêmicos. É somente no final do século passado, e com maior força, nas últimas duas décadas, que o termo Bem Viver passou a ser empregado como um projeto político (SÓLÓN, 2019). É essencial, com isso, notar o contexto histórico no qual o Bem Viver passa a ganhar notoriedade.

A teorização e o recorte do Bem Viver como foi politizado no século passado, não teria acontecido não fosse pelo fim da Guerra Fria e o subsequente desastre neoliberal. Como explicado por Solón,

Sem o desenrolar avassalador do neoliberalismo e o Consenso de Washington, talvez o *suma qamaña* e o *sumak kawsay* não tivessem dado origem ao Bem Viver. O fracasso do socialismo soviético, a ausência de alternativas, o avanço das privatizações e a mercantilização de múltiplas esferas da natureza, porém, estimularam um processo de reaprendizagem de práticas e visões indígenas que haviam sido menosprezadas pela modernidade capitalista (SÓLON, 2019, p. 14).

A dinâmica de transformação do Bem Viver aconteceu tanto na prática, quanto na teoria. Por um lado, a queda do Muro de Berlim deixou um vácuo de alternativas políticas na academia e dentro dos movimentos de esquerda – ou movimentos progressistas – e até setores das camadas mais baixas da sociedade civil lidaram com o impacto da valorização do neoliberalismo. Na Bolívia, a demissão em massa de mineiros, que até então representavam um importante setor econômico no país, foi uma das consequências mais explícitas das políticas neoliberais e do desenvolvimento capitalista e isso levou à maior notabilidade de movimentos indígenas e do campo dentro dos debates por alternativas sistêmicas (SOLÓN, 2019). Nesse sentido, foram surgindo e, conseqüentemente, se fortalecendo os ideais do Bem Viver, ganhando um papel protagônico dentro dos governos de Evo Morales, na Bolívia em 2006, e de Rafael Correa no Equador, em 2007, permitindo reformas normativas e institucionais dentro das constituições de ambos os Estados. O Bem Viver foi, como vai melhor analisado na seguinte subseção, incluído nos planos nacionais de desenvolvimento e no discurso oficial de seus representantes. A vitória em nível constitucional impulsionou a complementaridade com outras visões, como a jurisprudência da Terra e isso por sua vez provocou o surgimento de ideias transformadoras e ecocêntricas, como os direitos da Mãe Terra e natureza, que inicialmente não foram abordadas pelo movimento do Bem Viver (SOLÓN, 2019).

Aqui, é pertinente perceber que o Bem Viver emerge como uma ideia anticolonial e anti-capitalista. Para Solón, o Bem Viver se pauta no equilíbrio entre o todo. Não só entre os seres humanos, “mas também entre os humanos e a natureza, entre o material e o espiritual, entre o conhecimento e a sabedoria, entre diversas culturas e entre diferentes identidades e realidades” (SOLÓN, 2019, p. 22). Só a complementaridade, sem que uma anule a outra, ou seja, o respeito à diversidade e o entendimento de que há diferentes maneiras de se conceber o conhecimento, torna o todo concebível. Porque a singularidade e a diferença são fundamentais para a natureza e a vida, conviver em harmonia, portanto, envolve reconhecer a diferença como um componente do todo, compreendendo que a equidade entre todos é o caminho

cabível para uma alternativa sistêmica. Esse entendimento, pregado pelo Bem Viver, vai em contradição com a dinâmica capitalista, onde a competição e a exploração – da natureza – são pilares importantes para o progresso linear (SOLÓN, 2019). De forma simples, isso indica que é necessário incentivar leis assimétricas no sistema, que ajudem os grupos menos favorecidos, em vez de buscar eficiência por meio de regras iguais para o todo, que é intrinsecamente desigual. O Bem Viver, portanto, significa abraçar a diversidade, engajando-se com o pluriculturalismo e a noção de que muitas existências podem ser em um mundo (SOLÓN, 2019). Implica-se, dessa maneira, que existem outras variações do Bem Viver fora das comunidades Andinas; essas formas são encontradas nos saberes e métodos daqueles que buscam suas próprias identidades (GUDYNAS, ACOSTA, 2011).

Esse parâmetro colocado pelo Bem Viver permite o reconhecimento de outras maneiras de se viver e de se organizar dentro do sistema internacional que fogem do modelo eurocêntrico pregado pela academia e pelo próprio sistema, que reflete a hierarquia de uma vivência – branca, que provêm do Norte Global e patriarcal – sobre a outra. Levando isso em consideração, no Bem Viver, assim como colocado por Salón, há uma luta contínua por descolonização. Por mais que a colonização nas Américas tenham se encerrado a alguns séculos, o legado de exploração e as consequências deste processo ainda continuam reverberando no sistema e nas sociedades colonizadas, sejam pelo seus modos de organizações alterados, seja pelas normas e regras seguidas e defendidas pelos sistemas jurídicos dessas regiões, que continuam perpetuando o *status quo* do colonizador. A descolonização vem, portanto, não só da independência política e econômica, mas também cultural, social e educacional que ainda imperam no sistema (SOLÓN, 2019).

O Bem Viver está, nesse sentido, atuando como uma ferramenta que permite redirecionar uma nova agenda de pensamento no sistema, questionando a atual estrutura e remodelando modos de viver (SOLÓN, 2019). Ailton Krenak, ativista indígena brasileiro, trabalhou com uma ideia semelhante em “*Ideias para Adiar o Fim do Mundo*” (2019), em que elabora sobre a falta de conexão das pessoas com sua identidade local e sua ancestralidade, o que corrói não somente sua identidade mas também suas formas de organização. Em suas palavras,

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade. Se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mudo maluco que compartilhamos (KRENAK, 2019, p. 49).

Descolonizar, neste sentido, significa retomar nossas vidas e recuperar o horizonte, ou seja, as maneiras particulares de se pensar dentro do sistema. Não é uma maneira de se voltar e viver no passado, mas de ressignificar o presente através da história (SOLÓN, 2019, p. 26). O Bem Viver, dessa maneira, apoia a recuperação do passado para salvar o presente enquanto amplifica as vozes de grupos subalternos. Como Alberto Acosta e Esperanza Martínez evidenciam, o Bem Viver significa começar a descontar a dívida histórica com os povos originários: pluralidade, multiculturalidade, multinacionalidade, boa-fé, justiça, participação e inclusão em harmonia com a natureza (ACOSTA, MARTÍNEZ, 2011). Acosta ainda ressalta que

O Bem Viver, sem esquecer e menos ainda manipular suas origens ancestrais, pode servir de plataforma para discutir, consensualizar e aplicar respostas aos devastadores efeitos das mudanças climáticas e às crescentes marginalizações e violências sociais. Pode, inclusive, contribuir com uma mudança de paradigmas em meio à crise que golpeia os países outrora centrais (ACOSTA, 2016, p. 33).

Esta apresentação do Bem Viver pode deixar à mostra um modelo de pensamento que parece carecer de contradições, ou seja, quase que um modelo perfeito. No entanto, uma literatura crítica já é proeminente quando se trata do movimento. Como já citado anteriormente, Acosta abrangeu a necessidade de pensarmos em Bens Viveres, mas autores como Rafael Domínguez, Sara Caria e Mauricio León (2017) analisam o processo de criação do Bem Viver – como o vimos atuar nas constituições do Equador e Bolívia – como uma “tradição inventada”. Para isso, eles recorrem ao pensamento de Hobsbawm (1983), no qual uma tradição inventada seria “uma série de práticas que procuram inculcar certos valores e normas de comportamento pela repetição, o que automaticamente implica continuidade com o passado” (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017, p. 134, tradução nossa²¹). Essa hipótese colocada pelos autores permite pensar que o Bem Viver, outrora um conceito às margens do Estado, passa a ser, quando instrumentalizado politicamente – para fora das vivências indígenas e até mesmo, como colocado por Solón, usado por instituições do grande capital – um termo vazio de significado, permitindo sua instrumentalização e cooptação, tanto nas constituições do Equador e Bolívia, quanto, de forma generalizada, pelo academia e grupos políticos (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017; SOLÓN, 2019). Seguindo a interpretação de Freud de Jacques Lacan, que afirma que a plenitude é inatingível, os autores sugerem que

[...] o Bem Viver foi substituído por “objetos parciais” que encarnam sua “ilusão retrospectiva” ou “totalidade impossível”. Esses objetos parciais são os “significantes vazios”. Um significante vazio é um nome puro que não pertence à ordem conceitual ou, mais precisamente, um termo figurativo que é catacrético [retórico] porque nomeia e, assim, dá presença discursiva a um vazio essencial

²¹ a series of established practices and norms inculcate values of behavior, which automatically implies continuity with repetition.

dentro da estrutura significante (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017, p. 134, tradução nossa²²).

A hipótese de que o Bem Viver é uma “tradição inventada” aparece na literatura emergente sobre o conceito. Para alguns antropólogos, o Bem Viver representa uma estratégia de mobilização política que busca legitimidade por meio de uma continuidade imaginada com um passado mítico ficcional. Esse argumento se baseia no fato de que a frase não aparece na literatura antropológica antes dos anos 2000. No entanto, sabe-se que, na literatura, o termo Bem Viver apareceu pela primeira vez nos escritos de Philippe Descola sobre o povo *Achuar*²³ (jivaro). Especificamente, Hidalgo-Capitán, bem como Cubillo Guevara, sugerem que o *Sumak Kawsay* foi transformado ou encenado no conceito do Bem Viver pelos líderes da comunidade *Sarayaku* (quíchuas) na década de 1990. Em particular, o intelectual indígena Carlos Viteri Gualinga foi o responsável pela disseminação do termo que já havia aparecido como base para reivindicações de organizações indígenas desde a década de 1940. Com isso, Rafael Domínguez, Sara Caria e Mauricio León (2017) percebem a inconsistência do Bem Viver como e apontam três razões que reafirmam a hipótese da tradição inventada (DESCOLA, 1996; HIDALGO-CAPITÁN, GUEVARA, GUALINGA *apud* DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017).

Em primeiro lugar, o Bem Viver apontado por Descola sobre o povo *Achuar*, foge do conceito básico do Bem Viver: o equilíbrio entre humano e ambiente. Diferentemente, este Bem Viver seria conotado pelo equilíbrio das tensões sociais, visando pela paz doméstica, que seria alcançada pelo casamento de irmãs com um mesmo homem, o que construiu um ambiente doméstico pacífico, visto a familiaridade já existente entre as mulheres da casa. Descola, portanto, aponta que o Bem Viver é um horizonte normativo da vida doméstica que era desejada pelos *Achuars* porque existia um alto índice de feminicídio e suicídio feminino em detrimento de violência doméstica e dos abusos repetidos dentro do casamento (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017). A menos que seja aceito que a harmonia com os outros e com a natureza pode ser alcançada através de verificações malthusianas positivas – conflito e suicídio feminino para manter a população sustentável –, esta primeira apresentação literária de Bem Viver é incompatível com a prática de vida harmoniosa que Acosta (2008), Coraggio (2011) e Correa e Falcon (2012) defendem (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017).

²² the *Buen Vivir* has been replaced by “partial objects” that embody its “retrospective illusion” or “impossible totality”. These partial objects are the “empty signifiers”. An empty signifier is a pure name that does not belong to the conceptual order or, more precisely, a figurative term that is catachrestic [rhetorical] because it names and thus gives discursive presence to an essential void within the signifying structure.

²³ O povo Achuar, ou Shuaras, também conhecidos como jivaros, é uma comunidade de povos indígenas Andinas, que vivem na floresta amazônica entre o Peru e Equador.

Como já foi estabelecido, o Bem Viver é frequentemente citado em conexão com os nomes quíchua e aimará *Sumak Kawsay/Suma Quamaña*, mas é, como Solón (2019) propôs, uma tradução simples e vazia dos termos. Embora o pensador local Carlos Viteri (1993) tenha popularizado a terminologia, ela também foi fruto de um longo processo de aculturação no campo da cooperação internacional. Esta é a segunda razão pela qual o termo Bem Viver falha como prática social, apoiando a afirmação de que a tradição foi inventada. Na realidade, Viteri desempenhou um papel crucial na fabricação do mito do Bem Viver e sua posterior instrumentalização pelo governo e serviu quase que como um tradutor oficial do Bem Viver enquanto projeto político (VITERI *apud* DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017).

Por fim, um terceiro argumento que aponta o Bem Viver como uma tradição inventada seria que, embora entre os quíchua o trabalho em comunidade do *Sumak Kawsay* seja enfatizado, Descola irá descrever o povo *Achuar* como profundamente horrorizados com a ideia de vida coletiva nas comunidades da aldeia. Além disso, Descola mostra que com o crescimento popular dos *Achuar* permitiu a demanda por recursos escassos na região, o que causou uma deterioração acelerada da floresta ao redor da aldeia, enfatizando a contrariedade desse primeiro estabelecimento da ideia do Bem Viver, com o termo conotado e, mais tarde, instrumentalizado nos Andes, que prega acima de tudo a convivência harmônica com a natureza. O que os autores buscam mostrar aqui é que a noção do Bem Viver é uma colagem de tradições, que vai desde a utopia – com a vivência harmônica e não exploratória entre indivíduos e ambiente – desde um histórico do termo que é estruturado em princípios patriarcais e de depredação de recursos naturais (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017).

Alberto Acosta, um dos pilares do Bem Viver, já apontou que, no início da discussão no *Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS)*²⁴ sobre possíveis alternativas ao neoliberalismo, foi destacado a necessidade de se olhar para modos de organização das comunidades indígenas. Algumas comunidades foram descartadas por sua aproximação com as ideias de vida capitalistas e a atenção se voltou para os quíchuas da Província Amazônica de Pastaza. Extraído de suas origens no pensamento subalterno, na defesa do território e da cultura de Carlos Viteri, e nas propostas do movimento indígena, o Bem Viver evoluiu para se tornar o mote do programa Alianza PAIS²⁵ no debate

²⁴ Instituto fundado em 30 de abril de 1974, Quito (Equador), com a assinatura de um acordo de cooperação no campo das ciências econômicas e sociais entre o Governo do Equador e a Fundação Friedrich Ebert para promover e realizar pesquisas no campo das Ciências Sociais, particularmente nas áreas de economia, sociologia, ciências políticas e educação.

²⁵ Alianza PAIS (Patria Altiva i Soberana ou Pátria Altiva e Soberana), é um partido político de esquerda do Equador, fundado por Rafael Correa em 2006.

constitucional do Equador, e finalmente emergiu como um dos pilares da nova constituição em 2008 (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017).

A institucionalização dos ideais do Bem Viver na constituição do Equador serão melhor discutidas na próxima sessão. O que é relevante entender no momento, é o apontamento que Domínguez, Caria e León fazem sobre o Bem Viver e as três fases pela qual o termo passa, sendo elas: i) uma abordagem pluralista, do Bem Viver utópico transfigurado ao movimento ecologista ou corrente pós-desenvolvimentista; ii) uma abordagem particularista, do movimento indigenista, que se pauta na corrente cultural/pachamamista do *Sumak Kawsay*, cuja principal representação é o intelectual Pablo Dávalos, do Movimento de Unidade Plurinacional Pachakutik-Novo País (MUPP-NP) ou *Movimiento Pachakutik*²⁶; e, por fim, iii) uma abordagem universalista, que representa o Bem Viver politicamente incorporado nos governos do Equador e Bolívia, através de uma corrente estatal/ecomarxista, defendida pelo intelectual orgânico e funcionário do governo Ramírez e pelo Ministro da Cultura e Heritage Guillaume Long (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017).

O Bem Viver, dessa maneira, unifica as categorias sobrepostas de tradições inventadas identificadas por Hobsbawm (1983), de que aquelas que estabelecem ou simbolizam coesão social, pertencentes a grupos e/ou comunidades reais ou artificiais, legitimando instituições e cujo principal objetivo era a socialização, permitindo a instrumentalização do termo de forma constitucional, justamente por ser um termo indefinido, impreciso e evasivo. Nessa perspectiva, o Bem Viver é um significante vazio e/ou oco que unifica e dá coerência às demandas de diversos movimentos sociais frente ao neoliberalismo, servindo quase que como um termo guarda-chuva para grupos heterogêneos, o que permitiu uma mobilização maior do termo dentro de demandas políticas (HOBSBAWN *apud* DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017).

É interessante perceber com essa visão trazida por Domínguez, Caria e León, que o Bem Viver não é um termo ou movimento coeso e sem falhas. Pelo contrário, apresenta uma série de paradoxos e contradições até o momento de serem institucionalizados no Equador e Bolívia e, depois disso, ainda vai se modificar dentro das limitações constitucionais dos dois Estados. Apesar de ser necessário entender, por mais superficial que seja, essa crítica a utilização do Bem Viver dentro dos sistemas políticos, como uma tradição inventada, esta

²⁶ O Movimento de Unidade Plurinacional Pachakutik-Novo País (MUPP-NP) se formou em 1995, numa década marcada pela emergência do movimento indígena e por sua configuração como principal ator político do Equador. A criação do Pachakutik tinha em vista a perspectiva de estabelecer uma plataforma política que reunisse os distintos movimentos sociais. Seus eixos centrais eram a oposição ao neoliberalismo e a construção de uma alternativa nacional que possibilitasse uma forma diferente de desenvolvimento econômico, político, social e cultural, centrado no ser humano e na defesa da vida.

pesquisa, pelo menos não neste momento, se preocupa em traçar as limitações do Bem Viver, contudo, é relevante mencionar tais limitações dentro do próprio movimento. Historicamente, e com suas traduções e entendimentos situados, a seguinte subseção deste capítulo permite olhar para o Bem Viver através de sua instrumentalidade política constitucional, nas experiências do Equador e Bolívia.

3.2. O movimento constitucionalista sul-americano: As experiências do Equador e Bolívia

O movimento constitucionalista sul-americano foi caracterizado por reformas em diversas legislações nacionais em Estados como Venezuela, Colômbia, Bolívia e Equador. Por mais que a presente pesquisa foque nas reformas presenciadas no Equador e, depois na Bolívia, é relevante citar que uma onda de mudanças ocorreu em diversas regiões da América Latina. Estas mudanças espelharam-se ao se tratar do papel entre natureza e Estado. O reconhecimento, dessa maneira, da Constituição da Colômbia, em 1991, e da Bolívia, através da Lei nº 1333 (1992) foi de que todas as pessoas têm o direito de desfrutar de um ambiente saudável e ecologicamente equilibrado. Na Bolívia, a Lei Ambiental nº 1.333 (27 de abril de 1992) reconheceu o direito a um ambiente saudável para as pessoas e os seres vivos. Também, na Venezuela, uma transição para um direito da natureza foi incluída na Constituição de 1999, reconhecendo o direito e dever de cada geração de proteger e manter o meio ambiente para seu benefício e o futuro do mundo (BREDIÑANA, UMAÑA, MARTÍN, 2020). Louis Kotzé e Paola Villavicencio Calzadilla apontam que reformas jurídicas legais não são revolucionárias ou imediatamente transformativas mas, que os pequenos passos tomados em tais jurisdições são um avanço, tanto em termos teóricos quanto práticos (KOTZÉ, CALZADILLA, 2017, p. 33), acarretando mais tarde em transformações mais intrínsecas nas jurisdições do Equador (2008) e Bolívia (2009).

Após anos de exclusão, nos governos de Evo Morales e de Rafael Correa, a cosmovisão dos povos indígenas foi incorporada dentro das agendas nacionais de ambos os Estados como parte constituinte das novas constituições. No entanto, é interessante ressaltar que, ao institucionalizar um termo denotado de tantos significados, ocorre um processo de fragmentação, no qual certas características originárias são perdidas (SOLÓN, 2019). Ambos os textos constitucionais apresentam semelhanças, como a inserção do Bem Viver, do estado plurinacional e do papel protagônico da natureza. No entanto, eles também divergem em alguns níveis; na Bolívia, enquanto a natureza é vista juntamente com o objetivo da

industrialização e do desenvolvimento, ligando a natureza ao conceito de modernidade, no Equador, por outro lado e, de forma inédita, a natureza passa a ser transformada em um sujeito de direitos (BORRÀS, 2016).

O Bem Viver – na Bolívia, Viver Bem – aparece nos textos constitucionais de forma consistente, uma vez que o *Suma Qamaña* e o *Sumak Kawsay* se tornaram pontos centrais do discurso estatal (BREDIÑANA, UMAÑA, MARTÍN, 2020). No texto equatoriano, *Sumak Kawsay* aparece cinco vezes, e Bem Viver, vinte e três. No caso da Bolívia, o Viver Bem aparece sete vezes, enquanto o *Suma Qamaña* aparece uma vez (SOLÓN, 2019). À diferença da versão equatoriana, o texto boliviano mostra esse conceito como um conjunto de princípios éticos e morais, no qual

O Estado assume e promove como princípios ético-morais da sociedade plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (não seja fraco, não seja mentiroso, não seja ladrão), suma qamaña (Viver Bem), ñandereko (vida harmoniosa), teko kavi (vida boa), ivi maraei (terra sem mal) e qhapaj ñan (caminho ou vida nobre). Ainda assim, a constituição boliviana o apresenta como um ideal a ser alcançado, uma forma de vida, e o vincula ao “desenvolvimento produtivo industrializador dos recursos naturais” (SOLÓN, 2019, p. 28).

O preâmbulo da constituição equatoriana, por outro lado, reflete um diálogo com o passado, com a necessidade de se desvincular dos meios coloniais para a construção de uma sociedade diversa e justa, onde os humanos e a natureza convivam em harmonia. Dessa maneira, é possível perceber que, enquanto a constituição do Equador se volta por uma visão de direitos, a da Bolívia se implementa em abordagens éticas. Esses conceitos convivem e se entrelaçam e, conseqüentemente, são politicamente instrumentalizados em função do desenvolvimentismo que, no final das contas, espelha o modelo capitalista ocidental (SOLÓN, 2019). Nas palavras de Alison Spedding Pallet, “todo o processo de mudança leva tempo e apenas se desenvolve com a participação daqueles que foram historicamente excluídos, ou que decidiram sair de sua zona de conforto” (PALLET, 2010 *apud* BREDIÑANA, UMAÑA, MARTÍN, 2020, p. 6, tradução nossa²⁷). Por isso, vale enfatizar os diferentes caminhos tomados em ambos os países para a implementação do termo em suas constituições e como se deu o processo do movimento constitucionalista sul americano no Equador e na Bolívia especificamente.

²⁷ processes of change takes time and only develops with the participation of those that have historically been excluded, or who have decided to leave their comfort zone.

3.2.1. “La naturaleza no es muda”: A experiência do Equador com a constitucionalização do direito da natureza

Nós... Aqui decidimos construir uma nova forma de coexistência, em diversidade e em harmonia com a natureza, para atingir o Bem Viver, o Sumak Kawsay (Preâmbulo da Constituição do Equador, 2008, tradução nossa²⁸).

A proteção da natureza no mundo é intrinsecamente diferente comparada ao Equador. Embora muitos países da Europa tenham constitucionalizado a proteção ambiental, nenhum, até o ano de 2008, tinha constitucionalizado de forma concreta os direitos da natureza (DALY, 2012). Depois de décadas de um governo militar, o Equador apresentou uma república presidencial e teve suas primeiras eleições em 1979. Entre a década de 80 e 2006, o país passou por instáveis cenários políticos, trocando de representante do executivo cerca de oito vezes. É a partir da década de 90, no entanto, que as lideranças e movimentos indígenas ganham papel protagônico nos processos eleitorais, reunindo-se principalmente sob a *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE). Não inteiramente, mas a influência da CONAIE impulsionou a presidência, em 2006, do economista e político Rafael Correa (TANASESCU, 2013).

O governo de Rafael Correa, autodenominado como “Revolução Cidadã”, em vista das reformas políticas e sociais promovidas, teve início em 2007. Correa foi o responsável por inaugurar a nova constituição, em 2008, através de um texto constituinte que buscava trazer o fim às políticas neoliberais e transferir as riquezas para as mãos dos povos marginalizados. O que se esperava com tal constituição, tanto por parte dos apoiadores de Correa, quanto de uma parcela da sociedade civil, era a estabilidade social e política do país em uma região cuja volubilidade política e econômica era constante. Outro aspecto relevante foi a pressão provinda dos movimentos indígenas, que já negociavam sobre a necessidade da construção de um Estado plurinacional, no qual as diversidades domésticas seriam levadas em consideração nos processos de tomadas de decisão, criando um mecanismo federal mais democrático e participativo. Após eleito, e quando pediu uma Assembleia Constituinte para a criação do novo texto, Correa pôs em pauta diversas demandas que já permeavam os debates dos movimentos indígenas, causando desconforto nessa parcela da população, que sentia que o presidente havia usufruído de um discurso que não o pertencia, apesar de que a Assembleia de 2008 proveu uma junção crítica para que os movimentos indígenas tivessem a oportunidade

²⁸ Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay.

de abrir espaços históricos para descolonizar as estruturas políticas do país (BECKER, 2010; AKCHURIN, 2015).

A relação de Correa com os movimentos indígenas não foi livre de tensões, pelo motivo já citado anteriormente e, adicionalmente, uma vez que tais movimentos entendiam as limitações em se buscar uma mudança revolucionária dentro dos aparatos constitucionais. A crítica provinha justamente do entendimento de que a estrutura constitucional de um Estado soberano é uma forma de consolidação do poder colonial e de que tal estrutura política é um reflexo do *modus operandi* ocidental refletido no sistema internacional de Estados (ESPINOSA, 2015; AKCHURIN, 2015). Um importante nome no movimento indígena equatoriano foi o de Alberto Acosta, autor já citado nesta pesquisa e que se configura como um acadêmico relevante para os estudos do Bem Viver e das cosmovisões indígenas quíchua, mas também um ativista que se engajou profundamente no processo de construção da constituição do Equador, trabalhando como Ministro da Energia no governo Correa. Nesse papel, Acosta buscou construir uma sociedade democrática, pautada nos valores de liberdade, equidade e responsabilidade. Essa nova visão seria também estruturada dentro da harmonia do desenvolvimento com o senso comum, ou seja, com a harmonização da vivência com o ambiente. Incluía, dessa maneira, críticas intensas ao conceito de desenvolvimento ocidental que previa a natureza como um recurso de exploração. A preocupação seria, dessa maneira, com a natureza, com a plurinacionalidade e com o ambiente (BECKER, 2010; SOLÓN, 2019).

Ativistas indígenas enfatizaram a importância das mudanças políticas, especificamente a demanda inicial e contínua pelo reconhecimento do caráter plurinacional do Estado equatoriano. Isso implicou reconhecer a existência de 14 nacionalidades indígenas, bem como o fato de que seus modos de vida. Também enfatizaram que as mudanças propostas na constituição do Equador beneficiariam a todos no país, não apenas os povos indígenas (ESPINOSA, 2015). Assim que a Assembleia, no entanto, começou a se reunir, ficou claro que não havia chance de uma reforma social significativa, dado que o governo apresentava poucas ações em cima das mudanças propostas, aprovando apenas alguns planos específicos (BECKER, 2010). Lucas Macas, chefe da CONAIE durante 2008, criticou o posicionamento fraco de Correa ao pontuar que a nova constituição não era uma missão de alguns meses e que o projeto político proposto pelos movimentos de resistência indígenas eram fruto de anos de trabalho e humildade e que eles continuariam mesmo depois de todos os presidentes deixarem o cargo (BECKER, 2010).

Posta esta contextualização, o que é relevante para essa pesquisa é a garantia do direito à natureza no texto constituinte. Essa ideia, que nunca havia sido conotada politicamente, foi aprovada através de um referendo. O direito da natureza, conforme posto por Mihnea Tanasescu, teve origem nas tradições indígenas (TANASESCU, 2013, p. 847). Mesmo que o número de parlamentares indígenas na Assembleia Constituinte tenha sido pequeno – cerca de quatro representantes dos *Pachakutik*, e a CONAIE não tenha poder jurídico efetivo – a última foi influente para a disseminação dos direitos da natureza, enquanto os parlamentares influenciaram na aprovação do texto (TANASESCU, 2013; AKCHURIN, 2015). Diante disso, vale destacar que, embora a proposta de inclusão dos direitos da natureza na Constituição se enquadre no paradigma do constitucionalismo liberal ocidental e tenha sido defendida majoritariamente nos principais meios políticos, acadêmicos e da sociedade civil, os povos indígenas conseguiram introduzir com sucesso no debate a noção do Bem Viver, especialmente na ideia de convivência harmoniosa, não só com a natureza, mas com os demais meios de vida não indígenas – voltando para aquela noção da busca do Bem Viver por uma sociedade pautada na equidade dos diferentes (KOTZÉ, CALZADILLA, 2017).

As cosmovisões indígenas, refletidas nos direitos da natureza do Equador, podem ter o potencial de se infiltrar nas noções constitucionais liberais ocidentais e mudar a ontologia do constitucionalismo ambiental, o que será melhor discutido no capítulo quatro desta pesquisa. O que a constituição do Equador representou, historicamente, foi o reconhecimento da natureza como algo vivo e dotado de direito. Com isso, o título “La naturaleza no es muda”, uma frase de Eduardo Galeano, jornalista e escritor uruguaio, que comentou sobre a constituição equatoriana ao sinalizar a relevância de um Estado que proclama a natureza como sujeito de direito e que auxilia na possibilidade de transformar a relação entre a humanidade e o meio ambiente. Em suas palavras, “a natureza tem muito a dizer, e já é hora de nós, seus filhos, pararmos de nos fazer de surdos” (GALEANO, 2018, tradução nossa²⁹).

3.2.2. Bolívia: O Bem Viver como a invenção dos urbanos

Ditaduras oligárquicas e militares já haviam governado a Bolívia por boa parte de sua história, logo, quando os movimentos indígenas começaram a lutar por seus direitos e suas terras, sua luta se opôs à cultura política e jurídica colonial herdada, que tinha suas raízes principalmente na Europa. Essas fontes incluíam o direito romano, as instituições jurídicas espanholas, o pensamento jurídico americano nas últimas décadas do século XX e as

²⁹ La naturaleza tiene mucho que decir, y ya va siendo hora de que nosotros, sus hijos, no sigamos haciéndonos los sordos.

propostas de reformas jurídicas criadas pelo Banco Mundial na América Latina. Movimentos indígenas latino-americanos – como a já citada CONAIE, no Equador – e movimentos sociais na Bolívia trouxeram à tona a luta dos povos indígenas por reformas constitucionais abrangentes e novas ideias sobre cidadania (MONZÓN, 2014). O processo de construção da constituição começou por dois levantes populares: a *Guerra del Agua* e a *Guerra del Gas*, no qual a sociedade civil e grupos de resistência lutaram contra a privatização e exploração de setores públicos de recursos de água e gás. Os movimentos indígenas associaram ambos os eventos à adoção pelo governo boliviano do neoliberalismo e da globalização econômica e almejavam uma mudança jurídica no país. Os eventos foram precursores para uma mudança no contexto da Bolívia que, mais tarde, iria eleger Evo Morales, além de ampliar a crescente presença dos movimentos indígenas nos processos de decisão da nova constituição. Para Monzón,

Esses eventos representaram a aceitação de uma participação horizontal e inclusiva de toda a cidadania baseada principalmente no reconhecimento das etnias indígenas que logo seriam codificadas na nova constituição (MONZÓN, 2014, p. 838, tradução nossa³⁰).

A nova constituição, proposta durante o governo de Morales, definia a Bolívia como um país fundado no pluralismo linguístico, cultural, econômico, legal e político. Também foi centrada nas características do plurinacionalismo, do comunitarismo, da interculturalidade e da democracia. Relevante citar que o texto constituinte apresentava uma construção mais direta, participativa e representativa, destacando, ainda, a equidade entre homens e mulheres. Isso significou uma emancipação de gênero, que buscava afastar as mulheres de uma dominação masculina e, conseqüentemente, subvertendo a sociedade de volta aos valores ancestrais indígenas. Isso demandou o entendimento, juridicamente falando, do *Suma Qamaña*, conceito Andino dos aimará, no sentido em que tudo se conecta e existe uma comunicação entre o cosmos e a natureza. Isso pretendia, epistemologicamente, desafiar a cultura europeia compulsoriamente posta ali durante a colonização da América Latina. A constituição boliviana preferiu falar da sagrada Mãe Terra – *Pachamama* – que tem diferentes faces e permite compreender tudo como parte de uma natureza viva e nutridora (SCHILLING-VACAFLOR, 2010).

Uma das principais características da constituição foram os valores e princípios indígenas nela agregados. Dos seus 411 artigos, mais ou menos trinta deles falam diretamente da relação entre as populações nativas e suas relações econômicas, sociais, culturais,

³⁰ These events represented the acceptance of a horizontal and all-inclusive participation by the whole citizenship based principally on recognition of indigenous ethnic groups that would soon be codified in the new constitution.

ambientais; sobre suas demandas territoriais, assim como suas autonomias e jurisdições. O preâmbulo da constituição também reflete tais valores, destacando o respeito à pluralidade e a busca pelo Bem Viver (BORRÀS, 2016; BOLÍVIA, 2009). O Bem Viver, desta maneira, constituiu, um dos “eixos” priorizados do novo Estado da Bolívia. O artigo 1 da Constituição estabelece o seu fundamento como pluralidade e pluralismo, enquanto o artigo 2 afirma que:

Dada a existência pré-colonial das nações e povos indígenas nativos rurais e seu controle ancestral de seus territórios, sua livre determinação, que consiste no direito à autonomia, ao autogoverno, à sua cultura, ao reconhecimento de suas instituições e à consolidação de seu território entidades, é garantido no quadro da unidade do Estado, nos termos desta Constituição e da lei (BOLÍVIA, 2009, tradução nossa³¹).

O Artigo 3 ainda garante que a nação da Bolívia inclui todos os cidadãos, sendo povos originários e interculturais, além de reconhecer diversas outras línguas indígenas como oficiais da Bolívia, para além do espanhol. Especificamente sobre o Bem Viver, o artigo 8 do texto merece destaque, dado que é nele onde se propõe a institucionalização do termo e dos valores pregados nele. O Estado, assim, passou a promover ética e moralmente os princípios ancestrais presentes no Bem Viver e no *Suma Qamaña*. Além disso, o Estado também buscou expressar o apoio a “inclusão, equidade, solidariedade, justiça social, (...) e os valores do Bem Viver” (BOLÍVIA, 2009, tradução nossa³²). Outros artigos – como a vasta maioria dos sub artigos presentes no 9 – irão expressar apoio a alguns valores de justiça, responsabilidade e proteção que são cabíveis do Bem Viver (SCHILLING-VACAFLOR, 2010; BORRÀS, 2016).

Críticas ao implemento de tais ideais na constituição são percebidas através da mesma concepção anteriormente discutida da perda de sentido dentro do Bem Viver. O contexto boliviano é um dos exemplos do paradoxo da instrumentalização do termo pois, quando implementado tais práticas no governo de Morales, existia um sentimento civilizacional de transformações a longo-termo, ou seja, em uma urgência nas mudanças da conjuntura doméstica do país. No entanto, tais mudanças dificilmente aconteceriam de maneira radical em uma estrutura política cuja autoridade vem de baixo para cima, ou seja, que não é possível mudar tudo de forma imediata em uma estrutura estatal que remete às formas organizacionais coloniais (BEDRIÑANA, UMAÑA, MARTÍN, 2020). Por isso, para Alison Spedding Pallet, o discurso sobre *Suma Qamaña* que se destacou na região andina é uma “quimera intelectual, uma invenção de intelectuais urbanos” (PALLET, 2010, *apud* BEDRIÑANA, UMAÑA,

³¹ Dada la existencia precolonial de las naciones y pueblos indígena originario campesinos y su dominio ancestral sobre sus territorios, se garantiza su libre determinación en el marco de la unidad del Estado, que consiste en su derecho a la autonomía, al autogobierno, a su cultura, al reconocimiento de sus instituciones y a la consolidación de sus entidades territoriales, conforme a esta Constitución y la ley.

³² sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, (...) solidaridad, (...) justicia social (...) para vivir bien.

MARTÍN, 2020, p. 23), o que se relaciona com as críticas apontadas por Solón de que, substancialmente, o Bem Viver perdeu parte de sua significado original, se tornando um termo simbólico e, de certa forma, vazio (SOLÓN, 2019, p. 78). Tais críticas serão elaboradas no próximo capítulo, mas, no geral, as reformas na Bolívia e no Equador podem ser entendidas também como um processo regional que enfatiza o reconhecimento dos direitos humanos, ambientais e indígenas (BORRÀS, 2016).

“Of The Empire

We will be known as a culture that feared death and adored power, that tried to vanquish insecurity for the few and cared little for the penury of the many. We will be known as a culture that taught and rewarded the amassing of things, that spoke little if at all about the quality of life for people (other people), for dogs, for rivers. All the world, in our eyes, they will say, was a commodity. And they will say that this structure was held together politically, which it was, and they will say also that our politics was no more than an apparatus to accommodate the feelings of the heart, and that the heart, in those days, was small, and hard, and full of meanness.”

(OLIVER, Mary, 2009, p. 46).

4. “IMAGINANDO UM MUNDO ONDE MUITOS MUNDOS PODEM EXISTIR”: O(S) MUNDO(S) NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Nos dois primeiros capítulos deste trabalho, objetificou-se a mobilização de um aparato teórico e a contextualização histórica em torno dos casos selecionados. Assim, fundamenta-se que as Abordagens Pós-Humanistas, sobretudo no que tange às questões de se compreender a natureza e o meio ambiente como objetos de segurança em si mesmos, servem como um fio condutor para a explicação e reflexão de como (re)pensar uma agenda de segurança internacional que emancipe os ideais Antropocêntricos. Logo, a fim de prosseguir com a análise, é necessário retomar a pergunta de pesquisa: “se, e como, as mudanças constitucionais embasadas no Bem Viver, no contexto do Equador, em 2008, e na Bolívia, em 2009, permitem a construção de uma agenda de segurança nacional e internacional para além de uma visão antropocêntrica?”.

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, em seu esforço para superar a compreensão eurocêntrica de uma natureza única parcialmente representada por múltiplas culturas, afirma que os grupos ameríndios, dos quais se encaixam os povos quíchua e aimará, propõem uma unidade representacional ou fenomenológica experimentando múltiplas naturezas (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Conforme discutido anteriormente, o Bem Viver, como permeado nos entendimentos do *Sumak Kawsay/Suma Qamaña*, busca representar as diversas naturezas que emergem das crises ambientais por meio de uma perspectiva Pós-Humanista; isto é, considera plenamente as agências não humanas que moldam o mundo (SOLÓN, 2019; MITCHELL, 2014). O Pós-Humanismo, por sua vez, fornece reflexões teóricas sobre processos recentes de intenso dano que desencadeiam forças sociais criativas para reconstruir relacionamentos rompidos, ecossistemas danificados e instituições obsoletas, por meio do reconhecimento explícito da capacidade de agência e práticas que envolvem pessoas, animais, objetos e outros materiais (CUDWORTH, HOBDEN, 2013).

Incorporado na obra de Cudworth e Hobden, o Pós-Humano pode ser definido como um privilégio do padrão informacional sobre a instanciação material, significando que o Pós-Humanismo não vê a divergência do humano com o ambiente que o cerca. Ao incorporar “o meio ambiente” no estudo das RI como uma “questão” que levanta questões de segurança ou governança, a separação do “humano” de outras espécies, naturezas e entidades permanece fixa, e a disciplina continua a ser Antropocêntrica (CUDWORTH, HOBDEN, 2013). A descentralização do humano é essencial no pensamento Pós-Humano, incentivando a enxergar criticamente as hierarquias de poder e dominância que cercam os objetos não-humanos. A

própria categoria de humano, como antes já abordado na pesquisa, é uma invenção humana de diferenciação que cria, por consequência, uma hierarquia de poder social que objetifica os atores de segurança (CUDWORTH, HOBDEN, 2013.) Levando em consideração as hierarquias de poder da modernidade discutidas por Cudworth e Hobden, Manuela Picq, ao discursar sobre a importância da Amazônia para as Relações Internacionais, considera que os estudos das RI podem ser expandidos, pensando que

A solução para democratizar a produção de conhecimento pode não ser exportar a metodologia do núcleo para a periferia, 'permitindo' que a América Latina e a África façam a teoria (Eurocêntrica). É necessário validar a práxis e o conhecimento da periferia em seus próprios termos, mesmo que apareçam como práticas não positivistas que não se parecem nada com a teoria aos olhos do Norte. Implica reconhecer outras formas de saber, seja a reflexividade envolvente (Tickner 2013), entender como as narrativas pessoais influenciam as articulações teóricas do IR (Inayatullah 2011) ou validar formas indígenas de saber (Beier 2009). Também implica legitimar perspectivas de estudo de caso em oposição às formas tradicionais da Grande Teoria. Implica, entre outras coisas, fazer RI da Amazônia. (PICQ, 2016, p. 10-11, tradução nossa³³).

Apesar de o presente trabalho não retratar especificamente a Amazônia, a visão trazida por Picq faz juz ao cerne do problema apresentado pela filosofia Pós-Humana: a da necessidade de uma reforma ontológica no campo das Relações Internacionais. É preciso, dessa maneira, superar o nacionalismo metodológico das RI, abstrações binárias, o eurocentrismo e a naturalização das construções sociais contemporâneas (PICQ, 2016). Isso implica trabalhar em direção a uma lógica relacional, pluralista, que reconheça a diferença não apenas por sua dimensão visível, mas também, e mais importante, por seu potencial de criar outros mundos possíveis (CUDWORTH, HOBDEN, 2011). Colocando em pauta a discussão de Cristina Rojas, a modernidade colonial, como apresentada pela autora, cria a noção de “O Mundo”, ou seja, um único lugar cujos conhecimentos se convergem em uma só verdade – aqui, considera-se a verdade como o entendimento ocidental discutido no segundo capítulo desta pesquisa, que enxerga o ambiente e a natureza como um objeto de exploração congregado e subjugadas às vontades e necessidades humanas. Essa verdade, inserida em um sistema econômico, estabelece pouco, sem nenhum, espaço para a compressão dos mundos que habita nosso planeta – a habitação no sentido de se sobrepor e co-constituir um ambiente físico e material (ROJAS, 2016).

³³ The solution to democratize the production of knowledge may not be to export the methodology of the core to the periphery, ‘enabling’ Latin America and Africa to do (Eurocentric) theory. It is necessary to validate the praxis and knowledge of the periphery in its own terms, even if they appear as non-positivist practices that look nothing like theory to the eyes of the North. It implies recognizing other forms of knowing, whether it is engaging reflexivity (Tickner 2013), understanding how personal narratives influence IR’s theoretical articulations (Inayatullah 2011), or validating Indigenous ways of knowing (Beier 2009). It also implies legitimizing case-study perspectives as opposed to mainstream forms of Grand Theory. It implies, among other things, doing IR from the Amazon.

O argumento principal de Rojas é refletir criticamente sobre as desigualdades e crises da modernidade através de um projeto político alternativo. Apesar de não caber nesta pesquisa um detalhamento explícito de tais críticas, a conclusão trazida pela autora da concepção de um pluriverso conversa diretamente não só com as diretrizes das abordagens Pós-Humanas, mas também com o paradigma ecocêntrico presente nas constituições do Equador e Bolívia, que contradizem e se colocam como resistência em face de uma estrutura colonial. Para a autora,

[...] a divisão entre cultura e natureza que acompanha o projeto da modernidade colonial e capitalista é um projeto universal, visto que afirma que as leis e formas de governo de uma cultura (europeia) aplicam-se a povos tão distantes quanto aqueles nativos da América (ROJAS, 2016, p. 522).

Esse privilégio fundamenta-se na divisão entre cultura e natureza, que separa o sujeito conhecedor do objeto a ser conhecido. Nesta separação, a natureza aparece como o objeto a ser conhecido e a verdade é assentada na representação precisa de uma realidade que é externa ao sujeito que conhece. A existência de uma natureza “lá fora” torna possível posicionar o conhecimento representacional como universal, uma vez que observadores pertencentes a diferentes culturas compartilham uma natureza universal comum que garante a equivalência entre diferentes representações. A universalidade da razão moderna também fundamentou o historicismo, ao afirmar uma história segundo a qual, no passado, as coisas estavam erradas e, na modernidade, elas acertaram-se. Desafiar o projeto universal da modernidade colonial e capitalista, dessa maneira, tem sido uma aspiração antiga de intelectuais e ativistas e uma motivação constante para a luta cotidiana de muitos povos indígenas e afrodescendentes do mundo (ROJAS, 2016).

Utilizando da visão de Dussel (2002), Rojas mostra que as culturas localizadas na “exterioridade” da modernidade sobrevivem até os dias de hoje e dão origem a uma “transmodernidade” que não emerge dentro da modernidade, mas inclui culturas de “outros” lugares que não a modernidade norte-americana ou europeia; isto é, elas emergem da exterioridade da modernidade, daquilo que a modernidade exclui, nega, ignora. Para Dussel, estas culturas não são recentes, mas estão retornando “ao seu status de atores na história do sistema mundo” (DUSSEL *apud* ROJAS, 2016, p. 224). Ele compara a trans-modernidade com a variedade e riqueza das selvas tropicais; estas culturas teriam uma capacidade imensa de invenção que é necessária para que a humanidade redefina sua relação com a natureza com base na ecologia e na solidariedade humana (DUSSEL *apud* ROJAS, 2016).

Em “*Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR*”, Arlene B. Tickner e David L. Blaney (2017) sugerem que sejam trocadas as questões epistemológicas

por questões ontológicas, buscando assim entender não somente como diferentes grupos sociais podem saber, mas antes como eles produzem seus mundos. Um interessante conceito apresentado é o “*one-world world*” que vai encontrar uma alternativa com o conceito de pluriverso. Enquanto o mundo singular é aquele cerrado na experiência europeia, nascido com a chegada dos europeus ao continente americano, o pluriverso representa a ruptura com o universalismo ocidental, que reconhece as cosmologias não como questões de crença, mas como questão de realidade. Blaney e Tickner explicam que os esforços para desfazer este mundo singular devem reconhecer que a diferença não é algo a ser encarada como múltiplas perspectivas a serem acomodadas dentro de um mundo singular, mas sim criar encontro entre a diferença ontológica e o reconhecimento das práticas que convertem as realidades Ocidentais, rebaixando “outras” realidades como diferentes representações. Romper com a colonialidade, portanto, significa conseguir um novo entendimento e engajamento com o ser (BLANEY, TICKNER, 2017).

Uma virada ontológica também revela que o encontro entre mundos não se dá entre unidades constituídas discursivamente como “Eu” e “Outro”, e sim por meio de “conexões parciais”, um conceito utilizado por Marilyn Strathern (2004) para se referir a entidades não enquanto unidades independentes umas das outras, mas enquanto mantendo implícita e integralmente suas relações, rompendo assim com qualquer entendimento de unidade singular (STRATHERN, 2004 *apud* ROJAS, 2016). Esse entendimento também está presente no Pós-Humanismo e no Bem Viver ao sugerir a co-constituição dos seres com o(s) mundo(s). A partir desta busca por uma virada ontológica, Blaney e Tickner (2017) apresentam a proposta de Isabelle Stengers:

O projeto cosmopolítico de Stengers vislumbra o “cosmos” constituído por múltiplos e divergentes mundos (ou um pluriverso), no qual todas as formas de pertencimento (envolvendo não somente humanos, mas “coisas” tais como a natureza e os espíritos) estejam igualmente presentes (BLANEY, TICKNER, 2017, p. 15, tradução nossa³⁴).

A prática proposta por Rojas, também discutidas por Blaney e Tickner, e Cudworth e Hobden, de se pensar as RI relacionalmente e, de forma holística, significa priorizar os conhecimentos e mundos que são marginalizados pelos padrões coloniais; mundos que são subjugados na hierarquia da colonialidade. Por fim, a prática de seguir as lutas coloniais e decoloniais através de múltiplos lugares ontológicos, epistemológicos e geográficos se dá ao reconhecer e engajar com múltiplas realidades que constituem o pluriverso, o que leva à busca

³⁴ Stengers’ cosmopolitical project envisions the “cosmos” constituted by multiple and divergent worlds (or a pluriverse), in which all forms of belonging (involving not only humans, but “things” such as nature and spirits) are equally present.

de práticas metodológicas que sejam compatíveis com a existência de outros mundos (ROJAS, 2016; BLANEY, TICKNER, 2017; CUDWORTH, HOBDEN, 2019).

O conceito de “segurança ambiental” permanece amplamente embutido nesse dualismo entre humano e natureza e, portanto, no pensamento estruturado da modernidade colonial. As RI têm historicamente se preocupado com questões de segurança, consideradas em termos de Estados-nação e capacidades militares. Essa noção de segurança foi estendida para considerar, por exemplo, “segurança humana” e, mais recentemente, “segurança ambiental”. O desenvolvimento da segurança ambiental como um projeto acadêmico tem sido visto como uma importante contribuição na teorização da política de mudança ambiental global, mas Cudworth e Hobden sugerem que as questões ecológicas não são entendidas de forma útil em termos de “segurança”. Retomando o argumento de Mitchell (2014), a autora se pergunta se os mundos e o mundanismo podem ser os assuntos e/ou objetos de segurança? (MITCHELL, 2014, p. 6).

É evidente que a estrutura de uma agenda de segurança – seja ela nacional ou internacional – é especialmente complexa. Mudá-la, ou reformá-la, de qualquer maneira, não é um processo rápido e direito e, logo, esta pesquisa não busca apresentar uma solução única e verdadeira para a crise planetária dentro da agenda de segurança. Também não busca pontuar as demandas do Pós-Humanismo e as transformações nas constituições da Bolívia e Equador como exemplos que deveriam ser seguidos de forma universal; adotar a universalidade aqui seria desonesto com a própria concepção de co-constituição dos mundos – do pluriverso – que prevê a política global e, dessa maneira, uma possível agenda ambiental de segurança, como capacitante de englobar diversos saberes. No entanto, existe um silenciamento da natureza como objeto de segurança. Recentemente, a ONU, através da resolução 76/300, previu o meio ambiente limpo e saudável como um direito humano (ONU, 2022). No entanto, o humano continua sendo a prioridade dentro da organização política internacional. O reconhecimento, e priorização, da existência de outros mundos é intrínseca ao pensamento Pós-Humano, e também na jurisdição equatoriana e boliviana. A próxima seção busca, dessa maneira, analisar trechos específicos das constituições, conectando-as com o pensamento do Pós-Humanismo e refletindo sobre uma agenda de segurança alternativa para as RI, retomando a discussão feita no segundo capítulo sobre “segurança do cuidado”.

4.1. “Aprender o caminho do inferno para se afastar dele”: O Pós-Humanismo nas constituições do Equador e Bolívia

Retomando as palavras de Pablo Sólon, o Bem Viver é aprender a conviver na dualidade. O desafio não é ‘ser’ mas ‘aprender a se inter-relacionar’” (SOLÓN, 2019, p. 21). Essa definição posta pelo autor dialoga diretamente com os preceitos das abordagens Pós-Humanistas desenvolvidas durante o trabalho, que operam de forma contrária a ideia de um mundo singular introduzida pela modernidade colonial. As abordagens do Pós-Humanismo, dialogando com essa visão, ressaltam a segurança através dos danos multifacetados, ressaltando a pluralidade das comunidades político-morais e incentivando um *ethos* de interconexão (MITCHELL, 2014). Conferenciando com esse entendimento, a Assembleia Constituinte da Bolívia – que se passou em 2008, um ano anterior a implementação do novo texto constituinte, em 2009 – planejou romper com os modelos coloniais e vislumbrar um Estado que reconhecesse o Direito Comunitário Plurinacional, como posto no preâmbulo constitucional (BOLÍVIA, 2009).

No artigo 1, é afirmado que a Bolívia se funda na pluralidade e no pluralismo político (BOLÍVIA, 2009). Por mais que a constituição Boliviana não inclua os direitos da natureza por si, o texto demonstra uma preocupação particular com os direitos ambientais no que tange às gerações presentes e futuras. No artigo 34, determina que “qualquer pessoa, a título individual ou em representação de uma coletividade, está habilitada a executar as ações legais em defesa do direito ao meio ambiente” (BOLÍVIA, 2009, tradução nossa³⁵). Esse entendimento também está presente na Constituição do Equador, nos artigos 71, 72 e 73 onde se estabelece:

Art. 71: A natureza ou Pacha Mama, onde se reproduz e realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e a regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos. Toda pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir à autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza.

Art. 72: A natureza tem direito à restauração. Essa restauração será independente da obrigação que têm o Estado e as pessoas naturais ou jurídicas de indenizar os indivíduos e coletivos que dependam dos sistemas naturais afetados.

Art. 73: O Estado aplicará medidas de precaução e restrição para todas as atividades que possam conduzir à extinção das espécies, à destruição dos ecossistemas ou à alteração permanente dos ciclos naturais (EQUADOR, 2008, tradução nossa³⁶).

³⁵ Cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercitar las acciones legales en defensa del derecho al medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medio ambiente.

³⁶ Art. 71: La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza.

Devido ao recorte temporal presente na análise do estudo de caso, analisando os textos constituintes nos anos específicos de suas criações e não abrangendo a eficiência de tais textos, esta pesquisa não busca definir se os presentes artigos foram e são eficazes, tanto na política doméstica dos Estados, quanto de forma projetada discursivamente na agenda de política externa do Equador e Bolívia. O que se busca entender nessa análise é o que tais artigos buscaram representar ao proporem a natureza e o meio ambiente como detentores de direito. Retomando mais uma vez o trabalho de Mitchell (2014) e lembrando a pergunta proposta pela autora, a natureza vista nos textos constituintes do Equador e Bolívia foi, dentro dos seus limites jurídicos, transformada em um sujeito/objeto de direito.

A agenda global de segurança enquadra o sujeito humano como o único *locus* de dano concebível. Ainda como dito anteriormente, a resolução da ONU em garantir um ambiente limpo e saudável, foi pressuposta como um “direito humano”. É difícil proteger e ver o meio ambiente como objeto de segurança quando a noção de dano engloba apenas o indivíduo humano, e não as muitas camadas de mundos que constituem o planeta material. Ao ler a constituição do Equador de que a natureza, onde se reproduz e realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção (EQUADOR, 2008), e na Bolívia, com o incentivo jurídico da proteção do meio ambiente por si, ambas as constituições colocam o ambiente como portador de danos. Isso remonta ao que Mitchell propôs de que ao olhar para o meio ambiente como portador de danos, então todos os habitantes deste ambiente – e por consequência, a natureza e todas as naturezas que co-constituem o mundo material – não poderiam e não deveriam ser vistos isoladamente e, dessa maneira, seriam enxergados como objetos a serem protegidos. Logo, qualquer dano ao ambiente não seria um dano a ele mesmo, mas a todos os seres – incluindo humanos – que nele habitam (MITCHELL, 2014).

Essa noção de uma segurança Pós-Humana expande também a ética presente na construção de (in)segurança nas RIs, algo discutido tanto por Mitchell (2014) quanto por Cudworth and Hobden (2013). Se não-humanos puderem ser enquadrados como detentores de direitos de proteção, no mesmo nível que os humanos, é possível oferecer proteção através das normas, leis e cláusulas necessárias e já existentes para tais seres. A proposta oferecida por Mitchell, de uma abordagem mundanista (*wordly approach*), ou uma abordagem que englobe os mundos, naturalmente corresponde com a filosofia do Bem Viver refletida nos

Art. 72: La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados.

Art. 73: El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales.

textos constitucionais do Equador e Bolívia, prevendo dessa maneira uma rejeição ao Antropocentrismo visto que os não-humanos aqui são percebidos como contribuintes cruciais para a (trans)formação do(s) mundo(s). A ideia de que a natureza não é “silenciosa” e reage ao que é feito a ela – ao contrário da ideia de uma natureza material “imóvel” que é usada como local de exploração e tem apenas um propósito, de servir às necessidades humanas – também está presente na filosofia do Bem Viver (MITCHELL, 2014; CUDWORTH, HOBDEN, 2013).

Adotar a ideia de Pós-Humanismo ao ver a natureza como objeto de segurança, e observar como essa garantia de direitos à natureza na constituição do Equador e da Bolívia possibilita transformar a natureza em um ser de direitos, corrobora com a probabilidade de se imaginar uma categoria alternativa de dano: a do mundicídio, ou a destruição de mundos e das condições do mundanismo. Trata-se de um conceito ontológico, que se refere à dissolução de coletivos irreduzíveis e heterogêneos, quaisquer que sejam as formas específicas em que surjam. Além disso, é ontológico no sentido de que conceitua o dano em termos de perda não apenas de seres particulares, mas de modos inteiros e únicos de existir juntos. Dentro desse conceito, as condições de mundanidade – a co-constituição de coletivos irreduzíveis por diversos seres – são abstraídas, mas os seres que constituem cada mundo não precisam ser predeterminados. Em outras palavras, é possível generalizar sobre as situações de mundicídio mantendo-se permanentemente aberto, em termos éticos, aos tipos de seres que podem abarcar. Além disso, essa concepção de dano não se refere à destruição de determinadas categorias de seres, mas sim às relações de co-constituição entre diversos seres (MITCHELL, 2014).

Crucialmente, é também um conceito fenomenológico destinado a ajudar os seres humanos a compreender a enormidade total dos danos com os quais são confrontados e engendrar relações de responsividade a outros seres. Não se destina necessariamente a funcionar como um conceito jurídico e, portanto, não especifica ações ou critérios particulares como intencionalidade. Logo, adotar o “mundicídio” como uma concepção de ameaça teria efeitos profundos sobre como a segurança é conceituada e realizada: por exemplo, como a “violência” é definida e interpretada; em que circunstâncias a intervenção (militar ou não) deve ser contemplada; e o que a “paz”, a “reconstrução” ou a ação preventiva podem implicar (MITCHELL, 2014; CUDWORTH, HOBDEN, 2013). O reconhecimento dos direitos da natureza, que implica uma abordagem holística de toda a vida e de todos os ecossistemas, proposto pelo Pós-Humanismo e presente nos artigos constitucionais, potencialmente

contribui não apenas para uma maior sensibilidade ao meio ambiente, mas para uma profunda reorientação sobre como proteger a Terra como o centro da vida. Através dessa perspectiva,

A natureza não é um objeto de proteção, mas um sujeito com direitos fundamentais, como o direito de existir, sobreviver, persistir e regenerar ciclos vitais. A implicação desse reconhecimento é que os seres humanos têm a autoridade legal e a responsabilidade de fazer valer esses direitos em nome da natureza, de modo que os direitos da natureza se tornem um elemento essencial para a sustentabilidade e a sobrevivência das sociedades humanas. Esse conceito é baseado no reconhecimento que os humanos, como apenas uma parte da vida na terra, devem viver dentro de seus limites ecológicos, em vez de se verem como o propósito da proteção ambiental, como propõe a abordagem ‘antropocêntrica’. Os humanos são depositários da Terra, em vez de serem meros administradores (BORRÀS, 2016, tradução nossa³⁷).

Como já posto no capítulo teórico e, necessário para a conclusão desse raciocínio, autores como Cameron Harrington (2017b; 2021), Maria Julia Trombetta (2021) e Fiona Robinson (1999), contribuem para o debate da emancipação da segurança ambiental ao apresentar a ideia de uma segurança do cuidado. Trombetta acredita que o Antropoceno não é apenas uma era geológica, mas também um discurso de segurança (TROMBETTA, 2021, p. 156). Isso porque as categorias tradicionais de análise e lógicas de segurança permanecem relevantes e ainda assim limitadas quando se trata de enfrentar novos desafios trazidos pelas mudanças do clima, cujas soluções são pautadas pela complexidade e interdependência. A autora postula que, ao questionar a existência da natureza como um pano de fundo estável, compromete a possibilidade de conhecimento objetivo e cumulativo sobre ameaças, porque a natureza é o fundamento da epistemologia ocidental moderna e das abordagens positivistas das Ciências Sociais, Relações Internacionais e estudos de segurança. Ao perceber o Antropoceno como condição de segurança, Trombetta revela a necessidade de retrabalhar as categorias de segurança, pois novas ameaças, com novas características, exigem novos atores, instituições e práticas. Considerá-lo como um discurso de segurança esclarece os desafios e as dimensões políticas que tal reelaboração envolve, pois essa condição e as ameaças que ela representa não estão dadas (TROMBETTA, 2021). Assim,

Argumentar que a sobrevivência da humanidade está em mãos humanas é inerentemente um argumento de segurança que mobiliza a ação ao evocar uma ameaça existencial. É um argumento que reflete suposições sobre segurança e modos de vida existentes. Como estudiosos críticos apontaram, definir o que conta como segurança – quem merece ser protegido e como – reflete diferentes

³⁷ Nature is not an object of protection but a subject with fundamental rights, such as the rights to exist, to survive, and to persist and regenerate vital cycles. The implication of this recognition is that human beings have the legal authority and responsibility to enforce these rights on behalf of nature in that rights of nature become an essential element for the sustainability and the survivability of human societies. This concept is based on the recognition that humans, as but one part of life on earth, must live within their ecological limits rather than see themselves as the purpose of environmental protection, as the ‘anthropocentric’ approach proposes. Humans are trustees of the Earth rather than being mere stewards.

perspectivas políticas. Diferentes formulações de ameaças legitimam a existência de diferentes atores e seu papel no fornecimento de segurança. Parafraseando Cox: segurança é sempre para alguém e para algum propósito (COX, 1981). (TROMBETTA, 2021, p. 157, tradução nossa³⁸).

Harrington adere a mesma lógica ao sugerir que o campo mova para uma nova ordem de segurança: a do cuidado. Para isso, o autor nega a individualidade humana como pressuposta, uma característica inerente aos modelos ocidentais de pensamento. Ao contrário, os seres que habitam o mundo são unidades que criam relacionamentos umas com as outras. Ele entende o cuidado como uma ferramenta para permitir que as políticas de segurança sejam produzidas de maneira responsável, sem depender das formas restritas de justiça global (HARRINGTON, 2017b, p. 34), mas como uma maneira de se enxergar uma ameaça coletiva que afeta as coletividades presentes no(s) mundo(s). Logo,

O cuidado representa uma abordagem promissora, embora também problemática, da segurança no Antropoceno, a era da “ameaça compartilhada”. Não nos salvará necessariamente (talvez sejamos irredimíveis), mas pode nos mostrar que existem possibilidades de resposta em um momento conturbado (HARRINGTON, 2017, p. 34, tradução nossa³⁹).

Parafraseando Edmund Husserl, Harrington (2017b) assume que nossa atitude natural, até agora, foi de “falta de carinho”; que as instituições de segurança postuladas para “a proteção coletiva” separaram o humano dos outros seres e, conseqüentemente, silenciaram os relacionamentos que o humano criou com o ambiente em que habita. Para superar este estado natural das coisas, Harrington sugere o afastamento da ideia de um individualismo ocidental e uma aceitação do humano como um ser produtor de relacionamentos e inter-relacionado com aquilo que o cerca. Isso reflete não só nas ideias apresentadas até então nas Abordagens Pós-Humanistas, como também pela caracterização do Bem Viver nos textos constitucionais do Equador ou Bolívia. Harrington ainda traz a citação Karen Barad (2007), física quântica, que pontua o emaranhamento do humano com o seu ambiente ao dizer que “o outro não está apenas na pele, mas em seus ossos, em sua barriga, em seu coração, em seu núcleo, em seu passado e futuro” (BARAD *apud* HARRINGTON, 2017b). Isso dialoga com Solón na citação do início da presente subsecção, ao pontuar que o Bem Viver é se inter-relacionar, e também

³⁸ Arguing that the survival of humankind is in human hands is inherently a security argument that mobilizes action by evoking an existential threat. It is an argument that reflects assumptions about security and existing ways of life. As critical scholars have pointed out, defining what counts as security – who deserves to be protected and how – reflects different political perspectives. Different formulations of threats legitimize the existence of different actors and their role in providing security. To paraphrase Cox: security “is always for someone and for some purpose” (1981).

³⁹ Care represents a promising, if also problematic, approach to security in the Anthropocene, the age of ‘shared threat’. It will not save us necessarily (perhaps we are irredeemable) but it can show us that there exist possibilities of response in a troubled time.

com o dizer de Ailton Krenak, que ressalta a importância do ambiente como algo além do material. Ao discursar sobre seu lugar de origem, Krenak confessa que “o Rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso; (...) é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico (KRENAK, 2019, p. 185).

Fiona Robinson, em *Globalizing Care* (1999), estabeleceu o cuidado como uma alternativa aos movimentos de justiça global. Buscando ir além de desenvolver códigos morais universais ou princípios éticos supranacionais, Robinson escreveu que uma ética global do cuidado requer um exame dos contextos em que o cuidado ocorre, e um compromisso com a criação de instituições mais humanamente responsivas, que pode ser moldado para incorporar possibilidades expressivas e comunicativas entre atores em escala global (ROBINSON, 1999). Sendo assim, se destaca as explorações teóricas que as Abordagens Pós-Humanas oferecem trás grandes desafios para as Relações Internacionais e, de maneira mais generalizada, para as Ciências Sociais, pois forçam um movimento pós-antropocêntrico que, de certa forma, convida os atores humanos a se colocarem para além do indivíduo, da comunidade, da sociedade e de outras categorias sociais que são intrínsecas ao sistemas atuais (PEREIRA, 2015).

A crise planetária, dessa maneira, podendo ser concebida como abertura ontológica para o entendimento de segurança internacional, apresenta uma prerrogativa em percorrer novos caminhos ou, de certa forma, em retornar a lugares que foram historicamente silenciados e abandonados (PEREIRA, 2015). No entanto, qualquer reforma nas estruturas institucionais que estabelecem o entendimento teórico de segurança no campo deve ser observada com hesitação. Isso porque existem limitações dentro de (re)formulações sistêmicas que se apresentam como soluções a uma crise tão complexa. A próxima seção busca tratar sobre isso.

4.2. Entre o material e o simbólico: os limites de uma (re)formulação sistêmica

“Se tudo muda no Antropoceno – os objetos de estudo, a variedade de danos, a natureza da responsabilidade – o que resta então?” (HARRINGTON, 2017b, p. 111, tradução nossa⁴⁰). Uma das críticas mais comuns ao cuidado, apontadas por Harrington, é que ele representa o que Nietzsche chamou de “moral escrava” (NIETZSCHE, 2013 *apud* HARRINGTON, 2021). Ele sugeriu que o cuidado é na verdade uma expressão do profundo

⁴⁰ If everything changes in the Anthropocene – the objects of study, the variety of harms, the nature of responsibility – what is left?

ressentimento dos fracos contra os fortes. Manter o cuidado como uma virtude significa ver a própria fraqueza como um bem, o que inevitavelmente ajuda a consolidar relacionamentos desiguais e injustos. Outra crítica feita à ética do cuidado é que ela guarda em si uma profunda tendência neoliberal. Alguns estudiosos, partindo da noção de biopoder de Foucault, argumentaram que a governança neoliberal é realmente um exercício no cuidado de toda a vida. Através de uma variedade de técnicas biopolíticas, a vida passa a ser administrada e ordenada em nome do cuidado, enquanto os componentes indesejáveis da vida são eliminados. Formas coercitivas e brutais de controle, outrora exercidas para governar e proteger as populações, são substituídas por modos biopolíticos de governança que se espalham em nome do cuidado e da empatia. Logo, qualquer alternativa que tenha o cuidado como seu cerne, deve levar em consideração tais pontuações (HARRINGTON, 2017b, p. 222; HARRINGTON, 2021).

A Constituição da Bolívia vê a industrialização da natureza como meta, enquanto no caso equatoriano a natureza se apresenta, pela primeira vez, como sujeito de direitos. O texto boliviano vincula natureza e modernidade através do progresso, enquanto a Constituição do Equador desta perspectiva com uma virada biocêntrica; afirma que deve haver uma relação dinâmica entre sociedade, Estado e mercado, mas cada um deve estar em harmonia com a natureza. A natureza recebe direitos inalienáveis e, portanto, torna-se um sujeito de direito (SOLÓN, 2019). Levando isso em consideração, o presente capítulo buscou analisar os elementos do Pós-Humanismo presentes em tais constituições, de maneira a responder se tais elementos poderiam constituir uma agenda de segurança ecocêntrica para as Relações Internacionais.

Como abordado acima sobre as limitações de uma (re)formulação sistêmica, a presente pesquisa refuta/apresenta limitações à hipótese exposta no início do trabalho, de que visões alternativas vistas através das ontologias do Bem Viver e do entendimento de mundos e mundanismo presentes nas constituições Equatoriana e Boliviana, podem corroborar para a expansão das aplicações de segurança internacional para além de uma abordagem Antropocêntrica. Por um lado, as constituições do Equador (2008) e Bolívia (2009) foram pioneiras na objetificação da natureza como um sujeito de direitos, corroborando para que a pesquisa pudesse interpretá-la dentro dos parâmetros ontológicos do Pós-Humanismo ao deliberar todos os seres não-humanos e, conseqüentemente o ambiente em que habitam, como unidades securitárias.

No entanto, essa “visão alternativa” proposta pelas constituições pouco saem do debate acadêmico de modo a transformar as estruturas vigentes nas instituições de segurança

na agenda ambiental global. Como apontado por Mitchell (2014), existe pouca eficácia de resposta a danos agudos de forma coordenada quando se trata de securitizar um sujeito – no caso aqui, a natureza e sujeitos não-humanos que nele habitam, de forma tão abstrata (MITCHELL, 2014). Ainda, críticas apresentadas por Rafael Domínguez, Sara Caria e Mauricio León pontuam a instrumentalização das cosmologias indígenas como condutoras de uma ideia que possa salvar a humanidade da iminente catástrofe climática. A popularização do Bem Viver entre acadêmicos do Norte Global é alvo de críticas, principalmente por cooptar uma filosofia de vida e (sobre)vivências nativas em estruturas imperialistas que continuam perpetuando o apagamento e silenciamento desses povos (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017).

Isso não quer dizer que todo o argumento desenvolvido na pesquisa seja inválido. Pelo contrário, a jurisdição equatoriana e boliviana são pioneiras em um movimento necessário de protagonismo da natureza e dos seres não-humanos. Uma possível transformação na agenda de segurança ambiental nas RI ainda permanece necessária e o debate não é inútil. Ao invés disso, a proposta de Harrington urge o questionamento dos limites da compreensão de noções que são intrinsecamente características dos modos de vida das sociedades atuais. Em sua essência, o cuidado não impedirá problemas como as profundas divisões que separam os humanos uns dos outros e das redes mais amplas da vida nas quais todos os mundos estão enredados. No entanto, o cuidado, como uma sensibilidade, ajuda a redirecionar a busca de segurança no Antropoceno. Por fim, também abre espaço para quem é digno de consideração ética e torna visíveis as formas imanentes de relacionalidade que ligam o homem ao outro ser – vivo ou não – que constitui os muitos mundos das Relações Internacionais (HARRINGTON, 2017).

“yeah this place is haunted but only by a ghost.”

(Giant Sand).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A seção anterior se ocupou em analisar diferentes aspectos dos textos constitucionais do Equador (2008) e Bolívia (2009), a fim de perceber como, e se, tais elementos poderiam constituir uma abordagem alternativa à uma agenda de segurança pautada em um paradigma ecocêntrico, contrário ao Antropocentrismo presente na agenda de segurança nas Relações Internacionais. Utilizou-se os elementos do Bem Viver politicamente instrumentalizados nas devidas constituições e como tal filosofia significou a securitização da natureza e do meio ambiente, utilizando-se, dessa maneira, de uma visão alternada de dano e (in)segurança propostas por Audra Mitchell (2014), no qual o(s) mundo(s) e todos os seres – vivos e inanimados – que nele se constituem, pode ser considerados como objetos de segurança. Por fim, considerou-se a noção de segurança do cuidado, proposta por Cameron Harrington (2017b), para permear um entendimento emancipado da agenda atual de segurança, centrada nos ideais da modernidade colonial.

A presente pesquisa, ao utilizar de uma abordagem teórica decolonial e crítica, buscou romper com padrões positivistas que visam apresentar uma conclusão e verdade universal sobre dado problema. Ao se tratar de cosmologias indígenas e a instrumentalização política das mesmas, usando o Pós-Humanismo para analisá-las, este trabalho procurou expandir o debate dentro das Relações Internacionais e estabelecer, antes de qualquer coisa, uma discussão que emancipe e que não estabeleça algo como universalmente incontestável. A própria ideia de uma verdade universal é contrária ao ponto central da problemática discutida durante os capítulos anteriores, que examina o(s) mundo(s) que ocupam as Ciências Humanas e, dessa forma, estabelece no campo o entendimento de um pluriverso.

Antes de apresentar as considerações finais do trabalho desenvolvido, é necessário colocar em destaque as limitações de uma pesquisa elaborada através da análise de conhecimentos ancestrais. Para isso, em primeiro lugar, gostaria de adotar as palavras de Karl Marx, em sua obra *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, para abrir a crítica e discussão sobre o perigo da “história emprestada”. Apesar de não ter um caráter revolucionário, e de não ter utilizado as obras de Marx e/ou as discussões marxistas para a elaboração da pesquisa, acredito que a seguinte declaração converse de modo coerente com as críticas que serão apresentadas adiante. Logo, nas palavras de Marx,

Os homens fazem sua própria história, mas não de modo arbitrário, em circunstâncias escolhidas por eles mesmos, e sim naquelas que encontram imediatamente diante de si, dadas e transmitidas pelos antepassados. A tradição de todas as gerações mortas pesa como um fardo no cérebro dos vivos. E, justamente quando parecem ocupar-se de transformar a si mesmos e as coisas, de

criar o que ainda não existe, precisamente nessas épocas de crise revolucionária, evocam com temor os espíritos do passado a seu serviço; deles tomam de empréstimo nomes, lemas de batalha e trajes, a fim de apresentar as novas cenas da história universal sob esse disfarce venerável por sua tradição e com essa linguagem emprestada. (...) Desse modo, o principiante que aprendeu uma nova língua sempre a traduz para a sua materna, mas só consegue apropriar-se do espírito dessa nova língua e nela se exprimir espontaneamente quando a maneja sem reminiscências e esquece sua língua de origem (MARX, 2017, p. 7-8).

Linda Tuhiwai Smith, acadêmica Maori, em “*Decolonizing Methodologies*” (1999), critica veementemente as abordagens empregadas em se fazer pesquisas utilizando-se de conhecimentos e cosmologias indígenas que são, de maneira generalizada, trazidas por acadêmicos brancos para dentro das Universidades que obedecem ao molde Ocidental de pensamento, pensando que “a pesquisa é uma das maneiras pelas quais o código subjacente do imperialismo e do colonialismo é regulado e realizado” (SMITH, 1999, p. 7, tradução nossa⁴¹). Por consequência, cria-se o imaginário do “Outro” e se estabelece uma história que ainda ofende e pouco engrandece as comunidades estudadas. A autora ainda sugere que, ao se produzir uma pesquisa que embrace conhecimentos nativos, o pesquisador(a) precisa estar preparado(a) para entender não somente seu lugar como pesquisador(a), levando em consideração o motivo de sua pesquisa, para quem e/ou o que ela serve, mas também questões que não são comuns à academia ocidental, de se pensar se o pesquisador(a) “tem um espírito limpo, se tem um bom coração, quais bagagens está carregando e se suas intenções são genuínas” (SMITH, 1999, p. 10).

Essa perspectiva estabelecida por Smith indica um tipo de pesquisa, e particularmente para mim, um tipo de Relações Internacionais, onde as pessoas e o(s) mundo(s) dos quais elas pertencem, importassem; uma RI que caminha para além dos moldes positivistas que permeia o campo. Incontestavelmente, não cabe a mim responder tais perguntas. No entanto, explicitarei durante a escrita da pesquisa a importância das particularidades dos termos que estudei, especialmente da instrumentalidade do Bem Viver como uma filosofia originada dos povos quíchua e aimará. Por mais que o trabalho tenha presente na intitulação o termo “cosmologias indígenas”, não se procurou generalizar as centenas e diversas comunidades de povos originários que habitam este mundo. Pelo contrário, evidencia-se a singularidade das abordagens instrumentalizadas nos textos constituintes do Equador e Bolívia como provenientes de conhecimentos locais e particulares.

A própria definição do Bem Viver, como já pontuada durante a introdução, apresenta uma problemática não só em sua tradução – do *Sumak Kawsay/Suma Qamaña* para o

⁴¹ Research is one of the ways in which the underlying code of imperialism and colonialism is both regulated and realized.

espanhol *Buen Vivir* e, nesta pesquisa, para o português Bem Viver – como também da própria utilização do termo pela academia. Rafael Domínguez, Sara Caria e Mauricio León salientam o enorme sucesso do Bem Viver dentro das pesquisas no Norte Global, especialmente entre os acadêmicos europeus e norte-americanos, denominando-os como “orfãos de utopias inspiradoras” (DOMÍNGUEZ, CARIA, LEÓN, 2017, p. 138, tradução nossa⁴²), que se apropriam do termo como algo novo, extraordinário e revolucionário. A crítica dos autores percorre justamente o que Smith ressalta em sua obra: um tipo de colonialidade do saber, de extrativismo do conhecimento; da utilização de conhecimentos e práticas indígenas que foram historicamente marginalizadas mas que, na face de uma crise civilizatória, é apresentada por acadêmicos ocidentais como algo extraordinariamente belo, incluindo uma prática essencialmente anticolonial nos moldes imperialistas do neoliberalismo. Por isso, o perigo de uma história emprestada; do conhecimento produzido através da exploração e uso de povos subalternos.

Ademais, por mais que tenha sido destacado as diversas limitações dentro da pesquisa e da própria aplicação da ideia de uma reforma sistêmica em se pensar segurança; da necessidade de uma mudança ontológica e epistemológica, acredito que seja desonesto apontar todo este aparato apresentado como incoerente ou inatingível. Por ter um caráter pós-positivista, irei, por um momento, apontar um julgamento pessoal sobre a pesquisa. Em um campo que é tão analítico e que sempre se distanciou de uma abordagem mais reflexivista, ainda assim, acredito pessoalmente que a essência humana é pautada na esperança, no amor e na perseverança. O que Cameron Harrington sugere como um caminho alternativo em se produzir modelos securitários no sistema político internacional, através da segurança do cuidado, parece ser ingênuo quando olhamos para as abordagens clássicas de segurança das Relações Internacionais. Mas se importar com a natureza, com os seres que nela habitam – aqui incluindo a própria diversidade dentro das comunidades humanas –, construir um aparato político que se baseia no cuidado, no carinho e que se afasta de uma ideia baseada apenas na sobrevivência, no medo e na exceção, pode nos levar a (re)construir um campo nas RI e estabelecer uma direção rumo à uma sobrevivência menos angustiante e carregada de culpa.

Na epígrafe deste capítulo, utilizei a frase “*yeah this place is haunted but only by a ghost*”, da banda musical Giant Sand. O escritor Jeff VanderMeer, em um artigo intitulado “*Hauntings in the Anthropocene*” (2016) parafraseia essa citação, concluindo que:

As coisas que nos assombram nesta época são muitas vezes as coisas com as quais nos importamos ou com as quais temos alguma conexão, não importa quão leve, e se também são as coisas que importam, precisamos nos tornar cínicos ou

⁴² the orphans of inspiring utopias.

hedonistas e mudar as coisas com as quais nos importamos para que não nos importe quando elas são destruídas, para que as assombrações não possam nos afetar (...) ou, mais corajosamente e com mais esforço, deixá-las nos assombrar, mesmo que seja doloroso, e através dessa assombração encontrar algum tipo de ato ou sentido da verdade que seja significativo. Não importa quão grande. Não importa quão pequeno. Tudo isso enquanto o hiper objeto que estou tentando definir paira sobre mim e brilha através de mim e está em todos os lugares e de todas as maneiras está brilhando e pairando sobre mim (VANDERMEER, 2016, tradução nossa⁴³).

Por fim, acredito que o presente trabalho estabeleça mais questionamentos do que respostas. No entanto, em uma estrutura de pesquisa decolonial, os questionamentos são parte de uma intenção muito maior; o passado, as histórias locais e globais, todos contêm espaços de marginalização, mas também podem possuir espaços de resistência e esperança. Ailton Krenak, em *“Ideias para adiar o fim do mundo”* (2019), como foi constantemente citado nesta pesquisa, diz que sua “provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim” (KRENAK, 2019, p. 13). A minha intenção com essa pesquisa foi, singelamente, a de contar uma história.

⁴³ The things that haunt us in this age are often the things we care about or have some connection to, no matter how slight, and if they are also the things that matter we either need to become cynics or hedonists and change the things we care about so we don't care when they're destroyed, so the hauntings cannot affect us (...) or, more bravely and with more effort, let them haunt us even if it is painful, and through that haunting find some kind of act or sense of the truth that is meaningful. No matter how large. No matter how small. All while the hyperobject I am trying to pin down looms over me and shines through me and is all places and in all ways is shining out and looming over.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, A. **O Bem Viver**: Uma oportunidade para imaginar outros mundos. 1º ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ACOSTA, A.; MARTÍNEZ, E. **La Naturaleza Con Derechos: De la filosofía a la política**. Quito: Abya Yala, 2011.

AKCHURIN, M. Constructing the Rights of Nature: Constitutional Reform, Mobilization, and Environmental Protection in Ecuador. **Law & Social Inquiry**, Loyola University Chicago, v. 40, n. 4, p. 937-968, jun./2015. Disponível em: 10.1111/lsi.12141. Acesso em: 15 fev./ 2022.

BARTRA, A. La gran crisis. **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, Caracas, vol. 15, p. 191–202, 2009.

BECKER, M. Correa, Indigenous Movements, and the Writing of a New Constitution in Ecuador. **Latin American Perspectives**, Truman State University, v. 38, n. 47, p. 47-62, out./2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0094582X10384209>. Acesso em: 26 fev. 2022.

BEDRIÑANA, K. G. A; UMAÑA, B. A. H; MARTÍN, J. A. R. “Living Well” in the Constitution of Bolivia and the American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Reflections on Well-Being and the Right to Development. **Int. J. Environ. Res. Public Health**, University of Granada, v. 17, n. 8, p. 1-25, abr./2020. Disponível em: 10.3390/ijerph17082870. Acesso em: 14 fev./ 2022.

BIGNALL, S.; HEMMING, S.; RIGNEY, D. Three Ecosophies for the Anthropocene: Environmental Governance, Continental Posthumanism and Indigenous Expressivism. **Deleuze Studies**, London, UK, v. 10, n. 4, p. 455-478, dez./2016. Disponível em: 10.3366/dls.2016.0239. Acesso em: 18 abr. 2021.

BREDA, T. *In*: **O Bem Viver**: Uma oportunidade para imaginar outros mundos. 1º ed. São Paulo: Autonomia Literária, 2016, p. 8-9.

BOLÍVIA. [Constituição (2009)]. **Constitución de Bolivia de 2009**. Servicio Estatal de Autonomías. Biblioteca, Documentos institucionales, [2019]. Disponível em: <https://www.sea.gob.bo/?s=Constituci%C3%B3n+Pol%C3%ADtica+del+Estado>. Acesso em: 2. de jun. de 2021.

BORRÀS, S. New Transitions from Human Rights to the Environment to the Rights of Nature. **Cambridge University Press**, Cambridge University, v. 5, n. 1, p. 113-143, jan./2016. Disponível em: 10.1017/S204710251500028X. Acesso em: 23 fev. 2022.

BURKE, A. *et al.* BURKE et al. Planet Politics: A Manifesto from the End of IR. **Millennium: Journal of International Studies**, New York, v. 44, nº3, p. 1-25, 7 de abr./ de 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/030582981663667>. Acesso em: 09 de set./ de 2022.

BUZAN, B. New Patterns of Global Security in the Twenty-First Century. **International Affairs**, Oxford University Press, v. 67, n. 3, p. 431-451, 1991. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/2621945>. Acesso em: 12 set. 2021.

BUZAN, B. **People, States & Fear: National Security Problem in International Relations**. University of Warwick: Wheatsheaf Books, 1983.

BUZAN, B.; WAEVER, O.; WILDE, J. d. **Security: A New Framework for Analysis**. 1º ed. Londres: Lynne Rienner, 1998.

Crutzen, P. Geology of mankind. **Nature**, Macmillan Magazines, n° 415, v. 23, p. 23, jan./ 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1038/415023a>. Acesso em: 20 de abr./ de 2022.

COOLE, D; FROST, S. **New Materialisms: Ontology, Agency and Politics**. Durham & London: Duke University Press Books, 2010. p. 47-116.

CORAGGIO, J. L. **Economía Social y Solidaria: El Trabajo Antes Que El Capital**. Quito: Abya-Yala, jul./ 2011.

COX, R. W. Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 10, n° 2, p. 126-155, jun./ 1981. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/03058298810100020501>. Acesso em: 06 de out./ de 2021.

CUDWORTH, E; HOBDEN, S; KAVALSKI, E. **Posthuman Dialogues in International Relations**. New York: Routledge, 2018.

CUDWORTH, E; HOBDEN, S. **Posthuman International Relations: Complexity, Ecologism and Global Politics**. New York: Zed Books, 2013.

DAWSON, C. **Activities for Teaching Research Methods**. Nova York: SAGE Publications, 2016.

DALY, E. The Ecuadorian Exemplar: The First Ever Vindications of Constitutional Rights of Nature. **Review of European Community & International Environmental Law**, Garsington Road, Oxford, v. 21, n. 1, p. 63-66, abr./2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9388.2012.00744.x>. Acesso em: 20 fev./ 2022.

DESCOLA, P. **La Selva Culta: Simbolismo Y Praxis En La Ecología De Los Achuar**. 3 ed. Quito: Abya-Yala, 1996.

DILGER, G. *et al.* **Descolonizar o Imaginário: Debates sobre Pós-extrativismo e Alternativa ao Desenvolvimento**. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

DOMÍNGUEZ, R.; CARIA, S.; LEÓN, M. Buen Vivir: Praise, instrumentalization, and reproductive pathways of good living in Ecuador. **Ecuador, Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, University of Cantabria, v. 12, n. 2, p. 133-154, jun./2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325099>. Acesso em: 20 fev./ 2022.

GALEANO, E. Eduardo Galeano: **La naturaleza no es muda**. Racismo Ambiental, 2018. Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2018/07/10/eduardo-galeano-la-naturaleza-no-es-muda/>.

EQUADOR. [Constituição (2008)]. Constitución de la República del Ecuador. Publicada en el Registro Oficial No. 449 20 de octubre de 2008. Publicación oficial de la Asamblea Constituyente. Disponível em: <https://www.oas.org/es/default.asp>. Acesso em: 13 de mai./ de 2021.

EROUKHMANNOFF, C; HARKER, M. **Reflections on the Posthuman in International Relations**: The Anthropocene, Security and Ecology. Bristol: E-International Relations Publishing, 2017.

ESPINOSA, C. Interpretive Affinities: The Constitutionalization of Rights of Nature, Pacha Mama, in Ecuador. **Journal of Environmental Policy & Planning**, Freiburg, Germany, v. 21, n. 5, p. 608-622, dez./2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/1523908X.2015.1116379>. Acesso em: 22 fev. 2022.

FOX, N. J; ALLDRED, P. Re-assembling climate change policy: Materialism, posthumanism, and the policy assemblage. **British Journal of Sociology**, London, UK, v. 71, n. 2, p. 1-15, jan./2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1468-4446.12734>. Acesso em: 18 abr. 2021.

GARN: GLOBAL ALLIANCE FOR THE RIGHTS OF NATURE. Tribunal Internacional por los Derechos de la Naturaleza. Disponível em: <https://www.garn.org/does-nature-have-rights/>. Acesso em: 28 set. 2021.

GUDYNAS, E.; ACOSTA, A. La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. **Revista Utopía y Praxis Latinoamericana**: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad del Zulia-Venezuela, v. 16, n° 53, abr./ 2011, p. 71-83. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27919220007>. Acesso em: 21 de abr./ de 2022.

HARRINGTON, C. Posthuman security and care in the Anthropocene. *In* **Reflections on the posthuman in International Relations**: The Anthropocene, security and ecology. Bristol: E-International Relations, 2017a, pp. 73-86.

HARRINGTON, C.; SHEARING, C. **Security in the Anthropocene**: Reflections on Safety and Care. Alemanha: Transcript Publishing, 2017b.

HARRINGTON, C. Caring for the World: Security in the Anthropocene. *In* CHANDLER, D.; MULLER, F.; ROTHE, D. **International Relations in the Anthropocene**: New Agendas, New Agencies and New Approaches. 1° ed. Suíça: Palgrave Macmillan, 2020, p. 209-226.

INOUE, C. Y. A.; MOREIRA, P. F. Many worlds, many nature(s), one planet: Indigenous knowledge in the Anthropocene. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v. 59, n° 2, p. 1-19, 14 de out./ de 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0034-7329201600209>. Acesso em: 20 de set./ de 2021.

KOTZÉ, L. J.; CALZADILL, P. V. Somewhere between Rhetoric and Reality: Environmental Constitutionalism and the Rights of Nature in Ecuador. **Transnational Environmental Law**, University of Pittsburgh, v. 19, n. 23, p. 1-33, abr./2017. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S2047102517000061>. Acesso em: 16 fev. 2022.

- KOWII, A. El Sumak Kawsay. **Aportes Andinos**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Programa Andino de Derechos Humanos, v. x, n° x, p. 1-5, jan./ 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10644/2796>. Acesso em: 16 de mar./ de 2022.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo, SP: Editora Schwarcz S.A., 2019.
- LATOURET, B. **Politics of nature: How to Bring the Sciences into Democracy**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- LIMÓN, A. **The Carrying**. 1° ed. Minnesota: Milkweed Editions, 2018.
- LINKLATER, A. Political Community and Human Security. In: Booth, K. **Critical Security Studies and World Politics**. Londres: Lynne Rienner, 2005.
- LORENZETTI, J. V.; CARRION, R. M. Governança ambiental global: atores e cenários. **Cad. EBAPE.BR**, Rio de Janeiro, v. 10, n°, p. 721-735, set./ 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1679-39512012000300014>. Acesso em: 14 de jul./ de 2012.
- MALISKA, M. A.; MOREIRA, P. D. O Caso Vilcabamba e El Buen Vivir na Constituição do Equador de 2008: pluralismo jurídico e um novo paradigma ecocêntrico. **Sequência**, Florianópolis, v. 38, n. 77, p. 149-176, dez./2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5007/2177-7055.2017v38n77p149>. Acesso em: 18 abr. 2021.
- MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 8° ed. São Paulo: Atlas, 2017.
- MARTÍNEZ-ALIER, J. A global environmental justice movement: mapping ecological distribution conflicts. **Disjuntiva**, Univesidad de Alicante, v. 1, n° 2, p. 83-128, jul./ de 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.14198/DISJUNTIVA2020.1.2.6>. Acesso em: 14 de mar./ de 2022.
- MARX, K. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. 1° ed. São Paulo: Edipro, 2017.
- MITCHELL, A. *et al.* Planet Politics: A Manifesto from the End of IR. **Millennium: Journal of International Studies**, New York, v. 44, n. 3, p. 1-25, abr./2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0305829816636674>. Acesso em: 8 ago. 2021.
- MITCHELL, A. Only human? A worldly approach to security. **Security Dialogue**, vol. 45, n. 1, p. 5–21, 2014.
- MONZÓN, J. M. The Constitution as a Post-Colonial Discourse: An Insight Into the Constitution of Bolivia. **Seattle Journal for Social Justice**, Universidad de Buenos Aires, Argentina, v. 12, n. 3, p. 821-842, set./2014. Disponível em: <https://digitalcommons.law.seattleu.edu/sjsj/vol12/iss3/4>. Acesso em: 20 fev./ 2022.
- MORIN, E. Introdução ao pensamento complexo. In CUDWORTH, E; HOBDEN, S. **Posthuman International Relations: Complexity, Ecologism and Global Politics**. New York: Zed Books, 2013.
- NYONG, A., ADESINA, F.; OSMAN-ELASHA. B. The Value of Indigenous Knowledge in Climate Change Mitigation and Adaptation Strategies in the Sahel Zone. **Mitigation and Adaptation Strategies for Global Change**, v. 12, n. 5, p. 787-797, 2007.

OKAKURA, K. **O Livro do Chá**. 5^o ed. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2009.

OLIVER, Mary. **Red Bird**. Reprint Edition. Boston: Beacon Press, 2009.

ONU. ONU aprova resolução sobre meio ambiente saudável como direito humano. **ONU News**, 2022. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2022/07/1796682>.

PALLET, A. S. El ‘vivir bien’ (suma qamaña/suma qawsay) en Bolivia: un paraíso idealizado no tan ‘andino’, 2010. In BEDRIÑANA, K. G. A.; UMAÑA, B. A. H.; MARTÍN, J. A. R. “Living Well” in the Constitution of Bolivia and the American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Reflections on Well-Being and the Right to Development. **Int. J. Environ. Res. Public Health**, University of Granada, v. 17, n. 8, p. 1-25, abr./2020. Disponível em: 10.3390/ijerph17082870. Acesso em: 14 fev./ 2022.

PEREIRA, J. C.; GEBARA, M. F. Where the material and the symbolic intertwine: Making sense of the Amazon in the Anthropocene. **Review of International Studies, Cambridge University Press**, v. 14, n. 19, p. 1-20, mar./2022. Disponível em: 10.1017/S0260210522000134. Acesso em: 10 mar. 2022.

PEREIRA, J. C. Environmental issues and international relations, a new global (dis)order: The role of International Relations in promoting a concerted international system. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Scielo Brasil, v. 58, n. 1, p. 191-209, jun./2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0034-7329201500110>. Acesso em: 14 fev. 2022.

PETTIT, J. Climate Justice: A New Social Movement for Atmospheric Rights. **IDS Bulletin**, New York, v. 35, n. 3, p. 102-106, fev./2009. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1759-5436.2004.tb00142.x>. Acesso em: 26 mai. 2021.

PICQ, M. Rethinking IR from the Amazon. **Revista Brasileira de Política Internacional**, São Paulo, v. 59, n^o 2, p. 1-17, abr./ 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0034-7329201600203>. Acesso em: 14 de ago./ de 2022.

ROBINSON, FIONA. **Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations**. 1^o ed. Carleton University: Westview Press, 1999.

ROCKSTROM, J. *et al.* Planetary Boundaries: Exploring the safe operating space for humanity. **Ecology and Society**, vol. 14, n. 2., p. 1-32 Disponível em: <https://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art32/>. Acesso em: 13 de jun/. de 2021.

ROJAS, C. Contestando as Lógicas Coloniais do Internacional: Rumo a uma Política Relacional para o Pluriverso. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, v. 8, n. 15, p. 519–543, 2019. Disponível em: 10.30612/rmufgd.v8i15.11556. Acesso em: 3 nov./ 2022.

SAID, E. **Orientalism**. 1^o ed. London: Penguin, 1978.

SAMPIERI, R. H.; COLLADO, C. F.; LUCIO, M. del P. B. **Metodología de la investigación**. 5. ed. Colonia Desarrollo Santa Fe: Mcgraw-hill / Interamericana Editores, 2013.

SCHILLING-VACAFLOR, A. Bolivia’s New Constitution: Towards Participatory Democracy and Political Pluralism? **European Review of Latin American and Caribbean**

Studies, Universität Osnabrück, v. 1, n. 141, p. 5-24, jul./ 2010. Disponível em: 10.2139/ssrn.1645192. Acesso em: 10 fev./ 2022.

SCHLOSBERG, D.; COLLINS, L. B. From environmental to climate justice: Climate change and the discourse of environmental justice. **Advanced Review**, New York, v. 5, n. 10, p. 359-374, fev./ 2014. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/wcc.275>. Acesso em: 26 mai./ 2021.

SILVA, J. de S. **Hacia el “Día Después del Desarrollo”**: Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenibles. Asunción: Secretaría de Información y Comunicación para el Desarrollo (Presidencia de la República), 2012.

SMITH, L. T. **Decolonizing Methodologies**. 1º ed. Londres: Zed Books Ltd: University of Otago Press, 1999.

SOLÓN, P. **Alternativas Sistêmicas: bem Viver, Decrescimento, Comuns, Ecofeminismo, Direitos da Mãe Terra e Desglobalização**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

TANASESCU, M. The rights of nature in Ecuador: The making of an idea. **International Journal of Environmental Studies**, Brussels, Belgium, v. 70, n. 6, p. 846-861, dez./ 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/00207233.2013.845715>. Acesso em: 21 fev./ 2022.

TICKNER, A. B.; BLANEY, D. L. **Claiming the International**. Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge, 2013.

TSOSIE, R. Indigenous People and Environmental Justice: The Impact of Climate Change. **University of Colorado Law Review**, Colorado, v. 78, nº. 1, p. 1626-1677, mai./ 2009. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=1399659>. Acesso em: 26 mai./ 2021.

TROMBETTA, M. J. Security in the Anthropocene. In CHANDLER, D.; MULLER, F.; ROTHE, D. **International Relations in the Anthropocene: New Agendas, New Agencies and New Approaches**. 1º ed. Suíça: Palgrave Macmillan, 2021, p. 155-172.

UNDP (United Nations Development Programme). 1994. **Human Development Report 1994: New Dimensions of Human Security**. New York.

VANDERMEER, J. Hauntings in the Anthropocene. **Environmental Critique**, 2016. Disponível em: <https://environmentalcritique.wordpress.com/2016/07/07/hauntings-in-the-anthropocene/>.

VITERIA, C. G. Mundos míticos: Runa. In PAYMAL, N., SOSA, C., **Mundos amazónicos: pueblos y culturas de la amazonia ecuatoriana**. Quito, Fundación Sinchi Sacha, 1993.

VIVEIROS DE CASRO, E. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of the Lowland South America**, v. 2, nº 1, p. 3-22, jan./ 2004. Disponível em: <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>. Acesso em: 16 de abr./ de 2022.

WATSON, A; HUNTINGTON, O. Transgressions of the man on the moon: Climate change, Indigenous expertise, and the posthumanist ethics of place and space. **GeoJournal**, AK, USA, v. 79, n. 6, p. 721-726, nov./ 2014. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24432688>. Acesso em: 18 abr./ 2021.

WHYTE, K. P. Environmental Justice in Native America. **Special Issue on Environmental Justice in Native America**, Mary Ann Liebert, Inc., v. 4, n. 4, p. 185-186, dez./ 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1089/env.2011.4401>. Acesso em: 20 set./ 2021.