

FACULDADE DE DIREITO DE VITÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS E GARANTIAS
FUNDAMENTAIS
MESTRADO EM DIREITO

ANA JÚLIA BOF BRAGA

**COSMOVISÕES ORIGINÁRIAS PARA OUTRO FIM DO MUNDO: A IMPORTÂNCIA
DA PARTICIPAÇÃO EFETIVA DOS POVOS INDÍGENAS LATINO-AMERICANOS NA
CONSTRUÇÃO DO REGIME INTERNACIONAL CLIMÁTICO**

VITÓRIA
2026

ANA JÚLIA BOF BRAGA

**COSMOVISÕES ORIGINÁRIAS PARA OUTRO FIM DO MUNDO: A IMPORTÂNCIA
DA PARTICIPAÇÃO EFETIVA DOS POVOS INDÍGENAS LATINO-AMERICANOS NA
CONSTRUÇÃO DO REGIME INTERNACIONAL CLIMÁTICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Direito, na área de concentração Direitos e Garantias Fundamentais.

Orientadora: Prof(a). Dr(a) Elda Coelho de Azevedo Bussinguer.

VITÓRIA

2026

ANA JÚLIA BOF BRAGA

COSMOVISÕES ORIGINÁRIAS PARA OUTRO FIM DO MUNDO: A IMPORTÂNCIA DA PARTICIPAÇÃO EFETIVA DOS POVOS INDÍGENAS LATINO-AMERICANOS NA CONSTRUÇÃO DO REGIME INTERNACIONAL CLIMÁTICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos e Garantias Fundamentais da Faculdade de Direito de Vitória, como requisito para obtenção do grau de Mestre em Direito, na área de concentração Direitos e Garantias Fundamentais.

Orientadora: Prof(a). Dr(a). Elda Coelho de Azevedo Bussinguer.

Aprovada em 07 de abril de 2026.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof(a). Dr(a) Elda Coelho de Azevedo
Bussinguer
Orientadora
Faculdade de Direito de Vitória

Prof. Dr. Nelson Camatta Moreira
Faculdade de Direito de Vitória

Prof(a). Dr(a) Lara Santos Zangerolame
Taroco
Universidade Federal do Tocantins

Aos povos originários, nossos ancestrais da
terra, que preservam a memória de sermos
filhos da mesma Mãe.

AGRADECIMENTOS

Às divindades guias dos caminhos, pontos de luz na escuridão, apoios nos dias de sombras, que me ensinaram e me ensinam diariamente meu lugar no mundo como parte de um todo e a louvar a grandeza da Natureza, por não me deixarem em momentos de fraqueza e não me esquecerem quando eu me esqueci.

Aos meus pais, Bernadete Soares Braga e José Geraldo Bof, pela paciência diante de uma mente por vezes muito sonhadora e por me apoiarem nos meus planos, mesmo quando discordávamos, ocasiões que comprovavam o comprometimento de serem alicerces. Sonho, pois, fui criada por pessoas que me permitiram sonhar, e agora concretizo mais um desses sonhos porque eles tornaram possível.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Elda Bussinger, pelos valiosos ensinamentos compartilhados no decurso destes dois anos e a oportunidade de integrar projetos de extensão, desenvolvidos dentro do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão BIOGEPE. Agradeço, ainda, pela confiança e liberdade concedidas para a elaboração de uma dissertação pouco tradicional nos moldes do Direito, sabendo que assim ela apresentaria melhor as ideias da minha mente.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), pelo financiamento recebido durante o mestrado por meio de bolsa, e à Faculdade de Direito de Vitória (FDV) pelo apoio institucional, especialmente nas pessoas de Fernando Poltronieri e Dirlene Dutra, e dos bibliotecários Sérgio Luiz Pereira, Jeovanna Amaral e Gyovanna Navarro.

Gostaria de agradecer àqueles que me acompanharam na minha trajetória acadêmica. Primeiramente, aos meus professores da graduação: Jeanne Martins, por ter me acolhido; Nelson Camatta, por ter me ensinado a fazer pesquisa, e Rhiani Riani, professor de Direito Ambiental que me incentivou e me ajudou a escrever o primeiro esboço dessa dissertação.

Em continuidade, aos meus amigos mais antigos, comigo desde o ensino fundamental: Ana Luíza Possatti, Anna Furtado, Beatriz Lima, Gustavo da Silva e

Orlando Ortega, por terem sido meus momentos de descontração e recuperação da sanidade durante a árdua caminhada do mestrado, sem deixarem de ser, também, pontos de apoio e reflexão sobre os mistérios do viver e nossa existência nesse vasto mundo.

À Eugênia de Carvalho, minha amiga de mais de dez anos, psicóloga nas horas difíceis, oráculo nos momentos de indecisões, diário das confidências e livro aberto das aleatoriedades da vida. É raro encontrar alguém que seja semelhante o bastante para que eu me sinta completamente compreendida e, ao mesmo tempo, diferente o suficiente para que nossas diferenças não nos afastem, mas nos completem.

À Maria Fernanda Boiteux, Yasmin Lima e Sara Poncio, amigas mais recentes, encontradas nos meus primeiros momentos da graduação na FDV, por seguirem me mostrando outras percepções sobre a vida e apoiarem o caminho que tenho traçado.

Às minhas colegas bolsistas do PPGD/FDV, Andreia Carvalho, Brenda Lima, Carolina Rondelli, Cláudia Michelly Sales e Raíssa Salvador pelo compartilhamento de indecisões e angústias, objetivos e conquistas. Nesses momentos conseguíamos respirar durante a correria da vida acadêmica, enquanto percebíamos que não estávamos sozinhas. Especialmente à Carol, diariamente sentada ao meu lado na biblioteca, por te me oferecido apoio, conforto e descontração.

Aos meus colegas de trabalho do Mandato Yayá Luzia dos Santos da Deputada Estadual Camila Valadão, em nome de Ricardo Nespoli e Tuanne Almeida, e da minha chefe, Camila, pela compreensão e paciência em relação à minha disponibilidade de tempo e pela oportunidade de poder trabalhar com a defesa da Natureza dentro dos meus ideais políticos.

Por fim, mas igualmente importantes, aos meus gatos, Pipa e Merlot, por serem fonte inesgotável de alegria diária e pela companhia, ao ficarem do meu lado enquanto estudava, lia e escrevia durante a graduação e o mestrado. A existência deles e a junção de nossas vidas foi o mais belo presente dos deuses.

“Se vocês quiserem saber como foi o começo de tudo, perguntem ao nosso irmão mais velho, o fogo; se quiserem entender onde mora a alegria, pergunte à água cristalina, pois ela vem da fonte da alegria; querendo saber as notícias dos espíritos, questionem o irmão vento, pois ele vem de longe; se quiserem saber qual foi o som da criação, pergunte à Mãe Terra, pois ela tudo gerou.”

Daniel Munduruku

“Um dos primeiros atos dos marinheiros portugueses que [...] alcançaram a costa sobrecarregada de floresta do continente sul-americano, foi cortar uma árvore. Do tronco desse sacrifício ao machado de aço, confeccionaram uma cruz rústica – para eles, o símbolo da salvação da humanidade. [...] Os indígenas, que inocentemente se irmanaram com eles naquela praia, não faziam ideia, tal como as árvores às suas costas, da destruição que essa invasão causaria.”

Warren Dean

RESUMO

As mudanças climáticas são reflexos dos danos causados pelas atividades humanas, que, especialmente pela emissão de gases de efeito estufa, desequilibraram a Natureza ao ameaçarem seus limites. O pensamento antropocêntrico, que justificaria a exploração da Natureza pelo humano ao seu benefício, foi construído a partir da Modernidade, fundamentada na racionalidade. Diante disso, pretendemos analisar se as cosmovisões dos povos originários latino-americanos estão sendo empregadas na construção do Regime Internacional do Clima. Segundo entendimento de Enrique Dussel, a colonização da América Latina possibilitou o surgimento da Modernidade não apenas como período histórico, mas como uma nova hegemonia do poder eurocêntrica. Por meio do pensamento de Aníbal Quijano, compreendemos que o colonialismo oportunizou a hierarquização, em que o homem branco seria civilizado, enquanto as demais raças seriam bárbaras, sendo aceitável, nessa lógica, que a cultura mais civilizada se impusesse sobre as incivilizadas, situação que se perdura pela colonialidade do poder. A transformação dos povos originários latino-americanos no Outro justificou o etnocídio, apagando culturas e saberes, o que inclui a compreensão da humanidade como integrante da Natureza. Nesse escopo, Walter Benjamin nos permite reconhecer que a Modernidade iniciou a ideia do progresso irrefreável, produzindo vítimas apagadas da história pela historiografia tradicional, escrita pelos vencedores. Desde então, está enraizado no nosso pensamento a racionalidade exploratória, base da construção do sistema capitalista. Como consequência da exploração de recursos naturais, nos encontramos diante da crise climática, agravada por estarmos presos a ideias formuladas a partir de um sistema que depende dessa exploração. A teoria de Karl Marx entende que o capitalismo só sobrevive por meio da produção contínua para acumulação de riquezas de uma pequena parcela social, do consumo e da divisão do trabalho, com vistas ao crescimento econômico. Portanto, é mantenedor de desigualdades e hierarquias como pressuposto. Trazendo para a realidade do Regime Internacional do Clima, metas e objetivos desenvolvidos têm sido insuficientes para adaptação e mitigação, pois estão centradas no mercado e no desenvolvimento. Quando ousadas, não são cumpridas pelos países e outros atores fundamentais para a mudança da conjuntura. Os saberes dos povos originários, que propõem outro modelo de sociedade, são comumente esquecidos e, apesar de atualmente participarem mais das discussões, sua participação ainda não pode ser considerada plena por terem pouca influência decisória. Por isso, propomos “escrever a história a contrapelo”, como expressa Benjamin, para retornar aos saberes ancestrais desses povos sobre a Natureza, com o intuito de formarmos um novo Regime, que trate seus conhecimentos como válidos para orientar a humanidade para outro futuro. Uma vez que visamos a transformação da realidade a partir da crítica sobre ela, e empregamos uma visão crítica na base teórica, a dialética marxista foi usada como ponto analítico da argumentação, ancorada na decolonialidade para firmar um posicionamento emancipatório, visando que este mundo que conhecemos, não seja extinguido por uma lógica destruidora imposta.

Palavras-chave: Mudanças climáticas; povos indígenas; Regime Internacional do Clima.

ABSTRACT

Climate change is a reflection of the damage caused by human activities, which, particularly through the emission of greenhouse gases, have destabilized Nature by threatening its limits. Anthropocentric thought, which would justify the exploitation of Nature by humans for their own benefit, was constructed beginning in Modernity and grounded in rationality. In light of this, we aim to analyze whether the worldviews of Latin American Indigenous peoples are being employed in the construction of the International Climate Regime. According to Enrique Dussel, the colonization of Latin America enabled the emergence of Modernity not merely as a historical period but as a new Eurocentric hegemony of power. Through the thought of Aníbal Quijano, we understand that colonialism facilitated a process of hierarchization in which the white man was regarded as civilized, while other races were deemed barbaric. Within this logic, it became acceptable for the supposedly more civilized culture to impose itself upon those considered uncivilized, a condition that persists through the coloniality of power. The transformation of Indigenous peoples into the "Other" justified ethnocide, erasing cultures and knowledge systems, including the understanding of humanity as an integral part of Nature. Within this framework, Walter Benjamin allows us to recognize that Modernity inaugurated the idea of unrestrained progress, producing victims erased from history by traditional historiography. Since then, an exploitative rationality has become deeply rooted in our thinking, forming the basis for the construction of the capitalist system. As a consequence of the exploitation of natural resources, we now face the climate crisis, further aggravated by our entrapment in ideas formulated within a system that depends on such exploitation. Karl Marx's theory holds that capitalism survives only through continuous production aimed at the accumulation of wealth by a small segment of society, as well as through consumption and the division of labor, all oriented toward economic growth. Therefore, it inherently sustains inequalities and hierarchies as structural premises. Applied to the reality of the International Climate Regime, the targets and objectives that have been developed have proven insufficient for adaptation and mitigation, as they remain centered on market mechanisms and development paradigms. When more ambitious goals are proposed, they are often not fulfilled by countries and other key actors necessary for transforming the current situation. The knowledge systems of Indigenous peoples, which propose an alternative model of society, are commonly overlooked. Although these peoples currently participate more actively in discussions, their participation cannot yet be considered full, given their limited influence in decision-making processes. For this reason, we propose to "brush history against the grain," as Benjamin suggests, in order to return to the ancestral knowledge of these peoples regarding Nature, with the aim of forming a new regime that treats their knowledge as valid guidance for directing humanity toward a different future. Since we seek to transform reality through critical reflection upon it, and employ a critical perspective as the foundation of our theoretical framework, Marxist dialectics was used as the analytical basis of the argument. This approach is anchored in decoloniality to establish an emancipatory position, seeking to ensure that the world as we know it is not extinguished by an imposed destructive logic.

Keywords: Climate change; indigenous people; Global Climate Regime.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - “A Floresta Retalhada”, por Davi Kopenawa.....	33
Figura 2 – “Cueva de las Manos, Río Pinturas”	58
Figura 3 - “O estado selvagem”, de Thomas Cole.....	72
Figura 4 - “O estado arcádico ou pastoril”, de Thomas Cole.....	73
Figura 5 - “A consumação do império”, de Thomas Cole.....	74
Figura 6 - “Destruição”, de Thomas Cole.....	74
Figura 7 - “Desolação”, de Thomas Cole.....	75
Figura 8 - Cenas de Antropofagia no Brasil, de Theodor de Bry.....	92
Figura 9 - “Angelus Novus”, de Paul Klee.....	103
Figura 10 – “A Árvore de Todos os Saberes”, por Jaider Esbell.....	113

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

COICA - Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica
CQNUMC – Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima
COP – Conferência das Partes
CO2 – Dióxido de carbono
EUA – Estados Unidos da América
GEE – Gases de efeito estufa
IPCC – Painel Intergovernamental sobre Mudanças do Clima
MPI – Ministério dos Povos Indígenas
NDC – Contribuição Nacionalmente Determinada
ONU – Organização das Nações Unidas
TI – Terra Indígena

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	13
2	TRAJETÓRIA DA PESQUISA: IMAGINAR OUTROS MUNDOS.....	23
3	HUTUKARA: A QUEDA DO CÉU É UMA REALIDADE DO COLAPSO CLIMÁTICO.....	32
3.1	O NOVO PARADIGMA BIOCÊNTRICO DAS NAÇÕES.....	38
3.1.1	A guinada ambiental do século XX.....	40
3.1.2	Novo milênio, antigas críticas.....	51
3.2	CAPITALISMO COMO LIMITADOR IMAGINATIVO.....	60
4	ABYA YALA: O RESGATE DA COSMOVISÃO DOS POVOS ORIGINÁRIOS LATINO-AMERICANOS SOBRE NATUREZA E O PENSAMENTO ANTI-MODERNIDADE.....	81
4.1	VÍTIMAS DO PROGRESSO: EXPLORAÇÃO COLONIAL DA NATUREZA E DO “OUTRO”	90
4.2	CONSTRUIR CAMINHOS A PARTIR DA NARRAÇÃO ORIGINÁRIA: PARA ALÉM DO CAPITALISMO MODERNO.....	108
4.2.1	Pachamama: A Mãe Terra como ser vivo.....	116
4.2.2	Sumak Kawsay/Tekoa Porã: Caminhos abertos para uma outra forma de viver.....	119
4.2.3	Os novos caminhos do Constitucionalismo Latino-Americano: Rejeição do Estado Nacional moderno e sua ideia de igualdade.....	123
5	ALDEAR A TERRA: GOVERNANÇA GLOBAL CLIMÁTICA E A PARTICIPAÇÃO DOS POVOS ORIGINÁRIOS.....	136
5.1	PARTICIPAÇÃO EFETIVA CLIMÁTICA DOS POVOS ORIGINÁRIOS: BIPOLARIDADE DOS DIREITOS HUMANOS E FUNDAMENTAIS E CONCRETIZAÇÃO DA JUSTIÇA CLIMÁTICA.....	146
5.2	REGIME INTERNACIONAL CLIMÁTICO TRANSMODERNO: UMA PROPOSTA EMANCIPATÓRIA PARA OUTRO FIM DO MUNDO.....	161

6	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	171
	REFERÊNCIAS.....	178

1 INTRODUÇÃO

“Os brancos não pensam muito adiante no futuro. Sempre estão preocupados demais com as coisas do momento.”
Davi Kopenawa

No poema “O Aquém”, Eduardo Galeano (2006) conversa com a entidade mística chamada Futuro, o ainda por vir de todos os seres. O Futuro, apesar de ainda inexistente, nos espera em algum lugar neste mundo. Da constatação de Galeano, surge um lamento: “Aí está o problema, senhor Futuro. Estamos ficando sem mundo”.

Os violentos o chutam, os senhores da guerra brincam com ele, os vorazes o espremem. Assim seguindo, eventualmente o mundo será “uma pedra morta girando no espaço, sem terra, sem água, sem ar e sem alma” (Galeano, 2006). Embora não faça questão de conhecer o Futuro, o autor faz outra súplica: para que o Futuro ajude na defesa desse mundo, que é a casa do nosso tempo, “por nós e pelos outros: os outros que virão depois, se tivermos um depois”.

A inexistência do Futuro não nos impede de contemplá-lo. Previsões sobre ele são feitas diariamente, mas apenas algumas delas são consideradas importantes o suficiente para nós, os habitantes desse único mundo, agirmos para concretizá-lo ou evitá-lo. A hierarquia da importância depende de construções sociais sobre o que vale a pena proteger ou destruir, em prol daquilo que queremos proteger.

Portanto, se construirmos um mundo que orbita no sistema econômico e no mercado, previsões sobre o seu Futuro importam mais do que de outros sistemas. Caso a economia se veja diante de um colapso, a comunidade global entra em alerta para evitar essa previsão, pois esse é o sistema que queremos proteger. Isso não é feito com o colapso iminente da Natureza, seus ciclos e equilíbrio. Pelo contrário, a Natureza é o sistema destruído em prol da economia, do mercado e da acumulação.

Cientistas alertam sobre as consequências das emissões de gases de efeito estufa (GEE) desde a década de 1960, apresentando previsões baseadas em evidências documentadas sobre as atividades antropológicas e sua influência na temperatura do planeta. Durante a segunda metade do século XX e as duas primeiras décadas

do século XXI, líderes governamentais se reuniram com cientistas, sociedade civil e empresários para discutir as mudanças climáticas e seus efeitos.

Porém, o Futuro é posicionado à distância. Não vale a pena mudar toda cadeia produtiva, geradora de lucro aos poucos detentores do capital, e causar distúrbios na economia em prol do equilíbrio ecológico. Assim, foram negociadas decisões paliativas gerando um efeito placebo na comunidade global. Conceitos como “desenvolvimento sustentável” e programas como Objetivos do Milênio e Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS), foram criados na intenção de aparentar ações efetivas para lidar com as mudanças climáticas. Mesmo essas decisões foram negligenciadas nos anos que se seguiram.

A não preocupação com o amanhã condenou a humanidade a viver esse amanhã no hoje. O Futuro é o presente. Mudanças climáticas são a realidade atual da conjuntura global, tanto que agora precisamos falar em “crise climática”, pois é impossível negar o estado catastrófico de emergência. O que agora precisa ser evitado não são as mudanças climáticas, pois elas já não podem mais ser evitadas, mas o colapso.

Em 2023, a Organização Meteorológica Mundial (OMM, 2025), registrou a maior temperatura da história, com 1,45°C acima dos níveis pré-industriais. Esse recorde foi superado no ano de 2024, com o registro de 1,55°C acima dos níveis pré-industriais. Isso deveria significar não aceitar mais ações paliativas. Apesar de ser impossível evitar o Futuro que já se estabeleceu, é possível demandar mudanças sistemáticas e estruturais para adiar o “fim do mundo”.

Para isso, a raiz do problema precisa ser confrontada a partir da crítica em relação ao modelo de produção capitalista, com suas características exploradoras, excludentes, patriarcais e racistas, que refletem nas bases sociais e culturais homogêneas. O capitalismo ultrapassou a influência econômica, pois para prosperar precisou ruir todo senso de coletividade e respeito ao outro, imperando o individualismo e imediatismo.

Por isso é possível dizer que o problema não é a produção de metas e objetivos, como os ODS, que hoje direcionam o regime climático global. Os ODS, como plano de ação global, têm ambição, tanto nos seus 17 objetivos, quanto nas 169 metas destrinchadas a partir deles. Se tais encaminhamentos fossem feitos em uma sociedade não gerida por um sistema inerentemente desigual, propagador de exploração da Natureza e da mão de obra da classe trabalhadora e dependente da manutenção de marginalidades, talvez fosse viável sua execução. Todavia, sendo oriundo do capitalismo, torna-se não apenas inviável, mas manipulador da realidade e, por isso, construímos uma argumentação crítica a esse plano global.

Portanto, esclarecemos que essa pesquisa acaba por se relacionar com alguns ODS, principalmente o 13 (ação contra a mudança global do clima), mas também diretamente o 14 (vida na água) e o 15 (vida terrestre), bem como, em alguma medida, o 10 (redução das desigualdades), o 12 (consumo e produção responsável) e o 16 (paz, justiça e instituições eficazes). Todavia, a adequação deles ao sistema capitalista os torna objeto de crítica no decorrer da pesquisa, entendido como uma ferramenta de manutenção de estratégias insuficientes.

É necessário pensar em um outro mundo para que o Futuro da humanidade, e de espécies animais e vegetais e outros seres afetados negativamente pelas atividades antrópicas, seja uma realidade possível. O mundo capitalista, com suas ideias de destruição para acumulação de riqueza, dependente da exploração infinita de recursos finitos, fracassou e deve ser substituído.

Por isso, aqueles excluídos pelo sistema dominante agora ecoam suas vozes para propor esse outro mundo. Os povos indígenas da América Latina fazem parte desse coro. Após anos de massacre colonizador e de inferiorização dos seus saberes, as cosmovisões originárias se erguem e lideram o discurso de que o “futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak, 2022, p. 11). Dessa forma, iluminam a compreensão de que o novo mundo não será exatamente novo, mas um retorno ao conhecimento ancestral de quando o ser humano se enxergava como parte da Natureza e com ela vivia em equilíbrio. Ao mesmo tempo, destacam que os povos originários nunca esqueceram desse saber fundamental.

Diante da relevância da participação dos povos indígenas nos espaços decisórios, em nível nacional e internacional, e que essa relevância tem sido reconhecida por diferentes atores da sociedade, a pesquisa pretende analisar, como pergunta norteadora, se as cosmovisões dos povos originários latino-americanos estão sendo empregadas na construção do Regime Internacional do Clima, produzindo efeito na formulação de metas, objetivos, leis, políticas públicas e outros instrumentos que compõem esse sistema.

Entendemos como participação efetiva climática a garantia de que as cosmovisões indígenas tenham poder de influenciar a estrutura do Regime Internacional do Clima na construção de estratégias de mitigação e adaptação. Alcançar esse objetivo depende da reestruturação do Regime para considerá-los atores essenciais e, portanto, negociadores capazes e indispensáveis para construir as referidas metas e estratégias, considerando, concomitantemente, um olhar local referente aos territórios e global, a partir da visão holística de Natureza.

A análise dessa participação identificou de duas estratégias distintas, que nomeamos institucional, desenvolvida dentro dos espaços formais, e outra popular, associada às lutas populares que pretendem ser ouvidas fora deles, empregadas em diferentes níveis e conectadas à discussão de como ocorre a participação efetiva na conceituação teórica e política.

O desenvolvimento foi realizado pela avaliação dos espaços das Conferência das Partes (COP), da Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA) e a Plataforma dos Povos Indígenas e Comunidades Locais (LCIPP, sigla em inglês) e os principais documentos da Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre a Mudança do Clima (CQNUMC), determinando a efetividade nas participações em nível político e normativo em âmbito internacional.

Destacamos especialmente as políticas públicas, por serem a implementação de planejamentos, como ações, programas e projetos, que intencionam, a partir das decisões estabelecidas e das estratégias escolhidas, impactar a realidade, tornar-se objeto de transformação social para alcançar de forma mais plena a justiça climática.

Para responder a esses questionamentos, foi preciso retornar à colonização e ao pensamento racional cartesiano da Modernidade. Por intermédio do pensamento de Enrique Dussel (2001), entendemos que a colonização do continente americano permitiu uma reescrita da história para tornar o ideal civilizatório do homem branco europeu as bases fundamentais da formação de um novo poder hegemônico eurocêntrico, pois tornou a Europa o centro da história mundial e marginalizou as outras civilizações.

Nesse sentido, Dussel (2005) colocou a colonização e a Modernidade, como sua consequência, como ponto de início de uma mudança de paradigma nas estruturas sociais, pois os colonizadores tiveram a oportunidade de prosperar economicamente por meio da exploração dos recursos naturais das terras colonizadas, criando uma dicotomia entre ser humano e Natureza, além de aproveitar o momento para realizar um etnocídio ao impor a visão de mundo europeia.

Nesse sentido, Aníbal Quijano (2005) elaborou que o colonialismo na América permitiu uma nova estrutura hierárquica baseada na raça, criando a figura do “Outro”: sendo o homem branco europeu a humanidade, as demais raças seriam o Outro dessa humanidade, consideradas figuras sub-humanas, passíveis de serem dominadas pela cultura julgada superior. Essa nova classificação hierárquica foi elemento constitutivo da Modernidade, pois permitiu o acúmulo de riquezas pelos colonos europeus a partir do sistema de trabalho fundado na escravidão do Outro.

Para Walter Benjamin (1987), a Modernidade foi o início da ideia do progresso irrefreável, criador de vítimas consideradas inevitáveis para o avanço da civilização humana, sendo elas as vencidas da história. O processo civilizatório não se importou em silenciá-las por meio da historiografia tradicional, que deu voz apenas às narrativas dos vencedores. No contexto da América Latina, os colonizadores decidiram o que contar e omitir, os narradores possuidores das “peles de papel”, como chama Davi Kopenawa (2015), ditaram a história mundial.

São as ideias de raça criadas no colonialismo que justificam a prática da dominação do pensamento moderno sobre a inferioridade cultural do outro, fundamentando a necessidade de imposição do progresso sobre povos “incivilizados” ou “bárbaros”.

Foi a partir dessa racionalidade, das divisões categóricas e do método cartesiano, que o conhecimento, a cultura, a religião e outros elementos europeus e eurocêntricos foram estabelecidos como o padrão comparativo em relação ao diferente, pensamentos e sistemas seguidos até hoje por meio da colonialidade do poder, como define Quijano (2005).

Ou seja, todo saber distinto do produzido na Europa foi reduzido a mitos e crenças irracionais e, portanto, desprezível. Imperou o antropocentrismo, a exploração e a acumulação, o mercado e o capital. No início, o Brasil viu a extração do pau-brasil na Mata Atlântica, que foi seguida pela exploração do ouro, da terra para o plantio de café, para finalmente chegar nas indústrias, na soja e no gado, no minério e no sal-gema. A colonização é uma ferida aberta que nos impele a repetir o passado exploratório da Natureza, que inclui humanos, plantas, animais, minerais e outros.

A Modernidade, portanto, ditou o caminho da humanidade ocidental, uma vez que os dominantes seguiram com seus padrões. O capitalismo é fruto das ideias que se iniciaram nesse período, e permanece imperando com a grande narrativa de progresso e desenvolvimento, além de suceder a marcha por cima das mesmas vítimas, humanas ou não.

Assim, o que se propõe é “escrever a história a contrapelo”, nas palavras de Benjamin (1987), um resgate do passado, das raízes profundas da ancestralidade dos povos originários, uma das vítimas da Modernidade, para a construção de uma sociedade biocêntrica, protagonizada pelos indígenas latino-americanos. Nesse sentido, reconhecemos as influências modernas europeias e suas consequências no solo da América Latina e retomamos as culturas pré-modernas, ou “transmodernas” (Dussel, 2016, p. 63), dos povos originários, com o objetivo de construir um futuro que substitua o capitalismo.

Apoiamo-nos nas narrativas originárias latino-americanas para propor uma mudança paradigmática na nossa relação com a Natureza, hoje centrada na manutenção do mercado, com o intuito de adotar filosofias compatíveis com os limites na Terra e com a manutenção da vida, como o bem-viver e a Pachamama, assim como a incorporação da pluralidade. Por isso, algumas histórias indígenas foram

incorporadas ao longo do texto para construir a argumentação baseada na literatura ancestral desses povos que, assim como as imagens inseridas, não são meros adornos, mas parte da construção metodológica de rompimento com a teoria tradicional.

A participação dos povos originários na construção do Direito, à nível nacional e internacional, esteve prejudicada pois o Direito seguiu os moldes da Modernidade. A criação de um Estado unitário, centralizado e homogêneo, condenou os povos indígenas à exclusão. Concomitantemente, a legislação ambiental internacional fundamenta-se na visão eurocêntrica de Natureza, por muito tempo desenvolvida para proteger interesses econômicos de extração de recursos naturais.

Os entraves econômicos prejudicaram ações a serem tomadas para combater as mudanças climáticas, gerando um atraso significativo nas iniciativas globais. O século XX via o Futuro com a esperança dos problemas climáticos se resolverem sem necessidade de mudanças estruturais. Afinal, o Futuro ainda não materializado era apenas uma possibilidade longínqua. O atraso poderia ser recuperado pelas metas, acordos, leis e novos conceitos conformados com a realidade capitalista.

Por isso, a importância de analisar os marcos da construção do Direito Ambiental na esfera internacional da CQNUMC, especialmente o vigente Acordo de Paris, a fim de reconhecer seus avanços e melhorias, assim como suas falhas e viabilidade de mudanças, considerando uma crítica feita pelo pensamento decolonial e a noção da Natureza com valor intrínseco, como sujeito detentor de dignidade. Dentro desse escopo, compreender e avaliar as possibilidades participativas dos povos originários e como seus saberes, assim como seus corpos, foram afastados desses espaços institucionais, estando, agora, os ocupando de forma a serem reconhecidos como lideranças.

Afastamo-nos da teoria tradicional que, segundo Max Horkheimer (1975, p. 125-132), se baseia na dedução matemática generalista aplicada nas ciências naturais e reproduzida pelas sociais, a qual, ao se tornar mais independente e autônoma, adotou uma fundamentação a-histórica, sendo, então, uma abstração retirada do uso que se faz da ciência dentro da sociedade formada pela divisão do trabalho no

modo de produção capitalista. Ou seja, a teoria tradicional é o que se espera da ciência dentro dessas condições, que condicionam o sujeito a interpretar o mundo como fatos inalteráveis e, portanto, formam indivíduos passivos.

A teoria crítica, por outro lado, reconhece o sistema econômico vigente e como a cultura se ancora nele e, portanto, os fatos, produtos do trabalho humano, não são exteriores. Para Karl Marx (2010, p. 73), a crítica se fundamenta no “autoentendimento da época sobre suas lutas e desejos”. Assim, os fatos se desprendem do caráter de mera facticidade por estarem sob o controle do capital, quando, idealmente, deveriam estar sob o controle humano. É o oposto do pensamento burguês que isola o indivíduo dos acontecimentos (Horkheimer, 1975, p. 138-140).

Na formação histórica da sociedade humana dentro do modo de produção capitalista, a acumulação e o excedente produzido beneficiaram apenas um pequeno grupo, condição que se manifestou no pensamento e marcaram a filosofia e a religião (Horkheimer, 1975, p. 141), situação refletida no Direito e no conjunto de princípios, normas, leis, políticas públicas e decisões que o formam e estruturam o regime internacional.

Os Direitos Humanos, estabelecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), e os Fundamentais, previstos nas Constituições, seguem a mesma ordem de aplicabilidade que beneficia certos grupos, enquanto aceita a violação praticada contra outros marginalizados, o que influencia não apenas na qualidade de vida, mas na inclusão desses na construção da ordem social e política, tanto global quanto nacional e local. Assim, o Direito Ambiental, que tem em sua estrutura previsões de Direitos Humanos e Fundamentais, possui lacunas em sua construção.

Para concretizar a justiça climática, reduzindo vulnerabilidades acentuadas pelos efeitos das mudanças do clima, esses Direitos, tanto Humanos quanto Fundamentais, devem ser observados para sua inviolabilidade, diminuindo uma situação de David Sánchez Rubio chama de “bipolaridade” em relação à aplicação desigual desses direitos.

Assim, a presente dissertação também recorre a uma análise crítica dos Direitos e Garantias Fundamentais, no que se refere ao equilíbrio ambiental assegurado nacionalmente, especialmente na Constituição Brasileira de 1988 (CF/1988) e nas constituições Boliviana e Equatoriana, e também acerca dos direitos dos povos originários, à medida que avalia as influências do pensamento colonial e as interseções da teoria decolonial mais recentes.

Portanto, o método empregado foi a dialética marxista, alicerçado no materialismo e em direção à transformação. Segundo Marx (2013, p. 16-17), “a sociedade atual não é um ser petrificado, mas um organismo capaz de mudar, constantemente submetido a processos de transformação” Portanto, o materialista dialético é um realista, mas compreende que a realidade efetiva está em movimento (Malagodi, 1988, p. 71-72). Para isso, a filosofia marxista pensa na relação entre as práticas do conhecimento e as outras, como política, economia e ideologia, abarcando o materialismo histórico, que parte da totalidade orgânica, ou seja, da estrutura que forma a organização social formada por diferentes instâncias (Althusser, 1979).

Todavia, apesar da adoção da teoria crítica, no processo analítico pretendemos analisar a adequação da teoria tal qual pensada por seu precípuo teórico, Horkheimer, em relação às condições da colonialidade. Em consonância com essa perspectiva, a ideia do retorno histórico para reconstrução da sociedade a partir dos oprimidos de Walter Benjamim (1987), com seu marxismo *sui generis*, guia a teoria crítica empregada, no sentido de trazer à luz os povos indígenas vitimizados pelo colonialismo para construir uma nova ordem política, social, jurídica, epistemológica, filosófica e ambiental.

Entretanto, não nos aprofundamos nas relações entre a teoria de Marx com a proteção da Natureza, uma vez que essa temática tão debatida no meio acadêmico, e com tantos pontos polêmicos, não caberia dentro desta dissertação, pela complexidade e, por consequência, extensão das explicações necessárias.

A análise das contradições do capitalismo procura romper com as estruturas estabelecidas, uma vez que elas impõem uma hierarquização da vida. A

humanidade não branca, não masculina, não heterossexual e não cristã, é subalternada, sub-humana, posicionando seus conhecimentos e culturas a uma posição invalidada. Da mesma forma, a Natureza não humana seria nada, coisas sem vida a serem exploradas. O capitalismo tende à destruição, se não dele mesmo, da vida.

Ou propomos estratégias diferentes das baseadas no capitalismo, ou estaremos diante do fim desse mundo com as formas de vida hoje existentes. Com esse prognóstico, sugerimos transformações paradigmáticas fundamentadas nas filosofias indígenas sobre a Natureza, para um Futuro diferente.

2 TRAJETÓRIA DA PESQUISA: IMAGINAR OUTROS MUNDOS

A pesquisa nasce de angústias pessoais sobre a realidade, da vontade de analisá-la e, por fim, da tentativa de mudá-la mediante propostas interventoras fundamentadas em um posicionamento que sofre influências interseccionais de classe, gênero, raça, orientação sexual, dentre outros, além de ideais políticos. A pesquisa não é, de forma alguma, impessoal, pois ela depende por completo do pesquisador que a elabora.

O processo de pesquisa tem a capacidade de mudar a visão de mundo anteriormente estabelecida pelo pesquisador, quando ele precisa alterar sua hipótese por interferência do contato com outras perspectivas. Ainda assim, a pesquisa não é um elemento autônomo, pois partem de uma conexão entre ela e o pesquisador.

A necessidade de explorar a diversidade argumentativa que compõe um tema, inclusive aquelas divergentes do posicionamento pessoal do autor, não exclui o fato do tema ser escolhido a partir dele, de suas vivências cotidianas, da materialidade da sua vida e, também, do abstrato de sua filosofia e de seu imaginário e visões de mundo. Principalmente quando tratamos de ciências sociais e humanas, a (tentativa da) impessoalidade é um caminho turvo.

A escolha do tema dessa dissertação passou por percepções pessoais sobre os entornos e locais mais distantes: a modernidade colonial, o caos capitalista e a fatídica verdade que a humanidade caminha por um suicídio coletivo, ou homicídio, uma vez que a influência no equilíbrio climático é maior para certos setores sociais, enquanto outros são suas vítimas, a partir dos danos causados contra a Natureza. Essas percepções despertam sentimentos – raiva, frustração, desesperança – que viraram combustível para escrita e ação.

Por isso, esse capítulo pessoalizado não é desprezado da construção argumentativa da dissertação, pois intenta expor a base de sustentação das pesquisas acadêmicas que realizei durante todo o mestrado, sendo um final para novos começos. Mas também surge da admiração pelas narrativas dos povos

originários, que sempre têm uma história para contar para explicar as filosofias mais complexas, que parte da percepção do cotidiano e do próprio eu.

É a partir de valores e crenças pessoais, às vezes desamarradas da razão e de princípios positivistas, que nascem as escolhas para construção da pesquisa. O sentimento de angústia gerador da pesquisa pertence ao pesquisador e, por isso, dedico esse capítulo à minha revolta, que permitiu a construção intelectual do meu posicionamento como pesquisadora. O motor que fez acelerar a vontade do conhecimento e da pesquisa não foi, à princípio, racional: nasceu da emoção e do espírito para, apenas anos depois, ir para a racionalidade.

A crise climática, apesar de ser um problema coletivo, é também combustível para originar ou agravar sentimentos e pensamentos negativos individuais, que perpassam a contemplação de possibilidade de existência nesse mundo. Ansiedade, medo e insegurança são consequências das múltiplas informações acessadas, pois sabemos que, se não hoje, amanhã, seremos impactados por algum efeito drástico que pode variar entre secas e excesso de chuva, ondas de calor frequentes, aumento de doenças por vetores, escassez de alimento e mesmo a perspectiva de seu país desaparecer, causando planejamentos de migração em massa.

Minha geração, dos nascidos em 2000, e mesmo a geração anterior à minha, já está fadada a sofrer com os efeitos mais graves da crise climática durante a vida. Nós somos a geração ecoansiosa, com poucas perspectivas de existir em um futuro saudável com um ecossistema terrestre equilibrado. As projeções sobre as mudanças do clima, que falavam de um futuro, estão acontecendo no presente. Deixamos tanto para resolver amanhã que não há mais amanhã. Tudo precisa ser feito hoje, e é minha geração e as mais novas que sofrem com esse fardo pesado deixado pelos mais velhos.

E por quê? Por quais motivos as pesquisas de climatologistas, biólogos e químicos sobre as alterações do clima e desequilíbrio atmosférico foram tão negligenciadas? Quais as razões para ignorar apontamentos feitos por sociólogos sobre as vulnerabilidades acentuadas de populações marginalizadas afetadas por essas alterações e desequilíbrios? Por que as ações necessárias a serem feitas ontem

foram deixadas para hoje e têm sido postergadas para amanhã? E, principalmente, por que insistimos em estratégias rasas e ineficazes, claramente incapazes de solucionar um problema complexo?

Quando escrevi meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em 2022, apresentado nesta mesma instituição de ensino superior, decidi tratar sobre a crise climática por três motivos principais: primeiro, porque o “fim do mundo” me despertava medo do futuro; segundo, a destruição da Natureza me causava absoluta tristeza; em terceiro, a inércia dos líderes – governantes e donos do dinheiro – para lidarem com a situação me gerava raiva. Durante a adolescência e início da minha vida adulta, medo, tristeza e raiva me incentivaram a procurar respostas para as perguntas feitas no parágrafo anterior.

Alguns anos antes, tive um belo encontro com o livro “Walden – ou a vida nos bosques”, escrito por Henry David Thoreau, considerado um precursor do anarquismo, criador da ideia de desobediência civil e, acima de tudo, um amante da Natureza. Sua desobediência ao sistema se fundamentava no bem coletivo, como ocorreu com a recusa de pagar o imposto que financiaria a Guerra México-Americana, principalmente porque a vitória dos EUA significaria a expansão dos territórios escravagistas do sul.

Apesar de haver certos desacordos entre Thoreau e eu, pois, afinal, estamos falando de um homem norte-americano que viveu no século XIX, foi esse livro que me permitiu compreender e ordenar a minha raiva, pois não sabia para onde direcioná-la, uma vez que me faltava compreensão sobre qual era o motivador para a destruição da Natureza e para uma certa permissividade na sua continuação, causando tantas crises ecológicas.

“Walden – ou a vida nos bosques” é uma ode feita à Natureza e à vida simples, onde Thoreau expressou sua paixão pelos sons dos animais do bosque onde viveu por três anos, e visitas deles à sua cabana, pelas árvores que o compunha e pelo lago Walden. Além da bela poesia, ele expôs sua ideia do que faz a humanidade se afastar da Natureza e, por consequência, de si mesma: o sistema explorador. A vida

é completamente instrumentalizada para servir ao propósito principal do lucro, da manutenção do mercado e do benefício individual.

A partir de Thoreau, procurei entender com mais profundidade os mecanismos do capitalismo, como ele foi e permanece sendo alimentado, permitindo a continuidade de uma ordem estruturada em classe econômica e social, baseada em ideais propagadores de preconceitos de gênero, raça, classe, sexualidade, nacionalidade, religião, entre outros. Além dessas categorias, o capitalismo é, ainda, especista, pois está atrelado aos valores antropocêntricos. Portanto, é um sistema econômico que molda a realidade em diferentes esferas de dominação.¹

Meu TCC, com ideias ainda pouco amadurecidas, mas presentes em estágio inicial, tornou-se pequeno diante do tanto que havia aprendido em tão pouco tempo. Percebendo que pesquisar faz parte de mim, decidi ser membra do Grupo de Pesquisa Teoria Crítica do Constitucionalismo, do professor doutor Nelson Camatta, no meu último ano de graduação.

Foi ao longo desse ano de 2023, enquanto escrevia um artigo com orientação do professor Nelson, que eventualmente foi publicado, lendo Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Walter Benjamin, Aníbal Quijano, David Sánchez Rubio e tantos outros, que entendi um outro aspecto relevante a ser considerado: nossa herança colonial como latino-americanos. A experiência de nascer e ser criado na América Latina nos faz experimentar uma dor particular, a de ter uma ferida nunca fechada. Analisar o capitalismo dentro da nossa realidade é diferente, pois é preciso considerar que a colonização da América Latina pela Europa permitiu a formação do capitalismo.

Especialmente no mestrado, dentro da disciplina Metodologia da Pesquisa, ministrada pela minha orientadora, prof.^a Elda Bussinguer, e do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão BIOGEPE – Políticas Públicas, Direito à saúde e Bioética, coordenado por ela, tive a oportunidade de me aprofundar na Teoria Crítica, essencial para a construção metodológica e analítica da dissertação. Dessa forma, pude, com mais fluidez, relacionar um ponto de vista criado e desenvolvido em

¹ Muitas afirmativas dispostas nesse capítulo serão fundamentadas nos posteriores.

países europeus com teorias decoloniais, partindo de uma base fundamental: a crítica.

Foi durante o colonialismo que os povos originários latino-americanos sofreram com o etnocídio, abarcando não apenas a intenção de assassinato literal dos povos, mas a dizimação da cultura por meio da hegemonia do poder, ou seja, da imposição cultural, linguística, religiosa e epistemológica daqueles que sobreviveram aos massacres ocasionados por guerras ou proliferação de doenças. De certa forma, o nível chegou a ser ontológico, pois interfere na perspectiva que temos de nós mesmos como latino-americanos: somos os Outros, os diferentes da humanidade padronizada.

A racionalidade europeia que ainda impera dividiu os humanos da Natureza, pois ela precisa, assim como os indígenas, as mulheres, os negros, os LGBTQIAPN+ e outros grupos humanos subalternizados, ser dominada, docilizada e explorada. Natureza se tornou recurso com finalidade de servir às necessidades humanas, que, no capitalismo, se confundem com as necessidades do mercado.

Esquecemos que somos Natureza por consequência de uma ordem dominante que sistematicamente nos impõe o esquecimento, para pensarmos a humanidade como superior e, por isso, dona da água, da terra, das árvores, dos minerais e de tudo criado pela Mãe Terra.

O mito da separação humanidade-Natureza outorgado pela cultura dominante eurocentrada é o grande problema a ser combatido para possibilitar o adiamento do “fim do mundo”. Nas palavras de Ailton Krenak (2020, p. 49), a despersonalização da Natureza, ou seja, o não reconhecimento de seus sentidos, atribuindo-os a uma capacidade exclusivamente humana, permite torná-la resíduo das indústrias e do extrativismo.

Para além do conhecimento adquirido, fui percebendo um esclarecimento sobre crenças pessoais. Buscar entender o mundo exterior contribuiu para o autoconhecimento, compreensões sobre o “eu” que mudaram percepções, ideias, sonhos e, também, a pesquisa e o jeito de fazer pesquisa.

Também me fez recordar de uma conhecida de anos passados. Durante toda a minha infância e adolescência, vivi no bairro de Maruípe, na cidade de Vitória. Em toda Maruípe, e grande parte de Vitória, é possível ver a Pedra dos Dois Olhos, um maciço rochoso com quase 300 metros, detentora de duas cavernas próximas que se assemelham a dois olhos. No fim da minha infância, eu e meus pais nos mudamos para um apartamento em que a janela do meu quarto se voltava para a Pedra, seus dois olhos atentos e o mar de árvores em sua base.

Com uma grande capacidade de devanear, olhava fixamente para essa paisagem e me perdia. Imaginava como seria estar no meio daquelas árvores e quais bichos encontraria escondidos naquele amaranhado verde; como seria ver a cidade do topo da pedra, em vez de ver a pedra da cidade; e, principalmente, como seria ficar dentro daqueles olhos, como tantas pessoas já se aventuraram. Era como se tudo aquilo conversasse comigo e me chamasse, mas, envolta de uma racionalidade que nega a vida se seres inanimados e inferioriza a existência de seres não humanos, eu não compreendia bem esse sentimento.

Enquanto lia sobre filosofias indígenas e me debruçava com muita curiosidade sobre religiões por muitos esquecidas, provenientes de diversas culturas humanas, não apenas brasileiras ou latino-americanas, fui esclarecida sobre minha própria visão de mundo e espiritualidade. Talvez eu sempre tenha sabido que a Pedra dos Dois Olhos não era apenas um maciço rochoso de 300 metros de altura, mas um ser com espírito. Quando eu olhava para ela, ela olhava para mim com seus dois olhos, e dessa forma nossas almas se uniam.

Atualmente, eu percebo com muito mais facilidade a vida nesses seres chamados “inanimados”, que a racionalidade moderna eurocêntrica considera sem vida, ou com uma vida inferior à dos humanos. Se encosto em uma árvore, sinto seus fluxos. Se pego a terra com as mãos, sinto a Terra respirar. Se o vento bate forte em meu corpo, sinto o espírito de vários seres convergidos chegando até mim. Se paro no meio da floresta e me concentro, escuto múltiplas vozes de múltiplas vidas.

Por isso hoje eu tento estar constantemente em cima de montanhas, em volta de árvores, com o movimento do rio seguindo pelos meus pés: apesar de eu ser uma cria urbana, compreendi que eu sou uma criatura da Natureza. Talvez minha mãe tivesse razão quando me chamou, algumas vezes, de “bicho do mato”, por minha personalidade tímida e introvertida, não apenas por estar certa sobre minha personalidade, mas porque, apesar de ter nascido, crescido e morado na cidade, é no mato que me sinto completa e inquestionavelmente eu.

Agora, com esse sentimento de angústia ainda aflorado, mas com outras percepções de mundo e sobre mim, mais esclarecidas do que antes, escrevo essa dissertação, que não admite ser imparcial. A crise climática me afeta diretamente e origina consequências físicas e psicológicas, assim como em todo o restante da espécie humana. Minha geração precisará lidar com ela de forma que nenhuma outra geração precisou, preocupando-se com situações de fome, sede, seca, imigração e outras intempéries por motivo de alterações climáticas.

Além disso, o povo e a Natureza da América Latina ainda são parte da exploração por países imperialistas e colonialistas do Norte Global. Portanto, sofreremos com o poder hegemônico de forma acentuada, inclusive em relação aos efeitos das mudanças climáticas.

Da crença de que devemos rememorar quem somos, proponho a sabedoria ancestral dos povos indígenas latino-americanos como essencial para superarmos a crise climática, para que a vida não colapse. As vozes silenciadas devem ser ouvidas e as histórias narradas por gerações devem ser tão importantes quanto as pesquisas validadas como ciência. Os indígenas não tiraram seus pés da terra e suas cabeças do céu, por isso não esqueceram que são filhos da Mãe Terra.

Minhas crenças, parecidas com a dos indígenas, explicam o porquê de escrever Natureza com “n” maiúsculo, pegando emprestado uma explicação de José Luiz Quadros de Magalhães e Flávia Alvim de Carvalho (2024, p. 17): a Natureza é aqui referida como uma “unidade complexa, que não se limita à soma de suas partes constitutivas, ao contrário do paradigma moderno que, ao pensar Natureza, alimenta no espírito humano a esperança de uma separação impossível”.

O direcionamento argumentativo dessa pesquisa rejeita a ideia de Natureza como ser despersonalizado e afastado da humanidade. Pelo contrário, defende a que a humanidade é parte de um todo que a compõe e, ainda, que todos os elementos que a integram possuem vida e valor intrínsecos, assim como a Terra é Gaia, Danu e Pachamama, ou seja, uma mãe divina dotada de espírito e vida.

A interconexão coletiviza a pesquisa, pois não existe “eu” sem “nós”, meu individual é parte desse grande emaranhado de vidas conjuntas e teias conexas. E “nós” não somos apenas humanidade, mas também seres não humanos: os outros animais, os fungos, as árvores, as pedras, a água, o vento, o trovão, as montanhas e todas as partes que compõem esse planeta vivo, sem esquecer dos seres que estão em outros planos, como os *xaipiri* dos Yanomami e os *karawara* dos Guaranis. Somos todos parte do “nós” integrantes do universo. Tudo é um e um é tudo.

Não cair no pessimismo é um desafio diário, por isso digo que, apesar do medo, da raiva e da revolta serem motivadores, o que realmente faz eu me movimentar na pesquisa e na vida é a esperança de mudança. Possivelmente, ter esperança é a única forma de se manter na luta cotidiana diante de tantos empecilhos e desânimos. É a esperança que faz eu me considerar uma revolucionária, alguém que acredita na revolução como um acontecimento eventual inevitável que ocorrerá após percepções das contradições do capitalismo.

Robert Sayre e Michael Löwy (2021, p. 121) descreveram Walter Benjamin como um “marxista gótico”, no sentido romântico, uma mescla de pessimismo revolucionário, crente na ação revolucionária que ilumina a escuridão como um relâmpago, com o fascínio por todas as maravilhas e pelos encantos das sociedades e culturas pré-modernas, sensível a “dimensão mágica das culturas passadas”. Gostaria de assim também me descrever.

Como um bicho do mato latino-americano, proponho colocar a América Latina e seus povos originários no centro das negociações e decisões sobre o curso da humanidade para preservação da vida. Portanto, rememorar filosofias sensíveis aos encantamentos do mundo, sendo o mundo nós, a Natureza. Somos nós, então, não

apenas responsáveis pela Terra, somos filhos dela, uma parte do todo e, por isso, devemos nos maravilhar com Ela e compreender que sem Ela não há nós.

3 HUTUKARA: A QUEDA DO CÉU É UMA REALIDADE DO COLAPSO CLIMÁTICO

A sabedoria dos povos indígenas está atrelada a religiosidade e espiritualidade, a partir de visões de mundo, ou cosmovisões, advindas da realidade percebida e moldada, permitindo elucidar mistérios materiais e metafísicos. Apesar de cada povo possuir sua própria cosmovisão, os indígenas latino-americanos – da mesma forma indígenas de outros locais do mundo e povos tradicionais – possuem uma semelhança na raiz filosófica de sua cultura: a percepção da vida como uma teia interconectada que se movimenta em ciclos de vida-morte-vida e, assim como tudo e todos estão unidos, fazemos parte de um todo, que chamamos de Natureza.

Dizer que tais visões são cosmovisões, em vez de filosofias, e ligá-las à religião e espiritualidade, não tem como objetivo diminuir a validade desses saberes ancestrais, mas afirmar que existem outras formas de conhecimento, tão importantes quanto a ciência tradicional, às vezes até mais esclarecedoras do que ela, visto sua tendência à negação do outro marginalizado por considerar seus saberes inferiores, o que gera uma defasagem no conhecimento da ciência tradicional.

Diante disso, adotamos o conto Yanomami sobre a origem do mundo para desvendar o que significa para nós, humanos, e para outros seres, estar vivendo sobre as catástrofes climáticas geradas pela destruição sistemática da Natureza, demonstrando que, muito antes da ciência tradicional, os Yanomami já sabiam o resultado de interferir no equilíbrio da vida.

Em tempos passados, o céu caiu sobre a terra. Nesse primeiro momento, existia apenas outra gente, chamada *yarori*, seres ancestrais com forma pré-humana, que aos poucos se transformaram em animais de caça. Depois, surgiu Omama², que vivia sozinho com seu irmão Yoasi. A floresta desse primeiro tempo era frágil, pois tudo nela era desregrado e caótico. Por isso, o céu, igualmente recém-chegado e frágil, desabou sobre ela. Os seus habitantes foram jogados para debaixo da terra e se tornaram os *aōpatari*, ancestrais ctônicos comedores de doenças (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81-195).

² Demiurgo da mitologia Yanomami (Kopenawa; Albert, 2015, p. 610).

Com a queda do céu, Omama precisou recriar a floresta, mais sólida do que a antiga. O céu desmoronado tornou-se a floresta que existe hoje e, por isso, os Yanomami a chamam de *waro patarima mosi* – o velho céu -, e seus xamãs, de *hutukara*, também nome do antigo céu (Kopenawa; Albert, 2015, p. 81-195). A terra que pisamos hoje é o céu que caiu nos tempos da origem. Portanto, a terra-floresta é celestial e detentora de um valor além dos compreendidos pelo mundo físico, pois é espiritual.

O novo céu, apesar de mais forte e sustentado por criações de Omama, como as árvores e o metal submerso na terra, também está suscetível a cair. Para que essa fatalidade não aconteça, os xamãs Yanomami fazem dançar os *xaipiri* (espíritos xamânicos), como Omama ensinou ao seu filho, o primeiro xamã. Os *xaipiri* são seres protetores de males diversos, como a fome e a doença, mas também de forças da Natureza, como as tempestades e inundações dos rios. Sem a proteção deles, a escuridão tomaria conta do mundo e o céu cairia novamente (Kopenawa; Albert, 2015, p. 216).

Por isso Omama ensinou seu filho a fazer os *xaipiri* dançarem, e seu filho repassou o conhecimento aos humanos. Assim, os ancestrais passam essa sabedoria aos seus descendentes para proteger as gerações que vêm e permitir a manutenção da vida em equilíbrio.

Se a existência dos xamãs impede a queda do céu, então a morte deles significaria a destruição do mundo, pois só a dança dos *xaipiri* é capaz de sustentar o céu quando ele ameaça despencar. Porém, os males do mundo hoje são mais intensos do que os enfrentados pelos xamãs antigos, pois a exploração de seus povos e das florestas é mais exorbitante do que antes.

Kopenawa preocupa-se principalmente com a extração do metal, pois esse material foi criado por Omama para sustentar melhor a terra e o novo céu, tornando-o mais resistente. Portanto, se o metal é arrancado das profundezas, a base de sustentação é perdida (Kopenawa; Albert, 2015, p. 361). Nesse caso, se a destruição da

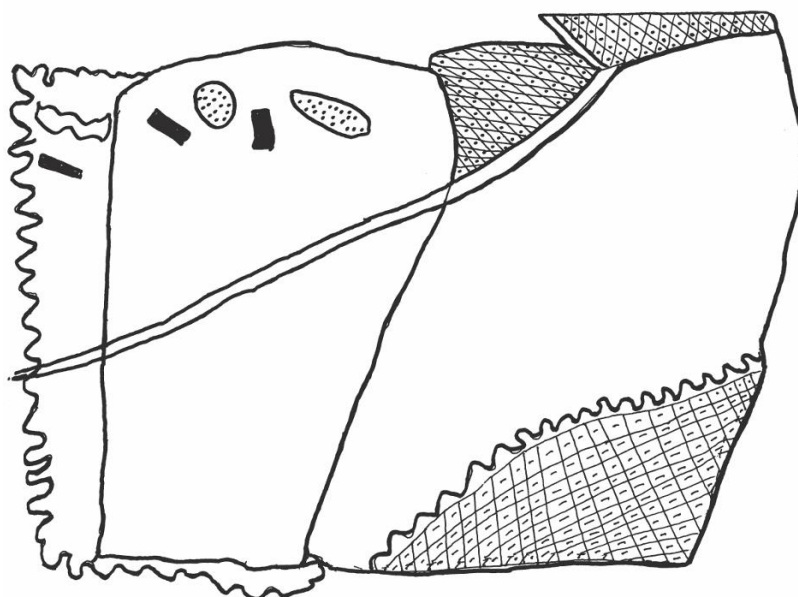
Natureza prevalecer, não haverá xamãs o suficiente para impedir o desabamento do céu.

A história contada sobre origem do mundo é repassada pelas gerações de Yanomami, povo indígena da Amazônia, presente no Brasil e na Venezuela. Se nossa racionalidade colonizada ao modo eurocêntrico diz que a narrativa Yanomami é uma lenda, mito ou crença, aqui ela se torna sabedoria ancestral tão importante quanto qualquer pesquisa científica.

Seguindo o pensamento de Eduardo Galeano, apesar de acreditarmos que o mundo é formado por átomos, “o mundo não é feito de átomos, o mundo é feito de histórias”. As histórias são as construtoras do passado, presente e futuro, por meio de sua contação e recontação pelas gerações que vem e vão. O repasse de narrativas é base fundamental de sobrevivência das culturas indígenas e carregam conhecimentos há muito esquecidos pela tradição colonial.

Essas histórias formam filosofias complexas capazes de nos ajudarem a lembrar o fundamental: sem Natureza, não há humanidade, assim como a humanidade é responsável pelo cuidado com a Natureza. A relação de reciprocidade permite o funcionamento dos ciclos em harmonia. As narrativas originárias são memórias do que somos: parte do todo, filhos da Mãe Terra, formados por vento, água e espírito, parentes dos animais, dos vegetais, dos fungos e de tantas outras formas de existência.

A narrativa Yanomami sobre Hutukara pode nos revelar múltiplas facetas da realidade. Aqui destacamos duas: primeiro, a morte de indígenas e sua extinção é um grave acontecimento, pela perda de suas cosmovisões que conversam com o equilíbrio da Natureza; segundo, a destruição da Natureza está associada com uma forma de ver o mundo culturalmente predominante e que nos guia para o colapso.



Fonte: Kopenawa; Albert (2015, p. 311)

Analisar a possibilidade da queda do céu parte de um ponto de vista metafórico de percepção das múltiplas catástrofes ecológicas observadas nos últimos anos, as quais culminam em um resultado que abarca a totalidade delas, que é a crise climática.

A mudança do clima é consequência do aquecimento global, um fenômeno causado pela emissão de gases de efeito estufa (GEE), que impede a liberação do calor na atmosfera (Padilha, 2010, p. 11). Apesar de aparentar ser parte de um ciclo natural de resfriamento e aquecimento da Terra, uma vez que o efeito estufa é, de fato, um processo natural e necessário para manutenção da temperatura do planeta, o excesso de emissão de GEE provoca uma deturpação desse ciclo, tornando-o não natural pelo desequilíbrio.

Embora a discussão tenha se inflamado e se alastrado recentemente, a análise científica é antiga. Um dos primeiros registros de alerta sobre a influência do dióxido de carbono na atmosfera foi feito pelo químico e físico sueco Svant Arrhenius (1896, p. 237), em uma publicação feita no ano de 1896 pela *“Philosophical Magazine and Journal of Science”*.

Há também registros do cientista francês Jean Baptiste Joseph Fourier, datados a partir de 1822, que fez uma busca “por uma teoria universal das temperaturas terrestres, ou seja, a determinação dos fatores que afetam a temperatura do planeta Terra” (Junges, 2023, p. 230105–3). Apesar de não ter mencionado diretamente o efeito estufa, seus estudos foram fundamentais para o desenvolvimento de conceitos hoje utilizados para tratar do problema da temperatura terrestre (Junges, 2023, p. 230105–7).

Após o desenvolvimento da compreensão do efeito estufa, durante a primeira metade do século XX, houve um aumento na qualidade e quantidade de pesquisas que culminaram na constatação das alterações climáticas causadas pelo aquecimento global, em especial a partir da década de 1960 (Bodansky, 2001, p. 24).

É importante pontuar que as alterações climáticas nesse contexto se referem à influência humana no clima por consequência de mais de um século de emissões de GEE, causada pelo uso de energia, uso da terra, estilo de vida e padrões de consumo e produção (IPCC, 2023, p. 44). Ou seja, não é objeto de análise o processo natural da Terra em relação ao efeito estufa e clima, mas sua preocupante alteração artificial causada por atividades humanas realizadas dentro de um padrão de produção predatório.

Como relatado anteriormente, o recorde de temperatura do ano de 2023 foi logo superado por 2024 (Berkeley Earth, 2025). Entretanto, segundo o “*Global Annual to Decadal Climate Update*” publicado em 2025 pela Organização Meteorológica Mundial (OMM, 2025, p. 7), há 80% de chance dos anos entre 2025 e 2029 serem mais quentes do que 2024. A previsão ainda constata que, nesse período, a probabilidade de a temperatura ficar entre 1,2°C e 1,9°C acima do período entre 1850 e 1900 é de 90%, demonstrando a possibilidade de pelo menos um ano entre os cinco fique acima de 1,5°C, ultrapassando a meta principal do Acordo de Paris.³

³ A meta do Acordo de Paris será mais bem explicada no capítulo 2.1.

O agravamento da crise climática nesse início do século XXI criou conceitos novos para compreender o comportamento humano diante da insegurança. Um deles é a ecoansiedade, um sentimento adquirido a partir da consciência sobre as ameaças causadas pela crise climática, com impactos na saúde mental especialmente dos jovens (Santos; Braga, 2022, p. 47). É uma angústia racional que afeta o comportamento e as perspectivas de futuro.

Ainda sobre a juventude, a geração que viverá o período de temperaturas elevadas, principalmente quando ultrapassar 1,5°C acima dos níveis pré-industriais, já tem nome: “geração *overshoot*”⁴ (Araujo; Andrade, 2025). Ela viverá as mazelas das altas temperaturas e também terá a missão árdua de solucionar o problema em tempo limitado, vivendo sobre a pressão da possível extinção cada vez mais próxima.

Apontar para uma possível extinção em massa não é hipérbole, mas uma realidade a ser considerada em um futuro não tão distante. Um estudo publicado no *The Lancet* em 2024 revelou que em menos de 45 anos, cerca de 3 bilhões de pessoas serão expostas a temperaturas anuais iguais ou superiores a 29°C, o que equivale a temperatura anual presente hoje em apenas 0,8% da superfície terrestre, como o Saara. Essa média de temperatura é incompatível com a nossa sobrevivência (Montgomery, 2024).

É relevante destacar outros dados dessa pesquisa, de Hugh Montgomery, professor do Departamento de Medicina da *University College London*: a mortalidade relacionada à exposição às ondas de calor intensificou em 85% desde 1990; as mudanças na temperatura aumentam a propagação de doenças transmitidas por vetores, como malária, dengue, zika e Chikungunya, e a produção de alimento vai ser comprometida pelas altas temperaturas (Montgomery, 2024).

Com essa perspectiva catastrófica, podemos considerar que estamos no início do processo da 6ª extinção em massa. Não falamos mais de futuro, falamos de presente. Toda a dinâmica da vida está, nesse momento, sofrendo graves

⁴ “Overshoot” se traduz como “ultrapassar”.

alterações, algumas irreversíveis. É o céu prestes a cair, e não há xamãs suficientes para fazer dançar *xaipiri* e evitar a tragédia que se aproxima.

Diante desse cenário das mudanças do clima, em pauta desde a década de 1970, atores governamentais e não governamentais, assim como a sociedade civil, começaram a se mobilizar para implementar novas normativas jurídicas e políticas públicas, com o objetivo de mitigar os efeitos das alterações climáticas e planejar a adaptação humana diante dela. Diversas dessas ações foram relevantes dentro do contexto, mas, em geral, não foram efetivas.

Essas respostas à crise foram desenvolvidas a partir de uma racionalidade dominante ocidental capitalista, como se o capitalismo fosse o único sistema possível no horizonte humano, desconsiderando tantos outros sistemas que existiram e existem no mundo e sem uma interpretação crítica da realidade.

Por isso, a partir de agora se faz necessário destrinchar o histórico do Direito Ambiental à nível internacional para compreender com mais exatidão o momento em que estamos hoje, por meio de uma análise crítica, e o que é preciso considerar para possibilitar um outro destino.

3.1 O NOVO PARADIGMA BIOCÊNTRICO DAS NAÇÕES

Até a primeira metade do século XX, a legislação ambiental não compreendia a Natureza como holística e, dessa forma, a proteção dada pelos instrumentos normativos separavam categoricamente os elementos a serem abarcados por eles, sem capacidade de abranger a totalidade interconectada. Além desse ponto, só eram considerados dignos de proteção os recursos naturais ameaçados importantes para a produção de algum bem para comércio.

A Convenção Internacional para a Regulamentação da Pesca da Baleia, assinado em 1950, por exemplo, tinha como objetivo reduzir a pesca excessiva e a exploração desse animal para produção de óleo para eletricidade. A extinção da baleia ou a diminuição da quantidade dela gerou uma preocupação no setor produtivo do óleo, o

que culminou na tentativa de proteção para possibilidade do animal se reproduzir de forma a aumentar e manter a quantidade disponível para continuidade exploratória.

Essa percepção dividida sobre os recursos naturais passou a se modificar quando a Assembleia Geral da ONU convocou a Convenção das Nações Unidas para debater os problemas relacionados ao meio ambiente humano, passando a reconhecer as modificações causadas pelos humanos à Natureza, resultado do desenvolvimento científico e tecnológico acelerado (Padilha, 2010, p. 7). Esse reconhecimento foi o início da modificação do comportamento das nações em relação à preservação e proteção da Natureza, que gradualmente evoluiu para compreendê-la de forma holística.

Com a elaboração de direitos sociais e ambientais durante o século XX, também foi necessária a implementação de um novo instrumento para o Direito, as políticas públicas, que são, de acordo com Maria Paula Bucci (2001, p. 13), “programas de ação governamental voltados à concretização de direitos”, por meio de um diálogo entre Direito e Ciência Política, em que o Estado se torna um ator e influencia diretamente na cultura política (Bucci, 2023, p. 6).

Todavia, o novo paradigma instituído internacionalmente não intencionou mudar comportamentos a partir da raiz do problema. O estilo de vida pós-Revolução Industrial e fomentado pelo capitalismo não sofreu alterações substanciais, ou mesmo superficiais, uma vez que permanece funcionando como sempre, apesar da maquiagem verde adotada por empresas e governos. O maior indício disso é a permanência da crise climática, que piora a cada ano apesar de tantas resoluções, normativas, diretrizes e objetivos acordados e desenvolvidos entre nações.

Dessa forma, a mudança paradigmática é uma máscara adotada pela formalidade, sem intenção de alterações da realidade material por meio de ações interventoras de fato efetivas, pois isso significaria o colapso do capitalismo, sistema que beneficia os poucos poderosos que influenciam no funcionamento do mundo.

Assim, mesmo reconhecendo os avanços, é preciso evidenciar as contradições permanentes vistas dentro do regime internacional climático, fundado desde a década de 1960, mas com poucos resultados concretizados.

3.1.1 A guinada ambiental do século XX

Em noções históricas, a percepção da nocividade do comportamento humano para a Natureza é recente. A trajetória se inicia na segunda metade do século XX, quando a hegemonia do modelo produtivo capitalista passa a evidenciar os desequilíbrios ecológicos causados pela interferência humana.

À nível internacional, se tornou tópico notório após a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano de 1972, conhecida como Conferência de Estocolmo, um marco histórico a partir do qual a produção legislativa internacional e nacional sobre meio ambiente cresceu (Padilha, 2010, p. 9). O período entre as décadas de 1960 e início de 1970, alguns países escandinavos e a Alemanha passaram a implementar medidas ambientais internas, destacando a criação do Ministério do Meio Ambiente, ação que foi seguida logo após pelos Estados Unidos e pela Inglaterra. A partir da Conferência de Estocolmo, outros países, como a França e alguns do Sul Global, também criam seus ministérios (Varella, 2004, p. 29).

Apesar de ocasionar mudanças nas atuações dos países, a Conferência foi diminuta em suas decisões ao focar apenas em regular certas formas de poluição de âmbito local, baseado em fronteiras territoriais. Porém, a Declaração de Estocolmo e o Plano de Ação para o Meio Ambiente Humano foi importante no processo de evolução do direito ambiental internacionalmente, definindo compreensões relevantes e necessárias, como visto logo no primeiro capítulo:

O homem é, ao mesmo tempo, criatura e moldador do seu ambiente, o que dá a ele sustentação física e oferece a ele a oportunidade de desenvolvimento intelectual, moral, social e espiritual. Na longa e tortuosa evolução da raça humana nesse planeta, **um estágio foi alcançado quando, por meio da rápida aceleração da ciência e tecnologia, o homem adquiriu o poder de transformar seu ambiente de incontáveis formas e em escala impropriedade.** [...] Indivíduos em todas as etapas da vida, assim como organizações de campos diversos, por seus valores e

soma de seus atos, vão moldar o ambiente do futuro.⁵ (ONU, 1972, p. 3, tradução nossa, grifo nosso)

Com esse breve trecho, a Declaração pioneira abriu o caminho para discutir a influência antrópica no ambiente, destacando os avanços tecnológicos e científicos como propulsores dessa possibilidade de transformação. Além disso, problematizou como os atos do presente influenciam no futuro, algo que foi reiterado no princípio dois da declaração, ao dizer que os recursos naturais da terra e os ecossistemas devem ser preservados em benefício das próximas gerações (ONU, 1972, p. 4).

Os 26 princípios não vinculativos deliberados⁶ na Convenção de Estocolmo e formalizados na Declaração foram o início da mudança no tratamento internacional sobre a Natureza, reverberando nos países signatários para direcionar suas ações governamentais e políticas internas. Essas diretrizes tinham como escopo a tentativa de conciliação entre direito ao desenvolvimento e proteção ecológica.

Foram destaques entre os princípios aqueles que evidenciavam as diferenças entre os países no Norte Global e do Sul Global, chamados na Declaração de países “desenvolvidos” e “em desenvolvimento”⁷, respectivamente. Os países do Sul conflitaram com os limites impostos pelos do Norte, considerando-os uma repressão e bloqueio ao seu desenvolvimento econômico. Nesse momento, os países do Sul queriam o mesmo direito de explorar os recursos naturais que os países do Norte tiveram nos séculos passados, para crescerem economicamente e alcançarem a suposta melhoria de vida prometida pelo progresso.

⁵ “Man is both creature and Moulder of his environment, wich gives him physical sustenance and affords him the opportunity for intelectual, moral, social and spiritual growth. In the long and tortuous Evolution of the human race on this planet a stage has been reached When, through the rapid acceleration of Science and technology, man has acquired the power to transform his environment in countless ways and on an unprecedented scale. [...] Individuals in all walks of life as well as organizations in many fields, by their values and the sum of their action, will shape the world environment of the future.” (ONU, 1972, p. 3)

⁶ Os documentos internacionais não vinculativos são chamados de *soft law*. A Declaração de Estocolmo foi o primeiro documento *soft law* do Direito Internacional do Meio Ambiente.

⁷ Esta autora discorda das categorias “desenvolvido” e “em desenvolvimento” para classificação dos países, uma vez que tais termos remetem a uma ideia de que os países “em desenvolvimento” estão em um estágio subalterno em relação aos países “desenvolvidos”, sendo este o lugar comum para todas as nações alcançarem. Essa ideia parte da lógica do progresso desenvolvimentista imposto desde a Modernidade, com traços coloniais e imperialistas, como será explicado em momento posterior desta dissertação. Os termos serão usados para facilitar o entendimento do leitor, pois são popularmente difundidos, porém, sempre acompanhados por aspás.

Como explica Maria Mies (2021, p. 125), há a suposição de que todos os países e populações pobres devem seguir uma estratégia de desenvolvimento para alcançar a “boa vida” usufruída pelos EUA, pela Europa e pelo Japão. Portanto, exige-se trilhar o mesmo caminho dessas sociedades do Norte, da industrialização, do progresso tecnológico e do acúmulo de capital pelos países e classes afluentes, para que conquistem a utopia neoliberal, superando o atraso.

O princípio nove, por exemplo, pretendeu solucionar esse problema:

As deficiências do meio ambiente decorrentes das condições de subdesenvolvimento e de desastres naturais ocasionam graves problemas; a melhor maneira de atenuar suas consequências é promover o desenvolvimento acelerado, mediante a transferência maciça de recursos consideráveis de assistência financeira e tecnológica que complementem os esforços dos países em desenvolvimento e a ajuda oportuna, quando necessária.⁸ (ONU, 1972, p. 4, tradução nossa)

Nesse princípio fica notória a crença que se tinha na tecnologia para solucionar os problemas ecológicos do planeta. Ainda hoje, avanços científicos e tecnológicos são a aposta para oportunizar uma vida plena e salvar a Natureza, visto como algo essencial a ser conquistado pelas sociedades humanas.

Porém, essa crença está fundamentada em um entendimento sobre a linearidade evolucionária da história, em que o pico da evolução já foi alcançado por alguém que, nesse caso, são os países do Norte Global, em especial quando falamos das classes dominantes, ou seja, o homem branco, heterossexual, cristão e industrial (seja no meio urbano ou rural). Assim, os outros são levados a acreditar que podem alcançar esse estágio evolutivo se também apostarem no desenvolvimentismo (Mies, 2021, p. 126).

O que não se expressa é o fato dessa “convergência econômica” – a possibilidade de países “em desenvolvimento” chegarem no pico onde se posicionam os “desenvolvidos” – ser lógica e materialmente impossível. Logicamente pois assim

⁸ “Environmental deficiencies generated by the conditions of under-development and natural disasters pose grave problems and can best be remedied by accelerated development through the transfer of substantial quantities of financial and technological assistance as a supplement to the domestic effort of the developing countries and such timely assistance as may be required.” (ONU, 1972, p. 4)

que se chega ao estágio de desenvolvimento esperado, os países do centro do capitalismo já terão atingido um outro estágio mais “moderno” e tecnológico. O progresso capitalista depende dessas diferenças entre fases entre países do Norte (colonizadores e imperialistas) e Sul (colonizados). Materialmente porque a reprodução do padrão de vida das sociedades industrializadas, lideradas pelos EUA, pela Europa e pelo Japão, é insustentável. Portanto, a demanda material que depende da exploração da Natureza é inalcançável (Mies, 2021, p. 130-131).

Essa falácia da possibilidade de convergência econômica foi e é tantas vezes repetida que se tornou a realidade, ou melhor, a única realidade e a única chance de a humanidade superar os problemas criados por ela mesma. Há uma reprodução dessa crença pelos países e classes afluentes que os mantêm presos no ciclo de opressão e exploração, sonhando em alcançar uma utopia que não foi criada para eles. Tanto que a Declaração de Estocolmo e o conflito entre os países foi exemplo prático de como a ideia da convergência econômica está profundamente enraizada, mesmo que sejam apontadas suas incoerências e a irrealidade do seu projeto.

Por outro lado, a Convenção possibilitou iniciar o espaço da discussão sobre a desigualdade dupla entre os países: são desiguais pois não possuem equivalência em relação às possibilidades de atuação para mitigação e adaptação climática, principalmente por fatores de riqueza, assim como a desigualdade está presente no nível de impacto de cada país no clima do planeta.

Também, foi relevante sua contribuição para o debate sobre medidas de controle dos Poluentes Orgânicos Persistentes (POPs), com objetivo de eliminar ou restringir o uso das substâncias. Os POPs possuem alto risco por serem dificilmente degradados e, por isso, contaminam água, solo e ar e se acumulam em organismos vivos.

Todavia, a Convenção sobre os POPs é insuficiente por se basear em disposições abertas, se abstendo de apresentar mecanismos de atuação das partes. Essa característica maleável pode ser benéfica, se considerarmos a dinamicidade das inovações tecnológicas para lidar com o problema e a mutabilidade da ordem social,

mas também significa depender completamente da atuação interna dos 180 países signatários (Dickstein, 2017, p. 40).

As percepções coletadas durante a Conferência de Estocolmo permitiram a elaboração do documento “Nosso Futuro Comum” pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável da ONU, publicado em 1987, conhecido como Relatório de Brundtland, em referência à presidente da comissão, Gro Harlem Brundtland.

A partir dele, o problema das mudanças climáticas tornou-se de inclusão indispensável nas agendas governamentais, uma vez que determinou a necessidade da atuação conjunta entre governo e entidades não governamentais, em união com os cientistas, para mudar os padrões econômicos que se centram na importância do mercado e lucro imediato para alcançar o chamado “desenvolvimento sustentável”: “aquele que atende às necessidades do presente sem comprometer a possibilidade de as gerações futuras atenderem a suas próprias necessidades” (CMED, 1991, p. 46).

Assim, as políticas econômicas deveriam considerar sua interconexão com a sociedade e o meio ambiente, agindo com responsabilidade dentro desse tripé. Para isso, a política deveria entrar com força nas discussões sobre o clima, em especial impulsionando a criação de normas jurídicas e de políticas públicas sobre o tema. Em teoria, não se almejava mais o crescimento econômico irrefreável, constante e ilimitado, mas sim o desenvolvimento econômico firmado em valores considerados tão importantes quanto a economia.

A questão do desenvolvimento sustentável apareceu com força na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CNUMAD) realizada em 1992 na cidade do Rio de Janeiro, celebrando os 20 anos da Conferência de Estocolmo. Também ficou conhecida como Rio-92, Eco-92 ou Cúpula da Terra. O resultado dessa Conferência foi a Agenda 21, que firmou o desenvolvimento sustentável como objetivo comum das nações.

Segundo o documento, a preparação para o século XXI dependeria da formalização de consensos e de comprometimento político sobre o desenvolvimento e cooperação ambiental. Por isso, essa parceria firmada por meio da Agenda 21, como uma renovação dos votos feitos em Estocolmo, seria essencial para a continuação dos trabalhos iniciados pelos países (ONU, 1992), fundamentado no conceito de desenvolvimento sustentável consolidado no Relatório de Brundtland.

Nesse sentido, o mote principal seria que preocupações econômicas e ecológicas não são opostas, mas convergentes e complementares. A priorização do ganho individual ou de um grupo seletivo seria o motivo para a crença no desacordo entre as pautas, pois desconsidera os impactos coletivos e futuros, apoiando-se na convicção errônea de que a ciência será capaz de solucionar todos os problemas ambientais causados (CMED, 1987, p. 67-68).

Apesar da importante proposta e leitura pontual do problema feito pelo Relatório de Brundtland, a conciliação das temáticas opostas é um cenário predominantemente discursivo, pois a presença da sustentabilidade no conceito é consumida pelo desenvolvimento. Para além disso, a limitação dos recursos naturais e da continuidade das atividades industriais face à crise climática é ocultada pelo discurso do desenvolvimento sustentável, que, ao mesmo tempo, não garante sustentabilidade desde sua premissa ao não abandonar a perpetuação do progresso (Taroco; Moreira, 2020, p. 1209-1210).

Se a sustentabilidade fosse empiricamente aplicada nos programas econômicos desde as conferências de 1972 e 1992, e do documento produzido em 1987, o cenário atual não seria o apresentado no início desse capítulo, resultando em uma crise climática em estado de urgência. Enquanto eram firmadas as parcerias de proteção ecológica entre nações, as ações realizadas por elas foram mantenedoras de um sistema baseado na lógica do progresso e no crescimento econômico – irrefreável, constante e ilimitado.

Podemos exemplificar essa incoerência por meio do incentivo de exploração de petróleo na foz do Rio Amazonas pelo atual Presidente do Brasil, Luís Inácio Lula da Silva. Em campanha, Lula utilizou a pauta ecológica para se lançar como o

candidato preocupado com a preservação e proteção da Natureza, como propor trazer a COP 30 para o Brasil, criar o Ministério dos Povos Indígenas (MPI) e reestabelecer o Ministério do Meio Ambiente com uma forte figura do movimento ambientalista, a atual ministra Marina Silva, acrescentando ao nome do Ministério as mudanças climáticas.

Já presidente, em 2024, Lula deu uma entrevista à Rádio Norte FM, de Manaus, anunciando medidas para conter as secas no Amazonas. Tratou também de outros assuntos relacionados, como o papel do Brasil no cenário global para enfrentar as mudanças do clima. Nela, ele afirmou que “nós queremos crescer sem destruir o meio ambiente”, posicionando-se contra a destruição de recursos da Natureza com justificativa no desenvolvimento socioeconômico (PT, 2024).

Porém, após vencer as eleições, Lula passou a defender intensamente a exploração de petróleo na foz do Amazonas, na Margem Equatorial. Agora, ele deseja a possibilidade de pesquisa pela Petrobrás, para análise de viabilidade do empreendimento e, segundo ele, não há grandes preocupações, pois “a Petrobras é uma empresa responsável. Tem a maior experiência de exploração de petróleo em águas profundas” (Brasil, 2025d).

Há controvérsias sobre a afirmação do presidente, uma vez que entre 2000 e 2025, a Petrobrás recebeu 2,7 mil multas do Ibama, representando uma média de 108 autuações por ano, somando um montante bilionário (Amorim; Mendes; Rômany, 2025). Ainda, a empresa foi a responsável por um dos maiores vazamentos de óleo, em 2000. O rompimento de um duto ocasionou o vazamento de 1,3 milhão de litros de óleo na água da Baía de Guanabara, contaminando todo o ecossistema, espalhando-se por 40km², afetando as atividades de pesca e relacionadas ao pescado de milhares de famílias (Ortiz, 2014). Acrescendo as declarações de defesa à exploração, Lula ofendeu os servidores do Ibama ao dizer que o órgão estaria de “lenga-lenga” para aprovar o projeto (Boechat; Schroder, 2025).

Ainda, em 2025, Lula visitou o Parque Nacional do Xingu, no Mato Grosso, para conversar com o cacique Raoni Metuktire, líder do povo Kayapó, que aconselhou o presidente a não permitir a exploração de petróleo, alertando: “Eu já tive contato

com os espíritos, que sabem dos riscos que a gente tem de continuar trabalhando dessa forma, de destruir e destruir e destruir". A liderança indígena não obteve resposta do presidente (Ribbeiro, 2025). Raoni foi uma das pessoas que subiu a rampa do Planalto no dia da posse de Lula, como uma das representações do povo brasileiro.

Apesar da importância simbólica dada a essa liderança reconhecida mundialmente por seu ativismo na proteção da Natureza – tendo recebido, em 2021, o título de Membro Honorário da União Internacional para a Conservação da Natureza -, o permanente desejo de Lula pela exploração e a falta de resposta a Raoni revelam uma atitude incoerente e displicente.

Desde o início do mandato, em 2023, Lula tem apresentado essa postura com constância, ocasionando críticas inclusive de apoiadores e revelando que, apesar do posicionamento de esquerda, está impregnado pelos desejos desenvolvimentistas.

Segundo Eduardo Gudynas (2019, p. 71), a comparação entre governos progressistas e conservadores “demonstra que, nesses temas, uma e outra vez prevalece uma ética antropocêntrica — embora esta possa ser expressada de maneiras diferentes”. A argumentação antropocêntrica dos governos progressistas, em geral de esquerda, se ampara nas inovações tecnológicas para redução da pobreza, enquanto os conservadores podem ser abertamente antinatureza, uma vez que seus apoiadores tendem a participar do mesmo posicionamento, priorizando o crescimento econômico.

Ou seja, essa postura do Presidente da República do Brasil não é particular dele, pois é vista em diversos governos e em momentos diferentes da história política. No âmbito de preservação e proteção do equilíbrio ecológico, direita e esquerda se assemelham, apesar dos discursos irem para lados diferentes. Porém, fica claro que a direita conservadora é mais permissiva e apresenta menos medidas de contenção de danos, mesmo porque possuem a postura antinatureza mais escancarada. Essas afirmativas estarão argumentadas no decorrer do texto.

A efetividade do desenvolvimento sustentável dependeria de um rompimento com o antropocentrismo. Porém, mesmo o conceito apresentado pelo Relatório de Brundtland e firmado na Rio-92 não rompeu com essa ideia, pois a ética apresentada pelo desenvolvimento sustentável é restrita aos humanos, enquanto a Natureza permanece sendo mero objeto, valorada a partir do utilitarismo (Gudynas, 2019, p. 29). Desenvolvimento sustentável ainda é desenvolvimento, “sustentável” acaba sendo uma nota de rodapé em letras pequenas.

Isto é, o regime climático, mesmo que esteja visando a preservação ambiental, tem esse objetivo por uma lógica da sobrevivência e bem-estar estritamente humano. É a permanência da ética kantiana – de reconhecer um fim em si mesmo do sujeito -, em que só é possível dimensioná-la se estiver atrelada ao indivíduo humano como protagonista (Caixeta *et al.*, 2024, p. 19). Diante das crises ecológicas, seria necessário repensar esses conceitos de dignidade e ética para além do ser humano, incidindo nos animais não humanos e outras formas de vida como possuidores de um valor intrínseco (Sarlet; Fensterseifer, 2014, p. 65-66), portanto, a ampliação do fim em si mesmo para além do humano, como uma exigência moral por subjugarmos seres não-humanos ao nosso poder (Jonas, 2006, p. 41). Mas esse é um trabalho ainda em construção e sofre com limitações, que dependem da quebra do paradigma antropocêntrico.

Ainda na Rio-92, ficaram firmadas outras concepções importantes no avanço das negociações globais, em especial o princípio da “responsabilidade comum, porém diferenciada”, um tópico iniciado na Conferência de Estocolmo. O documento assinado na Conferência, chamado Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima (CQNUMC), fundou uma nova diretriz para os países.

Historicamente, as regiões da América do Norte e da Europa foram as que mais emitiram dióxido de carbono (CO₂) na atmosfera, seguidas da Ásia Ocidental. Nessas três regiões, mais da metade das emissões são relacionadas à atividade industrial. Na América Latina e Caribe, região na quarta posição, esse cenário inverte, pois o uso da terra, mudança no uso da terra e silvicultura foram as atividades que mais emitiram CO₂ (IPCC, 2023, p. 45).

Considerando essa diferenciação, o princípio instaura uma ideia de justiça climática entre os países ao mensurar a imputabilidade devida a cada um de acordo com as responsabilidades nas emissões de GEEs e com as respectivas capacidades:

Observando que **a maior parcela das emissões globais, históricas e atuais, de gases de efeito estufa é originária dos países desenvolvidos**, que as emissões per capita dos países em desenvolvimento ainda são relativamente baixas e que a parcela de emissões globais originárias dos países em desenvolvimento crescerá para que eles possam satisfazer suas necessidades sociais e de desenvolvimento. (Brasil, 1998, grifo nosso)

Por isso, os chamados países “desenvolvidos” deveriam tomar a frente no combate às mudanças climáticas, considerando sempre as vulnerabilidades das partes com menos capacidade de contribuição, seja por motivos sociais ou financeiros. O princípio se conecta com a ideia de Hans Jonas (2006, p. 167) quanto ao dever de poder, o qual diz respeito à responsabilidade pelo bem-estar do outro pelo fato de possuir a influência do poder, tornando quem o detém objetivamente responsável por aqueles necessitados ou ameaçados por ele.

Com o intuito de aperfeiçoar o funcionamento desse princípio, foi criada a COP, para adotar e tomar decisões a fim de efetivar a implementação da CQNUMC e assim, por meio dela, facilitar a troca de informações entre as Partes para coordenar as medidas de enfrentamento às mudanças climáticas (Brasil, 1998). Atualmente, 189 países atuam nas COPs, que correspondem aos signatários da CQNUMC.

O século XX se encerrou com o firmamento do Protocolo de Kyoto, em 1997, que envolveu 84 países no objetivo de reduzir as emissões de GEEs. O Protocolo é considerado complementar à CQNUMC e continuou tendo como base fundamental o princípio da responsabilidade comum, porém diferenciada.

Nesse sentido, o Protocolo dividiu os países em anexos, sendo o Anexo I referente aos países com mais emissões de CO₂ acumuladas historicamente, correspondendo aos Estados Unidos e países da União Europeia, com a responsabilidade de mitigar essa emissão.

Porém, essa métrica do Protocolo revelou uma simplificação do problema ao resumir a quantidade de emissões ao CO₂ apenas, sendo que o fenômeno das mudanças climáticas envolve emissões de GEEs, não só de CO₂. Países com mais emissões de gases relacionados ao uso da terra, mudanças do uso da terra e silvicultura, por exemplo, possuem emissões quantitativas mais preocupantes de outros gases (Souza; Corazza, 2017, p. 63). Portanto, centrar o problema nas emissões históricas de um único gás deixaria de fora quantidades expressivas de outros gases, impossibilitando a solução do problema na totalidade.

A questão da quantidade de emissões de cada país é um dado relevante para ponderar a imputabilidade, entretanto, apresenta problemas quando consideramos que países fora do Anexo I estão emitindo, atualmente, tanto GEEs quanto os países historicamente responsáveis, fato que causou indignação já em 1997, principalmente dos EUA. Uma vez que países com quantidade relevante de emissões foram excluídos do Anexo I, como a Índia e a China, os EUA decidiram não assinar o Protocolo.

Para o país, a responsabilização obrigatória apenas do Anexo I tornava o regime ineficiente e pouco robusto, especialmente se comparado ao Protocolo de Montreal de 1989, que reconheceu a diferença de responsabilidades entre países “desenvolvidos” e “em desenvolvimento”, mas possuía ações concretas e cronograma restritivo para todos os países comprometidos a banir as substâncias danificadoras da camada de ozônio, como o clorofluorcarboneto (CFC) (Souza; Corazza, 2017, p. 64).

Por consequência da falta de engajamento dos países, principalmente dos EUA, o Protocolo de Kyoto foi considerado um fracasso. Observando essa avaliação negativa, os novos acordos internacionais deveriam analisar que, apesar da importância de responsabilizar os grandes emissores históricos pelos seus danos passados, os novos poluidores contribuem substancialmente para determinar o clima do futuro (Souza; Corazza, 2017, p. 66). Portanto, a responsabilidade comum, porém diferenciada, passa a ser remodelada com a finalidade de alcançar uma maior justiça climática entre os países.

O caminhar lento do fim do século, acompanhado de frustrações, e o agravamento dos efeitos das mudanças climáticas, não foram suficientes para melhorar a conjuntura na virada do milênio. Se o futuro catastrófico parecia distante no século XX, no XXI ele passou a se materializar em um cenário paradoxal entre esperança e desilusão diante da inconsistência entre discurso ambientalista e atuação antinatureza de representantes governamentais e outros atores relevantes do cenário global.

As discordâncias que apareceram no início do novo século não se diferenciavam daquelas apontadas durante as negociações ocorridas no século XX e, mais uma vez, estavam fundamentadas em interesses econômicos divergentes. Os países “em desenvolvimento” permaneciam desejando explorar os recursos naturais como fizeram os países “desenvolvidos” nos séculos passados, a fim de conquistar o desenvolvimento. Todavia, o alcance das metas de redução de concentração dos níveis de GEE na atmosfera dependeria da adesão de todos os países aos acordos.

Em contrapartida, os países “desenvolvidos” do Norte Global utilizaram, e permanecem empregando tais artifícios, sua dominância econômica para deslocar a poluição e emissões de GEE para os territórios do Sul, construindo uma aparente consonância com as diretrizes e metas acordadas enquanto deterioram a Natureza de outros países.

Nesse sentido, o que ocorreu e ocorre atualmente é uma permanência de desacordos entre nações e descompasso entre metas firmadas e estágio real da crise climática, mais urgente e necessitada de alterações radicais no modo de vida e sistema econômico.

3.1.2 Novo milênio, antigas críticas

O começo do século XXI acompanhou o cenário visto durante o Protocolo de Kyoto. Em 2002, a Cúpula Mundial sobre o Desenvolvimento Sustentável de Johannesburgo objetivou reafirmar os compromissos da Rio/92 em comemoração dos seus 10 anos. O evento não apresentou atualizações nos compromissos

firmados por meio dos princípios da Conferência do Rio e da Agenda 21, com resultados decepcionantes quanto à elaboração de um programa de ações concretas e sua efetividade para implementar o desenvolvimento sustentável (Padilha, 2010, p. 99).

Por outro lado, o mundo se atualizava a cada dia, sendo diferente daquele que existiu em 1992. O aumento da globalização agravou os desafios para implementação do desenvolvimento sustentável, principalmente considerando a desigualdade nos ônus e bônus distribuídos durante esse processo (Padilha, 2010, p. 98). Portanto, a manutenção de um acordo firmado em 1992 apresentava não apenas a ausência de atualização, mantendo o cenário, mas um atraso significativo.

Esse congelamento nas metas foi revertido em 2009 durante a 15^o COP, realizada em Copenhague. A Conferência foi destaque na participação da mídia mundial, da sociedade civil, dos governos e dos setores econômicos diversos, com cerca de 45 mil participantes e mais de 110 Chefes de Estado. A expectativa em torno do evento estava ancorada na publicação do 4^o Relatório de Avaliação (RA) do Painel Intergovernamental de Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês) publicado em 2007 (Padilha, 2010, p. 91-92).

O IPCC foi criado em 1988 pelo Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (PNUMA) e pela OMM, por meio da Resolução 43/53 da Assembleia Geral da ONU, na qual dispôs que o IPCC proveria “avaliações internacionais coordenadas cientificamente sobre a magnitude, tempo e potencial de impacto ambiental e socioeconômico da mudança climática e respostas estratégicas realistas” para combater o problema (ONU, 1988). Desde então, o IPCC tem contribuído para a formulação de políticas climáticas internacionais, sendo um dos principais documentos de divulgação científica e direcionamento sobre mudanças do clima.

O RA4 afirmou que a emissão de GEE na atmosfera aumentou por influência das atividades humanas desde o período industrial (1850 marca o início desse período), havendo um aumento de 70% das emissões entre 1970 e 2004 (IPCC, 2007, p. 36). Ainda, as previsões apontavam para consequências irreversíveis caso a temperatura aumentasse 2°C.

Esse alerta que apontou a necessidade de reduzir a concentração de GEE na atmosfera evidenciou mais a complexidade de consenso democrático entre as nações. Segundo Padilha (2010, p. 92), o objetivo dependia da modificação do modo de desenvolvimento econômico e social, mudança na matriz energética e alteração do estilo de vida da sociedade pós-industrial, que pratica o alto consumo e desperdício.

Um dos desdobramentos posteriores à essa publicação foi a formulação do Plano Nacional sobre Mudanças do Clima (Plano Clima) no Brasil (2008), em 2008, com oito objetivos e sete metas, que abarcavam a diminuição do desmatamento na Amazônia e reflorestamento, e dependia da ação de Estados e Municípios. Tem sido formulada uma nova versão, mais complexa e completa, dividindo planos de mitigação e adaptação, para ser implementada até 2035 (Brasil, 2025), seguindo os avanços dos estudos sobre as mudanças climáticas.

Apesar da grande expectativa em torno das negociações a serem realizadas em Copenhague, a 15^o COP também fracassou. Mais uma vez, o princípio da responsabilidade comum, porém diferenciada, foi contestado pelos EUA, que apontaram países “em desenvolvimento” como grandes emissores pelo uso de carvão mineral e petróleo, além do crescente desmatamento (Padilha, 2010, p. 93). Assim, os EUA só estariam dispostos a assinar um acordo caso fosse simétrico a todas as partes, enquanto os países como Índia e China só aceitariam se as obrigações fossem direcionadas aos países “desenvolvidos” (Bodansky, 2016, p. 11).

Com as discordâncias e o fracasso para alcançar um consenso democrático, a COP-15 não avançou com as negociações, produzindo apenas uma Carta de Intenção não vinculativa com 12 parágrafos (Padilha, 2010, p. 93-94), sem direcionamento conciso ou plano de ações.

Em comemoração aos 20 anos da Rio/92, foi realizada a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, apelidada Rio+20, também na cidade do Rio de Janeiro. A Conferência apresentou um avanço nos objetivos firmados

entre os Estados-membros, iniciando um processo de atualização dos Objetivos do Milênio, criados em 2000, para elaborar os ODS até 2015.

O documento final da Conferência, “O futuro que queremos”, reconheceu que foram poucos os progressos alcançados durante os 20 anos desde a Rio/92, enfatizando a necessidade de implementar o acordado anteriormente pelas nações. Por isso, decidiu ser inovador ao elaborar políticas de economia verde para concretizar o desenvolvimento sustentável, contando com a colaboração internacional, em especial dos países “desenvolvidos” para apoiar os “em desenvolvimento” em suas dificuldades para implementar o desenvolvimento sustentável (ONU, 2012, p. 3-10).

A Rio+20 acabou sendo um prefácio da COP 21, realizada em Paris no ano de 2015, que produziu o Acordo de Paris, vigente desde 2016. A meta norteadora das ações climáticas é “manter o aumento da temperatura média global bem abaixo dos 2 °C acima dos níveis pré-industriais e buscar esforços para limitar o aumento da temperatura a 1,5 °C acima dos níveis pré-industriais” (ONU, 2015, p. 26). Em síntese, devem ser desprendidos esforços para, idealmente, a temperatura não aumentar 1,5°C. Sendo impossível, é necessário não ultrapassar 2°C em razão das graves consequências.

O Acordo inaugurou uma nova abordagem para lidar com a redução de emissões de GEE: as Contribuições Nacionalmente Determinadas (NDC, na sigla em inglês) para alcançar objetivos a longo prazo. Nesse modelo, cada país apresenta seu plano de ação climática interno, visando a mitigação, para atingir as metas firmadas no Acordo. A elaboração das NDC é sucessiva e progressiva em comparação a anteriormente apresentada, refletindo a maior ambição possível dentro do território (ONU, 2015, p. 26).

Para Daniel Bodansky (2016, p. 2), o Acordo de Paris propõe soluções não tão fortes, nem tão fracas. A adoção da fórmula *bottom-up*, por meio das NDC, permite uma flexibilização sobre as ações de mitigação, mas ainda depende de complementação dada por normas internacionais que garantam transparência e responsabilidade. Portanto, o Acordo tem natureza híbrida ao mesclar características de *bottom-up* com *top-down* (Bodansky, 2016, p. 19).

Considerando que o Protocolo de Kyoto falhou por impor medidas *top-down*, a estratégia das NDC foi apresentada como a mais vantajosa para conquistar uma evolução nas metas de redução das emissões de GEE, havendo uma ampla variedade de ações. A avaliação pelas Partes sobre as próprias capacidades possibilita uma efetividade maior do que uma padronização generalizada, pois este modelo não contempla as dificuldades e obstáculos presentes em cada país.

Apesar da vantagem apresentada pelo projeto das NDC de variar os níveis de ambição de cada país, não há obrigação de cumprimento das metas indicadas, pela interpretação do parágrafo 2 do artigo 4º, que diz: “As Partes devem buscar medidas domésticas de mitigação, **visando alcançar os objetivos** de tais contribuições” (ONU, 2015, p. 26, grifo nosso). As Partes, portanto, devem fazer o possível para alcançar os objetivos estabelecidos, mas não há vínculo de obrigatoriedade com sanções caso não os alcancem.

Sendo o Brasil um jogador estratégico dentro do regime climático, especialmente por conter mais da metade da Amazônia, a maior floresta tropical do mundo, essencial para a manutenção do equilíbrio climático, e por ser um dos grandes emissores mundiais (Rei; Cunha, 2015, p. 17), seu posicionamento sempre foi bem vigiado pelas outras Partes.

Em 2020, a NDC brasileira decepcionou por reapresentar o compromisso firmado em 2015, de reduzir as emissões líquidas totais de GEE em 37% em 2025 e 43% até 2030, com o objetivo de alcançar as emissões líquidas nulas em 2060 (Brasil, 2020). O *World Resources Institute* (WRI, 2021) analisou que apresentar o mesmo compromisso, tendo o mesmo ano base para 2015 e 2020, que foi o ano de 2005, na verdade foi um retrocesso e não manutenção de metas. Na prática, a NDC de 2020 permitia que o Brasil emitisse 400 milhões de toneladas de CO₂ a mais do que previsto na de 2015. A manutenção dependeria de um reajuste de porcentagem para 57% no ano de 2030.

Além disso, a apresentação da NDC pelo ex-presidente Jair Bolsonaro destacou incoerências entre discurso e ação. Bolsonaro se comprometeu a: zerar o

desmatamento ilegal até 2030; reduzir as emissões de gases; neutralidade climática até 2050 (adiantando 10 anos da meta firmada em 2015) e fortalecer órgãos ambientais (G1, 2021).

Entretanto, de acordo com o Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal por Satélite (PRODES), mantido pelo Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe, 2023) e divulgado pela plataforma TerraBrasilis, Bolsonaro encerrou seu governo em 2022 com desmatamento de 11.568 km² da Amazônia Legal Brasileira (ALB). Apesar de 2021 ter sido o recorde com 13 km² desmatados, 2022 foi a segunda maior taxa em 13 anos.

Nos anos de 2019 e 2020, enquanto o Ministério do Meio Ambiente era chefiado por Ricardo Salles, houve um aumento de 89% e 122%, respectivamente, nas emissões de CO₂ em comparação à média entre 2010 e 2018, por consequência do desmatamento da Amazônia. Apesar do agravamento dos danos contra o bioma, as multas por desmatamento ilegal diminuíram 30% em 2019 e 54% em 2020. Simultaneamente, o pagamento pelas multas também foi reduzido em 74% e 89% nos dois anos (Gatti *et al.*, 2023).

Em relação ao fortalecimento de órgãos ambientais, o orçamento do Ministério do Meio Ambiente, em queda brusca desde 2017, diminuiu para R\$2,8 bilhões em 2022, mais baixa entre os sete mandatos presidenciais anteriores. Os recursos para fiscalização do Ibama sofreram grave redução em 2021, com o percentual mais baixo desde 2016, recuperando em 2022 (OC, 2023, p. 28-30).

Ainda, em 2019, Bolsonaro exonerou o então diretor do Inpe, Ricardo Galvão, após acusá-lo de “estar a serviço de alguma ONG”, por ter alertado sobre o aumento do desmatamento da Amazônia, o que desagradou o ex-presidente (Bragança, 2019). Em 2021, Galvão venceu o prêmio Liberdade e Responsabilidade Científica da Associação Americana para o Avanço da Ciência, que homenageia cientistas que demonstram liberdade e responsabilidade em circunstâncias desafiadoras, mesmo pondo em risco sua segurança pessoal ou profissional (OC, 2021).

O retrocesso ambiental realizado em nome do agronegócio e outros setores econômicos influentes no país durante o governo de Jair Bolsonaro anula qualquer tentativa de discurso ambientalista e promessas de alinhamento com as metas climáticas internacionais. A política antiambientalista de extrema-direita de Bolsonaro demonstrou a possibilidade de instaurar um regime destruidor com pouca ou nenhuma sanção relevante que impeça sua continuidade.

Propondo mudar o retrocesso da NDC de 2020, em 2024 o governo apresentou a nova NDC, com o intuito de atualizar as contribuições domésticas. Assim, definiu uma meta em “banda”, ou seja, com uma diferença percentual que varia entre 59% e 67% de redução das emissões de GEE até 2035, permanecendo o ano base de 2005 (Brasil, 2024). Para o Observatório do Clima (OC, 2024, p. 4), essa larga variação de percentual não pode ser considerada uma margem de erro, mas sim duas metas separadas, uma vez que os esforços para mitigação se diferenciam radicalmente para alcançar o cenário inferior ou superior. Assim, as políticas climáticas escolhidas dependem de qual meta será selecionada, o que cria complicações para implementação.

A NDC apresentada pelo Brasil deveria estar de acordo com a primeira rodada do Global Stocktake (GST), ou Balanço Global, finalizado na COP28 em 2023, que avaliou as ações realizadas desde a implementação do Acordo de Paris, assim como os melhoramentos necessários para cumprir as metas principais (ONU, *S.d.*). A partir disso, foram selecionados alguns parâmetros para as novas NDC das partes, incluindo o aumento da ambição das metas para 2030 e eliminação gradual dos combustíveis fósseis.

Porém, a avaliação do OC (2024, p. 6) identificou que o Brasil não atende algumas recomendações do GST. Uma delas é a diminuição do desmatamento pelo método da compensação, o que permitiria a continuação do desmatamento legal até a década de 2030, sendo que a quantidade de desmatamento permitida dependerá da porcentagem escolhida de redução de emissões – mas ambas permitem altos níveis de desmatamento. Também podemos citar o silêncio do Brasil sobre os planos de expansão de combustíveis fósseis, como a já mencionada intenção de explorar petróleo na foz do Amazonas.

A realidade das NDC revela a timidez das Partes na tentativa de conter as mudanças do clima. O “Relatório sobre a Lacuna de Emissões 2024: Chega de ar quente... por favor!” elaborado pelo PNUMA (2024, p. 16) alertou sobre a necessidade de melhorar as novas NDC para manter a possibilidade de limitar o aumento de temperatura em 1,5°C. O cenário de incapacidade em aumentar as ambições e falha no cumprimento ocasionaria o aumento de temperatura de 2,6°C a 3,1°C ao longo do século, sendo que o cenário de 2,6°C a 2,8°C tem a previsão de ocorrer caso as NDC atuais sejam aplicadas (PNUD, 2024, p. XVII).

Dessa forma, mesmo o cumprimento integral das NDC representa um aumento calamitoso na temperatura do planeta, o que revela a falta de esforços em construir e aplicar metas domésticas condizentes com o cenário de urgência. O Brasil, que sediou a COP30 em 2025, foi o primeiro país a formular e apresentar sua nova NDC. A liderança, apesar de simbólica, não supriu todos os problemas e não tampa lacunas importantes para a evolução do estado atual da crise climática.

Ainda é tecnicamente possível atingir a meta de 1,5°C, segundo o mesmo relatório (PNUMA, 2024, p. XI), se forem implementadas tecnologias de energias solar e eólica, além das florestas serem uma efetiva promessa de cortes rápidos nas emissões, devendo haver ações de preservação para isso ocorrer. Porém, essa possibilidade depende de uma abordagem governamental holística, com medidas que beneficiem os setores socioeconômico e ambiental.

A escolha de mecanismos diferenciados durante as décadas para limitar o aumento da temperatura e mitigar os efeitos das mudanças climáticas possui uma falha repetitiva que impede a concretização dos objetivos internacionalmente acordados. Independentemente da construção *bottom-up* ou *top-down*, das definições de diferenciação das responsabilidades de cada país e do aumento das ambições, as definições e os conceitos estão limitados pela ideia de progresso. Não obstante, os países são, até hoje, divididos em “desenvolvidos” e “em desenvolvimento”, criando, mesmo que de forma inconsciente, a ideia de que há um lugar evolutivo homogêneo a ser alcançado por todas as culturas.

Os padrões desenvolvimentistas criados por esse 'homem', pela racionalidade moderna e pelo mito da superioridade da civilização ocidental afirmam que o melhoramento do 'meio ambiente humano' está relacionado ao desenvolvimento econômico no mundo inteiro e coloca o desenvolvimento como condição e dever a ser alcançado por todos os governos. (Carvalho; Magalhães, 2023, p. 84)

Os padrões seguem uma hierarquia de prioridades a serem conquistadas para que uma cultura seja considerada desenvolvida. Dentro de uma sociedade capitalista, a glória econômica define o poder adquirido pelos países, que, a partir disso, conseguem controlar as decisões estratégicas norteadoras para o futuro. Essa glória é o objetivo final do desenvolvimento. Para alcançá-la, os países devem explorar a Natureza, como o petróleo da foz do Amazonas para prosperidade energética e a terra para o avanço do agronegócio.

Por isso o desenvolvimento sustentável é mais focado no desenvolvimento do que na sustentabilidade, uma vez que esta não prioriza o lucro e, portanto, não é sempre interessante de ser implementada. O desenvolvimento sustentável, norteador do regime internacional do clima, permanece sendo desenvolvimento e, portanto, objetiva o progresso, pois não pretende romper com os ideais do capitalismo, que limitam nosso modo de ver o mundo e de propor alterações factuais na realidade material.

3.2 CAPITALISMO COMO LIMITADOR IMAGINATIVO

Figura 2 - “Cueva de las Manos, Río Pinturas”



Fonte: Unesco, 1999

Em uma caverna da Argentina, na região da Patagônia, entre 13 mil e 9,5 mil anos atrás, humanos desconhecidos decidiram marcar sua presença na história do planeta pintando suas mãos em paredes rochosas. “Cueva de las Manos, Río Pinturas”, foi assim nomeada pela forte impressão dada pelas diversas mãos e a composição da arte realizada por humanos antigos (Unesco, 1999.).

Além das mãos, as paredes apresentam o cotidiano do passado na Patagônia, com cenas de caça e representação de animais e de humanos, com belas cores em tons terrosos que variam entre o vermelho e o amarelo, além do preto e branco.

Mas são as mãos que encham nossos olhos, pois contemplamos as mãos desses desconhecidos do passado, há muito tempo não mais nesse plano da vida, e comparamos com nossas mãos do presente, e assim percebemos: nós estávamos aqui.

A Terra foi formada há 4,5 bilhões de anos, enquanto o *Homo sapiens sapiens*, que originou o “homem moderno”, a subespécie do *Homo sapiens*, teve seu momento de evolução há cerca de 200 mil anos. A existência da humanidade é parte pífia da

história do planeta. Mais recente é “Cueva de las Manos, Río Pinturas”, que pode ser considerada parte próxima da história, em relação à contemporaneidade.

Porém, a brevidade da vida humana gera percepções de tempo diferente do tempo histórico totalizante. Por isso, contemplar mãos de humanos milhares de anos atrás nos traz essa percepção, bela ou melancólica, da nossa história e das marcas que deixamos como coletividade.

Diversos agrupamentos humanos já foram nômades. A maioria desses grupos se tornou sedentária eventualmente, em diferentes momentos. Vivemos da caça, da agricultura, da colheita e da pecuária. Fomos politeístas e monoteístas. Fizemos pinturas em cavernas e esculturas de divindades, formamos o artesanato e atuamos em peças de teatro. Criamos o comércio por escambo, e depois pela troca de mercadorias por dinheiro.

É um desafio querer resumir milhares de anos de história de uma espécie tão complexa como é a humana. Passamos por formações sociais múltiplas, criamos culturas plurais, inventamos incontáveis formas de comunicação, nos dividimos em classes econômicas que se modificaram a depender da sociedade e tempo histórico e produzimos tecnologias quase inacreditáveis.

Apesar de tantas formas de viver já experienciadas pela humanidade, enxergamos a forma do tempo presente como permanente, por consequência de uma lente reducionista da história e seus processos cíclicos, progressivos ou retrógrados. A totalidade histórica nos mostra um movimento transformador, mas mesmo diante desse fato nos apegamos à ideia de infinitude.

Portanto, quando olhamos nossa atual configuração social, econômica, cultural e epistemológica, especialmente as que dominam as formas de pensar da humanidade, cremos estar enxergando o “para sempre”. Nossas percepções limitantes da possibilidade de mutação, talvez também um produto da brevidade da vida, reduzem a nossa capacidade imaginativa de criar outras realidades, desprendidas das amarras do presente, por meio da intervenção no mundo material.

Essa condição é agravada pelo desejo de permanência do sistema dominante. Os sistemas que controlam as engrenagens do mundo precisam criar essa ideia de infinitude com o objetivo de persistirem no tempo, pois se as comunidades humanas por eles dominadas adquirirem a percepção de possibilidade de mudança, então a perspectiva do fim se torna real.

Desde o enfraquecimento do regime feudal da Europa, no século XV, estamos vivendo como parte das engrenagens do sistema capitalista, que também passou por modificações em seus seis séculos de existência. Inicialmente, foi marcado pelo sistema econômico mercantilista, muitas vezes referenciado como “pré-capitalismo”, como sendo um período de transição entre o feudalismo e o novo modelo econômico. Posteriormente, reinaram as indústrias, gerando a Revolução Industrial e o crescimento urbano. Desde a segunda metade do século XX, estamos no capitalismo financeiro, caracterizado pela globalização.

Apesar de modificações relacionadas a modelos econômicos, todas elas têm o objetivo comum de obtenção de riquezas por meio de alguma forma de exploração, seja de humanos, seja da fauna, da flora ou outros seres da Natureza. O capitalismo tem como característica prevalente posicionar o mercado como centro da vida social, fruto de um padrão de mercado estabelecido socialmente pela difusão da ideia de naturalidade desse específico modo de produção, tendo como consequência a expansão desse modelo econômico (Cordeiro; Bussinguer, 2018, p. 47-48) A distribuição dessas riquezas é desigual, gerando segregações socioeconômicas e marginalização.

O capitalismo nos faz acreditar que qualidade de vida está atrelada a produção material e a aquisição quantitativa, mais até do que qualitativa, e essa percepção da vida é essencial para que o crescimento econômico constante e o acúmulo sejam legitimados, a partir da aceitação massificada de que esse sistema prospera e tem capacidade de funcionar e durar (Mies, 2021, p. 129).

No ano de 2025, a revista Forbes (Peterson-Withorn, 2025) publicou que 3 mil pessoas concentram um patrimônio de US\$16 trilhões, com 3.028 bilionários espalhados pelo mundo, um número recorde. Essa quantia exacerbada só não

ultrapassa o PIB dos EUA e da China. O chefe dessa lista é o atual presidente dos EUA, Donald Trump, sendo que os EUA lideram como país com mais bilionários, totalizando 902.

Simultaneamente a essa grande riqueza, 295.3 milhões de pessoas sofreram com a insegurança alimentar em 2024, representando o sexto ano consecutivo de aumento, de acordo com o “Global Report on Food Crises 2025” (FSIN; GNAFC, 2025). Enquanto 3 mil pessoas tem o privilégio de possuírem a riqueza tão grande ou maior do que países inteiros, 1,1 bilhão de pessoas de 112 países vivem na pobreza, sendo que nesses mesmos países 27,9% das crianças enfrentam a pobreza, mais do que o dobro de adultos, segundo o relatório “Global Multidimensional Poverty Index 2024: Poverty amid Conflict” (OPHI; UNDP, 2024).

As incoerências econômicas refletem em áreas para além da classe, definindo a vida dos indivíduos também de acordo com raça, gênero, sexualidade e cultura, uma vez que o capitalismo se estrutura igualmente no racismo, no patriarcado e na homofobia, assim como na homogeneização cultural realizada pela cultura dominante, que nesse caso é eurocêntrica. Todas as condições marginalizantes e perpetuadoras de desigualdades condenam os indivíduos a vulnerabilidades múltiplas, uma delas sendo a climática.

O AR6 do IPCC (2023, p. 51, tradução nossa) dedicou uma parte da pesquisa sobre vulnerabilidades, constatando, com alta convicção, que a “vulnerabilidade é maior em locais com pobreza, desafios de governança e acesso limitado a serviços e recursos básicos, conflitos violentos e níveis altos de meios de subsistência sensíveis ao clima”⁹, destacando que essas vulnerabilidades são pioradas nos casos de desigualdades e marginalização ligadas ao gênero, etnicidade e baixa renda, especialmente para povos indígenas e outros povos locais.

A segurança alimentar, por exemplo, é diretamente afetada pelo aumento de temperatura e pelos eventos climáticos extremos, impactando severamente

⁹ “Vulnerability is higher in locations with poverty, governance challenges and limited access to basic services and resources, violent conflict and high levels of climate-sensitive livelihoods” (IPCC, 2023, p. 51)

territórios e comunidades da África, da Ásia, das Américas Central e Latina, dos países menos desenvolvidos, das pequenas ilhas e do Ártico, acentuada especialmente nos casos de pequenos agricultores, ambientes domésticos de baixa renda e povos indígenas (IPCC, 2023, p. 50).

Por esses fatos, é essencial o debate dentro da temática ambiental sobre as estruturas que mantêm o capitalismo perseverando, com o intuito de questionar seus impactos negativos e mecanismos propositalmente insignificantes para solucionar os problemas criados por ele próprio. Além disso, defini-lo como um sistema inerentemente exploratório e criador de vulnerabilidades a partir da marginalização, como elementos essenciais para seu funcionamento e perpetuação da dominância.

Em um sistema econômico que promete a ascensão social por meio do merecimento conquistado pela capacidade individual, os dados apresentados escancaram o mito e as mentiras que o sustentam. O capitalismo não permite o enriquecimento de todos, pois seu pilar é a desigualdade socioeconômica: para poucos prosperarem, é preciso que eles possam explorar, o que significa a necessidade de existirem os explorados.

Mesmo diante dessas inconsistências escancaradas, o discurso do capitalismo como sistema ideal e natural, já que o ser humano seria competitivo e conquistador por natureza, permanece vencendo. Como afirmou Karl Marx (2008, p. 55), as relações de produção estabelecidas formam a “estrutura econômica da sociedade”, fundação sobre a qual é construída a sociedade jurídica e política, além de formas de consciência social, reconhecendo, assim, que o modo de produção influencia e condiciona base de pensamento da sociedade, dessa forma, se naturaliza (Cordeiro; Bussinguer, 2018, p. 49).

O pensamento do crescimento ilimitado e progressivo com base do desenvolvimentismo, pressupondo que os recursos naturais são infinitos para serem constantemente explorados, só consegue existir porque “os custos econômicos, sociais e ecológicos do crescimento constante nos países industrializados foram e são transferidos para os países colonizados do Sul, para o meio ambiente e para os povos desses países” (Mies, 2021, p. 129).

Para Walter Benjamin (2013, p. 21), “o capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta”. Todas as promessas de purificação por meios individualistas e a obtenção de lucro como salvação maior, fazem parte da formação da religião com mais féis do planeta.

Por não possuir dogma ou teologia, é uma religião puramente de culto e, como demanda principal, esse culto deve ser permanente, infinito. Por isso, não podem existir dias normais, há sempre a festividade “no terrível sentido da ostentação de toda a pompa sacral” (Benjamin, 2013, p. 22).

Essa percepção única de Benjamin sobre o capitalismo amplia nossos horizontes analíticos para além das respostas óbvias ao questionamento de como ele se conserva soberano sobre todos os seres. Como uma religião bem construída, o capitalismo elege uma salvação inalcançável, mas de aparência acessível a todos, mediante certos sacrifícios. Fundamentado na liberdade individual, prega o livre arbítrio, para no fim culpar as escolhas individuais pelo fracasso em alcançar a salvação, sendo que o fracasso sempre foi esquematizado como condição normal e necessária.

Nesse sentido, Benjamin caracterizou o capitalismo como um culto culpabilizador. Não se expia a culpa, mas a torna universal e, nessa culpa que aflige a alma de todos os humanos, é instaurado o desespero universal, que ainda permite alguma esperança. “A religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal do qual se esperaria a salvação” (Benjamin, 2013, p. 22).

A preocupação de um culto é como se manter pela eternidade, com fiéis convictos e seguidores das suas determinações, eternamente promovendo o flagelo da culpa adotado de maneira incontestável por aqueles sob o seu poder. É preciso ter a crença na salvação e medo de um ou alguns inimigos bem estabelecidos, que estejam tentando, de formas malignas e mesmo ocultas, exterminar a religião.

Os inseridos nos movimentos pró-Natureza muitas vezes são classificados como esse inimigo. Ricardo Galvão foi exonerado com a pífia justificativa de estar “trabalhando para alguma ONG”, como arquitetura de um plano maligno para derrubar o governo a partir de dados. Bruno Pereira, indigenista brasileiro assassinado em 2022 no Amazonas, foi exonerado da Fundação Nacional do Índio (Funai) em 2019 por comandar uma série de ações contra o garimpo ilegal em terras Yanomami, na mesma época em que Bolsonaro discutia a apresentação de um projeto para legalizar a atividade em terras indígenas (TI) (Brasil de Fato, 2023). Também podemos citar o histórico Chico Mendes, assassinado em 1988 em decorrência de sua luta pela proteção da Amazônia.

Ambientalistas são alvos constantes de ações de extermínio. Entre 2012 e 2023, 2.106 defensores da terra e da Natureza foram mortos ao redor do mundo, sendo que em 2023 a América Latina liderou no número de assassinatos, com 166 casos no total (Global Witness, 2024). Como afirmou Galeano (1995, p. 73), dizer que entre o capital e o trabalho, a ecologia é neutra, é uma falácia repetida para despolitizar a luta, e Chico Mendes foi assassinado por compreender que a militância ecológica não pode ser separada da luta social. Ambientalistas são exterminados porque suas atitudes são indiscutivelmente políticas e revolucionárias, pois propõem mudanças sistemáticas radicais no antropocentrismo, na cultura exploratória e na economia. Ou seja, são ateus por não crerem na religião capitalista, portanto, são ameaças.

A violência é um mecanismo de coação para desincentivar a permanência na luta e a formação de novos militantes ambientalistas. Entretanto, a manutenção de um sistema depende de mecanismos que atuem de diversas formas. Sendo uma construção ideológica, discursos amparados na ideologia que o sustenta fazem parte dessa engrenagem que mantém seu funcionamento constante, como é o caso dos discursos anticidência e negacionistas.

Conceituamos ideologia não apenas como um ideário no sentido de conjunto de ideias encadeada que constroem um posicionamento. Para Marilena Chauí (2008, p. 7), ideologia é um “ideário histórico, social e político que oculta a realidade”, com o objetivo de manutenção do poder que, no caso de uma sociedade capitalista,

significa a manutenção da exploração econômica, desigualdade social e dominação política.

Superficialmente, a negação das mudanças climáticas parece uma questão de cunho somente ambiental e científico, de contestação de afirmativas expressadas por químicos, biólogos, climatologistas e outros acadêmicos e pesquisadores da área. Entretanto, negar o que vem acontecendo com o clima possui intenções mais profundas, que serão explicadas a partir de agora.

Na década de 1990, quando as discussões políticas internacionais sobre mudanças climáticas se expandiram e tomaram forma, já havia aqueles que negavam as evidências desse evento, alguns pronunciados por cientistas. Em 1998, o *British Medical Journal* publicou uma carta do editor Gregory Gardner (1998, p. 1164), na qual afirmava que um número relevante de cientistas considerava o evento do aquecimento global irrelevante. Além disso, as iniciativas políticas estavam derivando de teorias científicas incertas, não fatos comprovados.

A década de 1990 foi marcada por ataques ao IPCC e militantes ambientais de modo geral, especialmente nos Estados Unidos. Existia um discurso com fortes afirmativas que ambientalistas possuíam uma agenda política secreta relacionada ao posicionamento contra o mercado, o livre mercado e o capitalismo. Assim, o objetivo principal deles não seria conter a crise climática, mas impor o socialismo (Oreskes; Conway, 2012, p. 152).

Outras publicações mais recentes também chamam a atenção, como a de Bruce Bunker, “The mythology of global warming”, publicado em 2018. Para ele (2018, p. 29-30), a alteração de temperatura é um processo natural do planeta, que resfria e aquece com certa periodicidade. O que ocorre hoje, então, é o período de aquecimento.¹⁰

¹⁰ A alteração de temperatura é um processo natural do planeta, que já viu diversas eras glaciais, de esfriamento, e interglaciais, de aquecimento. Mas, como já explicado, o aquecimento que vemos atualmente é desequilibrado e comprovadamente causado por atividades humanas, o que compromete a sobrevivência dos seres que habitam a Terra.

Em complemento, Bunker crê que a questão das mudanças climáticas não tem relação primária com a ciência, mas sim com ideologia política. Por exemplo, o Acordo de Paris menciona a necessidade da igualdade de gênero e empoderamento feminino, que nada teria a ver com enfrentamento do problema¹¹. Assim, essa discussão é uma pauta dos comunistas para venderem sua ideologia ao povo:

Os líderes socialistas do movimento do aquecimento global representam uma dimensão dessa guerra. Esses socialistas acreditam que o mundo e todas as pessoas deveriam ser controlados por um governo comunista que tudo vê e tudo sabe. Para essas pessoas, o capitalismo e o mercado livre são malignos. Liberdade individual e democracia são malignas (Bunker, 2018, p. 202, tradução nossa)¹²

Na mesma linha, Paul Smith publicou o livro “The Climate Change Hoax Argument” em 2021. Nele, chamou as mudanças climáticas de conspiração bem-sucedida, negando que o aquecimento global esteja sendo causado por consequência da ação humana. Segundo Smith (2021, p. 13-17), há um aquecimento global ocorrendo de forma natural, uma vez que as atividades antrópicas não são suficientes para causar esse tipo de alteração no clima.

Ele também descredibilizou o IPCC, pois teria manipulado e omitido informações e dados desde seu primeiro relatório, além de maximizar as previsões dos resultados, para que resultassem na conclusão desejada, provando que os humanos causam o aquecimento global (Smith, 2021, p. 24). Assim como Bunker, denunciou os marxistas como os principais agentes da conspiração climática, pois seriam alarmistas interessados em destruir o capitalismo para instaurar o socialismo (Smith, 2021, p. 93).

É perceptível que os argumentos dos negacionistas extrapolam a esfera científica para alcançar motivos políticos por trás dos panos. As mudanças climáticas de fato

¹¹ Como informado anteriormente, de acordo com o AR6 do IPCC (2023, p. 50), o aspecto de gênero influencia no nível de vulnerabilidade. Portanto, o empoderamento feminino e o olhar para esse grupo marginalizado é extremamente importante para análise da crise climática e construção de políticas públicas.

¹² “The socialist leaders of the global warming movement represent one dimension of this war. These socialists believe that the world and all people in it should be controlled by a massive all-seeing and all-knowing communistic government. To these people, capitalism and free markets are evil. Personal freedom and democracy are evil.” (Bunker, 2018, p. 202)

são um problema político e estão na narrativa de construção ideológica de diversos políticos.

O principal deles atualmente tem sido Donald Trump, presidente dos Estados Unidos (EUA) entre 2017 e 2021, e reeleito em 2025. Trump tem sido um dos grandes negacionistas sobre as mudanças climáticas e suas consequências, inflamando ainda mais esse movimento. Assim como fez no seu primeiro mandato, Trump retirou os EUA do Acordo Climático de Paris como medida prioritária de seu governo, assim como anunciou investimentos na indústria do petróleo (Bataier, 2025).

Em 2015, já cotado para as eleições, foi questionado se permanecia negando a questão. Sua resposta foi que se recusava a perder os ganhos econômicos derivados da produção energética por causa de “sonhos e moinhos de vento” (C-SPAN, 2015) - provavelmente se referindo aos aerogeradores de energia eólica -, voltando-se para o argumento do benefício econômico ganho pela exploração do meio ambiente.

Mais recentemente, em 2024, na nova campanha para presidência, Trump emitiu a seguinte opinião para seus eleitores:

Quando eu escuto essas pessoas falando de aquecimento global... esse é o aquecimento global que você precisa se preocupar: não que o oceano vai aumentar um oitavo em 400 anos e você vai ter mais propriedade beira-mar se isso acontecer. Eu disse, isso é bom ou ruim? Eu disse, isso não é uma coisa boa? Se eu tenho uma pequena propriedade no oceano, eu tenho um pouco mais de propriedade, eu tenho um pouco mais de oceano (MSNBC, 2024, tradução nossa).¹³

Os argumentos de Trump, porém, são extremamente contraditórios, pois ao mesmo tempo que diminui a importância do tema, chamando as mudanças climáticas de “mito”, “inexistente” e “farsa”, muda o discurso dizendo ser um tema sério e pessoalmente importante (Cheung, 2020). Esse posicionamento, assim como a fala anterior citada, leva a concluir que, na realidade, ele não tem os conhecimentos

¹³ “When I hear these people talking about global warming... that’s the global warming you have to worry about: not that the ocean’s gonna rise in 400 years an eighth of a inch and you’ll have more seafont property if that rappedened. I said, is that good or bad? I said, isn’t that a good thing? If I have a little property on the ocean, I have a little bit more property, I have a little bit more ocean” (MSNBC, 2024).

necessários para discutir o tema em profundidade, mas de alguma forma precisa agradar os dois lados para se manter no poder.

O discurso feito por Trump na reunião da Assembleia Geral da ONU em 2025 teve como um dos pontos principais a disseminação de informações falsas sobre as mudanças climáticas, caracterizando-a como “a maior farsa já perpetrada contra o mundo” e que o consenso científico foi feito por “pessoas estúpidas”, para depois defender o carvão como fonte de energia e celebrar a saída dos EUA do Acordo de Paris (Peixoto, 2025).

Apesar do prolongamento do discurso negacionista, é possível dizer que esse movimento anticientífico nunca foi vencedor do debate, mas negligenciá-lo seria arriscado, pois podem desestabilizar consensos que norteiam a formação de acordos internacionais e ações nacionais.

O negacionismo não ocorre por acaso: o discurso proferido e insistido por autoridades, como líderes de governo, tem como intuito a desestabilização de evidências sobre a inevitabilidade de transformações radicais na economia atual e na política, implicando em uma revisão do nosso modo de vida. Alterações como essas prejudicariam pessoas como Donald Trump e os outros 3.028 bilionários, pois foi por meio do sistema capitalista que eles adquiriram o poder econômico que possuem.

Especificamente em relação aos EUA, como visto, tem sido o grande propagador do negacionismo, tanto no meio político quanto acadêmico, o que é esperado, uma vez que, como afirmou Van Rensselaer Potter (2016, p. 63-70): “A ideia de progresso está profundamente enraizada na tradição americana”. O progresso que estamos reproduzindo hoje é impregnado pela herança judaico-cristã, puritana e utilitarista, que são tradições estadunidenses, em que o indivíduo é tão relevante quanto a sociedade. Apesar dessa ideia não ter surgido nos EUA, o modelo que hoje seguimos foi impulsionado pela economia estadunidense. Portanto, é esperado que não haja incentivos para questionamento dessa ideia, pois a economia depende dela para se manter.

Uma sociedade igualitária, com neutralização das vulnerabilidades, significaria a impossibilidade de explorar o outro, que está nessa condição de explorado por consequência das estruturas mantenedoras do poder de poucos em detrimento das massas, impossibilitadas de quebrarem suas correntes, apesar do culto capitalista se encorajar na meritocracia, como parte da culpabilização.

Por isso o negacionismo é puramente ideológico e se utiliza de inimigos historicamente construídos, que seriam os comunistas, socialistas ou marxistas. Desde a Guerra Fria, que durou de 1947 a 1991, quando a União Soviética se tornou o inimigo maior do ocidente, esses grupos têm sido utilizados para descrédito de lutas relevantes, mas que questionam o *status quo* e propõem mudanças desestabilizadores dos setores econômicos e políticos.

Portanto, se em seu cerne lutar contra a crise climática significa essencialmente lutar contra o capitalismo, então de alguma forma essa luta precisa ser impedida e, se impossível o impedimento completo, deve ser restringida. Mesmo aqueles que aceitam a existência do aumento de temperatura e mudanças do clima como consequência da ação humana não permitem uma visão além da proposta capitalista, posição presente no regime internacional do clima. O que se vê com frequência, diz Hans Jonas (2006, p. 205), é uma expectativa milagrosa do avanço científico e tecnológico, como se a ciência fosse um ente onipotente, e da adaptabilidade do ser humano às condições ambientais estabelecidas, crenças geradas pelo desejo ou necessidade, que, nesse caso, são usadas para manutenção do sistema, pois o sistema comporia soluções para problemas criados por ele, então não há necessidade de rupturas.

Segundo Marx (1980, s.p.), nos Manuscritos de 1861-1863, o modo de produção capitalista, a sua grande produção, submete as forças da natureza ao processo direto de produção, transformando-as em “agentes do trabalho social” por meio do controle exploratório, especialmente quando possível o emprego de máquinas criadas pela tecnologia, como um dos milagres das inovações tecnológicas

Desde o Acordo de Paris, somos regidos pelos 17 ODS, que são norteadores do plano global firmado na Agenda 2030. Esses objetivos incluem diversas áreas de

atuação com a finalidade de elaborar e potencializar horizontes de possibilidades para tornar esse mundo melhor para todos os povos e nações, abordando os principais desafios para alcançar o desenvolvimento de forma sustentável. Entre eles, estão objetivos relacionados à Natureza, sendo eles os ODS 2 (fome zero e agricultura sustentável), 6 (água potável e saneamento), 7 (energia limpa e acessível), 11 (cidades e comunidades sustentáveis), 12 (consumo e produção responsável), 13 (ação contra a mudança global do clima), 14 (vida na água) e 15 (vida na terra).

Desde 2015, entre os 17 objetivos e as 169 metas, nenhum foi alcançado ou está perto disso. Objetivos como 1, erradicação da pobreza, e 12, são impossíveis de serem concretizados dentro de um sistema que pressupõe a existência da pobreza e que funciona a partir da produção em massa e do consumo irrefreável. Mesmo objetivos de preservação e proteção da Natureza podem ser considerados impossíveis, pois o capitalismo não permite a sua concretização total e eficaz.

Os ODS não podem ser considerados uma utopia, pois a utopia deve ser baseada nas contradições do contexto material e na realidade dos movimentos sociais para ocasionar uma mudança social (Löwy, 2014, p. 49). Eles são, portanto, uma falácia criada para aparentar mudanças sem questionar a raiz do problema.

Kohei Saito (2024, p. 13) muito bem definiu os ODS como o novo “ópio do povo”, ao questionar: “serão os objetivos do desenvolvimento sustentável (ODS), estabelecidos pelas Nações Unidas e promovidos por governos e grandes corporações, capazes de mudar o ambiente global? [...] Os ODS são como álibis, e seu único efeito é o de desviar a atenção do perigo iminente”.

Assim como a religião promove alívio aos sofrimentos gerados pela realidade do capitalismo, os ODS hoje cumprem essa função aliviadora. O mascaramento de condutas cumpre o papel de tranquilizar a sociedade mundial sobre a iminente tragédia anunciada, pois parece que os governos, empresas e outros atores estão comprometidos com a mudança por terem assinado um papel com belas promessas.

Assim como os ODS exercem essa função à nível internacional, o incentivo a atitudes individuais consideradas sustentáveis cumpre a função local, dentro do ambiente doméstico e comunitário, como Saito (2024, p. 13) cita o uso de ecobag para substituir sacolas de plástico e a troca do carro a gasolina por um elétrico. Assim, critica que “ao pensar que está fazendo algo para combater o aquecimento global, você deixa de realizar as ações mais ousadas que são realmente necessárias”.

Não devemos retirar a importância de ações individuais no cotidiano, uma vez que a mudança comportamental pessoal é essencial para o avanço da pauta climática. Entretanto, essas ações não podem basear-se apenas em trocas de padrões de consumo sem questionar de onde vêm esses padrões, utilizado apenas como escapismo do remorso relacionado à contribuição da destruição da Natureza (Saito, 2024, p. 13). Alterações de comportamento individuais efetivas também pressupõem arrancar o problema pela raiz.

Se não, nos contentaremos permanentemente com o capitalismo pintado de verde, que ilude ao dividir os capitalistas entre os maus, os ecocidas, e os bons, os verdes, sendo que “é o próprio sistema, fundado na impiedosa competição, nas exigências da rentabilidade, na corrida atrás do lucro rápido que é o destruidor dos equilíbrios ambientais” (Löwy, 2014, p. 47). Capitalismo verde é apenas *greenwashing*, um termo criado por Jay Westerveld em 1986 para descrever a estratégia publicitária enganosa em que empresas, e também governos, se vendem como ambientalmente responsáveis e com práticas sustentáveis por meio de falsos discursos, campanhas e anúncios, sendo que nada fazem ou têm atitudes contrárias.

Como descreve Michael Löwy (2014, p. 62), o capitalismo é uma máquina de quantificação, pois entende apenas os cálculos relacionados às perdas e ao lucro, custos e ganhos, tudo gira em torno dos preços de mercadorias a serem produzidas e vendidas. Assim, a economia, a sociedade e a vida estão submetidas ao valor de troca e sua expressão abstrata maior, o dinheiro.

Nessa limitada visão de mundo gerada pela falsa percepção de eternidade alimentada pelo culto diário aos deuses do capitalismo, somos condenados a viver

conformados com o mundo que nos foi dado, por mais contraditório que seja. Não conseguimos imaginar outro mundo pois, como diz Krenak (2022, p. 32), “quando dizemos mundo pensamos logo neste, em incessante disputa instaurada por uma gestão que deu metástase: o do capitalismo [...]” e, nessa limitação, “as pessoas acham mais fácil acabar com o mundo do que acabar com o capitalismo” (Krenak, 2022, p. 49).

Todavia, o fim dos impérios sempre acontece eventualmente, pois tudo é transitório, mesmo sistemas com vastos domínios. “Cueva de las Manos, Río Pinturas” nos traz essa percepção do tempo e das mudanças ocorridas ao longo dele, que não se resume à brevidade da vida humana. Da mesma forma, a série de pinturas de Thomas Cole, nomeada “O curso do império”, nos faz refletir sobre os ciclos que eventualmente se encerram.

Em meio ao impulso capitalista norte-americano nas décadas de 1820 e 1840, fomentado por diversas inovações nos centros urbanos e, por consequência, conflitos com indígenas e pressão intensa sobre a Natureza, Cole pintou um presságio apocalíptico a partir do desenvolvimento contínuo que observava (Sayre; Löwy, 2021, p. 62-66). Usaremos a interpretação de Robert Sayre e Michael Löwy (2021) sobre as pinturas, aqui colocadas não como meros adornos, mas para apreciação no decorrer da interpretação dos autores e maior possibilidade de compreensão ao acompanhar o pensamento.

As cinco pinturas que fazem parte da série retratam o mesmo lugar, mas em diferentes horários do dia, do amanhecer ao anoitecer, e em períodos diferentes da civilização humana. A primeira delas, “O estado selvagem”, representa a paisagem natural sem intervenções, e humanos que aparecem vivendo em simbiose com o seu ambiente, mas também criando artesanato (Sayre, Löwy, 2021, p. 78).

Figura 3 – “O estado selvagem”, de Thomas Cole



Fonte: Thomas Cole National Historic Site (Cole, 1834-1836).

Na segunda, “O estado arcádico ou pastoril”, a Natureza foi em partes domesticada, mas sem prejuízo de seus contornos originais e da maior parte da vegetação. Porém, há dois indícios premonitórios: um soldado avançando e um menino desenhando a figura de um soldado, assim como o tronco cortado de uma árvore outrora imponente (Sayre; Löwy, 2021, p. 79-80).

Figura 4 – “O estado arcádico ou pastoril”, de Thomas Cole



Fonte: Thomas Cole National Historic Site (Cole, 1834-1836).

A pintura central, “A consumação do império”, representa a sociedade moderna no ápice da vida urbana e comercial, com excessos de pessoas, construções e

templos, luxos e esplendores. Também é marcante nessa retratação a quase completa ausência da Natureza, exceto a humana e suas criações artificiais, refletindo a negação do estado natural e da simbiose antes existente (Sayre; Löwy, 2021, p. 80-81).

Figura 5 – “A consumação do império”, de Thomas Cole



Fonte: Thomas Cole National Historic Site (Cole, 1834-1836).

Já “Destruição” é a retratação de uma guerra ocasionada pela invasão do império, que não era mais pacífico como antes, visto que ostentava o símbolo de uma grande estátua de um guerreiro. Cole queria relacionar o desejo de expansão do império com o desenvolvimento bélico. A cidade é um caos de morte e violência, e os inimigos parecem estar vencendo (Sayre; Löwy, 2021, p. 82-83).

Figura 6 – “Destruição”, de Thomas Cole



Fonte: Thomas Cole National Historic Site (Cole, 1834-1836).

Para finalizar, “Desolação” mostra o porto em ruínas, com apenas vestígios do que antes foi um império grandioso. Não há pessoas, mas há o retorno da Natureza, que cresce mesmo sobre pedras e mármore das ruínas. A baía, antes tão artificializada, recuperou seus contornos originais e irregulares (Sayre; Löwy, 2021, p. 83).

Figura 7 – “Desolação”, de Thomas Cole



Fonte: Thomas Cole National Historic Site (Cole, 1834-1836).

A série de Cole recebeu algumas interpretações sobre o que ele estava tentando retratar. A maioria acreditava que as obras seriam alegorias dos impérios europeus. Aqueles que entendiam que o pintor desejava retratar os EUA não concordavam

com essa representação. Cole estava dando um aviso de catástrofe no sentido profético bíblico, alertando que, caso o curso não fosse mudado, esse seria o futuro dos EUA, como foi o destino de todos os impérios anteriores (Sayre; Löwy, 2021, p. 73-74).

Podemos retirar das obras de Cole duas observações principais: a transitoriedade de impérios que se acham eternos, por acreditarem em seu imensurável poder, e a intervenção humana na Natureza, causando um afastamento da humanidade com o ambiente natural e quebrando a simbiose antes vista.

Impérios não compreendem apenas a manutenção e expansão territorial, como foi o Império Romano ou como são os EUA, mas pode ser uma alegoria para culturas, sistemas e estruturas dominantes em certo período da história. Nesse sentido, capitalismo pode ser visto como um império que um dia encontrará seu fim trágico, como todos os outros.

Desprendidos da ideia de eternidade, nos permitimos imaginar outros mundos, que não mais sejam condenados pela destruição capitalista. Mundos ancorados em sonhos de espíritos que descem os céus e de pessoas que se transformam em animais e animais que viram pessoas.¹⁴ Embora humanos causem impactos na Terra, algumas culturas continuam a reconhecendo com nossa mãe, que nos provê no sentido de subsistência e na dimensão transcendente (Krenak, 2020, p. 43).

“Cueva de las Manos, Río Pinturas” nos traz outra reflexão sobre marcas deixadas coletivamente ao longo do tempo, pois nós estávamos aqui há 13 mil anos, quando aqueles humanos decidiram eternizar suas mãos na pedra. Mas, nesses 13 mil anos, somente há 500 anos, com as “grandes navegações”, a colonização e o mercantilismo, passamos a explorar a Terra com intensidade nunca vista. E somente há 175 anos, com o início da Revolução Industrial, iniciamos atividades com interferência suficiente para alterar o clima do planeta.

¹⁴ Referência a diversas histórias indígenas, como Guaruguá do povo Maraguá (Yamã; Minápoty, 2019, p. 39-41).

Por isso, atualmente, há estudiosos chamando esse período geológico que vivemos de Antropoceno, não Holoceno, o nome oficial. Esse termo foi criado pelo químico Paul Crutzen e pelo biólogo Eugene F. Stoermer (2015), em 2000, referente a interferência humana na Terra e da atmosfera. Os cientistas queriam destacar que a humanidade tem impactado negativamente de forma tão intensa o ambiente em que vive que a era geológica deveria ser renomeada para considerar essas transformações.

Porém, há exceções sobre o que seria essa humanidade degradadora do planeta e da atmosfera, pois mesmo com a dominação capitalista, persistem sistemas humanos ainda ligados à Terra, que creem na simbiose ecossistêmica em que nós somos parte e, por isso, o modo de vida desenvolvido compreende a harmonia e equilíbrio entre os seres. Essas existências são prova de que há outros caminhos a serem seguidos, que não nos condene a viver como agentes destrutivos do planeta.

Por isso, outros consideram o nome Antropoceno errôneo, pois quem causa o dano ambiental é o modelo econômico, não a humanidade. Por isso, o melhor termo seria Capitaloceno, criado por Andreas Malm em 2009, segundo Jason Moore (2022), como contraponto ao Antropoceno e para especificar a destruição como um produto do capitalismo.

Não é o ser humano a chaga do mundo que deve ser eliminada, pois o que causa a tremenda destruição não é a humanidade em si, mas o sistema que se opera. O *Homo sapiens sapiens* existe há 200 mil anos, mas só nos últimos 500, com a formação do capitalismo, passamos a adoecer o planeta como parasitas.

Como analisou Potter (2016, p. 27-28), passamos por um processo de especialização do conhecimento, que se inicia com o método cartesiano no século XVI e se intensifica a partir do século XX, com o conseqüente esquecimento de lembranças dos nossos antepassados, das tarefas diárias de plantio, criação e caça. Por isso, devemos impedir que o futuro seja ditado pelo conhecimento especializado de cientistas, engenheiros, tecnólogos e políticos, que “se esqueceram ou nunca souberam dessas verdades simples”.

Para Potter (2016, p. 28), nosso futuro deveria estar nas mãos daqueles que entendem sobre a integração, preservação e extensão do conhecimento sobre a teia da vida. Porém, ele fala sobre biólogos e a necessidade de uma bioética¹⁵ nos estudos universitários. Apesar da importância disso, aqui falamos de sabedorias que o mundo Ocidental chama de informais, por não estarem dentro das estruturas academicistas e não se enquadrarem nas regras metodológicas da pesquisa.

Mies (2021, p. 178), ao analisar a catástrofe de Chernobyl e a pesquisa nuclear, concluiu que “é perigoso confiar em políticos e cientistas não só porque não têm ética, mas também por sua falta de imaginação e emoção. [...] a ciência moderna [...] exige pessoas que sejam emocionalmente limitadas”. Potter pensou em um conteúdo mais integrado com um mundo, uma vez que fala em ecologia e na ética humana. Porém, pedimos por algo além de conteúdo, fora da ciência considerada válida pelo entendimento moderno. Pedimos por conexão direta com a terra e os conhecimentos que advém dessas existências e vivências.

Pensando nessas consequências desencadeadas pela escolha de priorização das riquezas financeiras e do desenvolvimento de relações baseadas em mercadorias, que culminaram na crise climática hoje instaurada, então sonhemos mundos ancestrais, que façam desvios do progresso irrefreável e da racionalidade moderna para resgatar cosmovisões um dia esquecidas pela sociedade capitalista.

¹⁵ Na obra “Bioética: Ponte para o futuro”, Potter (2016, p. 27) conceitua a bioética como um novo conteúdo construído a partir da junção da ciência (conhecimento biológico) e valores humanos, fundando uma sabedoria que forneça o necessário “para a sobrevivência humana e para o melhoramento da qualidade de vida”.

4 ABYA YALA¹⁶: O RESGATE DA COSMOVISÃO DOS POVOS ORIGINÁRIOS LATINO-AMERICANOS SOBRE NATUREZA E O DISCURSO ANTI-MODERNIDADE

A colonização da América Latina marcou o início de uma nova era para a civilização europeia. O domínio de um novo território permitiu a ascensão da Europa Ibérica a partir da exploração dos recursos naturais disponibilizados para a comercialização, gerando riquezas antes não vistas por essa sociedade.

O golpe colonial foi profundo. A exploração territorial abriu espaço para a exploração dos povos que aqui viviam, dominando corpos, mentes e culturas. Ele não deixou cicatrizes, pois não é possível dizer que a ferida foi tratada, costurada e, por fim, se tornado apenas uma marca. A ferida permanece aberta, completamente exposta para revivermos o trauma em um eterno retorno sem evolução.

Esse período marcou o início da Modernidade, a era das grandes narrações e dos domínios massificados dos povos originários do chamado Novo Mundo. Como afirmou Enrique Dussel (2001, p. 345-348), a Europa anterior se difere em completo da Europa moderna, especialmente quando tratamos da Europa Ibérica, pois, antes de sua ascensão, ela era considerada uma cultura periférica em relação às outras em suas proximidades, como a mulçumana.

A partir da invasão da América Latina no século XV, foi possível construir e consolidar uma história mundial, em que todo o planeta se tornou um lugar com uma única história, apagando as diferenças culturais dos impérios que coexistiam. Nessa história mundial, a Europa se tornou o centro (Dussel, 2001, p. 351). A Modernidade é o período das grandes narrativas eurocêntricas que contribuíram para a (re)escrita da história.

De igual forma, Walter Mignolo (2008, p. 316) descreve a Modernidade como a narrativa de um período histórico escrita pelos protagonistas, de forma a elaborá-la

¹⁶ Abya Yala, na língua do povo Kuna, significa terra madura, terra viva ou terra em florescimento, e é sinônimo de América, sendo esta uma denominação histórica. Atualmente, esse nome tem sido usado para demarcar um posicionamento decolonial, em contraposição ao nome América, uma homenagem ao navegador e cartógrafo italiano Américo Vesúcio.

com aparência de um período histórico inescapável. Essa narrativa é a construtora da civilização ocidental – “Ocidente” aqui compreendido não como mera localização geográfica, pois caracteriza-se pelo posicionamento da geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2008, p. 290) – para celebrar suas conquistas enquanto esconde a barbárie da colonialidade, descrita por Mignolo (2017, p. 2) como o lado mais escuro da Modernidade.

Essa narrativa só foi possível de ser construída, segundo Dussel (2005, p. 30), pela conquista, e, portanto, “o *ego cogito* moderno foi antecedido em mais de um século pelo *ego conquiro*”. Nessa frase, Dussel utiliza a ideia construída por Rene Descartes em “O discurso do método”, considerado o fundador do pensamento moderno e da Modernidade. O *ego cogito* se refere à racionalidade humana, que seria o caminho para a verdade. Descartes (1996, p. 14) determinou a importância da ciência encontrada em si mesmo, por não crer em nada que foi conhecido pelo exemplo ou pelo costume, ou seja, pelo empirismo. A verdade estaria dentro dos raciocínios que cada qual faz sobre a realidade.

Todavia, antes da Europa conseguir construir um pensamento dominante, que justificasse a sua superioridade cultural para ser imposto aos outros povos, foi preciso estabelecer sua centralidade histórica, possível apenas a partir da chegada à América Latina, que permitiu a dominação. O “eu conquisto” foi pressuposto essencial para o “eu penso”, e, nessa mesma percepção, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992, p. 549) afirmam que a criação da América no século XVI foi “ato constitutivo do sistema moderno”, afirmativa concordada posteriormente por Mignolo (2017, p. 2).

Ou seja, a chegada à América fundou uma nova possibilidade para a Europa se estabelecer como cultura superior em relação ao outro, que, a partir da sua “centralidade” da história mundial, estabeleceu uma nova periferia. Toda cultura que desenvolvia seus saberes fora da racionalidade moderna foi considerada inferior por meio de um aparato teórico-filosófico que proporcionava credibilidade às ações de conquista e dominação.

Foi o *ego cogito* de Descartes que concedeu à Europa, a cultura considerada mais avançada, o direito de colonizar as culturas “atrasadas”, mostrando a elas os benefícios da civilização (Dussel, 2008, p. 165). Se a racionalidade é baseada na máxima cartesiana “penso, logo existo”, logo, quem não pensa, não é. Mais corretamente, quem não pensa de acordo com a lógica racional, não é, pois é irracional, por isso as visões indígenas seriam irrelevantes, já que não seriam uma forma legítima de pensar (Bragato, 2016, p. 1810)

A partir disso, o filósofo Ginés de Sepúlveda (1967, p. 87) declarou que “é justo, conveniente e conforme a lei natural que os homens honestos, inteligentes, virtuosos e humanos dominem sobre todos os que não possuem essas qualidades”. Argumento este que Dussel (2008, p. 166) considerou tautológico, uma vez que parte da ideia de “superioridade da própria cultura simplesmente por ser a própria”, que permeou por toda a modernidade.

A clara tautologia e falta de profundidade argumentativa, entretanto, não foi vista como uma falha teórica grave que desmantelaria o pensamento moderno. Os europeus conquistadores precisavam apenas de um amparo filosófico crível e possível de ser massificado para fundamentar as atrocidades cometidas no Novo Mundo e, posteriormente, em outros continentes, como o africano.

Para Sepúlveda, os indígenas não foram criados a imagem e semelhança de Deus, já que o padrão ocidental da figura europeia seria a figura que refletia a pureza da alma, enquanto o diverso seria obra do diabólico e, nesse caso, deveria ser evangelizado, mesmo que de forma coercitiva. Retirada dos indígenas a característica de criação do Divino, a religião se concretizou como uma relevante ferramenta da Modernidade, pois tudo diferente do cristão seria o paganismo demoníaco, o que legitimava a prática da violência (Silva, 2014, p. 45).

A ideia de dominação é inerente ao *ego cogito*, como revelou o próprio Descartes (1996, p. 16):

Assim, imaginei que os povos que, tendo sido outrora semisselvagens e só pouco a pouco se tendo civilizado, não elaboraram suas leis senão à medida que a incomodidade dos crimes e das querelas a tanto os compeliu, não poderiam ser tão bem polidados como aqueles que, a começar do momento em que se reuniram, observaram as constituições de algum

prudente legislador. Tal como é bem certo que o estado da verdadeira religião, cujas ordenações só Deus fez, deve ser incomparavelmente melhor regulamentado do que todos os outros.

Se os povos chamados selvagens iniciaram suas culturas fora da racionalidade, então esse erro funesto deveria ser corrigido pela cultura superior – a própria –, que desde o início esteve ordenada da maneira correta. Descartes ainda traz a concepção da religiosidade como ponto também fundamental a ser avaliado, uma vez que seguir o Deus cristão seria o caminho civilizado. Mais um argumento tautológico, porém irrelevante que fosse assim caracterizado, pois a religião foi utilizada como fundamento legitimador de genocídios culturais dos povos originários da América Latina.

Dessa narrativa épica eurocêntrica, nasce, a partir do selvagem incivilizado, a figura do “Outro”, baseado na construção do conceito de raça, como justificativa para considerar os não-europeus povos antigos e, por isso, inferiores. Segundo Aníbal Quijano (2005, p. 117), a América foi o espaço/tempo da primeira identidade moderna, uma vez que a raça e a identidade racial foram “estabelecidas como instrumentos de classificação social”. A classificação hierárquica seguiu a história mundial homogênea desenvolvida pelos europeus, pois a superioridade racial estava atrelada a superioridade cultural e, portanto, acompanhava a ideia desenvolvida na História Mundial de centro e periferia.

Assim, a raça se estabeleceu como critério para a “distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (Quijano, 2005, p. 118), determinando o sistema de trabalho – como a escravidão -, a marginalidade de certos grupos humanos e o novo padrão de poder.

O Outro é personagem dessa reidentificação histórica, que recebeu novas características geoculturais a partir do novo padrão de poder mundial. Quando estabelecida essa perspectiva, as antigas identidades foram descartadas. Dessa forma, não existiam mais identidades originais como Astecas, Maias, Incas, Yanomamis e Guajajaras, ou identidades históricas como Yorubas, Congos e Ashantis (Quijano, 1998, p. 229). Todas as identidades que marcavam a diversidade

cultural se tornaram denominações genéricas: “índios” e “negros”, apagando a história de cada povo antes diferenciado.

Quijano (2005, p. 121) entende que foi relevante considerar a forma e o nível de desenvolvimento político e cultural, assim como intelectual, para que essas novas identidades surgissem. Esses fatores tornaram possível a criação da categoria Oriente, sendo esta a única com dignidade para ser o Outro, ainda que inferior ao Ocidente. Essa classificação não foi equivalente para indígenas e negros. Ou seja, existe o Outro (Oriente) e o invisível (demais), sem classificação por tamanha inferioridade intelectual.

Apesar de haver concordância com a visão de Quijano sobre as novas classificações sociais, é comum que dentro dos estudos sobre a colonialidade o Outro apareça como sendo indígenas e negros, uma vez que a Modernidade compreende a Humanidade como composta pelos europeus ditos civilizados, enquanto os demais são elementos subjugados pela superioridade europeia, portanto, o Outro da Humanidade. Sendo assim, a presente pesquisa seguirá entendendo o Outro como o colonizado.

A raça também cumpre o importante papel de respaldar a catequização dos povos indígenas e a aceitação pela igreja católica das brutalidades cometidas durante o período colonial. Superar a ideia de “amar o próximo como a ti mesmo” foi fácil a partir do momento em que as raças não-europeias foram determinadas como inferiores até se tornarem um “não ser”, sub-humanos, legitimando a violência.

Essas dimensões profundas da dominação são categorizadas de três formas da colonialidade: do poder, do saber e do ser, sendo a primeira articulada por Quijano e as duas últimas a partir de Quijano. Para compreender essas categorias, é importante explicar que a invasão profunda da colonização nas entranhas do povo latino-americano, incluindo os indígenas, os negros escravizados, os descendentes desses e descendentes dos brancos, cria a colonialidade, conceito desenvolvido por Quijano que a define, em resumo, como permanência do colonialismo. Mesmo com a independência dos países da América Latina, o que, formalmente, teria terminado com o *status* de colônia, a colonialidade permaneceu na forma de uma estrutura

hierárquica entre europeus e não-europeus, manifestada em diferentes domínios, como político, econômico e cultural (Quijano; Wallerstein, 1992, p. 550).

Como explica Nelson Maldonado-Torres (2007, p. 131, tradução nossa) sobre as diferenças fundamentais entre colonialismo e colonialidade:

Colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui a tal nação como um império. De forma diferente a essa ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emerge como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de se limitar a uma relação formal de poder entre povos ou nação, se refere a uma forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e a ideia de raça.¹⁷

A reidentificação histórica, a criação da “raça”, é ponto de partida para o estabelecimento da colonialidade do poder, ou, mais especificamente, sua reprodução contínua no tempo, acompanhada das desigualdades firmadas entre identidades “europeia” e “não-europeia”, com esta sendo dominada, a nível econômico, social, cultural e político, por aquela. A manutenção desse padrão de poder dependeu de mecanismos de dominação, com as instituições e a política sendo parte central dele, culminando na expansão do capitalismo colonial eurocêntrico (Quijano, 1998, p. 230). Para Rita Segato (2021, p. 45), a perspectiva da colonialidade do poder permitiu uma nova leitura da história mundial, que ela caracteriza como um giro copernicano na forma de olhar a história.

A partir dessa organização social eurocêntrica, foi possível a consolidação da colonialidade do saber, uma vez que o controle hegemônico da subjetividade dependia do controle do conhecimento e da produção do conhecimento, simultaneamente reprimindo a herança intelectual dos povos colonizados e forçando-os a aprender a cultura dos colonizadores no que fosse útil para reprodução da dominação (Quijano, 2005, p. 121). Incorpora-se, nesse processo, a

¹⁷ “Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.”

lógica cartesiana da razão (Segato, 2021, p. 62), adotando ideias da exterioridade do objeto, a divisão categórica e superioridade do conhecimento científico europeu.

O termo foi criado por Edgardo Lander (2005, p. 8), que quis descrever, por meio desse conceito, a hegemonia do pensamento neoliberal, o qual conseguiu se apresentar como forma de conhecimento objetivo, científico e universal como mais avançada da experiência humana, que se trata de uma narrativa baseada no pensamento ocidental construído nos últimos séculos, por meio da colonização. Ainda, entende-se que a produção do conhecimento a partir da Modernidade tem como objetivo central prover ao capitalismo saberes com a função de controle em prol do mercado, incluindo as relações dos indivíduos com a Natureza, a fim de extrair, da forma mais eficiente, os recursos para produção (Braga; Bussinguer, no prelo).

Por fim, a colonialidade do ser foi um conceito desenvolvido por Maldonado-Torres (2007), referindo-se à experiência vivida a partir da colonização, para além dos efeitos nas mentes dos sujeitos afetados. Enquanto a colonialidade do saber está em nível epistemológico, a do ser está no ontológico.

Por isso a filosofia propagada durante a modernidade foi um colosso para a colonização. Ela permitiu que a exploração econômica ganhasse uma força cultural, intelectual (epistemológico) e existencial (ontológico) complexa que ditou todo o destino latino-americano desde então. A colonialidade persiste nas entranhas do nosso povo e da nossa terra, como uma ferida infeccionada que nunca se fecha.

Extraímos dessa análise o motor central da modernidade: a ideia de desenvolvimento, seja da humanidade, em níveis culturais e intelectuais, seja econômico ou tecnológico. Toda barbárie é legítima se feita em nome da evolução do desenvolvimento. Se existem categorias humanas superiores, isso significaria que sua forma de civilidade seria igualmente superior às categorias subalternas e, portanto, seria justificável a imposição da cultura, em nome do desenvolvimento da cultura dita inferior.

Nesse escopo, em “Tudo que é sólido desmancha no ar”, Marshall Berman faz uma análise da modernidade utilizando “Fausto” de Goethe, para retratar a tragédia do desenvolvimento. Para Berman (2007, p. 52-53), “a força vital que anima o Fausto goethiano [...] é um impulso que vou designar com desejo de *desenvolvimento*. [...] diz respeito à afinidade entre o ideal cultural do *autodesenvolvimento* e o efetivo movimento social na direção do desenvolvimento *econômico*”.

A brilhante explicação que Berman (2007, p. 54) faz sobre a Modernidade a partir de “Fausto” conclui que “o único meio de que o homem moderno dispõe para se transformar [...] é a radical transformação de todo o mundo físico, moral e social em que ele vive”. O desenvolvimento pessoal de Fausto no início da obra passa a se tornar insuficiente, percepção que dá a ele o ímpeto de exteriorizar ao mundo tal evolução, para que o mundo se desenvolva como ele. Em certo ponto, recorda o caminho tomado por Descartes, que escreveu o “Discurso do método” após formalizar sua própria compreensão de verdade, tornando-a munição para modificar o mundo externo.

Os projetos arquitetados por Fausto se constroem tendo como base o questionamento do motivo dos humanos deixarem tudo ser como sempre foi, pois seria essa a hora de enfrentar a tirania da natureza para realizar grandes feitos tecnológicos e econômicos. “O crescimento humano tem custos humanos” (Berman, 2007, p. 74), o que pode significar tanto o custo pessoal, quanto o custo do outro capturado pela lógica do desenvolvimento.

Nesse contexto, uma trama dentro de “Fausto” chamou a atenção de Berman. Obcecado com o progresso, Fausto se irrita com um casal de idosos, Filemo e Báucia, que decidiu por permanecer em seu chalé, impedindo a renovação completa da região. Mesmo oferecendo dinheiro ou outra propriedade, o casal se recusa, pois não vê motivos para a mudança já no fim da vida (Goethe, 2013). Filemo e Báucia são a representação dos obsoletos, aqueles que devem ser descartados por estarem no caminho do progresso (Berman, 2007, p. 85).

Assim, Fausto convoca Mefisto e os homens que caminhavam com ele a marcha do progresso para retirar o casal do seu caminho (Goethe, 2013, p. 1270), importando-

se apenas com o resultado, em um “estilo de maldade caracteristicamente moderno: indireto, impessoal, mediado por complexas organizações e funções institucionais” (Berman, 2007, p. 85).

Nesse sentido, a atuação de Fausto na sua jornada não é consequência da perversidade inerente ao humano, pois é guiada pela racionalidade que possibilita enxergar possibilidades antes não compreendidas que, no caso dele, sustenta o desenvolvimento (Taroco, 2018, p. 37), mesmo que o preço para alcançá-lo seja pago em vidas humanas. Por esse motivo, Reyes Mate (2006, p. 41), interpretando a visão filosófica de Benjamin nas “Teses Sobre o Conceito da História”, afirma que fascismo e progresso andam juntos, pois a realização de ambos ocorre pelo menosprezo do custo humano do desenvolvimento.

O assassinato do casal de idosos revela, segundo Berman (2007, p. 86), um motivo mais profundo do que a personalidade atormentada e obcecada de Fausto, pois é um

movimento coletivo, impessoal, que parece ser endêmico à modernização: o movimento no sentido de criar um ambiente homogêneo, um espaço totalmente modernizado, no qual as marcas e a aparência do velho mundo tenham desaparecido sem deixar vestígio.

Filemo e Báucia são todos aqueles que de alguma forma tentaram impedir o progresso irrefreável objetivado pela modernidade. À sua maneira, foram revolucionários que reivindicaram sua individualidade no meio do mundo homogêneo construído por Fausto, e deram suas vidas nessa batalha injusta. Filemo e Báucia eram os Outros, indignos de respeito, portadores de uma existência irrelevante, que importou apenas para ser exterminada.

O cenário da América Latina colonial se assemelha com a obra de Goethe, quando Fausto (colonizador) impõe seu projeto desenvolvimentista no mundo externo (colonizado) para se criar uma nova ordem. O território latino-americano foi o local dos grandes projetos de dominação cultural e intelectual da Europa, aproveitando a oportunidade da expansão econômica para invadir mais do que o mundo material da exploração de recursos e dos corpos, para adentrar na abstração da construção

cultural de um povo e, com isso, afetando religião, linguagem e costumes. A invasão deu à Europa um novo poder, o da colonialidade.

4.1 VÍTIMAS DO PROGRESSO: EXPLORAÇÃO COLONIAL DA NATUREZA E DO “OUTRO”

Ao falarmos de Natureza, estamos abarcando um todo composto por vários “um”. Tudo é ou foi formado a partir dela. Nesse sentido, o ser humano também é Natureza, como parte dessa unidade complexa inseparável. Essa conexão nos permite compreender que a dominação dela evoca a repressão de humanos inferiorizados durante a Modernidade em seus processos civilizatórios coloniais.

Na epígrafe dessa dissertação, citamos um trecho de “A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira”, escrito pelo historiador estadunidense Warren Dean, que, ao relatar esse momento da história, descrito por ele como o “mais importante [...] também o mais trágico” (Dean, 1995, p. 41), conectou o terror experienciado pelas árvores com o sentido pelos povos originários sul-americanos.

Como afirma Davi Kopenawa, os *napé* chegaram em território indígena com o pensamento cheio de esquecimento, e assim esqueceram que Omama criou o céu, a terra e todos os seres (Kopenawa; Albert, 2015, p. 253). Toda Natureza tem sua sacralidade inerente para a composição harmoniosa dos ecossistemas, mas os *napé* não compreendiam o sagrado das vidas não humanas. O sistema de crenças, sejam religiosos ou culturais, interfere na percepção valorativa ontológica, no sentido de definir a natureza do ser-outro, e mesmo epistemológica, uma vez que os saberes são classificados a partir de concepções próprias do que é ou não válido para compor o conhecimento humano. Dessa forma, se os *nápe* se esqueceram da sacralidade do todo complexo da Natureza, isso ditará suas visões de mundo em diferentes graus. Se, por conseguinte, essa visão domina outras e se consolida em novas culturas, estas serão reconstruídas para se adaptarem à visão dominante.

A perspectiva da Natureza pela ciência positivista, como uma das vertentes do realismo epistemológico, fundamentado no racionalismo, se posiciona de acordo

com distinções entre o objeto cognoscente (humano) e objeto conhecido (não humano), sendo esses aspectos da ciência convencional. O conhecimento sobre a Natureza (objeto), nessa corrente de pensamento, consentiu a sua dominação mediante tecnologias, uma vez que o humano estaria no centro do universo (Escobar, 2011, p. 52-53).

Como explica Walsh (2009, p. 30), ocorre a colonização da Mãe Natureza para impor a visão de um mundo de divisão binária cartesiana entre Natureza e sociedade humana, com a intenção de configurar como primitivas as relações sagradas que nos conectava com a terra e com os ancestrais, possibilitando a inferiorização dos princípios e sistemas das comunidades indígenas e afrodescendentes.

A perspectiva filosófica do ser e da existência, a visão ontológica, consolidada na Modernidade parte da negação dos que estão fora da cultura. Sendo a América Latina o Outro em relação ao ser central, ela é o ser negado, o que justifica toda dominação da Natureza latino-americana (Zimmermann, 1986, p. 44-45).

A extração de recursos naturais do chamado Novo Mundo dependia de mão de obra de baixo custo, o que significava ganhos econômicos a partir da escravização dos considerados selvagens incivilizados que habitavam o local. Segundo Silva (2014, p. 47), a prática da escravidão na Modernidade passou a ser “instrumento necessário para formação de uma estética do ser moderno”, uma vez que aqueles passíveis de serem escravizados passavam a ser vistos como inexistentes e, nesse sentido, matáveis.

O desmatamento da Mata Atlântica, primeiro bioma vitimizado pelos portugueses que chegaram em solo brasileiro, significou a barbárie contra a Natureza, ou seja, árvores e humanos, que, na concepção dos europeus, estariam aqui para servir aos seus interesses. Por isso que para Escobar (2011, p. 50), o conceito de colonialidade de poder se aplica também à Natureza, uma vez que ela sofre com os efeitos do colonialismo da mesma forma que os humanos latino-americanos, especialmente indígenas e negros.

O Brasil de certa forma tornou-se símbolo dessa ideia. Como ironia, ou mesmo crueldade, os portugueses decidiram que essa terra onde pisamos seria nomeada Brasil, referente à árvore endêmica da Mata Atlântica, o Pau-Brasil, extraída brutalmente desse solo para servir aos interesses mercadológicos da metrópole colonial. Assim, seríamos nós brasileiros, como filhos da árvore vítima da barbárie cultural, e que até os dias atuais sofre com a violência iniciada há mais de 500 anos.

Nesse momento, os europeus que desembarcaram na América Latina fundaram uma ordem de trabalho a partir das possibilidades de subjugação do Outro, configurada como elemento do novo padrão de poder que viabilizou a formação do capitalismo.

Karl Marx (2013, p. 859) desenvolveu no primeiro livro de “O Capital” a ideia de “acumulação primitiva” como fruto de um pecado original. Como narrou, de acordo com a lenda teológica, existiam dois tipos de seres humanos: uma elite laboriosa, inteligente e econômica e os vadios, que gastavam mais do que tinham. Ao longo do tempo, a elite foi acumulando suas riquezas, enquanto os vadios não tinham mais nada além do corpo para vender, sua força de trabalho, vendida à elite para que sua riqueza cresça de forma contínua.

O sistema capitalista, portanto, é formado pelo proprietário do dinheiro, dos meios de produção e de subsistência, ou seja, o capitalista, que visa o acúmulo de riquezas por meio da compra do trabalho, e pelo trabalhador livre, uma vez que não é servo ou escravo e é desembaraçado dos meios de produção, mas que vende sua força de trabalho. Desse modo, o sistema capitalista separa trabalhador da propriedade dos meios de produção, ao serem convertidos a assalariados. Essa é a acumulação primitiva: aquela que, na pré-história do capital e do modo de produção do sistema, faz essa dissociação basilar (Marx, 2013, p. 860-861).

Para Aníbal Quijano, essa divisão desenvolvida por Marx ao analisar o modelo econômico capitalista não surgiu dentro da Europa, mas só foi possível por consequência da invasão do continente americano e a exploração das forças de trabalho de indígenas e negros iniciada no colonialismo.

Segundo Quijano (2005, p. 118-120), as identidades históricas formadas a partir da perspectiva colonial definiram que apenas os colonizadores, espanhóis e portugueses, poderiam ser assalariados ou empreendedores independentes, assim como só os nobres dessa origem tinham a possibilidade de ocupar altos cargos da administração colonial. A população dominada estava na posição de não-assalariados, como o trabalho escravo, restrito à população negra traficada da África, que passou a compor a economia agrícola. Antes deles, os indígenas foram vistos como trabalhadores descartáveis, até que mudou para uma espécie de servidão.

As identidades atreladas ao trabalho exercido permitiram a fundação e desenvolvimento do capitalismo e, dessa forma, Quijano e Wallerstein (1992, p. 549, tradução nossa) explicam que “as Américas não foram incorporadas a um sistema-mundo capitalista já existente. Não seria possível existir um sistema-mundo capitalista sem as Américas”.¹⁸ A importância dessa constatação se dá pelo fato de reiterar argumentos antes apresentados de que o capitalismo não é condição natural de existência humana, mas uma construção histórico-cultural que, a partir de narrativas dominantes, se naturalizou em nosso sistema de pensamento como coletividade.

Ainda sobre a acumulação primitiva, em análise à gênese do capitalismo industrial, Marx afirma que a extração de ouro e prata na América e o extermínio e a escravização das populações indígenas forçadas a trabalhar, fazem parte dos acontecimentos que marcaram a produção capitalista, sendo fator fundamental da acumulação primitiva, sendo o sistema colonial parte da brutalidade do poder do Estado para implementar e desenvolver o modo de produção capitalista (Marx, 2013, p. 888).

Sendo assim, o sistema colonial desempenhava papel preponderante, pois assegurava a acumulação acelerada por meio das manufaturas em expansão, transformando em capital as riquezas adquiridas pela pilhagem, escravização e massacre (Marx, 2013, p. 891).

¹⁸ “The Americas were not incorporated into an already existing capitalist world-economy. There could not have been a capitalist world-economy without the Americas” (Quijano; Wallerstein, 1992, p. 549).

Essa relação teve uma mudança significativa especialmente diante da Bula do Papa Urbano VIII, “*Commissum Nobis*”, publicada em 1639, com o assunto da “Liberdade dos Índios da América”. No documento, foi expresso o desejo de converter os indígenas à religião católica, tido como um ato de caridade cristã.

Os católicos que desembarcaram nas terras latinas tinham uma visão prevalente da cultura dos indígenas como demoníaca, que triunfou sobre qualquer perspectiva positiva que antes possa ter existido baseada em alguma possibilidade de inocência dos povos (Cervantes, 1994, p. 8). Assim, o cristianismo se tornou um mecanismo de controle.

Figura 8 – Cenas de Antropofagia no Brasil, de Theodor de Bry



Fonte: “*Discovering the New World*” (Bry, 1976)

Intervenções artísticas foram mecanismos fundamentais para aguçar a imaginação do povo europeu, com a intenção de fazê-los crer na caracterização demoníaca feita pelos colonizadores dos povos indígenas encontrados no Novo Mundo. O gravurista belga Theodor de Bry foi um importante ator dessa criação imaginária. O fato de nunca ter pisado em solo latino-americano para averiguar a veracidade das suas obras não era relevante, pois o objetivo era a construção do símbolo no pensamento europeu, que levasse as massas a compreenderem como completamente justificável

a colonização, mesmo que fossem utilizados métodos violentos para civilizar os selvagens.

As gravuras publicadas por Bry (1976) propagaram a ideia do povo pagão bárbaro que vivia além-mar, com uma cultura atrasada baseada na adoração de demônios e que normalizava o canibalismo. Ficou claro para os europeus que suas almas precisavam ser salvas pelas mãos de Deus.

A Bula Papal, apesar de parecer um ato de misericórdia aos indígenas, pois expressava o desejo de torná-los irmãos por meio da catequização e do eventual batismo, foi, na verdade, mais uma forma de inferiorizar sua cultura, ligada à religiosidade. A religião indígena não era considerada digna e, por isso, deveria ser dizimada.

A classificação dos indígenas como selvagens pagãos complementou a filosofia moderna de levar a civilização europeia reputada como superior aos incivilizados encontrados nas novas terras. Como parte essencial da cultura dos países Ibéricos, o catolicismo foi instrumento essencial do colonialismo, e contribuiu para a construção imaginária da benevolência dos colonizadores pela salvação espiritual. Segundo Heleno Florindo da Silva (2014, p. 45-46), a religião formou o ser europeu como identidade, pois a ética e a racionalidade surgem como consensos e dissensos do cristianismo, e, portanto, a modernidade homogeneizante das crenças diversas.

A catequização fazia parte da repressão ao universo simbólico dos colonizados, sendo esta, para Quijano (2005, p. 121), a repressão mais violenta, profunda e duradoura. O trauma não tratado deixado pela colonização da América Latina está dentro desse universo simbólico, que dita os comportamentos, formas de pensamento e produção de conhecimento dos povos afetados. O genocídio dos povos indígenas não foi apenas de seus corpos, por meio do assassinato, mas também dos símbolos culturais.

Assim como a Natureza para a civilização ocidental e cristã “era uma besta feroz que tinha que ser domada e castigada para que funcionasse como uma máquina, posta

a nosso serviço desde sempre e para sempre” (Galeano, 1995, p. 74, tradução nossa)¹⁹, também eram os indígenas, que precisavam ser igualmente domados e adestrados para servirem aos interesses dos colonizadores. A melhor forma de atingir esse objetivo seria por meio da hegemonia do poder concretizado pela reformulação do universo simbólico desenvolvido pela cultura.

Nos “Manuscritos Econômico-Filosóficos”, de 1844, Marx (2004) afirmou que a alienação humana também se relacionava à natureza, tanto a interna, quanto a externa. Há, para ele, uma distinção ontológica entre o corpo orgânico ou natureza inorgânica, como minerais, água e terra, e natureza orgânica, sendo que a primeira não possui elementos para se reproduzir, enquanto a segunda, como plantas e animais, se reproduz biologicamente.²⁰

A natureza é fonte dos meios de vida, no sentido de que o trabalho depende dela, assim como os meios de subsistência do trabalhador dela advém. Porém, o trabalhador, ao se apropriar desse mundo externo, formado pela Natureza, por meio do trabalho, mais ele se priva dos meios de vida em dois sentidos: gradativamente, esse mundo exterior deixa de ser um meio de vida do trabalho e, da mesma forma, cessa de ser um meio de subsistência, pois depende cada vez mais do mercado. Nesse distanciamento, o ser existe não primeiramente como sujeito, mas como trabalhador (Marx, 2004, p. 70). Desse modo, ocorre a desumanização do ser social com ele mesmo e dele para a Natureza, pela transformação do trabalhador e da Natureza em mercadoria.

Assim como a venda da força do trabalho causa essa ruptura da percepção humana como parte da natureza, Marx (2016, p. 571) também compreendeu que “a produção

¹⁹ “Para la civilización que disse ser occidental y cristiana, la naturaliza era una bestia feroz que había que domar y castigar para que funcionara como una máquina, puesta a nuestro servicio desde siempre y para siempre.” (Galeano, 1995, p. 74)

²⁰ A partir dos Manuscritos, Marx passou a tratar a Natureza como uma extensão do corpo humano, ou o corpo inorgânico da humanidade. Dessa forma, a alienação extrapola os limites da alienação da humanidade com o trabalho, pois gera alienação do corpo e do espírito, em suma, da essência humana, que se manifesta nas relações sociais com outros indivíduos e com a Natureza. Desde as relações feudais, Marx entende que a dominação da terra produz dupla incidência: a dominação dela e dos recursos naturais pelos proprietários e o domínio da Terra sobre a maioria dos seres humanos, pois os monopolizadores da terra controlam outros ao dominá-la. A ascensão dos centros urbanos levou a outras relações nocivas com os elementos naturais, pois os trabalhadores foram subtraídos do ar, água e outros elementos limpos, essenciais à vida, tornando a poluição e a escuridão o seu ambiente natural (Foster, 2005, p. 106-111).

capitalista [...] só desenvolve a técnica e a combinação do progresso social de produção, exaurindo as fontes originais de toda riqueza: a terra e o trabalhador”, abrindo a possibilidade de articulação entre luta de classe e em defesa da Natureza, como originados por uma base comum da exploração (Löwy, 2014, p. 31), afinal, o sistema que degrada a Natureza é o mesmo que aliena o trabalho.

Nessa linha encontra-se o pensamento de Benjamin ao aproximar a cultura da barbárie, conceitos posicionados comumente em lados opostos pela história, uma vez que a cultura seria expressão maior de um povo e, portanto, seria a medalha dourada de uma sociedade. Benjamin mostra um outro lado da cultura, como um “troféu que passa de vencedor para vencedor” (Löwy, 2015, p. 75). Sendo assim, a cultura pode ser um instrumento de opressão e produção de catástrofes.

A ideia de Benjamin (1987d, p. 225), escrita na Tese VII de “Sobre o Conceito da História”, é a de que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento de barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”. Os monumentos culturais são construídos por uma sociedade vencedora por meio da dizimação daquela derrotada, assim transmitidos pela história como parte constitutiva da humanidade. Foi por intermédio também dessa barbárie que a Europa conseguiu se impor como centro da História Mundial, propagando seus monumentos culturais como universais.

Esses monumentos dos vencedores se sobressaem na história pois o historicista tradicional por eles sente uma afinidade – ou empatia (*Einfühlung*), nas palavras de Benjamin -, beneficiando sistematicamente os dominadores, que são herdeiros dos vencedores de outrora. Assim é possível que os dominadores, em regozijo, participem do cortejo sobre os corpos dos vencidos (Benjamin, 1987d, p. 225).

Como bem explica Löwy (2015, p. 71), Benjamin se refere aos “vencedores” e “vencidos” não como participantes de uma guerra comum, mas em relação à guerra de classes, em que a classe dominante incansavelmente vence os oprimidos no curso da história.

Apesar da origem europeia de Benjamin e sua aparente desconexão com a América Latina, além de sua posição no tempo histórico não coincidir com a colonização, o que poderia nos levar a crer que suas ideias estariam distantes da nossa realidade, seu olhar para os oprimidos históricos o fez enxergar a barbárie cometida aos povos originários. No texto “Brion, Bartolomé de Las Casas”, Benjamim (2013, p. 171) inicia dizendo: “A história colonialista dos povos europeus começa com o processo pavoroso da conquista que transforma todo o novo mundo conquistado numa câmara de tortura.”

Em seguida, exalta a figura do sacerdote espanhol Batolomé de Las Casas, enviado à América como membro da expedição de Colombo em 1498, e que se contrapôs à violência cometida contra os indígenas, posicionando-se a um paradoxo de fé, pois, em nome de sua religião, o catolicismo, combateu os horrores praticados em nome do próprio catolicismo (Benjamim, 2013, p. 172). A tentativa de impedir a barbárie colonial contra os povos indígenas o condenou a uma vida de perseguições por onde passou como missionário na América Latina.

Las Casas foi um claro exemplo utilizado por Benjamin para relatar a condenação daqueles que dão a vida para impedir o progresso. A tentativa de freá-lo não tem relação com um saudosismo do passado ou desejo de permanência, pois, como humanos, sempre nos desenvolvemos. O discurso anti-desenvolvimento tem a intenção de conter a barbárie cometida contra aqueles que ficam no caminho, como fez Las Casas, pois, uma vez iniciada, ela perdura, amarrada nas entranhas da cultura.

Na atualidade do Brasil, o Marco Temporal é uma expressão dessa violência permanente, uma vez que a violação da terra é, diretamente, também uma violação dos corpos marginalizados e da possibilidade da expressão cultural. A tese é uma ficção jurídica com intuito de criar um critério temporal de demarcação territorial, impondo a necessidade de os povos estarem ocupando as terras na data da promulgação da Constituição, em 5 de outubro de 1988, o que limitaria a demarcação de terras originárias desses povos por falta de ocupação nessa data.

Em 2023, o STF julgou o Recurso Extraordinário 1.017.365, referente à tese do marco temporal, como inconstitucional, passando a ser Tema 1031 pela repercussão geral. Ficou entendido que a demarcação de terras tradicionalmente ocupadas é um direito originário, ainda considerando que a proteção constitucional a esse direito, disposto no §1º do Art. 231, impediria a existência de um marco temporal. Ainda, reconheceu que a proteção do direito à terra é compatível com a tutela constitucional da Natureza (STF, 2023).

Apesar disso, o Congresso Nacional aprovou a Lei 14.701/2023, que introduziu o marco temporal no ordenamento jurídico, com intuito de pressionar o STF por meio de uma Ação Declaratória de Constitucionalidade (ADC), que teve como relator o ministro Gilmar Mendes. O ministro decidiu por fazer discussões de conciliação para chegar a um consenso sobre a lei, finalizadas em 2025, resultando em uma minuta de PL substitutivo.

O posicionamento inicial do STF pela inconstitucionalidade foi celebrado pelos povos indígenas que por anos protestaram contra essa afronta aos seus direitos territoriais e ancestrais, possibilitando a esperança de avanços nas medidas de proteção e reconhecimento. Entretanto, a abertura para conciliação com o Congresso, que historicamente possui posições qualificadas como nocivas a esses povos, desmantelou qualquer esperança anteriormente criada, pois já era esperada a vitória dos interesses da esfera central do poder político, composta por defensores do agronegócio e outras categorias econômicas exploratórias.

Concretizando as preocupações, a Comissão Especial de Conciliação convocada pelo ministro foi composta por uma maioria a favor da lei aprovada, com eventual evasão dos povos indígenas e organizações, que entenderam pela inegociabilidade dos direitos indígenas. Como resultado, o projeto substitutivo não derrubou o marco temporal (STF, 2025).

A terra é expressão fundamental da cultura indígena, no sentido de ser uma necessidade de sobrevivência física e étnico-cultural, configurada uma relação íntima ao local onde se vive. Como explicam Seege e Castro (1979, p. 104), há variações observadas nessa relação dos povos originários com o território,

atentando-se aos diferentes conceitos de terra, que pode ser um meio de produção de recursos ou possuir um valor tribal, com uma dimensão sócio-político-cosmológica.

Grupos com características nômades, como os Gê e os Yanomami, não costumam definir sua identidade a partir do local onde vivem. Por outro lado, grupos sedentários, como do Alto Xingu, possuem um enraizamento simbólico mais profundo com o território (Seege; Castro, 1979, p. 104).

Por isso a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte foi de grande impacto ambiental e cultural, ao afetar a região da Volta Grande do Xingu. Com construção iniciada em 2010 nas cidades de Altamira, Vitória do Xingu e Senador José Porfírio, no estado do Pará, Belo Monte é exteriorização da “incompatibilidade entre a concepção modernizante de desenvolvimento [...] e a concepção de comunidades locais”, estas que priorizam as relações sociedade-natureza (Fleury; Almeida, 2013, p. 154).

Em 2020, a Justiça Federal em Altamira reconheceu, em decisão proferida a partir de ação civil pública ajuizada pelo Ministério Público Federal, que a cadeia de eventos relacionados ao planejamento e construção de Belo Monte “interferiu significativamente nos traços culturais, modo de vida e uso das terras pelos povos indígenas, causando relevante instabilidade nas relações intra e interétnicas” (Pará, 2020), o que pode ser configurado como etnocídio.

Independentemente dessas características diferenciadoras, é difícil encontrar grupos indígenas que tenham uma visão meramente econômico-jurídica em relação à terra, como nós, sociedade ocidentalizada, a vemos, uma vez que ela não é considerada uma mercadoria (Seege; Castro, 1979, p. 104). Essa outra visão sobre a terra é um problema para a cultura desenvolvimentista, pois não parte da ideia de produção, acumulação e lucro, que são as bases do capitalismo.

Com base nisso, foi disseminado o mito das terras indígenas serem improdutivas e atrasarem o crescimento econômico nacional. Esse posicionamento foi rebatido pelo Censo Agro 2017 do IBGE, que constatou que as produções agropecuárias

gerenciadas por indígenas são as mais diversas e ecologicamente corretas (Belandi, 2024). Produtores indígenas se destacam no meio agrícola, como o povo Paiter-Suruí de Rondônia, referência na produção sustentável de café e reconhecido pelo sabor, com apoio da Funai, e que consegue, apoiado nisso, garantir soberania e autonomia por meio da geração de renda, além de proteger seu território (Brasil, 2024a).

Apesar disso, a lógica produtiva também deve ser rebatida por fatores alternativos que corroboram a importância da conservação e demarcação dos territórios indígenas, de acordo com sua cultura e organização social, sem cair na necessidade da produção, acumulação e lucro.

Foi dentro dessa perspectiva que os Munduruku passaram a autodemarcar seu território na TI Sawré Muybu, pois compreenderam que a demarcação feita pelo Estado “está submetida ao governo, à sua política, sua temporalidade, sua forma de entender o que é o território e ao seu ímpeto de controle e soberania. Está submetida à lógica de mercantilização da terra, das florestas e dos rios” (Munduruku; Alfinito; Schavelzon, 2024, p. 15). É diferente de uma demarcação realizada pelo próprio povo, que finca suas raízes em terras compreendidas por eles como ancestrais.

Além disso, divulgaram no Comunicado ao Governo publicado em 2014 que não dependeriam mais do Governo para demarcar suas terras, uma vez que desde 2001 elas têm sido prometidas a eles, sem cumprimento da palavra.

Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção. O que nós falamos vale mais que qualquer papel assinado. Assim vivemos há muitos séculos nesta terra. (CIMI, 2014)

Se a terra é ou não produtiva – o que sabemos que é, apesar de não nos moldes capitalistas de produção -, esse ponto é irrelevante diante do fato de a terra pertencer originalmente a esses povos, que por isso são chamados de povos originários: eles estavam aqui antes das caravanas portuguesas e espanholas chegarem e invadirem o território. Para além desse fato indiscutível, as TI são

essenciais para a regulação climática e manutenção da biodiversidade e do equilíbrio ecológico.

Segundo o relatório desenvolvido pela Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO, 2021, p. 13, sigla em inglês), “Los pueblos indígenas y tribales y la gobernanza de los bosques”, publicado em 2021, 80% das áreas ocupadas por povos indígenas da América Latina e do Caribe são formadas por florestas, sendo que 173 milhões de hectares são florestas intactas. Por conta disso, o relatório muitas vezes se referiu aos povos indígenas como os melhores guardiões das florestas.

Ainda podemos citar descobertas feitas a partir do projeto Amazônia Revelada, iniciado com o objetivo de identificar sítios arqueológicos na região amazônica, uma vez que as comunidades humanas formadas por povos originários e tradicionais são datadas há pelo menos 12 mil anos. Já foi possível constatar que a presença dos povos originários nas terras da Amazônia contribuiu para o enriquecimento do solo, corroborando o consenso formado por cientistas que parte da floresta foi plantada pelos ancestrais indígenas (Bedinelli, 2023). A Amazônia ser uma floresta plantada é demonstrativo de que os povos originários são pilares da floresta, como sua parte integrante fundamental para a preservação de sua biodiversidade.

Segundo a cartilha “Povos Indígenas enfrentando a mudança do clima”, construída em conjunta pela FUNAI, Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM) e Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPÊ), comprovadamente, o desmatamento fora das TI é expressivamente maior do que o visto dentro de TI em fase avançada ou inicial de demarcação. Entre 2005 e 2012, as taxas de desmatamento caíram 80% no Brasil, fruto do Plano de Prevenção para o Controle de Desmatamento na Amazônia Legal, que teve como uma das medidas mais importantes a homologação de mais de 10 milhões de hectares de TI para conter o desmatamento, especialmente em zonas de pressão, como na Amazônia e no Cerrado (Fellows *et al.*, 2025, p. 31-33).

Como consequência dessa capacidade de preservação das florestas, a temperatura média em territórios indígenas é menor em comparação às registradas nas áreas

vizinhas. No Território Indígena do Xingu, a temperatura média é 5°C inferior às áreas de monocultura e pastagem dos arredores, enquanto na região amazônica, é 2°C menor (Fellows *et al.*, 2025, p. 30).

Ainda, a capacidade de armazenamento de carbono pelas florestas dos territórios indígenas e tribais são essenciais para cumprir o ciclo do carbono e, por consequência, efetivar a estabilização climática. Apenas na área da bacia do rio Amazonas, há evidências de que a perda de parte significativa de sua floresta poderia levar a um ponto de inflexão, por consequência da diminuição das chuvas e, posteriormente, aumento de temperatura (FAO, 2021, p. 23). Esses territórios armazenam cerca de 55 bilhões de toneladas de carbono, ou seja, o desmatamento das florestas dentro deles significaria a liberação dessas toneladas de carbono na atmosfera (Fellows *et al.*, 2025, p. 29).

Como uma das medidas de mitigação do Plano Clima, com atualização estruturada pelo Governo Brasileiro desde 2023, dentro do plano setorial de conservação da natureza, foi incluída como uma das prioridades para direcioná-lo a demarcação, ampliação e implementação de novas TIs, além de territórios quilombolas e de outros povos e comunidades tradicionais, garantindo a participação desses atores na gestão territorial para valorizar seus conhecimentos ancestrais (Brasil, 2024, p. 27).

Outra forma de estreitar os laços entre povos indígenas e adaptação e mitigação climática, em especial atrelado à questão territorial, foi proposta pela Deputada Federal Célia Xakriabá (PSOL/MG), dentro da proposta da também Deputada Federal Joenia Wapichana (Rede/RR) em transformar o Decreto nº 7.747/2012, que institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), em lei, por meio do PL nº 4.347/2021 (Brasil, 2021). Além dos sete eixos de objetivos específicos já estabelecidos pelo PL, a Deputada Célia propôs um oitavo, chamado “enfrentamento à emergência climática e promoção da justiça ambiental e climática”, com o intuito de reconhecer a contribuição dos povos indígenas na promoção de medidas eficazes para enfrentar a crise climática (Brasil, 2025e).

“Guardiões da floresta” é o título ideal para contemplar a importância de preservar os territórios indígenas e mesmo a expansão deles, em especial nesse momento climático crítico compartilhado pelos habitantes do planeta. Comprovada sua atuação para conservação e proteção dos ecossistemas onde vivem, salvaguardar seu direito à terra é medida essencial de mitigação climática.

Por isso, a construção de Belo Monte, a aprovação do marco temporal e proposta de exploração de petróleo na foz do Amazonas são exemplos de violências praticadas a direitos não apenas desses povos, mas de toda a humanidade, uma vez que nós dependemos deles para alcançarmos o equilíbrio ecológico, e da Natureza.

Ações como essas são demonstrações de como a cultura moderna importada para a América Latina pelos colonizadores europeus ultrapassou o colonialismo, configurando-se como colonialidade, ou seja, a permanência dos símbolos culturais construídos durante o período colonial mesmo após a aparente independência dos países colonizados. Assim como durante o colonialismo a exploração dos recursos naturais acompanhou o extermínio dos povos originários, hoje a exploração depende desse extermínio para avançar à nível territorial. Se os indígenas são os guardiões da floresta, então é preciso dizimá-los para derrubar a floresta e lucrar em cima dos corpos, de humanos e árvores.

O desejo de desenvolvimento é força motriz para ser considerado aceitável transgredir culturas, territórios e sociedades em prol do crescimento econômico, pela possibilidade de extrair recursos da natureza de territórios que, nessa lógica, pertencem a ninguém, apenas a àqueles que os conquistaram primeiro.

Por esse motivo, a Tese IX de Benjamin (1987d, p. 225) descreve o progresso como uma tempestade calamitosa com força e vontade para destruir tudo e todos que encontra em seu caminho. O progresso nunca recua, ele é um visionário do futuro, que deve ser cada vez mais amarrado ao ideal desenvolvimentista. Por esse motivo, ele será sempre um causador de vítimas históricas.

Figura 9 – “Angelus Novus”, de Paul Klee



Fonte: The Israel Museum

A obra citada por Benjamin, “Angelus Novus” de Paul Klee, é utilizada para descrever a expressão de terror adquirida por aqueles que desejam retornar aos escombros causados pela calamidade. A descrição de Benjamin tem pouca relação com o que é retratado no quadro de Klee, sendo uma projeção dos seus prenúncios proféticos em relação ao progresso da história (Löwy, 2005, p. 88). Portanto, a Tese IX é uma alegoria (Löwy, 2005, p. 87; Mate, 2006, p. 158).

O anjo de Paul Klee é o Anjo da História de Benjamin (1987d, p. 225): ao direcionar seu olhar para o passado, ele vê a catástrofe que se acumula, as vítimas e as ruínas, e deseja, desesperadamente, retornar. Porém, é impedido pela tempestade que sopra do paraíso, o impelindo para o futuro. O Anjo da História, aquele que tudo testemunha, só poderia ter essa expressão de terror, com as asas abertas impedidas de baterem para alçar voo e voltar.

Benjamin deixa claro que a cadeia de acontecimentos vista pelo anjo é consequência de uma “catástrofe única”, ou seja, os acontecimentos ali testemunhados, as ruínas e as vítimas, obedecem a uma mesma lógica (Mate, 2006,

p. 160). Apesar de enxergarmos os eventos históricos como acontecimentos separados que compõem o processo histórico, o ideal de progressos fundou uma nova lógica para que esse processo seja seguido. Vislumbrando a totalidade dos eventos, todos ocorreram por meio dessa lógica e em nome dela.

A visão de Benjamin é profética também no sentido de relacionar fatores religiosos à sua interpretação de Modernidade, atrelados ao cristianismo, para explicar a tragédia. A tempestade carrega um sentido profano, pois sopra do paraíso na intenção de nos expulsar dele, para nos aproximar cada vez mais do inferno. A Modernidade ou o progresso é a condenação ao inferno (Löwy, 2005, p. 89-90), interpretação que carrega a compreensão de que as vítimas prostradas no chão junto às ruínas, após serem atingidas pela tempestade do progresso, são um pressuposto da Modernidade.

Mesmo que para os desenvolvimentistas os escombros sejam resultados necessários para construir a história, como contribuições para alcançar o “destino do homem na terra”, esse pensamento fundado da grandiosidade histórica da humanidade banaliza o sofrimento daqueles que pagaram o preço para realização dos eventos catastróficos (Mate, 2006, p. 161). Além de desprezar o sofrimento, ainda o justifica como necessário aos objetivos da humanidade, compreensão que leva a Reyes Mate (2006, p. 41, tradução nossa) a afirmar que: “A maior gravidade dessa visão progressista da história não é tanto que produz vítimas, mas que as justifica e, portanto, as reproduz indefinidamente”.²¹

Dessa forma, os oprimidos da história, tratados na Tese VII, são figura criadas infinitamente no curso do processo histórico como efeito colateral necessário à concretização do progresso e seus planos desenvolvimentistas. São essas vítimas que compõem os corpos prostrados no chão, sobre quem passa a triunfante marcha dos vencedores, com sua gloriosa medalha passada pelos ancestrais: a cultura dominante.

²¹ “Lo grave de esta visión progresista de la historia no es tanto que produzca víctimas sino que las justifique y, por tanto, las reproduzca indefinidamente.” (Mate, 2006, p. 41)

Assim, ainda vivendo sob a lógica do progresso, os latino-americanos permanecem reproduzindo barbáries contra o próprio povo e terra, em decorrência da colonialidade, que formula justificativas frequentes para continuação da exploração e dominação da Natureza. Em nome do progresso humano, a existência da Natureza é ameaçada por incapacidade de percebê-la como entidade que abarca a humanidade e, por isso, os animais não humanos, as árvores, as montanhas, os rios, o mar e o céu são Outros, assim como são os povos originários, essa parte da humanidade ainda agarrada à terra e que, como podem, rejeitam a cultura dos vencedores colonialistas.

Benjamin (1987c, p. 68) já havia afirmado que “nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece”, pois o indivíduo moderno vê fenômenos naturais com lentes científicas, que tornam a Natureza um mero objeto, tirando dela sua característica de ser com vida pulsante. Dessa forma, somos alienados da Terra por consequência da concepção simbólica moderna de que humanidade é superior aos outros seres. Aqueles que se enxergam iguais a ela seriam igualmente inferiores e, assim, tão passíveis de dominação quanto ela.

Constatar esses males não significa nos render a eles, adotando uma posição conformada com os sistemas que ditam hoje o funcionamento das sociedades globais. Pelo contrário, o conhecimento sobre a nocividade da colonialidade e do capitalismo torna-se arma para transformação da realidade material, pois identificar a raiz do problema significa a possibilidade de atingi-la de forma a extirpá-la por meio da reconstrução a ser liderada por aqueles empurrados para as sombras do apagamento histórico, mas que lutam para, afinal, alcançar a superfície iluminada para disseminar sua diversidade de saberes.

4.2 CONSTRUIR CAMINHOS A PARTIR DA NARRAÇÃO ORIGINÁRIA: PARA ALÉM DO CAPITALISMO MODERNO

Ao compreenderem a incapacidade de voar como os pássaros para atingirem a sacralidade do Céu, os Tupi-Guarani aprenderam a emitir palavras, elevando suas vozes para que chegassem ao Criador. Esse ser supremo se chama Ñamandu, “o Todo Ouvir”, e é pelo falar com ternura e sabedoria que se chega a Ele. A palavra humana é expressão da Palavra Primeira, proferida por Ele. Todo ser canta sua própria melodia e Ele escuta a todos (Boff, 2022, p. 148).

Aprender a escutar é a grande tarefa do ser humano; escutar e escutar sempre de novo é tudo o que o ser humano é capaz de, radicalmente, realizar. E, ao escutar, aprende de todos porque todos falam e cantam. E se faz imagem e semelhança de Ñamandu, tornando-se também um ser de escuta. (Boff, 2022, p. 149)

Toda sabedoria indígena é repassada dos ancestrais aos descendentes pela palavra falada. As narrativas orais, para além de formarem as culturas originárias, as mantêm vivas, mesmo sofrendo as constantes tentativas de extermínio da colonialidade. Narrar é, portanto, um instrumento fundamental de resistência para que os mundos filosóficos dos povos indígenas da América Latina sobrevivam e construam outras formas de viver.

A sacralidade da palavra falada é contada também por Davi Kopenawa, que repudia a necessidade dos brancos de usarem as “peles de papel” para se lembrarem das palavras faladas e as espalharem pelo mundo, pois essa seria um indicativo de sua facilidade de esquecer, inclusive o essencial.

Eu não tenho velhos livros como eles [brancos], nos quais estão desenhadas as histórias dos meus antepassados. A palavras dos *xaipiri* estão gravadas no meu pensamento, no mais fundo de mim. São palavras de *Omama*. São muito antigas, mas os xamãs as renovam o tempo todo. Desde sempre, elas vêm protegendo a floresta e seus habitantes. Agora é minha vez de possuí-las. Mais tarde, elas entrarão na mente de meus filhos e genros, e depois, na dos filhos e genros deles. Então será a vez deles de fazê-las novas. Isso vai continuar pelos tempos afora, para sempre. Dessa forma, elas jamais desaparecerão. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 65)

Essa poderosa fala do xamã Yanomami demonstra como a tradição da narração é de suma importância para a preservação da memória coletiva. É preciso que os mais

novos escutem os mais velhos para assim se lembrar de quem são e de onde vieram, para, depois, passarem os mesmos ensinamentos para a geração posterior. Assim, a história faz parte do ser, não é alheia a ele, sendo parte da transmissão da memória para que ela não se perca. Dessa forma, forma-se um vínculo profundo entre o povo, a narração e a memória.

Mesmo que a palavra escrita consiga perdurar no tempo, existindo registros escritos que sobrevivem para além da existência do povo no tempo, o nível de relação com os registros escritos é menor do que os Yanomami e tantos outros povos indígenas constroem apoiados na narrativa oral, pois ela é o povo e o povo é a narração. Kopenawa diz que a cada geração, a palavra se renova e, assim, o povo faz parte da construção da memória ao ponto de se entranharem.

A partir dessa capacidade, a palavra indígena avança em todas as direções, sem desaparecer no tempo, pois estão gravadas no ser e, por isso, a memória é “longa e forte” (Yanomami; Albert, 2015, p. 75). Nesse mesmo sentido, Daniel Munduruku (2009, p. 28) diz que “as sociedades tradicionais são filhas da memória e a memória é a base do equilíbrio das tradições.”

Da mesma forma que Kopenawa nos conta sobre a conversa com os *xaipiri*, seres de outro plano, também há conversas com seres não humanos desse plano que habitamos, capazes de nos ensinar se ficarmos atentos para escutá-los. Ailton Krenak (2020, p. 17), em “Ideias para adiar o fim do mundo”, conta a história de um pesquisador europeu que foi ao território Hopi nos EUA, desejoso de entrevistar uma anciã. O facilitador indígena o guiou até ela, que estava parada próxima a uma rocha. Após muito aguardar, questionou se ela não iria atendê-lo, no que o indígena respondeu: “ela está conversando com a irmã dela”. Confuso, o pesquisador disse: “mas é uma pedra”. O indígena prontamente rebateu: “Qual é o problema?”.

Essa pequena e simples história nos mostra como os indígenas têm a habilidade de ouvir o que está além das limitações racionais criadas pela ciência moderna. Os povos agarrados ao Céu e a Terra aprendem com seus ancestrais, estejam eles presentes em corpo ou em espírito, com os seres de outros planos e não humanos, dando a cada um deles a devida importância.

Krenak (2020, p. 18), então, conta sobre o próprio povo, que, ao observar uma serra próxima ao rio Doce, chamada Takukak, sabem se o dia está propício para festejar e realizar outras atividades, ou se é melhor permanecer recolhido, pois o dia não será bom. Takukat possui personalidade própria. É conhecendo essa personalidade que os Krenak entendem o funcionamento do local onde vivem e os equilíbrios espirituais, o que faz parte da cultura e, portanto, da memória do povo.

Os indígenas compreendem que ouvir as palavras do outro é essencial para a formação do conhecimento e do espírito. É com suporte na palavra, falada e ouvida, que se conhece o funcionamento da vida e seus ciclos, inclusive a morte e seus mistérios. As palavras dos seres não humanos não são rebaixadas pelo fato de serem de outra espécie, não há hierarquia do saber. E dessa forma, a cultura mantém a chama acesa e os conhecimentos ancestrais não se perdem.

Essa filosofia presente nas diferentes comunidades indígenas permite um eterno retorno ao passado por meio das palavras ancestrais para a construção histórica das sociedades firmadas na memória preservada. O passado é um ente de preciosa presença no futuro. Nunca esquecido e constantemente rememorado. As experiências repassadas dos mais velhos aos mais novos, o alcance das histórias que se espalham por todas as gerações, é a chama da cultura que nunca se apaga dentro das aldeias.

Em “Experiência e pobreza”, Walter Benjamin (1987a, p. 114) constrói seu entendimento sobre experiência, que seria não apenas o ato de experimentar em si, mas o repasse como ato fundamental de sua concretização. A experiência será completa pela sua comunicação aos jovens “de forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos.” Experiência é narração, a palavra falada pelos ancestrais e ouvida pelos descendentes. Benjamin, de certo modo, faz coro a Kopenawa quando este diz que as peles de imagem restringem a memória.

Para Benjamin (1987, p. 114-115), a sociedade Ocidental perdeu a capacidade de transmitir experiência a partir da Primeira Guerra Mundial, quando, após vivenciar experiências terríveis no campo de batalha, os combatentes retornaram mudos, pobres em experiências comunicáveis. Mesmo que se escrevessem livros sobre os acontecimentos, a experiência narrada se perdeu. No mesmo sentido, ele afirma em “O Narrador” que a “arte de narrar está em vias de extinção [...] É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (Benjamin, 1987b, p. 198).

Essa trágica realidade Ocidental, entretanto, não atingiu integralmente as aldeias, pois a narração é a realidade que persiste como superação da colonialidade (Braga *et al.*, 2024, p. 297). Mesmo com a prática constante do etnocídio e da perda de algumas culturas originárias no decorrer da bárbara história da colonialidade, a resistência dos indígenas latino-americanos ocorre também pela palavra falada, principal forma de rememoração e de sobrevivência cultural. O repasse da experiência não morreu nas aldeias, pelo contrário, ganhou novo significado desde a invasão europeia: o de luta.

Kopenawa diz que o pensamento dos brancos se enche de esquecimento, como os pensamentos de *Yoasi*, pois “contemplam sem descanso as peles de papel” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 76-82). A própria construção narrativa da épica história portuguesa do descobrimento do Brasil, contando terem sido eles os primeiros a chegarem nessas terras, é, para Kopenawa, “um pensamento cheio de esquecimento” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 253). O apagamento da história latino-americana antes da invasão dessas terras é instrumento de dominação e demonstrativo de poder sobre a escrita da História Mundial pelos europeus. O esquecimento é uma arma mortal que justifica a barbárie e consubstancia o apagamento epistêmico, ontológico e cultural, uma vez que, nessa perspectiva, antes dos europeus, não havia história.

Assim, apesar da resistência indígena em narrar, nós, latino-americanos inseridos na lógica da Modernidade, acabamos fazendo parte da tragédia do esquecimento de certos fragmentos da história, reproduzindo o que foi narrado, por meio de peles de papel, pelos vencedores. Ou seja, “os próprios latino-americanos foram compelidos

a ocultar a existência de sociedades constituídas anteriormente a eles, uma vez que a narrativa dos povos indígenas é a narrativa dos vencidos, tornando-os excluídos da história tradicional” (Braga *et al.*, 2024, p. 297).

A dominação histórica contribui para a manutenção do sistema capitalista, pois ao esquecermos que existiram e existem sociedades divergentes das capitalistas, não conseguimos imaginar como possível a superação da nossa condição. Somos compelidos, tal como o Anjo da História de Benjamin, a não olhar para trás, para as sociedades deixadas no passado, seus escombros e seus mortos, as consideradas perdas necessárias para o alcance do progresso.

Diante dessa tragédia, Benjamin (1987d, p. 225), em uma posição contrária ao historicista tradicional, considera que é tarefa do materialista histórico “escrever a história a contrapelo”, que significa fazer um desvio ao passado para que seja possível construir um futuro. É o repúdio ao historicismo servil e a recusa de qualquer identificação afetiva com os vencedores da história e, assim, não se juntar ao cortejo triunfal que marcha sobre os corpos prostrados dos vencidos (Löwy, 2005, p. 72- 73).

Esse retorno não significa o reestabelecimento do passado, como uma forma de saudosismo, mas um movimento necessário para integrá-lo ao presente, possibilitando, dessa forma, uma revolução de libertação dos oprimidos, que não será conquistada por um resultado natural ou pelo progresso técnico econômico, mas pela “interrupção de um desenvolvimento histórico que parece levar à catástrofe” (Oliveira, 2017, p. 54).

“Escrever a história a contrapelo”, portanto, possui duas dimensões, segundo Löwy (2005, p. 74): a primeira é a dimensão histórica, de ir contra a corrente oficial desenvolvida pelas classes dominantes para ouvir a narrativa dos oprimidos; a segunda, é a política, no sentido de possibilitar a revolução.

A decolonialidade²² tem sido desenvolvida na América Latina também com a função de reconstruir a história, contra aquela escrita pelo historiador tradicional que possui afetividade com os vencedores, escancarando cada vez mais a impossibilidade do futuro ser “construído das ruínas e memórias da civilização ocidental e de seus aliados internos” (Mignolo, 2007, p. 295).

O giro decolonial, como chama Segato (2021, p. 73), se propõe a ser um movimento de recuperação do que foi abandonado pelo caminho, criando um caminho diferente daquele imposto pela Modernidade e suas exclusões. Por isso, ela o considera um trabalho realizado pelas “brechas e fraturas”, onde a Modernidade não conseguiu apagar completamente as formas de vida e saberes ancestrais, trazendo à luz os restos de povos que sobreviveram duramente ao massacre material e simbólico praticado continuamente há mais de quinhentos anos.

Compreender a invasão da América Latina e a hierarquização racial criada pelo reordenamento do poder como ponto inicial que possibilitou a construção e difusão da Modernidade eurocêntrica é uma forma de ir contra a corrente historicista dos vencedores, que mascara a invasão dos ibéricos como “descobrimento” e a Europa como o início da civilização no continente. Ecoar a existência de povos habitantes da terra invadida, sua cultura, linguagem, religião, costumes e filosofias, é ato revolucionário que permite a rememoração de sabedorias ancestrais dessa terra, possibilitando aos latino-americanos se reconhecerem como um povo.

O pensar decolonial significa adotar uma posição epistêmica subversiva contra a hegemônica, alicerçado em categorias de pensamento posicionadas na periferia, fora dos fundamentos da epistemologia ocidental. Assim, diz respeito ao esforço contínuo de tirar das sombras os pensamentos sistematicamente inferiorizados, enquanto a lógica colonial e da reprodução de poder é exposta, assim como se desconecta das categorias de pensamento ocidentais (Mignolo, 2007, p. 304-313).

²² Sobre os termos “descolonialidade” e “decolonialidade”, Catherine Walsh (2009) os diferencia ao conceituar o primeiro como o processo de fim do colonialismo, enquanto o segundo, a superação da colonialidade. Assim, a descolonialidade ocorre com a saída da metrópole da colônia, o que não gera a decolonialidade automaticamente, uma vez que as influências culturais, epistemológicas, entre outras, permanecem mesmo com a declaração de independência dos países colonizados. Todavia, essa diferenciação não é pacífica, existindo quem use o termo “descolonialidade” para se referir ao movimento de superação da colonialidade. Nesta pesquisa, usamos a diferenciação de Walsh.

Uma característica da América Latina é a presença de uma diversidade cultural de extrema riqueza, com divergências e convergências que se unem na formação de um povo que pode ser considerado apenas um. Ao afirmar essa unidade, não defendemos a homogeneização, mas o reconhecimento que um povo dentro de um espaço territorial pode ter expressões culturais múltiplas, sem comprometer o entendimento de povo. Apesar das fronteiras nacionais e particularidades locais, existe uma identidade comum forjada por processos históricos semelhantes. A América Latina é uma, mas é muitas, sendo essa característica fundamental do seu povo. O todo no um e o um no todo, assim como ocorre na Natureza.

Assim, é importante compreendermos o conceito de interculturalidade²³ elaborado por Catherine Walsh (2009, p. 45), que ultrapassa o mero reconhecimento da diversidade das culturas, pois objetiva ativamente realizar um intercâmbio entre elas por meio de mediações sociais, políticas e comunicativas. A interculturalidade pressupõe o incentivo a espaços de encontros, diálogos, articulações e associações para o compartilhamento dos saberes, costumes, filosofias e entendimentos de mundo.

Como diz Ailton Krenak (2022, p. 43): “Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais”. Ao generalizar o “índio”, o negro e o europeu, que se uniram em territórios transformados em nações, a colonialidade desmantelou as diferenças essenciais que formam a América Latina, facilitando a predominância do controle colonial, que dita os princípios norteadores das nações, a estrutura administrativa, a língua oficial, dentre outros aspectos. A ideia de interculturalidade se contrapõe a essa homogeneização imposta pelo colonizador, ao reconhecer, inicialmente, a diversidade dos povos, e depois, indo mais além, propondo sua interação com o propósito de enfrentamentos das estruturas coloniais.

²³ Walsh (2009, p. 42-44) afirma que há diferenças conceituais entre multiculturalidade, pluriculturalidade e interculturalidade. A primeira refere-se a um conceito descritivo de compreensão da existência de múltiplas culturas dentro de um espaço, sem buscar a relação entre elas. Assim, há distintos grupos que na prática social e política não se unem. Já a pluriculturalidade sugere a formação de uma nação por meio da convivência de várias culturas em um espaço territorial, pressupondo uma interrelação. A interculturalidade está explicada no corpo do texto.

Figura 10 – “A Árvore de Todos os Saberes”, por Jaider Esbell



Fonte: Galeria Jaider Esbell (Esbell, 2013).

Na obra coletiva “A Árvore de Todos os Saberes”, o artista Jaider Esbell, da etnia Makuxi, quis expressar por meio da arte essa teia de saberes indígenas. Cada círculo identifica um povo específico, revelando a diversidade de identidades presente na Amazônia e nas Américas, com a intenção de mostrar ao mundo essa complexidade das diversidades, considerando, porém, sua conectividade, também sendo um só. O saber é o poder dos povos indígenas, pois vêm de sua ancestralidade, e com esse saber eles podem transformar a realidade.

Essa relação de trocas entre culturas tem como objetivo a possibilidade de intervenção nas estruturas, instituições, relações e mentalidades (Walsh, 2009, p. 46), como forma de reconstruir o ordenamento administrativo, político, legislativo e outras estruturas estatais e sociais por meio das diferenças.

Apesar de parecer, a decolonialidade não é, em essência, um movimento de luta por reconhecimento, pois o reconhecimento pede para que o “diferente” entre no sistema, como resultado de uma benesse do Estado, o que pode significar transformar a luta por direitos em permissibilidade e a permanência da figura do

Outro. No direito à diferença, de onde partem as lutas por reconhecimento, o Estado incorpora aos seus padrões os “diferentes”, enquanto no direito à diversidade, há o pressuposto da complementariedade, firmada na convivência diária e nos diálogos de saberes (Magalhães; Carvalho, 2025, posição 828-856). A interculturalidade pretendida depende do direito à diversidade.

A reconstrução da história da América Latina como um giro copernicano decolonial tem fincado como princípio basilar essa diversidade, combatendo a igualdade e a homogeneidade disseminada pela colonialidade como forma de esquecimento e apagamento das culturas originárias habitadas em nosso território. As lutas coletivas dos povos indígenas têm traçado novos caminhos para a humanidade, oferecendo a possibilidade de irmos além do conformismo que o capitalismo naturaliza em nosso pensamento.

Chamamos nessa pesquisa essas filosofias indígenas de “cosmovisões” não como tentativa de rebaixar o conhecimento dos povos originários, no sentido de não as considerar filosofias válidas e, por isso, as denominar de outra forma, mas para elucidar a diversidade de visões presentes no território continental, que não enxergam os cosmos como objetos, como o indivíduo impregnado pela Modernidade os vê. Assim como os seres são ligados aos cosmos como parte dessa interculturalidade entre humanos e entre humanos e não humanos, também são os saberes filosóficos.

Assim, propomos novos destinos pela revolução histórica de retorno ao passado e constante rememoração dos ensinamentos ancestrais latino-americanos, que se apresentam cotidianamente como essenciais para superação das crises comunicadas pela Natureza, formadas por consequência da maneira como a barbárie do capitalismo lida com ela.

4.2.1 Pachamama: A Mãe Terra como ser vivo

Uma das visões mais importantes, se não a mais, comum dos povos originários, é a compreensão de que a Terra é viva. Vida, nesse caso, não se limita às funções

biológicas de um organismo, pois abarca capacidade de senciência, ou seja, de sentir emoções e sensações, e a presença de um espírito. Ainda é possível dizer que a Terra é produtora de conhecimento, uma vez que ela é nossa ancestral mais antiga e por meio de seus ciclos de vida e morte aprendemos conceitos essenciais para compreendermos nossa existência e o equilíbrio ecológico.²⁴

De forma ainda muito agarrada à ciência positivista e, portanto, com limitações que dependem da validade do que seria considerado racional, a vida da Terra vem sendo abordada como ponto a ser mais estudado e construído. A hipótese de Gaia, criada por James Lovelock e publicada no livro “Gaia: um novo olhar sobre a vida da terra” em 1979, tem sido cada vez mais abordado para trazer a necessidade de respeito à Terra como um ser vivo que se autorregula e dá vida aos outros seres. Por isso, Lovelock a relaciona com a Deusa grega Gaia, a Mãe Terra fonte de toda a vida.

Lovelock (2000, p. 10-11, tradução nossa) define a Terra, Gaia, como uma “entidade complexa que envolve biosfera, atmosfera, oceanos e solo”, a totalidade do sistema que permite o surgimento da vida por meio da manutenção das suas condições. Assim, a hipótese de Gaia é para aqueles que “gostam de andar ou simplesmente parar e olhar, maravilhar-se sobre a Terra e a vida que ela carrega”.²⁵

Mas mesmo as concepções de “meio ambiente” pautadas no conhecimento Ocidental, até mesmo as mais novas e avançadas, penam em superar o dualismo homem-Natureza (Gudynas, 2019, p. 81). A hipótese de Gaia, mesmo que amplamente conhecida, não tem adeptos convictos o suficiente para superar por completo essa separação e colocar a vida acima do sistema econômico. Essa dificuldade não é encontrada nas filosofias indígenas que naturalmente encaram o ser humano como integrante da Natureza.

²⁴ Esta autora gostaria de pontuar que compartilha dessa mesma filosofia, que pode ser chamada de “animismo”, presente não apenas nas comunidades originárias, mas também em outras filosofias pagãs e de reconstrucionismo pagão, como o druídico e o nórdico. Como nos conta Daniel Munduruku (2009, p. 27): “Dizem os antigos que tudo é uma coisa só, tudo está em ligação com tudo, e que nada escapa à trama da vida. Segundo o conhecimento tradicional, cada coisa existente – seja ela uma pedra, uma árvore, um rio ou um ser humano – é possuidora de um espírito que a anima e a mantém viva e nada escapa disso.”

²⁵ “We have since defined Gaia as a complex entity involving the Earth's biosphere, atmosphere, oceans, and soil [...] The Gaia hypothesis is for those who like to walk or simply stand and stare, to wonder about the Earth and the life it Bears [...]” (Lovelock, 2000, p. 10-11)

O resgate do conceito andino de Pachamama aponta para essa percepção originária de que o ser humano não pode ser compreendido fora o contexto ecológico. O pensamento colonial, entretanto, dificulta a concretização dessa percepção, pois o pensamento antropocêntrico e desenvolvimentista da Modernidade entende a Natureza como fonte de recursos. Mesmo não havendo mais colônias obrigadas a exportar esses recursos às suas metrópoles, os países latino-americanos desenvolveram uma economia baseada na exportação, dependente da exploração de recursos naturais (Gudynas, 2019, p. 80-81).

Assim, possuímos ainda uma visão utilitarista da Natureza, que deve servir para a angariação de lucro, sendo essa uma amarra ideológica que dificulta a construção de uma outra ideia de Natureza, qual seja, uma que a entenda como um sujeito vivo e senciente, que deve ser protegido por seus valores intrínsecos e intencionando seu próprio bem, sem adequações antropocêntricas. Para Munduruku (2009, p. 32), a Mãe Terra sabe que a estamos desprezando por meio de nossas ações nocivas a ela, e tem mandado recados poderosos por meio da crise climática e seus efeitos, para a tratarmos com dignidade.

Ou seja, a filosofia da Pachamama depende de uma mudança paradigmática, em especial porque seus bens naturais são finitos e, dessa forma, o consumo e a produção exponencial incentivados pela ideia de progresso irrefreável, que pressupõe crescimento econômico infinito, produz as crises ecológicas hoje enfrentadas (Montovanelli; Moreira; Vasconcellos, 2024, p. 22).

Por esses motivos o retorno à essa sabedoria ancestral é valioso na construção da decolonialidade, pois pressupõe a transformação material da realidade a partir de uma visão de mundo absolutamente compatível com os ciclos e equilíbrios ecológicos, que respeite seus limites naturais. Em complemento, permite nos compreender como filhos de Pachamama e, como consequência, responsáveis por sua preservação e bem-estar, o que compreende um giro epistemológico e ontológico que leva à uma mudança paradigmática.

4.2.2 Sumak Kawsay/Tekoa Porã: Caminhos abertos para uma outra forma de viver

Assim como Pachamama, o conceito de Sumak Kawsay – traduzido comumente como bem-viver –, faz parte de uma estrutura de pensamento das comunidades originárias andinas que ditam um modo de viver e ver a vida, o ser, a existência, o pensamento e as relações. Esse modo de vida depende de uma conexão harmoniosa com a Natureza em sua totalidade, prezando por ela como um ser vivo.

Como diz Alberto Acosta (2016, p. 20-70), para entender o bem-viver, é preciso recorrer a culturas historicamente marginalizadas pela colonialidade, buscando suas experiências, visões e propostas de povos e nacionalidades indígenas, uma vez que esse conceito faz parte de movimentos de lutas populares dessas comunidades tradicionalmente exploradas e dizimadas, com a intenção de tirar da invisibilidade suas propostas que pretendem romper com conceitos tidos como indiscutíveis e mesmo naturalizados.

Para Quijano (2014, p. 847-848), o bem-viver deve ser sentido como uma “existência social alternativa, como uma Des/Colonialidade do Poder”, que depende de rupturas com as práticas democráticas hoje vistas, que reproduzem a colonialidade do poder, para instaurar um outro modo de existência pautado em um complexo de práticas sociais.

Além de garantir o direito à diversidade, é também necessária a união dos Direitos Humanos e dos Direitos da Natureza, como parte da organização comunitária de uma nova realidade (Acosta, 2016, p. 26), como forma de possibilitar a concretização da decolonialidade nas diferentes esferas do poder central de um Estado, que passa pelo legislativo, judiciário e executivo, direcionando a construção de políticas públicas e uma reformulação do direito ocidentalizado.

Em relação às políticas públicas, o que vemos no cenário atual, não apenas no Brasil ou na América Latina, mas globalmente, é o mesmo problema encontrado na formulação de objetivos e metas do regime climático adequado às condições do

capital. Elas são direcionadas por um sistema de poder central baseado no Estado moderno e, portanto, parte de perspectivas da herança colonial.

A construção das políticas públicas depende do diálogo, em que as vozes dos atingidos por elas sejam escutadas e, acima de tudo, integradas ao planejamento, uma vez que a equidade nesse caso promove uma discussão crítica acerca do que está sendo discutido (Santos *et al.*, 2024, p. 137).

Eduardo Gudynas (2019, p. 84-85) explica que concepção de Direitos da Natureza está fincada em um paradigma biocêntrico, em que ela se torna sujeito de direitos, e não mero objeto de direitos atribuídos pelos humanos, compreendendo que a Natureza não deve mais ser vista de forma utilitária. Esse valor não instrumental dado a ela, valorizando-a por meio de qualidade intrínsecas, a torna um ser independente das vontades humanas.

Para Thomas Kuhn (2000, p. 13), paradigmas são “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”. Logo, um paradigma é um conhecimento que estrutura a forma de pensar e fazer dentro de uma sociedade em determinado tempo. Assim, paradigmas não são eternos, uma vez que encontram momentos de rupturas que superam o paradigma vigente para dar lugar a outro. Essa situação é chamada por Kuhn (2000, p. 25) de crise de paradigmas, responsável por mudanças de conceitos e entendimentos dentro de uma área do saber.

Nós estamos dentro do paradigma antropocêntrico, que tem sido questionado principalmente pelo saber decolonial e ecológico, pois esse paradigma é reconhecido como nocivo para a vida no planeta, e, por isso, gerou danos irreversíveis ou quase irreversíveis, como a crise climática. Esse paradigma, portanto, está entrando em um momento de crise para, eventualmente, ser superado.

É possível ocorrer a convivência entre dois paradigmas, o que pode vir a acontecer, uma vez que o antropocentrismo está fincado no capitalismo, portanto, a superação desse paradigma depende da quebra de estruturas econômicas, sociais e políticas.

Por certo, é impossível condicionar os seres humanos a não atribuírem valor a algo, porém, o biocentrismo atribui a responsabilidade de enxergar valores para além daqueles atribuídos por nós (Gudynas, 2019, p. 87). Ou seja, assimilar que os valores não devem ser pautados pelo antropocentrismo, que tende a dar uma valoração utilitarista à Natureza, mas romper com esse paradigma para dar lugar ao biocentrismo, em que os valores são atribuídos por uma perspectiva comunitária entre os seres.

Ingo Sarlet e Thiago Fensterseifer (2014, p. 95-96) afirmam que há, no âmbito do Direito, o desencadeamento da abordagem jurídica ambiental mais firmada nos princípios biocêntricos e ecocêntricos, passando a tutelar a Natureza independentemente da utilidade. Assim, apesar da manutenção da visão antropocêntrica, a proposta de transformação da relação humano-Natureza tem possibilitado evoluir o campo jurídico, e também legislativo. Os Direitos da Natureza têm essa função de ruptura paradigmática para formulação de um novo conjunto de ideias norteadoras do conhecimento e práticas que refletem não só no Direito, mas também na sociedade.

Na mesma linha do conceito andino de Sumak Kawsay, a cosmovisão guarani nos traz sua noção de bem-viver consolidada na expressão “Tekoá-porã”, que convida a humanidade a conviver em harmonia com ela mesma, assim como com a Natureza e com a comunidade de seres, humanos ou não. O seu funcionamento pressupõe um ritmo dos processos naturais e espirituais, que manifesta a mutabilidade de um mundo imperfeito, mas que procura constante aperfeiçoamento na busca de equilíbrio entre o indivíduo, a comunidade e a Natureza. Por isso uma cultura que subjuga a outra é incapaz de alcançar o tekoá-porã, pois destoa desse ritmo ao destruir a Mãe Terra na promessa de uma qualidade de vida que não gera bem-viver (Werá, 2024, p. 15- 34).

Kaká Werá (2024, p. 124) conta em seu livro “Tekoá” sobre uma conversa que teve com a anciã guarani Tijary Warejú, quando questionou a ela se os males trazidos pelos colonizadores ocasionaram uma forma de vida hostil por consequência da fome, da guerra, da doença e da opressão. Para a anciã, algo pior do que essas mazelas foram causadas por eles: “Envenenaram o ar, que cuida do bem-pensar. Envenenaram as águas, que cuidam do bem-sentir. Envenenaram a terra, que cuida do bem-fazer da frutificação dos alimentos que necessitamos para manter a vida no corpo.”

Para a cultura guarani, o bem-viver depende do equilíbrio entre três dimensões: bem-pensar, bem-sentir e bem-fazer, para que assim seja possível seguir o caminho do coração. O bem-pensar, alcançado pela sintonia da mente com as forças emanadas dos cosmos, alinhando as identidades individual e coletiva, funciona como uma árvore dinâmica, em que a rede de crenças, valores e memória honram as energias vindas dos cosmos, do Sol, da Lua e das estrelas. A prática do bem-pensar depende da escuta profunda dos próprios pensamentos (Werá, 2024, p.102-105).

O bem-sentir é manejar os sentimentos com maestria, evitando o cultivo dos maus sentimentos que adoecem o mental e o espiritual. Quando pensamento e sentimento se encontram em uma ação coerente, há o bem-fazer (Werá, 2024, p. 106-109).

No capitalismo moderno, a dominação da Natureza possibilita o ciclo que propicia uma felicidade subjetiva, pois traz o sentimento de superioridade, centralidade e aumenta nossas capacidades produtivas pela exploração de recursos. No sistema capitalista, o consumo é a personificação da felicidade, mas para Munduruku (2009, p. 17) ele só torna as pessoas egoístas, culminando na solidão, na tristeza, angústia e crises, pois nos faz perder o sentido de existência.

A visão de mundo dos marginalizados pela história, aqui referente aos povos e nacionalidades indígenas, permite a construção de outros tipos de sociedades, sustentadas sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos consigo mesmos e com a Natureza. Mas para isso acontecer, é preciso superar o modelo desenvolvimentista moderno para haver uma transformação das concepções de

progresso irrefreável inculcadas no pensamento dos latino-americanos há quinhentos anos (Acosta, 2016, p. 24-29).

Bem-viver, portanto, é um conjunto de elementos inculcados dentro do ser, assim como está atrelado a uma cultura e memória coletiva. Mediante esse equilíbrio, se procura atingir uma vida de plenitude. Por essas características que se afastam tanto do conceito de felicidade capitalista – consumo, lucro, acumulação e conquistas materiais -, o bem-viver tornou-se uma filosofia de revolução decolonial para pensar outras formas de viver e a construção de uma nova sociedade.

4.2.3 Os novos caminhos do Constitucionalismo Latino-Americano: Rejeição do Estado nacional moderno e sua ideia de igualdade

A visão dos povos originários latino-americanos, de se enxergarem como parte da Natureza, sempre foi combatida para a prevalência do antropocentrismo nos territórios colonizados. Primeiro, a catequização pretendeu propagar o ideal do ser ocidental criado pelo Divino, forçando os indígenas a rejeitarem suas próprias culturas, então rotuladas como obra do demoníaco, abrangendo linguagem, espiritualidade, costumes, histórias e outras expressões socioculturais. Após a perda da força da igreja católica, a dominação desenvolveu outros artifícios para dar continuidade à hegemonia do poder colonial e homogeneização cultural, a fim de docilizar e adestrar os indígenas e realizar sistematicamente o etnocídio.

A figura do Estado Nacional Soberano é a formalização da visão de mundo consolidada entre os séculos XVII e XVIII, predominantemente burguês, capitalista, seguidor da ideologia liberal-individualista e dependente da centralização política (Wolkmer, 2001, p. 26). Acima de tudo, a partir invasão ibérica da América Latina, o novo modelo de organização social e político imposto se opôs às estruturas indígenas, como forma de manutenção do poder colonial.

A formalização do Estado Nacional na América Latina é, até hoje, consequência dessa lógica de perpetuação do poder das figuras dominantes, atreladas a critérios da identificação de raça formados em tempos coloniais. Como característica

prevalente, o Estado Nacional prega a ideia de união, o que culmina no discurso da unidade nacional e, portanto, na igualdade da sociedade dentro de um território, o que pode configurar como uma violência contra a pluralidade de expressões culturais existentes em uma mesma nação, como argumentado no item 3.2.

A uniformização demonstra não só a dificuldade, mas, principalmente, o do Estado moderno em lidar com a diversidade, sendo consequência de uma identidade que rejeita todo diferente do indivíduo classificado como o ser humano padrão, tomando como base características eurocêntricas (Magalhães; Carvalho, 2024, p. 147). Assim, o não ocidental é o outro diverso que deve se adequar à concepção de igualdade de um povo em prol da manutenção da nação. Essa uniformização não apenas explica as formas de violência colonial, como dizem José Luiz Quadros de Magalhães e Flávia Alvim de Carvalho (2024, p. 147), mas ela é, em si mesma, uma violência colonial.

Ainda se compreende que a globalização do capital formou uma nova concepção cultural centralizada no consumo. Dessa forma, aqueles não integrados ao centro do consumo e, assim, não participantes do sistema de exploração e acumulação, devem ser detidos de alguma forma (Silva, 2014, p. 92), uma vez que representam uma ameaça ao modelo socioeconômico aceito.

Para Luís Alberto Warat (1992, p. 37-40), a igualdade numa sociedade democrática deve deixar espaço para o desenvolvimento da singularidade, pois ignorar a diferença entre indivíduos significa aniquilar sua existência autônoma em favor de uma submissão de todos frente às leis de um Estado. Sendo todos iguais, em uma concepção jurídica, a dominação das instâncias superiores da ordem estatal é facilitada, ou seja, “a uniformidade, a igualização e a homogeneização dos indivíduos facilita o exercício do poder absoluto em vez de impedi-lo”. Defender o direito à diversidade é defender o funcionamento de uma democracia plena.

Mesmo porque a identificação do Estado com uma nação torna dificultada a separação entre poder do povo e poder daqueles que representam o povo na esfera política central (Mignolo, 2007, p. 315).

Por isso, Segato (2021, p. 72) afirma que é impossível falar de democracia nas nações latino-americanas, pois a linguagem democrática é formada por um Estado “desarraigado, alienado da sociedade, incapaz de reconhecer o padrão de colonialidade que o estrutura”, agindo para a permanência do poder colonial e colonizador. O Estado que se opera pela cosmologia eurocêntrica, baseada na teoria política Ocidental de Platão, Aristóteles, Maquiavel, Hobbes e Locke (Mignolo, 2007, p. 315) é incapaz de reconhecer as cosmovisões dos povos inferiorizados pelo poder colonial que dominou as estruturas políticas e gerou os Estados modernos na América Latina.

A concretização da interculturalidade na esfera política e jurídica, com intuito de efetivar uma democracia plena, depende do incentivo à formação do espaço público, que Warat (1992, p. 38) entende como aceitar a produção de conhecimentos abertos, inacabados e imprevisíveis, mesmo incontrolláveis, na concepção da verdade científica – moderna e racional -, priorizando a produção de subjetividade. Trata-se de entender as coisas como eternamente inacabadas, por serem feitas de construções e reconstruções, por meio de questionamentos e provocações constantes.

De forma a mudar esse cenário, na tentativa de desvinculação do poder colonial e colonizador entranhado nos Estados Nacionais da América Latina, alguns países iniciaram movimentações decoloniais para a reformulação das estruturas jurídicas e políticas, por meio do chamado Estado Plurinacional. Nesse novo modelo, fundado a partir de uma perspectiva milenar encoberta pela racionalidade, há a celebração das diferentes culturas presentes no mesmo território, com a efetivação do diálogo em espaços plurais, a fim de concretizar a democracia. Reconhece-se a presença de diversas nações dentro de uma, sem desmantelar a ideia de povo.

A reflexão crítico-jurídica da América Latina despertada pelo pensamento decolonial se apoia no desenvolvimento de teorias pautadas na realidade dos povos e territórios, que sejam a pluralidade, a interculturalidade e a filosofia da libertação, com o objetivo construir uma racionalidade emancipatória, a partir da realidade sócio-histórica da população do continente, passando pela marginalização, culturas e modos de viver (Moreira; Vasconcellos, 2024, p. 9).

O movimento chamado Novo Constitucionalismo Latino-americano surgiu como resposta direta à marginalização e exclusão de grupos sociais, vítimas da colonialidade, buscando solucionar questões de justiça social, com a constante tentativa de realizar processos constituintes participativos e mobilização social.

A ruptura com o paradigma constitucional hegemônico aponta para uma profunda alteração na relação entre Estado e sociedade, calcada em bases mais democráticas e plurais. [...] Significa dizer, compatível com a pluralidade étnica e cultural e que pretende superar o nominalismo das constituições anteriores e as desigualdades socioeconômicas marcantes da América Latina. (Gross; Groth, 2018, p. 135)

O Estado Plurinacional entende que a democracia na América Latina só prosperará se o direito à diversidade for a estrutura que sustenta o Estado, havendo uma desvinculação parcial do Estado Moderno. Parcial porque não há o término do Estado, das constituições, leis e instituições construídas a partir do colonialismo, mas há uma reformulação de suas bases para se adaptarem à realidade territorial do país que não é “mononacional”.

O Estado plurinacional é contrário à ideia ilusória do estado neutro e objetivo, uma vez que essas características estão atreladas à teoria política ocidental e na branquitude, enquanto as cores das outras raças seriam políticas identitárias.²⁶ Formular esse conceito novo de estado compreende que defender a unificação e igualdade é uma reivindicação das classes privilegiadas e dominantes, que fazem parte da centralidade do poder, para que a dominação seja facilitada (Mignolo, 2007, p. 297-300).

Fortalecendo a movimentação de repensar o Estado, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) elaborou e publicou em 1989 a Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, com intenção de adequar as normas internacionais com os novos entendimentos sobre os povos indígenas e tribais. O documento foi promulgado no Brasil pelo Decreto Legislativo nº 143, e hoje está vigente no Decreto nº 10.088/2009.

²⁶ Mignolo (2007, p. 297) diferencia “política de identidade” de “identidade em política”, em que a primeira constrói essa identidade considerada neutra e, por isso, seja naturalizada. Já a identidade em política é fundamental nos movimentos decoloniais, uma vez que é essencial para desnaturalizar o discurso racial e imperial da identidade do mundo moderno.

Especialmente os artigos 5º e 7º salvaguardam o direito de preservação da identidade dos povos indígenas, sendo uma necessidade a proteção e reconhecimento de seus valores e práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais. Além disso, é direito desses povos escolher como lidar com o processo de desenvolvimento, considerando o impacto em suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, estando garantida a sua participação nos planos e programas de desenvolvimento nacional. O artigo 9º ainda faz uma menção à possibilidade de aplicação dos métodos próprios de repressão de delitos cometidos pelos membros da comunidade (Brasil, 2009).

A formulação da Convenção da OIT considerou as desigualdades no gozo de direitos humanos em relação ao restante da população dos Estados onde vivem, além do fato das próprias normas e costumes estarem sendo coibidos pelos mesmos Estados (Brasil, 2009).

Essa publicação internacional foi o marco inaugural do Novo Constitucionalismo Latino-americano, que se iniciou com a Constituição Colombiana de 1991, formulada a partir de um referendo popular. Ela inaugurou um texto com uma extensa lista de direitos com conteúdo amplamente desenvolvido e apontamentos sobre o papel do Estado na sua efetividade. Além disso, ampliou as formas de participação popular e de controle do Estado pela população, com mecanismos mais diretos formadores da democracia participativa (Noguera-Fernández; Diego, 2011, p. 29-38).

Mas o grande divisor de águas foi o reconhecimento do caráter multicultural do Estado, relacionados aos povos indígenas. Podemos citar o art. 286, que reconhece os territórios indígenas como entidades territoriais, como são municípios, distritos e departamentos, e o art. 176, sobre a eleição de membros da Câmara dos Representantes seguirem circunstâncias especiais pelas comunidades indígenas (Colômbia, 1991).

As outras constituições promulgadas na América Latina, que pretenderam se basear no mesmo movimento decolonial, tiveram a Constituição Colombiana como fonte. A Constituição do Equador de 2008 buscou avançar na integração das filosofias

indígenas andinas. Logo seu preâmbulo busca quebrar com alguns elementos do Estado colonial:

Reconhecendo nossas raízes milenares, forjadas por mulheres e homens e distintos povos, celebrando a natureza, a Pacha Mama, da qual somos parte e que é vital para nossa existência, invocando o nome de Deus e reconhecendo nossas diversas formas de religiosidade e espiritualidade, apelando para a sabedoria de todas as culturas que nos enriquecem como sociedade, como herdeiros das lutas sociais de liberação frente a todas as formas de dominação e colonialismo, e com um profundo compromisso com o presente e o futuro, decidimos construir uma nova forma de convivência cidadã, na diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o bem viver, o *sumak kawsay* [...]. (Unesco, 2008, tradução nossa)²⁷

Analisamos por meio do texto elaborado no preâmbulo que a construção da constituição equatoriana se fundamentou em ideais divergentes do Estado nacional unitário, a fim de se aproximar do ideal de diversidade que passou a ser construído com os estudos decoloniais de que cada cultura é portadora de identidade que não pode ser moldada a uma identidade única determinada pelos centros de poder hegemônico.

Se historicamente a natureza foi tratada pelos Estados como um bem a ser explorado pela humanidade, ações justificadas pelo antropocentrismo e racionalidade cartesiana, a constituição equatoriana pretendeu se desvincular dessa conceituação moderna de Natureza ao posicioná-la como sujeito de direitos (Walsh, 2008, p. 146). Na realidade, a constituição faz mais do que isso, pois ao citar a Natureza como Pachamama, está determinando que a norma constituída se fundamenta no fato de ela ser um ser vivo e mesmo espiritual, com necessidades próprias e sentimentos, além de vivências e sabedoria ancestral.

Dessa forma, ao conferir à Natureza a caracterização como sujeitos de direitos, supera-se o antropocentrismo por meio da reconciliação da razão humana com a vida e, assim, rejeita a cadeia capitalista de extrativismo, produção, consumo e

²⁷ “Reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, invocando el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, Decidimos construir Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay* [...]” (Unesco, 2008)

poluição (Carvalho; Magalhães, 2023, p. 169-170), pois a Natureza não existe mais como um meio para se atingir a finalidade da acumulação.

Um ano depois, a Bolívia apresentou a sua nova constituição, se fundando como Estado Plurinacional, reorganizando o Estado no âmbito territorial, jurídico e parlamentar para permitir a representatividade dos povos originários do país e possibilitar inserir nas estruturas os seus interesses (Carvalho; Magalhães, 2023, p. 173). Assim como na Constituição do Equador, o preâmbulo da Constituição da Bolívia foi enriquecido pela decolonialidade e, em adição, por poesia sobre sua ancestralidade advinda dos povos originários de seu território.

Nos tempos antigos, as montanhas surgiram, os rios se moveram e os lagos se formaram. Nossa Amazônia, nossos pântanos, nossos planaltos e nossas planícies e vales estavam cobertos de vegetação e flores. Povoamos esta sagrada Mãe Terra com diferentes faces, e desde então compreendemos a pluralidade que existe em todas as coisas e em nossa diversidade como seres e culturas. [...] Nós, povo boliviano, de composição plural, das profundezas da história, inspirados nas lutas do passado, pela revolta indígena anticolonial, e na independência, pelas lutas populares de libertação [...] Cumprindo o mandato de nosso povo, com a força de nossa Pachamama e com gratidão a Deus, refundamos a Bolívia. (Bolívia, 2009, tradução nossa)²⁸

O texto foi apresentado com a intenção de resgatar a trajetória histórica dos povos originários e responder à marginalização e à repressão onde suas culturas foram postas por consequência da colonialidade (Carvalho; Magalhães, 2023, p. 173). A Constituição incorpora a cosmovisão indígena de integração humana com a Natureza, refletindo o paralelismo entre a diversidade cultural dos povos e a diversidade presente nela. Da mesma forma como no Equador, a Bolívia, ao mencionar Pachamama, compreende a Terra como um ser senciente e reconhece a espiritualidade indígena.

Porém, há uma contradição significativa entre o preâmbulo e os dispositivos, uma vez que estes dispõem sobre a preservação e proteção da Natureza como uma

²⁸ “En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. [...] El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de Liberación [...] Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.” (Bolívia, 2009)

necessidade humana, não reconhecendo propriamente a Natureza como sujeito, além de determinar como uma das funções essenciais do Estado a industrialização de recursos naturais em vários artigos, prevalecendo a visão antropocêntrica (Gudynas, 2019, p. 101-102). Assim, é importante uma reavaliação sobre o direcionamento dado pela constituição nas atuações práticas das estruturas governantes.

Outra contradição ocorreu na construção e promulgação da Lei nº 071/2010, chamada Lei da Mãe Terra, considerada uma legislação progressista ao reconhecer direitos específicos à Natureza, como direito à vida. Tal Lei surgiu a partir do conceito de bem-viver, seguindo preceitos constitucionais, e deveria ser resultado de acordos realizados a partir de diálogos entre o governo e a coalizão de organizações camponesas e indígenas do país, chamada “Pacto de Unidade”, culminando em um projeto de orientação ecocêntrica em que os direitos da Mãe Terra prevaleceriam em caso de conflitos de interesse (Muñoz, 2023).

Porém, a Lei promulgada não foi a aprovada pela coalizão, mas outra, elaborada por membros da assembleia pró-governo, funcionários do governo e organizações indígenas pró-governo, um movimento considerado traição pelo “Pacto de Unidade”, também pelo conteúdo da lei aprovada, com denúncias de que ela concretizaria a continuidade de projetos desenvolvimentistas do governo (Muñoz, 2023). Dessa forma, a Bolívia demonstrou os riscos de não haver ruptura do paradigma do pensamento racional antropocêntrico nas ações práticas para concretizar legislações.

Já a Constituição Brasileira promulgada em 1988 não está dentro do movimento do Novo Constitucionalismo Latino-americano, mas do Neoconstitucionalismo. O Novo Constitucionalismo intencionou recuperar o conceito de poder constituinte democrático com alta participação popular, constituindo uma assembleia constituinte plural, assim como a aprovação cidadã direta da nova Constituição elaborada por meio de consulta. O objetivo dessa abertura é evitar a centralização do sistema político, como uma forma, também, de solucionar a exclusão e marginalização dos povos historicamente oprimidos (Pastor, 2019, p. 339-340).

Na realidade, esse modelo é absolutamente latino-americano, sendo o “resultado direto dos conflitos sociais que se intensificaram durante o desenvolvimento das políticas neoliberais, particularmente durante os anos oitenta e noventa, e da resposta sociopolítica gerada pelos movimentos sociais” e, por isso, diversos aspectos dessas construções constitucionais não se amparam na tradicionalidade da doutrina clássica do direito constitucional (Pastor, 2019, p. 345-346).

O Neoconstitucionalismo foi um movimento nascido anteriormente, e não objetivou questionar a origem das constituições, mas uma “uma análise teórica do valor jurídico da Constituição e da sua influência e hierarquia sobre o resto do ordenamento jurídico”, levando, eventualmente, a uma avaliação sobre o poder exercido pelos juízes ao interpretarem o texto constitucional (Pastor, 2019, p. 336-338).

A construção da Constituição Brasileira, quando o país passava pelo processo de redemocratização após 21 anos de Ditadura Militar, tentou abrir espaço para maior participação popular, dando aos indígenas abertura para falar durante a assembleia constituinte, especialmente por meio da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias.

Na 9ª Reunião da Comissão, foi debatida uma emenda supressiva para cancelar o inciso V do art. 1º do Anteprojeto da Subcomissão, apresentada pelo constituinte Oswaldo Almeida, que dizia: “A sociedade brasileira é pluriétnica. São reconhecidas as formas de organização próprias das nações indígenas” (Brasil, 1987b, p. 93).

Como justificativa, o constituinte argumenta que a miscigenação entre brancos, negros e “índios” formou a sociedade brasileira, identidade ainda em desenvolvimento, que ocorreu de forma harmoniosa, ausentes conflitos entre as raças. Dessa forma, o inserir “nações indígenas” ameaçaria a integração nacional e esse desenvolvimento harmonioso (Brasil, 1987b, p. 93). Em suma, seria nocivo à ideia de uniformização pressuposta por um Estado nacional.

A justificativa foi contestada por outros constituintes, um deles sendo José Carlos Sabóia, que rebateu a ideia de miscigenação harmoniosa, uma vez que os registros

históricos constatarem os genocídios. Portanto, aprovar o dispositivo seria atuar de forma a respeitar as diversidades discriminadas.

Não existe sociedade democrática, não existe a menor possibilidade de reconhecer os direitos, se não reconhecermos a existência da diferença, e se a diferença é étnica e diz respeito às minorias, é o mínimo, em termo de resgate da nossa irresponsabilidade histórica em permitir massacres, genocídio, a discriminação e o preconceito, é tentarmos recuperar isso, com ato de dignidade [...]. (Brasil, 1987a, p. 138)

O dispositivo intencionou abarcar uma perspectiva decolonial de Estado, constituído por várias nações com suas identidades próprias, a fim de restaurar as relações culturais, sociais e históricas dizimadas pelo etnocídio. O medo da diversidade parte da percepção de que permitir o afloramento dos povos marginalizados poderia levar a uma revolução na ordem do poder que sustenta as hierarquias de classe, raça e gênero, cem como subverter a epistemologia dominante.

As Forças Armadas também se manifestaram contrárias a ideia de um país plurinacional, uma vez que, segundo elas, contraria o espírito de integração preconizado pela política indigenista nacional, além de conferir privilégios que contrariam a unidade nacional (nações indígenas, etnia) e a igualdade de direitos entre brasileiros” (Fernandes, 2016, p. 155).

A partir desses conflitos que permearam as reuniões da Assembleia Constituinte, na 23ª Reunião Extraordinária da Comissão de Sistematização da Assembleia Nacional Constituinte, ocorrida em setembro de 1987, Ailton Krenak, então coordenador da campanha dos índios na Constituinte, fez seu célebre discurso, até hoje louvado como uma importante expressão dos anseios dos povos indígenas na oportunidade de se criar uma constituição que abarcasse garantias de direitos a eles.

Krenak reconheceu a elaboração de um texto avançado em comparação aos anteriores, mas não deixou de realizar um discurso com tom crítico, rememorando discussões que tratavam os indígenas como causadores da destruição da união nacional ao proporem um modelo de Estado diverso, lembrando aos constituintes, enquanto pintava seu rosto com tinta negra à base de jenipapo em ato de protesto, que:

não estamos reivindicando nem reclamando qualquer parte de nada que não nos cabe legitimamente e de que não esteja sob os pés do povo indígena, sob o habitat, nas áreas de ocupação cultural, histórica e tradicional do povo indígena. [...] O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para a sua existência e para a manifestação da sua tradição, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocaram a existência, sequer, dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais de outros seres humanos (Brasil, 1988).

Krenak evidencia a essencialidade do direito à diversidade para que essas formas de pensar, viver, existir e manifestar tradições, vida e culturas sejam não apenas integradas a uma ordem vigente e permanentemente colonial, mas para que sejam reformuladoras dessa ordem, para quebrar o ciclo de marginalidade e etnocídio da colonialidade.

O texto que hoje é a Constituição vigente inaugurou dois temas importantes e relacionados, relacionados aos Direitos Fundamentais: o Art. 225, sobre o direito fundamental ao meio ambiente equilibrado, e o Art. 231, sobre o reconhecimento das culturas indígenas e o direito às terras que tradicionalmente ocupam (Brasil, 1988). A relevância desses dispositivos é incontestável, mas, simultaneamente, compreendemos que é insuficiente, em especial se comparado aos textos constitucionais do Equador e da Bolívia.

O Art. 225 está permeado pelo antropocentrismo. Isso porque ele claramente prioriza o bem-estar e a qualidade de vida dos seres humanos, da geração presente e das futuras, sem dar qualidade valorativa própria à Mãe-Terra como ser vivo. Dessa forma, está atrelado aos Direitos Humanos, mas não aos Direitos da Natureza (Carvalho; Magalhães, 2023, p. 170). Portanto, é um Direito Fundamental pautado na ética humana, inserido na hierarquia das espécies. Diferente das Constituições do Equador e da Bolívia, a Brasileira não confere à Natureza vida, consciência e necessidade de equilíbrio para sua própria manutenção. Na Constituição Brasileira de 1988, Natureza não é Pachamama.

Em relação ao capítulo sobre os indígenas, além da utilização errônea da palavra “índios”, o problema maior se encontra no Art. 232, que os coloca sob tutela do Ministério Público em caso de ingresso de ação judicial, repetindo o problema visto

no Estatuto do Índio, disposto na Lei nº 6.001/1973, que é posto novamente no Código Civil de 2002.

O não cumprimento do Art. 231 resulta em uma diversidade de violações aos Direitos Fundamentais. O direito ao território em si pode ser considerado um Direito Fundamental dos povos originários, uma vez que ele é uma expressão sociocultural da conservação de práticas ancestrais. Portanto, a falta de demarcação de TIs e a invasão de territórios significa não proteger culturas, organizações sociais, linguagem e apropriada existência.

Assim, atenta contra os Direitos Fundamentais à vida, à dignidade, à liberdade e à segurança de indivíduos já sistematicamente vítimas da negligência estatal.

Outro aspecto falho da nossa Constituição é não ter feito a relação direta das cosmovisões indígenas com a proteção e preservação ambiental, mencionando a conservação da Natureza apenas no contexto das terras “imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural” (Brasil, 1988), ou seja, numa concepção de utilização de recursos naturais e, dessa forma, baseando-se numa ideia antropocêntrica Ocidental.

Embora seja crucial reconhecermos os avanços já alcançados até o momento atual e celebrarmos o fato de que houve o início para um processo de modificação dos ordenamentos legislativos e jurídicos nos países latino-americanos, é imprescindível apontarmos que há espaço para irmos além do que já foi feito para conquistarmos novas etapas.

Para Quijano (2014, p. 849), apesar do debate acalorado, citando ainda a inclusão do conceito de bem-viver, não houve libertação da hegemonia eurocêntrica, o que pode ser exemplificado pelos textos constitucionais brasileiro e boliviano, mas também pela atuação prática dos governos pautadas no desenvolvimento nacional, sendo eles de direita ou de esquerda – sem deixar de pontuar as diferenciações discursivas e intensidade dos danos. Assim, não houve alteração significativa das

dependências históricas/estruturais da colonialidade do poder, permanecendo a exploração e dominação.

Essa transformação deve permanecer acontecendo em todas as instâncias afetadas pela colonialidade do poder, mas não deve se limitar à América Latina, pois as cosmovisões indígenas são essenciais para toda a humanidade. É preciso retornar à sabedoria ancestral originária, iniciando por uma reescrita revolucionária da história, para superarmos a crise climática. A emancipação da hegemonia do poder colonial, capitalista e moderno é uma tarefa da humanidade, que precisa, imediata e urgentemente, escutar as vozes dos povos originários para a reconstrução de sistemas destruidores da Natureza.

5 ALDEAR A TERRA: GOVERNANÇA GLOBAL CLIMÁTICA E A PARTICIPAÇÃO DOS POVOS ORIGINÁRIOS

O sistema-mundo capitalista, ancorado no colonialismo como pressuposto para sua criação e seu desenvolvimento a partir da categorização de raças dentro da nova ordem de poder mundial, tem como um dos resultados o silenciamento das vozes do Outro, por seus saberes serem considerados inválidos, uma vez que não seguem a lógica racional. Assim, as cosmovisões indígenas não teriam espaço na construção social, política, legislativa e epistemológica das sociedades humanas, mesmo porque, nessa concepção Ocidental, sua humanidade é invalidada.

O pensamento moderno ainda influencia diretamente as nossas estruturas sociais, pois a colonialidade tem efeitos permanentes, apesar do fim do colonialismo. Nas relações internacionais, é possível percebê-lo na divisão do Sul e Norte Global, em que o Norte exerce sua dominação sobre o Sul, e serve como base para classificar os países como “desenvolvidos” e “em desenvolvimento”, a partir da ideia da linearidade do progresso, em que estes precisam chegar no estágio daqueles.

Essa percepção de mundo dividido influencia no diálogo entre as partes envolvidas nas negociações climáticas e prejudica a governança, uma forma de gestão e responsabilização compartilhada, uma vez que grupos sociais inferiorizados não conseguem plena participação.

O termo governança tomou força em 1992 com a publicação do documento do Banco Mundial (1992, p. 3, tradução nossa) “*Governance and Development*”, o qual adotou a conceituação do Dicionário Webster em que governança seria “o exercício da autoridade, controle, administração, poder de governo”²⁹ e “é a maneira pela qual o poder é exercido na administração dos recursos sociais e econômicos de um país visando o desenvolvimento”³⁰, focando em dois aspectos principais: os processos de gestão dos recursos econômicos e sociais e a capacidade dos governos em criar, formular e implementar políticas e desempenhar as funções governamentais.

²⁹ “Exercise of authority, control, management, power of government.” (Banco Mundial, 1992, p. 3)

³⁰ “The manner in which power is exercised in the management of a country’s economic and social resources for development,” (Banco Mundial, 1992, p. 3)

Posteriormente, a Comissão sobre Governança Global (1996, p. 2), no livro “Nossa Governança Global”, a definiu como:

a totalidade das diversas maneiras pelas quais os indivíduos e as instituições, públicas e privadas, administram seus problemas comuns. É um processo contínuo pelo qual é possível acomodar interesses conflitantes ou diferentes e realizar ações cooperativas. No plano global, a governança foi vista primeiramente como um conjunto de relações intergovernamentais, mas agora deve ser entendida de forma mais ampla, envolvendo organizações não-governamentais (ONG), movimentos civis, empresas multinacionais e mercados de capitais globais.

Como é possível observar pelas conceituações dadas, percebe-se que o termo “governança” se conecta com as temáticas da Ciência Política e das Relações Internacionais. Entretanto, vem ganhando espaço no Direito, uma vez que se compreende cada vez mais que o Direito é mutável, produto das relações sociais de determinado tempo e lugar, permitindo a interação entre norma e sociedade. Dessa forma, a governança, como incentivadora do diálogo entre diversos atores, contribui no resultado de políticas públicas e regulação, produção e fiscalização de normas (Gonçalves, 2005, p. 8)

O Direito Ambiental tem sido exemplo na utilização da governança para sua construção, especialmente por ser um ramo do direito extremamente internacionalizado, como explicado no capítulo 2 desta dissertação. A regulamentação do regime climático, por meio de conferências e reuniões internacionais, que evoluíram de um ambiente exclusivamente governamental para inclusão da sociedade civil, mostra como a governança é relevante para a construção do diálogo constante.

O IPCC (2023, p. 51, tradução nossa) define governança como “as estruturas, processos e ações por meio dos quais atores públicos e privados interagem para abordar objetivos sociais”, o que inclui “instituições formais e informais, compreendendo normas, regras, leis e procedimentos para decidir, gerenciar, implementar e fiscalizar políticas e medidas em qualquer escala geográfica ou política, do global ao local”³¹

³¹ “The structures, processes and actions through which private and public actors interact to address societal goals. This includes formal and informal institutions and the associated norms, rules, laws and

Em qualquer definição, a governança aparecerá como um instrumento pertencente também à sociedade civil, seja organizada ou não, por ser um dos atores fundamentais para sua construção. Na realidade, não existe governança sem ela, pois a sua ausência configuraria uma instância antidemocrática e, portanto, deslegitimaria toda e qualquer decisão.

Em relação às mudanças climáticas, a governança deve envolver diretrizes para enfrentar esse problema com planos de mitigação e adaptação envolvendo leis, normas, políticas públicas, regulamentos, entre outras estratégias, construídas por meio do diálogo de diversos atores. Segundo o IPCC (2023, p. 52-53), os movimentos sociais têm a capacidade de aumentar a conscientização popular sobre a crise climática e mesmo pode influenciar no resultado e na ambição da governança climática. O engajamento social em conjunto com outros atores, como empresas, políticos e mídia, tornam a governança climática eficaz.

Por isso, a governança climática é caracterizada por ser essencialmente multinível, uma vez que depende de integração internacional, nacional, regional e local. O conceito de governança multinível foi desenvolvido por Gary Marks (1992) para analisar as estruturas da União Europeia, que gradativamente descentralizou a política para torná-la mais regionalizada, apesar dos países não terem perdido poder e responsabilidades.

Portanto, a ideia se refere a um fluxo contrário à centralização de decisões, propondo uma distribuição não somente de poder, mas também riscos, recompensas e responsabilidades, assim como o papel de transparência e prestação de contas, pressupondo um equilíbrio entre os atores envolvidos, de todos os níveis (Knopp, 2011, p. 58).

Entende-se esse sistema como a busca por soluções para problemas em diferentes níveis políticos, por compreender sua complexidade e transversalidade, uma vez que ignorar essas características e a necessidade de participação de diversos atores

procedures for deciding, managing, implementing and monitoring policies and measures at any geographic or political scale, from global to local.” (IPCC, 2023, p. 51)

pode prejudicar o objetivo da busca por soluções efetivas. Nesse sentido, é desejada a atuação de atores sociais junto com estatais para contribuir com a concretização do princípio da dignidade humana (Bussinguer *et al.*, 2024, p. 11), que compreende os direitos e princípios violados pelos efeitos das mudanças climáticas, em especial quando falamos de populações vulnerabilizadas.

Todavia, apesar da concepção de essencialidade da governança multinível no regime climático, há o entendimento crítico de que o espaço de deliberação mais relevante, a COP, tem se realizado na prática um encontro de corporações, que ditam o caminhar das conferências. Nesses espaços, elas têm a possibilidade de acessar previamente fontes de financiamento e de desenvolvimento tecnológico relacionados à exploração de recursos para acumulação (Costa, 2025, p. 159-160), ao mesmo tempo em que, na aparência, se apoiam no caráter democrático da governança multinível.

A discussão prioritária sobre mercado de carbono nas COPs mostra esse direcionamento dado pelas corporações para negociação de novas possibilidades de crescimento do mercado capitalista, para que governos e empresas que reduziram suas emissões de GEEs vendam seus créditos àqueles que permanecem emitindo acima do permitido. Em suma, o mercado de carbono possibilita a permanência de danos ambientais que agravam a crise climática, sem promoção de mudanças em suas políticas ambientais (Costa, 2025, p. 162), mas mascarando essa atuação nociva com uma máscara verde ao indicar suas ações como benéficas e de acordo com princípios da sustentabilidade.

Em 2024, a COP 29 aprovou um acordo de US\$ 300 bilhões por ano para apoiar países “em desenvolvimento” na luta contra as mudanças climáticas, apresentando o mercado de carbono como um dos objetos centrais para financiamento (ONU, 2024). Como forma de regularizar esse mecanismo, foram aprovadas regras para o funcionamento do mercado de carbono global, administrado pela ONU, que agora possui a Plataforma para Compensação de Carbono para o comércio eletrônico de carbono (ONU, s.d.). Como medida principal, foi determinada a criação de um grupo para implementar e supervisionar o mercado (Brasil, 2024).

Seguindo o decidido internacionalmente, o Brasil aprovou em seguida o Sistema Brasileiro de Comércio de Emissões, dentro do Plano de Transformação Ecológica, que estabeleceu um teto para emissões de GEE. A partir desse número, é possível determinar as empresas que podem vender as emissões reduzidas para aquelas que ultrapassaram as emissões permitidas, além de prever outras atividades que gerem créditos, como reflorestamento (Brasil, s.d.).

O acordo internacional foi duramente criticado pela sociedade civil e movimentos ambientais, reiterando a crítica de que o mercado de carbono é um instrumento permissivo de permanência de ações poluidoras, além de não haver medidas e sanções claras para aqueles que burlarem o sistema. Também é preciso considerar que o mercado de carbono não pode ser apontado como solução para algumas atividades poluidoras, como as referentes a questões fundiárias (OC, 2024).

As reações negativas da sociedade civil são esperadas, uma vez que, apesar da maior abertura dada para esses atores, a participação ainda é limitada, o que prejudica a possibilidade de serem pautados pontos de vista diversos, considerando vulnerabilidades, marginalidades e outras interseções que se relacionam com os efeitos da crise climática.

A divisão do espaço físico da COP já indica essa segregação e pouco acesso popular, uma vez que é separado entre a *blue zone* - onde ocorrem as negociações oficiais, com participação de delegações oficiais, chefes de Estado, observadores e imprensa credenciada - e a *green zone* - onde há possibilidade de diálogo entre sociedade civil, instituições públicas e privadas e líderes globais. Portanto, a *blue zone* é mais restrita. Todavia, é reconhecido que muitas decisões ocorrem em reuniões bilaterais entre governos e empresários.

Não apenas os documentos e metas firmadas, como os ODS e a Agenda 21, são produtos de negociações com pretensões de crescimento econômico, mas os próprios espaços de negociação não propõem enfrentar a raiz do problema das crises ambientais, ou seja, enfrentar o modo de produção capitalista, pois mantém o maior poder de decisão aos que fazem parte do poder hegemônico global. Enquanto

isso, pautas realmente efetivas no enfrentamento da crise climática são, em geral, negligenciadas, como a demarcação de TIs (Costa, 2025, p. 162-163).

O resultado é uma participação desigual e desequilibrada, comprometendo o funcionamento da governança climática, que, por essas falhas, impede a formulação de metas mais ousadas para alcançar o objetivo principal estabelecido no regime climático internacional, qual seja, não permitir ultrapassar o aumento de 2°C, assim como executar os ODS. Após mais de 10 anos de objetivos firmados na COP 21, não há indícios de que algum deles irá se concretizar até 2030, a data limite estabelecida. O motivo, como já discutido anteriormente, é a permanência da lógica desenvolvimentista que preza pelo progresso e pelo crescimento econômico, mesmo que este seja agora pintado de verde.

Com a intenção de suprimir essa falta de participação social na COP, a sociedade civil e os movimentos sociais criaram e organizaram a Cúpula dos Povos como contraponto à Rio+20, em 2012, desenvolvendo uma agenda com discussões mais profundas sobre as causas e consequências da crise climática. O manifesto publicado em 2025 diz que o objetivo desse espaço é:

fortalecer a construção popular e convergir pautas de unidade das agendas: socioambiental, antipatriarcal, anticapitalista, anticolonialista, antirracista e de direitos, respeitando suas diversidades e especificidades, unidos por um futuro de bem-viver. [...] A insuficiência de medidas para conter tais crises é alarmante. Países e tomadores de decisão têm se omitido ou apresentado soluções absolutamente ineficientes colocando em risco a meta de 1,5° do Acordo de Paris. Investimentos que alimentam as mudanças climáticas têm crescido nos últimos anos e políticas de proteção aos povos indígenas, populações tradicionais têm sido desmanteladas e suas lideranças, ameaçadas e assassinadas. (Cúpula dos Povos, 2025)

Percebendo o discurso raso presente nas COPs, que esquivam de discussões sobre as mazelas do sistema produtivo capitalista e de reconhecê-lo como problema central, e a ausência de diversidade de atores sociais, além da dificuldade de acesso dos espaços de negociação, a Cúpula dos Povos surgiu para suprir essa falta, com o objetivo de fazer o oposto: se aprofundar para discutir as realidades, o que significa não negligenciar pautas essenciais para mitigar os efeitos da crise climática e trazer estratégias efetivas de adaptação, respeitando nessa discussão as interseccionalidades de gênero, raça, classe, entre outras.

Por isso, o manifesto não se limita a um discurso vazio, mas evidencia a urgência em “rever o modelo econômico vigente”, apontando os responsáveis pelo nosso estágio climático atual, em especial as “corporações transnacionais do agronegócio, da mineração, do setor energético, imobiliário e de infraestrutura” (Cúpula dos Povos, 2025). Além disso, traz o conceito de bem-viver como cenário visualizado para o futuro, o que demonstra o reconhecimento da filosofia indígena como direcionamento fundamental. Os caminhos a serem traçados a partir desse ideal indicam um retorno à ancestralidade dos povos originários que prezam pela conexão biológica, filosófica e espiritual entre humanidade e Natureza, visando a harmonia e o equilíbrio.

Essa manifestação demonstra a importância de escutar mais vozes da sociedade civil e movimentos organizados, pois possuem posicionamentos desvinculados de interesses econômicos, como são as corporações e, em certa medida, os governos. Limitá-los é aceitar a permanência de falsas soluções, incentivando a implementação de mais “ópios” de conforto do povo, utilizando a ideia de Saito (2024).

Cada vez mais as pessoas têm desenvolvido a compreensão de que inevitavelmente serão afetadas de alguma forma e em algum momento pela crise climática. Assim, se percebe que a intensidade crescente das anomalias climáticas coloca em risco a sobrevivência, e, nesse sentido, passa a conectar a defesa da vida humana com a defesa das condições de vida na Terra (Quijano, 2014, p. 856).

São essas súplicas e experiências do povo que devem direcionar as pautas a serem tratadas nas negociações, nas estratégias desenvolvidas e nos compromissos firmados. Enquanto o caminho for traçado por corporações e por aqueles que priorizam a acumulação de capital e o crescimento econômico, a governança permanecerá sendo uma teoria não somente mal aplicada, mas absolutamente não aplicada, uma vez que o pressuposto da participação popular não está sendo garantido.

Quando falamos de povos invisibilizados, esse cenário se agrava, pois isso significa que estão sendo excluídos dos centros de negociação por, primeiro, fazerem parte da sociedade civil e por isso terem naturalmente menos prioritários nos espaços das negociações oficiais da COP, e, segundo, por serem pertencentes a categorias sistematicamente excluídas por consequência de uma formação de poder hegemônico que os caracteriza por uma suposta inferioridade cognitiva e intelectual.

Em decorrência disso, os povos indígenas, na luta por superar suas vulnerabilidades, tiveram que lutar pelo espaço hoje conquistado, precisaram reivindicar participação em conferências que diretamente dizem respeito a eles, conscientes da sua vinculação ancestral com a terra e sabendo que suas cosmovisões podem ditar caminhos para um outro futuro. Sobre essa conquista crescente, a jovem liderança indígena Txaí Suruí, nomeada para integrar o terceiro Grupo Consultivo da Juventude sobre Mudanças Climáticas do secretário-geral da ONU, António Guterres, nos elucida:

O próprio trabalho do movimento indígena é ocupar esses espaços, os espaços onde as decisões são tomadas, sem convite ou não. Independente de convite, a gente entendeu que é importante que o nosso corpo, nosso espírito esteja lá presente e que ainda que a gente não possa, a gente está construindo isso, estar na mesa de decisão, pelo menos pressão, pelo menos envergonhar essas pessoas que estão lá, a gente vai fazer. De dizer 'olha, vocês não podem decidir qualquer coisa sobre as nossas vidas, sobre a vida de todos, sobre o futuro do planeta, sem levar em consideração as nossas vozes [...]' (Carvalho, 2025).

Após longos anos de afastamento dos povos originários da política e de outros espaços de discussão, negociação e decisão, eles se articularam para determinar, de forma cada vez mais incisiva, que não mais: não mais seriam colocados em posição inferiorizada quando comparados a não-indígenas, especialmente aos brancos; não mais seriam tratados como grupo a ser tutelado por outros; não mais seguiriam alheios aos assuntos que lhe são de interesse; não mais seriam considerados uma sub-humanidade intelectualmente incapaz de formar conhecimento, sabedoria e filosofia. A inserção deles nesses espaços não significou a sua adequação a eles, uniformizando-se de acordo com as formalidades Ocidentais, mas a reivindicação da diversidade e da pluralidade, sem esquecer de suas origens ancestrais e colocando-as como essenciais nos debates.

Sônia Guajajara, primeira Ministra dos Povos Indígenas, se pronunciou quanto a essa tomada dos espaços públicos pelos indígenas como uma necessidade que surgiu para ocupar todos os locais, desde cargos em órgãos como a Funai, até câmaras e assembleias. Apesar de por muitos anos terem optado por lutar de outra forma, sem comandar órgãos e “espaços típicos da política dos brancos”, essa mentalidade está mudando e agora, de forma crescente, eles querem “aldear a política nacional”, pois “o Brasil é terra indígena e nós não queremos mais ser representados, queremos ser representantes” (Guajajara, 2022).

Atualmente, o Brasil conta com uma Bancada Indígena, com candidaturas que receberam 446 mil votos no total em 2022, um resultado conquistado por meio de mobilização coletiva com o objetivo de colocar indígenas nas Casas Legislativas do país. Essas candidaturas assumiram pautas potentes e complexas, como a defesa do território por meio da bandeira da reforma agrária agroecológica popular, unindo-se na luta contra o agronegócio e o modelo agrícola explorador (APIB, 2022).

Nas discussões sobre Natureza, seus discursos alcançam gradualmente mais pessoas, fazendo ecoar suas diversas cosmovisões para implantar outras ideias quando abordamos a crise climática. As soluções convencionais, propostas pelas estruturas de conhecimento Ocidentais, desenraizados da terra e crenes no progresso, têm mostrado suas contradições e ineficácias, notáveis por cada vez mais pessoas. O resultado é a procura por outras formas de ver o mesmo problema, agora com aqueles que sabem que “a economia deve se submeter à ecologia”, pois a Natureza tem limites a serem respeitados para possibilitar sua constante renovação (Acosta, 2016, p. 121).

Como foi demonstrado, os indígenas são chamados guardiões das florestas porque sabem conservar e proteger a Natureza e, mais do que isso, sabem viver conectados com ela, pois não esqueceram seus saberes ancestrais. Assim afirmou Guajajara (2022):

A mãe Terra nos ensinou com as formigas, as abelhas e todos os coletivos de animais que contam com a parceria para se manterem vivos. Precisamos de todos e de cada um para o imenso desafio que temos diante de nós: curar a mãe Terra e reflorestar as mentes de muitos de seus filhos. Aldeando a política e reflorestando mentes, percorreremos juntos o caminho

para garantir mais trabalho, mais qualidade de vida, soberania alimentar e uma natureza preservada para todo cidadão brasileiro.

“Aldear a política e reflorestar mentes” é uma máxima poderosa a ser repetida e praticada cotidianamente, pois esse trabalho não é apenas dos indígenas, mas da humanidade. Aldear a política significa dar mais espaço para aqueles que sempre estiveram nessa terra ancestral e foram roubados de sua cultura, para dar lugar à dominação que hoje paira como um espectro dentro de cada mente e alma latino-americana. É possibilitar não apenas o reconhecimento, mas a reestruturação dos espaços de poder para dar lugar à diversidade.

Reflorestar mentes é uma compreensão epistemológica de resgatar os saberes originários para construirmos nossa relação com a Natureza de forma harmônica, enxergando-a como vida pulsante e compreendendo-a como nossa mãe, que protege e guarda a vida dos seres, mas que pode ser raivosa quando desrespeitada.

Devemos aldear a Terra inteira, pois “sem que se ouça quem sempre protegeu os ecossistemas, a humanidade seguirá rumo ao colapso” (Suruí, 2025). Reivindicar a participação efetiva e ampla dos povos indígenas é essencial para a construção de um regime climático com princípios decoloniais, pautado na sabedoria ancestral do bem-viver, para a construção de um futuro que concretize a ideia de justiça climática.

A fundação para essa reformulação da governança e do regime climático dos povos indígenas partiu de uma crítica à realidade que se tornou ação prática. Inspirado nessa movimentação realizada por eles, assim como na teoria marxista, essa pesquisa também parte de uma crítica com pretensão de orientar uma ação, uma vez que a crítica, dentro da teoria crítica, direciona o que “deveria ser”, a partir de uma teoria fundamental baseada no “que é” (Nobre, 2011, p. 8). Nesse caso, uma pesquisa que se apoia na teoria crítica objetiva a transformação material após analisar o que está posto e o prognóstico a partir disso.

A matriz da teoria crítica é a análise do capitalismo por Karl Marx, definindo conceitos fundamentais de mercadoria, mercado e força de trabalho, que compreende a acumulação de riquezas, classes sociais e outras categorias fundamentais que compõem esse sistema econômico (Nobre, 2011, p. 25-29).

Nessa pesquisa, como já exposto, a análise parte do colonialismo, originador do capitalismo e das estruturas de poder ainda vigentes, uma vez que a colonização permitiu o acúmulo de riquezas, a exploração e a ideia de superioridade cultural da Europa sobre outros povos, o que justificaria a imposição da civilização eurocêntrica. Essa construção histórica nos permite entender quais forças do poder impedem até hoje, por influência da colonialidade, a visibilidade das culturas indígenas, limitando ou excluindo as suas cosmovisões e epistemologias na construção do ordenamento jurídico, legislativo e governamental em âmbito local, nacional e internacional.

A ideia de transformação parte do prognóstico de Marx de que o capitalismo tende à destruição por um colapso no próprio sistema, prevendo uma revolução necessária para abolir o capital (Nobre, 2011, p. 29-30). Assim, apoiado na observação do sistema presente, pensamos outros mundos e outras formas de organização social, fundamentada nas cosmovisões indígenas latino-americanas sobre a relação do humano com a Natureza, sua preservação e conservação e seu valor intrínseco – “como é” se transforma em “como deve ser” -, por meio de sua participação na governança do regime internacional climático.

5.1 PARTICIPAÇÃO EFETIVA CLIMÁTICA DOS POVOS ORIGINÁRIOS: BIPOLARIDADE DOS DIREITOS HUMANOS E FUNDAMENTAIS E CONCRETIZAÇÃO DA JUSTIÇA CLIMÁTICA

Desde a segunda metade do século XX, as relações políticas entre Estados e povo e Estado têm se pautado na observância da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, a qual garante uma série de reconhecimentos formais sobre a humanidade, fundamentada pela dignidade independentemente de raça, classe, gênero, crença e origem. O preâmbulo inicia determinando que a liberdade, a justiça e a paz dependem da garantia da dignidade (ONU, 2020).

O estabelecimento desse documento foi de extrema importância na história recente da humanidade para superação de um período marcante, que foi a Segunda Guerra Mundial e os atos bárbaros cometidos contra grupos humanos específicos

considerados inferiores pelo regime nazista alemão e seus aliados. Portanto, a Declaração é um acordo mútuo entre os países para não desrespeitar direitos básicos que devem ser garantidos a todos os indivíduos igualmente.

A formalização de um documento repudiando o desrespeito e o desprezo dos Direitos Humanos no passado não significou o fim da violação, que ocorre cotidianamente. Assim como no passado, são grupos humanos específicos que sofrem com essa condição de forma constante e normalizada, como os imigrantes latinos e africanos na Europa e nos EUA, os palestinos na faixa de Gaza, os negros em várias partes do mundo e com os povos originários, seja da América Latina ou de outros locais.

David Sánchez Rubio (2022, p. 17-18) explica essa violação de Direitos Humanos por meio da ideia de “bipolaridade”. Como plano de fundo para esse fenômeno, há uma concepção naturalizada de aceitar a dificuldade de concretizar os Direitos Humanos na realidade, apesar de, em nível teórico, concordarmos que são importantes para legitimação democrática e da justiça. Observando essa complexidade, ainda entendemos, novamente de forma natural, que garantir os Direitos na prática é mais complexo ainda em determinados espaços sociais, uma vez que a humanidade está fragmentada por identidades, que mancha a ideia de universalidade dos Direitos Humanos pelas exclusões baseadas em nacionalidade, racismo, classe, machismo, entre outros.

A reidentificação abordada por Quijano (1998, p. 229-230), como pressuposto do poder hegemônico, foi usada para decidir sobre a aplicação dos Direitos Humanos. Esses direitos estariam garantidos apenas à uma parcela da humanidade, uma vez que o Outro seria um ser sub-humano, ou mesmo não-humano, a partir de um conceito racional de humanidade, especialmente sob justificativa da capacidade cognitiva que classifica o Outro irracional (Bragato, 2016, p. 1808).

Sendo assim, a violação dos Direitos Humanos acontece de forma sistemática, mas não uniforme, pois há indivíduos mais vulneráveis à essa violação do que outros. Essa condição está ligada com as identificações racional-individualistas de humano ou não-humano, ou seja, aqueles indivíduos atingidos pelo discurso discriminatório,

que retira sua identificação humana, são mais suscetíveis a terem seus direitos violados. Logo, essa seleção se relaciona com a negação ou rebaixamento da humanidade, uma lógica herdada do colonialismo, como pode ser observado pelo fato de “a quem a modernidade negou a plena humanidade são os mesmos que, na contemporaneidade, ainda lutam por reconhecimento em sociedades marcadas pelo preconceito” (Bragato, 2016, p. 1816).

A marginalização normaliza o não cumprimento da garantia dos Direitos Humanos, pois esses grupos marginalizados têm sua condição como humanos rebaixada ou negada, abrindo espaço para negligenciar a dignidade e a vida, mesmo que essa violação seja constante e escancarada. A condição da cultura bipolar permite:

respeitar e reconhecer direitos em certos casos e, por isso, podemos presumir satisfatoriamente que somos exemplo de universalidade, civilização, progresso e esperança para a humanidade, mas, simultaneamente, essa bipolaridade também permite justificar o não cumprimento dos direitos em outros casos ou, inclusive, ignorar e desconhecer a existência de outros direitos quando se veem afetados determinados grupos [...]. (Rubio, 2022, p. 18)

Apesar de a Declaração da ONU ter intencionado acabar com essas diferenciações na aplicação de direitos, ocorreu a reprodução de uma lógica já estabelecida desde o colonialismo, de desumanização de grupos específicos pelo critério de hierarquização determinado pelo poder hegemônico mundial eurocêntrico, o qual fundamentou o conceito de raça como conhecemos e perpetua essa condição de exclusão e desigualdade até os dias de hoje.³²

Esclarecemos que, apesar de Rubio ter mencionado a bipolaridade dos Direitos Humanos, tal condição também está presente na concretização dos Direitos Fundamentais. Como explica Sarlet (2015, p. 29-31), de maneira resumida, Direitos Fundamentais são aqueles positivados dentro da constituição de determinado Estado, enquanto Direitos Humanos, ancorados em documentos do direito internacional, reconhecem a condição de humano independentemente da vinculação do indivíduo a uma ordem constitucional. Ou seja, tem esse caráter universal para

³² Não ignoramos aqui outras identidades humanas inferiorizadas pelo sistema, que sofrem violações diárias dos Direitos Humanos, como as mulheres, a comunidade LGBTQIAPN+, portadores de deficiência, os idosos, entre outros. Apenas fazemos um recorte considerando a temática da pesquisa.

toda a humanidade, enquanto os Direitos Fundamentais estão delimitados espacial e temporariamente.

Estando o Estado dentro da lógica racional da modernidade, como está o Brasil e demais países colonizados pela Europa, a bipolaridade não escapa da exclusão do Outro, ou seja, populações marginalizadas que têm a violação dos seus direitos como situação justificável.

As categorias formadas pela colonialidade explicam a criação da figura de um sujeito padrão, refletido no homem branco, heterossexual e cristão, dotado de direitos, que gera a vulnerabilidade dos direitos daqueles que se distanciam dessa figura (Bragato, 2016, p. 1818), entendidos como uma sub-humanidade pela visão racional moderna que ainda impera. A organização das hierarquias determina quem são os superiores, merecedores das condições de existência privilegiada, consideradas figuras de direitos, e os inferiores (Rubio, 2022, p. 22).

Tal segregação será refletida em como as mudanças climáticas serão sentidas, pois as vulnerabilidades em maior ou menor grau estão relacionadas com a posição de cada categoria humana, entre “superiores” e “inferiores”. Como diz Mary Robinson (2021, pos. 477), ex-Alta Comissária da ONU para os Direitos Humanos, apesar de o Art. 1º da Declaração dos Direitos Humanos dizer que “todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, há uma injustiça crônica e corrosão de Direitos Humanos quando falamos dos efeitos da crise climática.

A crise climática não é apenas uma questão atmosférica. Sendo nós, humanos, parte da totalidade da Natureza, então a fruição dos Direitos Humanos também será abalada por ela, pois compromete a vida, a saúde, o bem-estar e outros direitos garantidos. Isso significa que os processos decisórios devem ser centrados na pessoa (Robinson, 2021, pos. 315). Acrescentamos que, especialmente, deve focar nas pessoas marginalizadas, dentro das categorias hierárquicas consolidadas globalmente, e que, ao mesmo tempo que contribuem menos para as causas da crise climática, sofrem mais com seus efeitos.

A percepção dos desiguais impactos sofridos levou o Acordo de Paris (ONU, 2015) a reconhecer a importância do conceito de justiça climática, que destaca que certas

comunidades e indivíduos são mais vulneráveis aos impactos negativos da crise climática, apesar de serem os que menos influenciam no seu agravamento (Robinson, 2021, pos. 348).

Os direitos da Natureza constantemente se entrelaçam com os direitos sociais, mesmo porque humanidade e Natureza se conectam. É impossível haver uma vida plena para a humanidade se a Natureza está em desequilíbrio, então a proteção e preservação do ambiente natural é essencial. A forma mais eficaz encontrada nos últimos tempos para garantir Direitos Humanos e Fundamentais é pela adoção de políticas públicas, como um aspecto recente de interdisciplinariedade do Direito (Bucci, 2001, p. 5).

Os direitos sociais, segundo Maria Paula Bucci (2001, p. 7-8), podem ser descritos como direitos-meio, pois têm como função principal assegurar que todos usufruam dos direitos individuais, realizados pelo exercício da liberdade, e por isso englobam a garantia de direitos econômicos, sociais e culturais. Como processo evolutivo do Direito, o direito ao meio ambiente equilibrado, abarcando presente e futuras gerações, amplia o conceito da dignidade humana, pois, agora, pela ampliação do rol de direitos fundamentais, ela depende também da saúde na Natureza.

A salvaguarda desses direitos de segunda dimensão (direitos sociais) e terceira dimensão (direitos ambientais) depende das políticas públicas como complemento às regras e aos princípios estabelecidos constitucionalmente, atuando no plano operacional do direito por meio de objetivos específicos (Bucci, 2001, p. 11-12).

Apesar de se falar mais das políticas públicas como concretizadoras de Direitos Fundamentais, o que pode ser entendido como uma limitação territorial por estarem ligados às constituições, existem planos de políticas públicas a serem aplicadas globalmente em relação às mudanças climáticas. Exemplo disso são as diretrizes apresentadas pelo relatório “Destaques dos sinais de mudança PNUD 2024” da ONU (2024), que destaca a necessidade de enfrentar riscos climáticos sob a ótica da justiça multiespécie, apontando principalmente para a transição energética justa como política a ser desenvolvida pelos países.

Para que seja alcançada a justiça climática, é preciso evoluir para uma nova etapa das negociações para assumir que enfrentar a crise climática é indissociável ao enfrentamento de desigualdades social e da exclusão (Robinson, 2021, pos. 2.082-2.096). Isso só será possível quando essas comunidades e indivíduos mais afetados tiverem possibilidade de participação qualificada e ampla nos debates e nas mobilizações políticas promovidas por espaços nacionais e internacionais do Regime Climático, regidos pela CQNUMC, uma vez que justiça climática também está associada com o reconhecimento de soluções baseadas nos conhecimentos populares, que muitas vezes consideram as particularidades do território e do povo, o que torna as estratégias de mitigação e adaptação mais eficazes.

Dessa forma, cremos que uma forma de se atingir a justiça climática e diminuir a violação de Direitos Humanos ocasionada pelos efeitos nocivos desiguais da crise climática é a participação efetiva dos povos originários no Regime Internacional do Clima. Participação efetiva significa ir além de posicioná-los como ouvintes passivos ou oradores sem poder de decisão, e passar a inseri-los como figuras essenciais na construção das negociações, para que haja uma reestruturação do regime climático que até hoje tem sido pautado apenas por governos e corporações, ou seja, a cúpula central do poder global. Participação efetiva climática, portanto, é garantir que as cosmovisões indígenas tenham poder de influenciar a estrutura do regime climático internacional na construção de estratégias de mitigação e adaptação.

Apesar das dificuldades enfrentadas pelas comunidades indígenas de se inserirem nos espaços políticos, nacionais e internacionais, a partir do entendimento delas de que a presença de seus corpos nos espaços públicos dos brancos seria essencial para garantir seus direitos, os povos originários têm conquistado esses lugares de onde são tradicionalmente excluídos, com a intenção de se tornarem os representantes de seu povo, como disse Guajajara.

Quanto mais impõem sua presença, mais a importância de suas cosmovisões tem sido reconhecida como essenciais para o desenvolvimento do Regime Climático Internacional, o que tem garantido, gradativamente, uma maior participação nas COPs.

A condição dos povos originários como constituintes da COP foi formalizada em 2000, como parte de organizações da sociedade civil admitidas como observadoras antes de poderem escolher representantes para participar das reuniões. Ao longo do tempo, essa participação popular foi aumentando e grupos diversos foram sendo criados, sendo um deles a Organização dos Povos Indígenas (IPO, sigla em inglês), permitindo a eles acesso ao Plenário, com possibilidade de intervenção. Para haver interações com o secretariado da COP, o grupo constituinte escolhe um representante, chamado ponto focal, que tem como uma das funções garantir a participação efetiva do seu grupo nas reuniões (Taroco; Almeida, 2021, p. 398-399).

Em 2008, com intuito de ampliar a participação, criou-se o Fórum Internacional dos Povos Indígenas sobre Mudanças Climáticas (IIPFCC, sigla em inglês), composto por representações indígenas da África, Ártico, Ásia, América do Norte, América Latina e Caribe, Pacífico e Rússia e Europa Oriental, sendo que cada um possui sua própria organização em nível local, nacional e internacional, com agendas próprias estabelecendo as prioridades e propostas (IIPFCC; CIEL, 2019, p. 2).

Foi o Fórum que garantiu a menção específica dos povos indígenas no artigo 7º do Acordo de Paris, para o reconhecimento dos conhecimentos tradicionais e respeito às práticas culturais. Nesse sentido, considerou uma preocupação que, para além de suportar os efeitos nocivos das mudanças dos climas, as práticas culturais das comunidades originárias para a preservação dos ecossistemas locais fossem restringidas em prol de projetos de infraestruturas e deslocamentos relacionados às políticas climáticas (Taroco; Almeida, 2021, p. 399).

O reconhecimento formalizado no Acordo de Paris, em 2015, da importância dos conhecimentos indígenas não garantiu a ampliação de sua participação, que permanece limitada. Como solução para efetivar esse reconhecimento, a ministra Guajajara (2025) apontou a necessidade de organizações indígenas terem credenciais próprias e em maior quantidade e a incorporação de lideranças indígenas nas delegações nacionais. Além disso, a ministra fala em aldear o livro de regras do Acordo de Paris, tornando a proteção dos territórios indígenas como uma estratégia fundamental de mitigação climática, sendo o respeito ao consentimento

livre, prévio e informado sobre toda e qualquer medida que afete esses territórios condição essencial para alcançar esse fim.

Como projeto nacional, um dos círculos de liderança da COP 30 é o Círculo dos Povos, presidido pela ministra Guajajara, que teve como objetivo melhorar a escuta de demandas e contribuições de povos indígenas, povos e comunidades tradicionais e afrodescendentes junto à Presidência da COP 30, em debates que perpassam temas relevantes diversos, como transição energética justa e financiamento (Brasil, 2025a).

O projeto que mais despertou o interesse foi uma parceria entre o MPI, o Itamaraty e o Instituto Rio Branco que permitiu o desenvolvimento de um projeto de formação de diplomatas indígenas, chamado Kuntari Katu³³, iniciado em 2024, com o objetivo de dar a eles a possibilidade de negociarem em nome de suas comunidades nas negociações climáticas internacionais. Como manifestou a ministra Guajajara, essa iniciativa de preparar tecnicamente os indígenas é inédita e pretende transformá-los em negociadores ativos, retirando-os do papel de mero observadores (Molina, 2025).

Um grupo de 23 estudantes do programa foram à Conferência de Bonn, na Alemanha, para acompanharem como ouvintes as discussões sobre financiamento, adaptação e mitigação climáticas, como parte do aprendizado para falarem bem como diplomatas representantes de seus povos e levar o conhecimento para dentro das aldeias (Brasil, 2025c). A mobilização das comunidades indígenas, para além dos estudantes, também faz parte do programa e ocorre desde abril de 2025, com oficinas realizadas pelo MPI para explicar o que é a COP e as possibilidades de participação (Molina, 2025).

Como bem falou Maisangela Oliveira, indígena do povo Sateré Mawé, estudante do programa: “Nossos anciãos sempre souberam cuidar da floresta. Agora estamos aprendendo a traduzir esse conhecimento para o mundo” (Molina, 2025). O programa não tem intenção de ensinar aos indígenas sobre como superar a crise

³³ O nome do programa vem das línguas Nheengatu e Tupi e significa “aquele que fala bem” (Molina, 2025).

climática, pois para isso eles já têm o conhecimento ancestral há muito vivenciado e transmitido de geração a geração, mas dar a eles instrumentos de melhor forma de comunicação, para que esses conhecimentos sejam repassados aos não indígenas de forma efetiva.

Em carta sobre a COP 30 e a participação indígena, a ministra Guajajara (2025) bem falou: “Os povos indígenas não são apenas defensores ambientais. São guardiões de culturas milenares, portadores de saberes, modos de vida e valores que asseguram a continuidade das florestas, rios e biodiversidade”. Por isso é importante garantir a participação crescente desses povos e a escuta do que eles têm a dizer, pois a participação não pode ser vazia, com falar potentes que não são escutadas, deve ser efetiva, com aplicação real das ideias apresentadas.

No âmbito internacional, a Plataforma dos Povos Indígenas e Comunidades Locais (LCIPP, sigla em inglês) consolidou uma ideia parecida. Em atividade desde 2015, a partir da decisão definida no Acordo de Paris (CQNUMC, 2015, p. 19), e ligado ao IIPFCC, sobre reconhecimento dos povos originários, hoje junta representantes das Américas, Oceania, Ásia, África, Ártico, Leste Europeu e Rússia, com o objetivo de facilitar trocas de experiência e de melhoras práticas sobre adaptação e mitigação (IWGIA, 2023, p. 34).

Diferente do IIPFCC, que serve como instância negociadora junto com a CQNUMC, a LCIPP tem a função de “fornecer orientação confiável sobre abordagens baseadas em direitos e acesso direto aos Povos Indígenas”³⁴, em conjunto com outros mecanismos que funcionam como plataformas, para comunicação entre povos originários ao redor do globo (CQNUMC, 2025, p. 5, tradução nossa).

A proposta é constituir um espaço formal que reconhecesse os povos indígenas dentro da governança da CQNUMC, em um espaço de liderança (IWGIA, 2023, p. 34). O atual plano de trabalho, que compreende o triênio 2025-2027, segue prevendo reuniões anuais em conjunto com as sessões da COP, além de reuniões

³⁴ “[...] provide authoritative guidance on rights-based approaches and direct access to Indigenous Peoples.” (CQNUMC, 2025, p. 5).

regionais destinadas a integrar os diversos sistemas de saberes, valores e práticas (LCIPP, 2024.).

Considerando essas ponderações sobre a evolução da participação desses povos no Regime Climático, há dois caminhos, ou estratégias, visualizados a partir que adotam diferentes linhas de atuação, refletindo diferentes formas de pensar o que consagraria a efetividade da participação. Podemos dividi-las em participação institucional e popular (extra-institucional), que merecem uma análise quanto aos seus diferentes campos de atuação prática e resultados.

Em certa medida, essas estratégias se vinculam a uma discussão do que seria a participação em uma conceituação teórica e política. Sob a ótica teórica, a participação costuma ser avaliada pelo viés quantitativo. A COP 30 foi a COP com a maior quantidade de representantes indígenas, que era a meta do Governo Brasileiro, que construiu uma Aldeia COP para comportar 3.000 indígenas do mundo inteiro. Logo, seria a COP mais inclusiva e participativa, considerando o número de credenciamentos.

Todavia, no nível político, isso pode não ser suficiente. Participação, no sentido de presença no espaço, não garante efetividade para interferir nas decisões que ditam os rumos de suas comunidades e seus territórios.

O que a Ministra Guajajara propõe é uma participação institucional, ou seja, a formação de diferentes indivíduos representantes de povos diversos, para que sejam capazes de expressar os interesses de suas comunidades em igualdade com os outros negociadores não indígenas, e credenciá-los para entrar nesses espaços, como a *Blue Zone* na COP.

É uma estratégia perspicaz de fazer os indígenas serem entendidos da melhor forma pelos controladores do capital e líderes governamentais, e, de certa forma, serem aceitos com mais facilidade pelo padrão de diálogo entre partes e negociadores. Assim, conseguem ocupar os espaços para discursarem e em alguma medida influenciarem nas decisões tomadas.

Esse espaço institucional, entretanto, é restritivo em relação à quantidade de pessoas da sociedade civil capaz de acessá-lo e, como anteriormente argumentado, altamente excludente. Além disso, isso depende de alcançar níveis, que são desbloqueados de modos específicos. A ministra, como representante da presidência da república em determinada pauta, possui um nível participativo mais pleno pela posição ocupada. Já os indígenas que não entraram na *Green Zone* ou na *Blue Zone* são excluídos de determinados diálogos e processos por não terem sido escolhidos para compor níveis mais elevados dentro das estruturas governamentais e institucionais. Por isso, há povos que não apostam suas esperanças na inserção desses espaços, agindo por meio de outras estratégias para serem ouvidos.

Durante a COP 30, no dia 11 de novembro, indígenas do Baixo Tapajós, junto com manifestantes não indígenas, ocuparam o pavilhão de acesso a *Blue Zone*, com a intenção de reforçar a necessidade da presença dos povos originários na luta contra as mudanças climáticas e denunciar a falta de escuta dentro das COPs (Farias; Brasil; Ambrosio, 2025). O ato foi chamado de “invasão” em jornais de grande circulação, como na CNN (James; Benassatto; Jessop, 2025), G1 (Paulo; Casemiro; Peixoto, 2025) e Uol (Teixeira, 2025), uma escolha proposital de palavra para retirar a legitimidade de um ato de revolta daqueles que sofrem com a marginalização por consequência de uma real invasão territorial, epistêmica e cultural anterior.

Dias depois, indivíduos do povo Munduruku, da Amazônia, bloquearam a entrada principal da *Blue Zone* em um protesto contra projetos do Governo Brasileiro que impactaria seus territórios, conseguindo uma conversa com as Ministras Sônia Guajajara e Marina Silva (Carvalho, 2025).

Essa forma de participar é a realizada pelos povos indígenas desde a invasão da América Latina. É uma participação popular, extra-institucional, pois eles nunca foram aceitos nesses espaços, então eles se apoiaram na resistência e na luta contínua. Por isso, para uma parcela desses povos, essa é a melhor estratégia política para que as vozes sejam ouvidas.

Para Wajã Xipai (2025), a *Blue Zone* da COP 30 parecia a barriga de uma fera, em que a Natureza ocupa um lugar decorativo. Todos estão acelerados e, nesse ritmo, ele acaba também acelerando seus passos, pensamentos e respiração. Essas vozes aceleradas estão sempre bradando a urgência das metas, dos objetivos, do financiamento e do futuro. É um tempo que não condiz com o tempo da Natureza. E assim ele se pergunta se é possível salvar o planeta em um espaço que ignora o ritmo da Terra, sem aprendermos a ouvir os sons das chuvas, das sementes e dos rios.

Se a própria arquitetura e ritmo das COPs são hostis aos povos da floresta, questionamos como esse espaço pode dar a eles o senso de pertencimento. A proposta estratégica de ensiná-los os decoros e as linguagens das negociações nos chamados espaços formais construídos pela racionalidade tem seu papel, principalmente quando esse aprendizado não apaga a cultura própria, as sabedorias construídas por um povo e a identidade. Ou seja, quando não tem intenção de homogeneizar, apenas traduzir as palavras.

Já a luta popular não institucionalizada ajuda a completar essa estratégia ao mostrar que, apesar de estarem aprendendo a andar e falar nesses espaços para atingir o melhor entendimento possível, não se reivindica direitos sem a luta há séculos construída pelos indígenas latino-americanos.

Apesar de garantir a presença de tantos indígenas na COP 30, diversos deles bem preparados para enfrentar aquele espaço hostil à sua forma de vida, foi sancionado o Decreto 12.600/2025 (Brasil, 2025b), que privatiza os rios Tapajós, Tocantins e Madeira, em prol da Cargill Agrícola, para que faça dragagem e controle de tráfego de embarcações, fragilizando territórios de ribeirinhos, quilombolas e indígenas, uma vez que o Porto da Cargill é parte do sistema logístico de transporte de grãos do agronegócio para o exterior, especialmente soja.

Em janeiro de 2026, os indígenas do Baixo Tapajós ocuparam o terminal da Cargill pela revogação do Decreto, uma vez que a empresa tem um histórico de violações de territórios indígenas e destruição da Natureza, em destaque os biomas cerrado e Amazônia, trazendo preocupações aos povos originários e tradicionais que vivem

em territórios próximos aos rios e necessitam deles para sobreviver. Dessa forma, nas palavras de Txal Suruí (2026) “O decreto 12.600/2025 draga não apenas o leito do rio, mas a própria existência dos povos que dele dependem.” O resultado da pressão popular contínua foi a conquista da revogação do decreto.

Esse exemplo demonstra que os povos originários são usados nas propagandas do capitalismo verde, mas não são pauta prioritária no reconhecimento de direitos e da proteção da Natureza. Poucos meses após a COP mais participativa da história, os povos indígenas são desrespeitados pelo mesmo governo, mostrando que a estratégia institucionalizada não atinge plenamente a ideia de participação do âmbito político, precisando haver, concomitante e constantemente, a realização da estratégia popular.

Há o perigo de o nível institucional cumprir apenas com a ideia teórica de participação, e, de forma mais alarmante, o risco de realizar uma formação preparativa para esses espaços nos moldes determinados pelo poder hegemônico colonial, em que a pluralidade dá lugar à igualdade de visões de mundo, fazendo parte do apagamento sistêmico dos conhecimentos originários, posicionando-os novamente como Outros, condição que deve ser vigiada. A estratégia popular, nesse caso, também contribui para que a tragédia não aconteça, pois mantém vivo o espírito de luta com expressões de cada cultura.

Em suma, existem níveis diferentes de participação dentro das estruturas. A própria COP os divide muito bem: *Blue Zone*, *Green Zone*, Cúpula dos Povos, as manifestações feitas do lado de fora, pré-COPs mais localizadas e, por isso, mais fáceis de acessar. A depender do nível alcançado, a estratégia se modifica, indo entre o espectro institucional e popular. Apesar da vigília constante quanto aos riscos da institucionalidade, desenvolvê-la não é um erro, pelo contrário, se bem feita, tem capacidade de transformar um espaço racional, uniforme e centrado no mercado em plural, receptivo e centrado no bem-viver e na Pachamama. Assim como tem capacidade de incidir nas decisões das plenárias.

Nesse sentido, há reivindicações a serem consideradas, como a realizada pela COICA, que aponta a necessidade de as participações indígenas extrapolarem os

limites do simbolismo de sua presença nas COPs para tornar seu envolvimento vinculante, adquirindo poder de voto real nas decisões que impactam diretamente seu futuro e dos territórios onde vivem. Além disso, afirma que os saberes tradicionais devem fazer parte das estratégias formuladas para solucionar a crise climática, como complementos às soluções tecnológicas convencionais (Vera, 2025).

A COP não possui um sistema de vinculação de decisões, porém, existem outros espaços decisórios que permeiam a COP por fazerem parte do Regime Internacional do Clima, como a COICA, a Plataforma e o Fórum, além da possibilidade de construir intervenções nos fundos de financiamento. No documento preparatório para a COP 30 da COICA (2025), “Vozes Territórios da Floresta”, reivindicam que toda política climática implementada pela CQNUMC garanta direito a voto no Fundo Verde para o Clima (GCF, sigla em inglês), criado em 2010 para apoiar financeiramente projetos de adaptação e mitigação climática, e recebe orientações da COP.

Os países membros têm poder de veto para decidir sobre os empréstimos, situação que causa certos transtornos, especialmente no que diz respeito à celeridade dos processos de empréstimos, além de nações vetando projetos a outras por desacordos políticos, como em 2019 quando os EUA vetaram financiamento para a China. Comunidades vulneráveis aos efeitos de mudanças climáticas têm demandado uma mudança no sistema do GCF, diante da urgência de financiamento (Darby, 2019).

O GCF é formado por comitês e grupos que admitem em sua composição especialistas externos no suporte às tomadas de decisão (GCF, s.d.). Nesse sentido, uma reestruturação do GCF nos processos decisórios poderia desenvolver um comitê da sociedade civil composta por representantes de povos originários e tradicionais, que tenham, inicialmente, caráter não apenas consultivo, mas como uma parte vinculante nas análises dos financiamentos direcionados a gestão de TIs ou interferências, diretas ou indiretas, nesses territórios.

Ainda no contexto da governança climática, a COICA (2025) demandou a inclusão de negociadores indígenas nas delegações para colaborar na construção dos textos

resultantes das reuniões da COP. Apesar de não haver voto e vinculação, os textos norteiam ações dos países nas estratégias de adaptação e mitigação e a presença de povos originários traria modificações significativas nesses direcionamentos.

Pelo trabalho realizado dentro da Plataforma, que tem certa influência nos arranjos das relações do IIPFCC com a CQNUMC, tem-se a possibilidade de construir, organizada e gradativamente, uma reivindicação de processos vinculativos de grupo formalizado pela CQNUMC quanto a demarcação de TI e sua exploração, dando caráter de maior importância aos seus entendimentos sobre como lidar com seus territórios. As decisões apresentadas relacionadas a questões territoriais também foram defendidas pela COICA (2025), mesmo porque cada comunidade terá uma forma diferenciada de gerir esse espaço a partir de demandas próprias.

Portanto, mesmo que não haja esse caráter vinculativo na COP em si, há como garantir essa vinculação, por voto ou incidência direta em textos e normativas, de outras formas que se incluem na governança climática.

Isso garante alguma participação ativa dessa parcela da sociedade mesmo que a COP em si se torne, mais uma vez, uma reunião mais restritiva. Desde a COP 15, em 2009, esse espaço passou a agrupar um maior quantitativo de credenciados para acessá-lo, o que pode não ser a realidade em um possível futuro próximo, considerando que originalmente não foi concebida para ser essa grande reunião como é hoje. Assim, reforçar esses mecanismos adjacentes, mas que ainda de algum modo reverberam nas COPs, é uma forma até mais efetiva do que pensar apenas no momento da Conferência.

Nessa linha, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB, 2025, p. 1), por meio da Declaração Política dos Povos Indígenas da Bacia Amazônica e de todos os Biomas do Brasil para a COP 30, afirmou que:

não haverá futuro possível sem os Povos Indígenas no centro das decisões globais. [...] Com nossa representação e participação plena, equitativa, inclusiva, efetiva e gênero-responsiva na tomada de decisões, é possível construir um novo caminho climático — baseado no bem viver, na solidariedade e na harmonia com a Terra.

Assim, demanda pela promoção de algumas medidas concretas, como considerar a demarcação de territórios indígenas como ação climática prioritária e incluir a proteção desses territórios nas negociações sobre mitigação e adaptação, garantir a plena e efetiva representação e participação em todos os níveis decisórios da CQNUMC e assegurar que os sistemas de conhecimento indígenas sejam valorizados na luta contra as mudanças climáticas (COIAB, 2025, p. 5).

Observamos uma transformação lenta na forma de inserir os povos indígenas no regime climático, com ainda um longo caminho a percorrer. Sendo a COP produto do capitalismo, ela sempre terá limitações consequentes dos interesses econômicos inerentes a esse sistema construído em torno da produção e acumulação. Entretanto, as transformações vistas no mundo, tanto na América Latina com o movimento do Novo Constitucionalismo, quanto nos espaços globais de negociação climática, nos permitem imaginar o outro mundo possível a ser construído, a partir da visão decolonial com protagonismo das cosmovisões indígenas, que nos relembra da nossa integração com a Natureza.

4.2 REGIME INTERNACIONAL CLIMÁTICO TRANSMODERNO: UMA PROPOSTA EMANCIPATÓRIA PARA OUTRO FIM DO MUNDO

A vida é feita de ciclos que possuem início e fim, para voltar ao início. O planeta onde vivemos, a Terra, segue essa mesma regra da finitude, o que significa que, um dia, ela irá chegar no final de sua história para dar início a outra. Todavia, o fim da Terra não está atrelado ao fim da humanidade, como nós, humanos, sempre centrados em nós, pensamos.

A Terra passou por cinco extinções em massa durante a sua existência, momentos em que a vida quase foi exterminada por completo. A primeira delas foi há 435 milhões de anos, quando a Terra vivia na era geológica Paleozoica, entre os períodos conhecidos como Ordoviciano e Siluriano. Cerca de 85% de todas as espécies de seres vivos existentes desapareceram. Essa não foi a pior extinção em massa, pois há 250 milhões de anos, no período Permiano, mais de 95% das espécies marinhas e 70% das terrestres sumiram (Santos, 2022).

É possível se ter uma ideia do que causou essas extinções, como queda do nível de gás carbônico, erupções vulcânicas, o movimento de separação dos continentes... e mudanças climáticas, como no período Ordoviciano e Permiano (Santos, 2022).

Em todos esses trágicos eventos, o planeta Terra permaneceu, se reinventou, criou outras formas de vida e se adaptou para ressurgir. Foram ciclos a serem seguidos. É possível que estejamos diante de uma sexta extinção em massa, também ocasionada pelas alterações no clima. O que não significa, porém, o fim do mundo.

Quando falamos “outro fim do mundo”, nos referimos ao mundo que conhecemos hoje. Inevitavelmente, a humanidade será extinta em algum momento, pois segue a regra de ciclicidade vida-morte-vida. Porém, podemos decidir por uma extinção não causada por nós mesmos, e que não acabe com esse mundo que existe hoje e com as formas de vida que compartilham essa existência conosco. A diferença entre as alterações climáticas dos períodos Ordoviciano e Permiano e no nosso período, chamado Holoceno, é a artificialidade. A nossa crise climática foi criada pela humanidade por consequência de reiteradas atividades poluidoras, geradoras de um desequilíbrio ecológico que poderia ser evitado se seguissemos outro modo de vida. Nós podemos criar outro fim para a humanidade, um que siga o curso natural da existência e preservando a vida dos outros seres que habitam esta casa comum chamada Terra.

A percepção sobre o outro fim do mundo surge a partir do livro “Ideias para adiar o fim do mundo” de Ailton Krenak (2020), onde ele apresenta a realidade humana como descolada da Terra, esse organismo vivo, e dessa forma a Terra, a vida, é objetificada e mercantilizada. Nós, a sociedade racionalizada, esquecemos das narrativas que caracterizavam as montanhas, os rios, as árvores e todos os elementos e seres que compõe a Natureza e os Cosmos como nossos parentes.

Essa sociedade artificializada, desgarrada da Natureza, vê o fim do mundo como uma possibilidade para desistirmos dos sonhos e da esperança. O fim do mundo se torna mais possível do que o fim do sistema que o está matando.

Quando lemos Walter Benjamin, Michael Löwy (2019) afirma que, partindo de uma leitura política das Teses sobre o Conceito de História, quanto à memória da história de lutas e derrotas, um denominador comum de todos os seus textos é a ideia de revolução como uma bússola.

Nas notas preparatórias das Teses, Benjamin (1974, p. 1232, tradução nossa) manteve uma posição que se distanciou do marxismo tradicional, sugerindo que: “Marx dissera que as revoluções são a locomotiva da História mundial. Mas pode ser que as coisas se apresentem de outro modo. Talvez as revoluções sejam o ato realizado pela humanidade que viaja neste trem, de acionar o freio de emergência.”³⁵ Ao sugerir que a revolução é o freio de emergência, ele constrói a imagem em que a humanidade não pode deixar a locomotiva seguir o rumo determinado pelos trilhos, pois nesse cenário, colidiremos ou seremos jogados no abismo, ou seja, causaremos uma catástrofe (Löwy, 2019, p. 38).

A revolução, porém, só será realizada a partir do retorno histórico aos escombros e vítimas ocasionadas pelo progresso. Essa interpretação dá ao materialismo histórico de Benjamin uma outra categorização, a de materialismo histórico *sui generis*, uma vez que não propõe a história como uma linearidade a ser seguida até chegarmos nas condições revolucionárias, mas o retorno ao passado como condição da revolução (Oliveira, 2017, p. 54). Mesmo porque, lidar com o progresso como condição necessária, ou um fato consumado, significa aceitar os legados do racismo, colonialismo e imperialismo como entrelaçados à história (Allen, 2015b, p.16), no sentido de não haver possibilidade de desvios e serem essas circunstâncias inevitáveis.

Para Benjamin, há a necessidade de resgatar os oprimidos da história, pois o mundo novo não pode ser construído sem a história dos vencidos, que a memória histórica tradicional esqueceu, censurou ou reprimiu (Oliveira, 2017, p. 54). Nega-se o progresso ao compreender que a história não é uma linha reta, mas um eterno

³⁵ “Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders, Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.” (Benjamin, 1974, p. 1232)

retorno rememorativo daqueles que sofreram com os efeitos desse progresso considerado inevitável.

Dessa forma, segundo ele, o progresso técnico-econômico não levará, naturalmente, à revolução dos oprimidos, pois é preciso haver, em movimento contrário, uma interrupção do progresso, uma vez que enxergava esse fenômeno com olhos pessimistas, prevendo o extermínio da humanidade caso seguisse irrefreavelmente nesse caminho. Assim, o uso do marxismo por Benjamin ocorre com base na crítica da visão histórica linear propagada pela filosofia da história da época, as quais eram burguesas, positivistas e evolucionistas (Oliveira, 2017, p. 56).

A revolução proposta pretende construir um mundo fundamentado em ideais decoloniais, com a finalidade de reestruturar a sociedade em níveis culturais, políticos e epistemológicos, para a rememoração ancestral da conexão intrínseca com a Natureza, baseado nos princípios do bem-viver e da Pachamama, que propõe uma ruptura com a ideologia do progresso.

Embora a ideia de revolução soe utópica, concordamos com a afirmativa de Löwy (2014, p. 49) de que a utopia é essencial para a mudança social. Contudo, antes do ponto revolucionário, faz-se necessária uma reforma visando a emancipação do poder hegemônico. Na perspectiva da teoria crítica, o presente é visto a partir do potencial de transformação radical das estruturas fundamentais, interpretando as crises e protestos atuais por um olhar do futuro (Benhabib, 1986, p. 226), na intenção de influenciar materialmente nele, começando pelo presente. Seyla Benhabib (1986, p. 142) ainda define um outro aspecto da teoria crítica, que ela chama de “diagnóstico-explicativo”, em que há uma análise a partir do observador sobre as “contradições internas, limitações e crises”, para que, assim, a teoria crítica não caia na simplificação da filosofia normativa.

Assim, esse diagnóstico possui a capacidade de dar à teoria crítica a possibilidade de usar uma noção sistêmica de crise, localizando problemas atuais pela percepção da totalidade sociológica, contemplando a economia, o sistema administrativo-político e outros. Porém, evitando analisar apenas as forças impessoais, ou seja, a teoria afastada da crise vivida, para mostrar “como essas forças geram certas

experiências de sofrimento, humilhação, agressão e injustiça, que pode levar à resistência, protesto e luta organizada” (Benhabib, 1986, p. 226).

Sobre essa visão de Benhabib, Amy Allen (2015a, p. 116) destaca que essa abordagem tem por fim a “análise das relações de poder em toda a sua profundidade e complexidade”, uma vez que essas relações de poder e de dominação e opressão submetem a emancipação a um bloqueio, o que gera crises sociais e patologias.

Ao analisar as relações de poder sobre gênero, Allen (2015a, p. 117-118) discute que os indivíduos são efeitos do poder, portanto, as normas e categorias de subordinação precisam ser performadas pelos sujeitos dominados para que o poder seja mantido e reproduzido. Essa performance ocorre pela necessidade de reconhecimento como estratégia de sobrevivência diante dos dominantes, sendo preferível a aceitação da identidade subordinada, mesmo que dolorosa, pois a alternativa é não ser de forma alguma reconhecidos.

Então estamos diante de um desafio de reconhecimento da condição subordinada com a perspectiva emancipatória não conformativa com a perpetuação do poder das classes dominantes. O que leva a uma tentativa de construir uma emancipação sem utopia, em que a “emancipação é entendida como liberdade ou liberação do estado de dominação”, apresentando uma transformação do “estado de dominação em um campo móvel e reversível de relações de poder”, em que não há isenção do poder, mas há a possibilidade de um ambiente em que se construam práticas de liberdade, autotransformação e experimentação (Allen, 2015a, p. 121).³⁶

Essa visão se desvincula da noção da boa sociedade da Escola de Frankfurt que se fundamenta em uma leitura progressiva da história, a qual “enxerga a modernidade

³⁶ Amy Allen constrói sua ideia baseada em Michel Foucault (1997, p. 298) sobre efeito de poder e emancipação, em que: “A ideia de que poderia existir um estado de comunicação que permitisse jogos de verdade que circulassem livremente, sem nenhum constrangimento ou efeitos coercivos, parece-me utópica [...]. Não acho que a sociedade pode existir sem relações de poder, se com isso entendemos as estratégias pelas quais os indivíduos tentam direcionar ou controlar a conduta dos outros. O problema, então, não é tentar dissolvê-los na utopia de uma comunicação completamente transparente, mas sim adquirir regras de direito e técnicas de gerenciamento, além de uma moralidade, um ethos e uma prática do self que nos permitam jogar esses jogos do poder com o mínimo de dominação possível.”

européia [...] como resultado de um processo de desenvolvimento e aprendizado histórico”, como uma ordenação linear, progressiva e temporal, excluindo as possibilidades reais de transformação social (Allen, 2015a, p. 125).

Portanto, incluímos aqui uma perspectiva em que as relações de poder não somem completamente, mas há espaço para transformação social a partir da emancipação – e por isso “emancipação sem utopia”, pois ainda há estruturas de poder a serem consideradas. A partir da compreensão do estado de opressão sofrido, assim como da performance e da reprodução desses sistemas opressores, é possível realizar mudanças que visam a emancipação em um ambiente que permita expressões de insatisfação e transformação.

O Novo Constitucionalismo Latino-americano segue esse modelo emancipatório: ainda existe a figura da Constituição, do Estado e de outras estruturas políticas Ocidentais, mas foi possível a transformação a partir de um campo de liberdade encontrado para isso. O decolonialismo não pressupõe como fundamental a quebra completa das estruturas solidificadas da sociedade e da política, pois também admite transformações graduais dentro delas como uma via legítima de emancipação.

A criação de um MPI segue a mesma linha emancipatória sem utopia. Mesmo inserido no aparato estatal, ele permite interferir nas hierarquias de poder no Estado. Sonia Guajajara, ao compreender essa liberdade, criou o Kuntari Katu, utilizando de figuras criadas pelo Estado Ocidental, os diplomatas, para dar aos indígenas a capacidade de articulação e negociação.

Em âmbito internacional, organizações como a COICA, composta por representantes de 511 povos indígenas da América Latina³⁷, são importantes para que a governança climática global não capte os indígenas apenas como propaganda ou representações vazias, com falas descartáveis dentro dos espaços

³⁷ A COICA é composta por indígenas representantes das seguintes organizações: Associação Interétnica de Desenvolvimento da Selva Peruana (AIDSESP), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Organização Regional dos Povos Indígena do Amazonas (ORPIA), Confederação de Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB), Confederação das Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana (CONFENIAE), Organizações Indígenas do Suriname (OIS) e Federação das Organizações Autóctones da Guiana Francesa (FOAG).

racionalizados. A COICA (2021, p. 20) possui programas de formação para comunicação comunitária para fortalecer a participação indígena na formação de políticas públicas, voltados em especial para mulheres e jovens, garantindo uma comunicação a partir de e para os territórios, comprometida com as diversidades culturais dos povos. Apesar de institucional, atua também dentro de instâncias de base para a construção de seus projetos e é formada totalmente por indígenas de diferentes partes da Amazônia, o que assegura a legitimidade e pluralidade de suas ações.

Também é possível caracterizar a LCIPP como um espaço que busca a emancipação. Apesar de também institucionalizada, garante uma troca global de experiências entre povos originários e tradicionais para que melhorem suas condições de vida em suas comunidades. É um diálogo pautado na transversalidade das vivências locais e na cooperação mútua, especialmente diante das vulnerabilidades climáticas compartilhadas, viabilizando o fortalecimento comunitário desses povos no meio social e político, principalmente.

Para encontrarmos essas rupturas de libertação, é preciso permanecer o diálogo Sul-Sul, nos desvencilhando da Modernidade criada e imposta pelo Norte desde o colonialismo. Porém, isso não nos leva à pós-modernidade, visto que as críticas pós-modernistas à Modernidade ainda se limitam a uma perspectiva eurocêntrica (Dussel, 2016, p. 56).

Se, como afirmou Dussel, a Europa Ibérica se tornou a primeira região moderna pelo fato de ter iniciado a colonização da América Latina, o que possibilitou todo o sistema-mundo inaugurado pela Modernidade, então existem culturas pré-modernas, como a chinesa, a hinduísta, a islâmica e as da América Latina, que foram colonizadas e, se não foram, ainda sofrem com a exclusão, o desprezo e a negação. A Modernidade, apesar dos grandes esforços, não exterminou essas culturas.

Não estão mortas, mas vivas, e, atualmente, em pleno processo de renascimento, buscando (e inevitavelmente equivocando-se) novos caminhos para o desenvolvimento de seu futuro próximo. Por não serem modernas, essas culturas não podem ser “pós”-modernas. São pré-modernas (anteriores à Modernidade), contudo contemporâneas à Modernidade e logo serão transmodernas. (Dussel, 2016, p. 62-63)

A sobrevivência dessas culturas por si só faz parte de uma realidade radicalizada que desvela o fato de o poder hegemônico colonial moderno poder ser superado no futuro. A mera existência delas e seu ressurgimento - realizado por conquista de povos intransigentes que não abdicaram da luta - é uma visão para um outro futuro, ou um outro fim do mundo. Decolonizar a vida depende de uma postura de insubmissão e transgressão para a corrosão das categorias excludentes e desqualificantes definidas pelo poder colonial, encarnando a mudança desejada no mundo (Gontijo, 2015, p. 113).

O projeto transmoderno de Dussel (2016, p. 69-70) indica a valorização das culturas negadas ou depreciadas, que se posicionam nas margens da Modernidade e, por isso, não fizeram parte da construção da cultura universal. É um processo longo que pressupõe crítica, autocrítica, resistência, amadurecimento e acumulação de forças, como “estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só decolonializada, mas renovada.”

Como exemplo, Dussel (2016, p. 70) fala da relação das culturas indígenas latino-americanas com a Natureza, que é distinta da relação formada baseada na lógica Moderna capitalista, que a vê como um objeto explorável e comercializável. Apesar dos inúmeros avisos de que nossa sobrevivência está atrelada a ela, a cultura moderna não avança, por si só, para incorporar uma melhor relação com a Natureza e outras culturas, uma vez que as estruturas do poder vigente precisam utilizar artifícios de manutenção do capital, impedindo percepções divergentes. Todavia, a compreensão ecológica das culturas indígenas tem a capacidade de utilizar o melhor da Modernidade, uma vez que não há condição de negá-la completamente, para formular e desenvolver ciência e tecnologia.

Portanto, a integração necessária dos conhecimentos e saberes ancestrais originários para reformular a Modernidade em estruturas decoloniais, precisa reverberar na forma de conduzir o regime climático internacional, não mais utilizando as corporações e o capital como bússola para integrar efetivamente relações ecológicas que garantam a manutenção da vida.

Como diz Vandana Shiva (2021, p. 401), é preciso descolonizar o Norte, pois, assim como os oprimidos sofrem com a posição de superioridade dos opressores, estes também estão presos à cultura da opressão. A ideia do “fardo do homem branco”, ligada a percepção de que ele é o responsável por solucionar os problemas da Terra, causa o fardo imposto pelo homem branco ao Outro, uma vez que suas soluções são fundamentadas em seus princípios e conhecimentos, que são modernos, capitalistas e exploratórios.

Para o opressor, o remédio para a crise ecológica permanece sendo atrelado ao desenvolvimento como crescimento econômico e comercialização, no formato de desenvolvimento sustentável, que, apesar dos mascaramentos discursivos, não é mais do que uma solução que prevê o avanço do sistema de mercado, ainda desconsiderando as limitações materiais da Terra (Shiva, 2021, p. 426). Logo, como foi exposto no decorrer deste trabalho, temos o capitalismo promovendo soluções para ele mesmo, um paradoxo que não pretende ser resolvido por interesses de manutenção do poder opressor.

A concretização desse Regime Internacional do Clima Transmoderno depende da garantia de um Direito Humano e Fundamental essencial para a constituição dos Estados Democráticos de Direito, qual seja, o da participação popular na política, com vias a resultar em formação de normativas nacionais e internacionais sobre a melhor forma de lidar com a crise climática que nos assola. Nesse sentido, consideramos que os Direitos Fundamentais também têm a função de legitimar o poder estatal e, para isso, rememoramos que a soberania popular é basilar para a legitimidade da Constituição e do Estado de Direito (Sarlet, 2015, p. 60-61).

Dessa forma, como explicita Sarlet (2015, p. 62), os Direitos Fundamentais são pressuposto, garantia e instrumento do princípio democrático, mediante reconhecimento de certos direitos, sendo um deles, a liberdade de participação política, com poder de intervir em processos decisórios como intento do exercício da soberania, constituindo elemento essencial para a concretização das demais liberdades.

Dentro da perspectiva global gerada após a Segunda Guerra Mundial, a qual permitiu uma nova consciência formalizada na Declaração Universal dos Direitos Humanos, as Constituições dos Estados, como a do Brasil, e o exercício da participação popular ficaram regidos pelo direcionamento consolidado no Artigo 21 do documento, o qual determina que “Todo ser humano tem o direito de tomar parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos” e “A vontade do povo será a base da autoridade do governo” (ONU, 1948).

Portanto, a limitação da participação dentro dos círculos nucleares de poder gera lacunas no próprio conceito de Direitos Humanos e Fundamentais, pois enfraquece a soberania popular, ou seja, o acesso da política pelas margens, considerando, ainda, que essas margens possuem níveis de distanciamento em relação ao núcleo. Dentro de uma sociedade global formulada pela racionalidade moderna, isso significa que as margens mais distantes são formadas pelo Outro, que lutam constantemente para concretizar seu direito de participação popular, seja no âmbito local e nacional ou internacional, como visto no decorrer desta dissertação.

Enquanto for preservada a posição superior das sociedades industrializadas, imperialistas e colonizadoras no regime climático internacional, não teremos propostas reais para uma nova forma de vida e de se relacionar com a Terra, o que condena a humanidade ao prognóstico hoje posto: impactos (desiguais) pelos efeitos da crise climática e eventual extinção, após um longo processo de sofrimento por todos os seres habitantes desse planeta.

Transformar as estruturas dentro do próprio sistema, criando gradativamente mais libertação a partir das rupturas emancipatórias visualizadas nas relações de poder dominantes. Imaginar, formar e fortalecer outros caminhos decoloniais, divergentes do imposto e naturalizado pelo capitalismo, longe do conformismo, por meio dos movimentos e organizações sociais, coletivos, partidos, comunidades e aldeias, para reivindicar a continuidade da vida da Natureza, inclusive a nossa. Isso, enquanto a revolução não vem - e virá.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O povo indígena Cinta-Larga, autodenominado Matetamãe, é um grupo Tupi que vive na região próxima à fronteira entre Rondônia e Mato Grosso, e possui uma história sobre a sacralidade das diferenças. Segundo eles, no passado, os animais não eram coloridos ou enfeitados, gerando uma certa tristeza nesses seres. Para solucionar esse problema e alegrá-los, o Grande Espírito decidiu plantar uma robusta árvore no meio da floresta, que gerava os mais belos e diversos objetos. Então o Grande Espírito determinou: cada animal pode escolher um enfeite ou cor que agradava mais (Boff, 2022, p. 39-40).

Assim, chegaram os macacos, que pegaram raminhos curvos transformados em cauda para se pendurarem nas árvores. Depois, os passarinhos viram o belo arco-íris e o pegaram, combinando as cores em suas penas. A onça decidiu pelo manto preto, que não foi suficiente para todas, por isso hoje existem onças-pintadas e pretas. A arara, por sua vez, se vestiu com um manto azul. Após todos os animais fazerem a festa escolhendo seus enfeites, sobrou apenas um ramo e cascas de nozes. O primeiro foi pego pelo veado, que o transformou na sua imponente galhada, já as nozes foram escolhidas pela tartaruga, transformando-as em casco (Boff, 2022, p. 41).

O Grande Espírito se alegrou com a alegria dos animais, cada um tendo escolhido o que lhe agradava mais e se fazendo diferente, criando uma variedade de belezas, que formam a unidade da vida (Boff, 2022, p. 42).

Esse conto nos ensina que ser diferente é uma condição original de todos os seres. Nós precisamos da diversidade, pois ela permite a vida ser tão bela, com a variedade de cores e enfeites pertencentes a cada um de nós. O mesmo ocorre com as ideias, o pensamento e o conhecimento. A depender da cultura que nos inserimos, construímos um sistema de saberes.

Desde a colonização da América Latina, vivemos sob um poder hegemônico estabilizado em ideias eurocêntricas desenvolvidas na Modernidade, que entende a racionalidade como o caminho para a verdade. Essa ideia gerou consequências: a

divisão humanidade-Natureza pelo pensamento antropocêntrico e cartesiano, que pressupõe uma divisão de categorias para alcançar a verdade racional; a partir disso, a possibilidade de hierarquizar os seres humanos, baseado nas novas raças criadas no colonialismo, ansejando um sistema de trabalho e classe; a exploração da Natureza, que acompanhou a exploração das raças consideradas inferiores, para obtenção de riquezas materiais individuais.

Assim, foi criado o Outro a partir da América Latina invadida, explorada e apagada, uma figura marginalizada e excluída, com seus corpos, mentes e espíritos invadidos, explorados e apagados, tal qual seu território, sob o pretexto de um progresso civilizatório voltado ao avanço científico e tecnológico da humanidade.

Os desdobramentos foram além da extração de recursos naturais como se fossem ilimitados, pois atingiram esferas filosóficas, epistemológicas, ontológicas, espirituais e linguísticas, em suma, as culturas dos povos apontados como incivilizados, uma vez que esse entendimento justificaria a imposição da cultura superior, europeia, sobre eles. A origem e evolução do modo de produção capitalista nesse momento proporcionou a continuidade do poder estabelecido no colonialismo, o que chamamos de colonialidade, pela compreensão de que a colonização ainda interfere nos sistemas que compõem a sociedade ocidentalizada.

O capitalismo depende da exploração para sua existência, uma vez que está centrado no mercado e, portanto, no crescimento econômico permanente. A extração de recursos naturais para a produção industrial, venda e consumo, mantêm as engrenagens funcionando. Para isso, é necessária a presença de humanos explorados pelo trabalho. Apesar de todos estarmos dentro dessa lógica, há quem seja mais prejudicado pelas condições de trabalho, a depender da raça, da classe, do gênero, entre outros. É possível ver a herança colonial nessa configuração de divisão do trabalho, pois os mais atingidos pela precariedade são aqueles posicionados como inferiores na hierarquia social, como negros e indígenas, especialmente mulheres.

Natureza e “sub-humanos” são igualmente explorados em prol de um sistema desigual, mantedor do racismo, classismo, patriarcado, homofobia e outros

preconceitos, fundamentados no mesmo poder hegemônico propagado no colonialismo. A história tradicional, inserida nessa lógica excludente, contribuiu por meio do esquecimento dessas vítimas do progresso colonial e imperialista, moldadores do capitalismo, para dar os louros da herança cultural aos vencedores. O progresso também significa seguir em frente, sem retornos ou desvios, mesmo que isso signifique esquecer sistemática e conscientemente os que ficaram para trás.

Quando tratamos de mudanças climáticas também abordamos essa configuração de poder estabelecida, pois criam vulnerabilidades acentuadas pelos efeitos do clima, assim como interferem na participação da governança e na construção do regime climático, além de prejudicarem estratégias de mitigação e adaptação.

Não afirmamos a ausência de avanços, pois eles aconteceram no decorrer das décadas. Porém, argumentamos que foram insuficientes, descolados da realidade de urgência que nos encontramos, pois há a aceitabilidade de manter a organização econômica da forma como está, ou seja, são depreendidos esforços para manter o sistema capitalista e um ideal de progresso civilizatório, possível de ser alcançado apenas se houver quem explorar.

Como dito, um dos problemas é a exclusão dos oprimidos da história tradicional difundida, que gera o apagamento da cultura pelo esquecimento e, por consequência, a desconsideração dos seus conhecimentos. Mesmo que os povos originários possuam filosofias avançadas sobre a Natureza, essa sabedoria não é reconhecida, pois não faz parte da ciência classificada como válida – produzida em pesquisas positivistas, objetivas e impessoais, por membros da academia com titulação superior.

Além de sofrerem com a segregação do conhecimento, suas propostas de cuidado com a Terra e de mudanças quanto a nossa relação com a Natureza não beneficiam o sistema capitalista, uma vez que depende de uma ruptura no paradigma vigente para dar lugar a outro, fundamentado nas conexões horizontais entre os seres da Natureza, compondo um todo equilibrado, por meio do reconhecimento dos limites e

ciclos naturais. Ou seja, o estabelecimento de um sistema que reconheça a Terra e tudo que a compõe como sujeito detentor de vida e espírito.

Enquanto os indígenas propõem esse mundo, desamarrado do capitalismo, os líderes governamentais, empresários e outros poderosos atores da construção do regime internacional climático escutam e escolhem não ouvir. As diretrizes e decisões tomadas nos espaços de participação se limitam a se adaptar às necessidades do capitalismo, com a crença de que ele e suas inovações tecnológicas e científicas salvarão o futuro, sem admitir que o capitalismo foi o originador dos problemas que culminaram na crise climática.

Portanto, as cosmovisões originárias são expostas nesses espaços de relevância internacional, seus representantes são convidados a discursar, mas sua participação ainda não pode ser considerada efetiva. Ou seja, a participação é usada para legitimar o espaço como democrático e inclusivo, mas não influencia nas decisões finais dos acordos, pois o cerne da cosmovisão indígena é desinteressante para aqueles que se beneficiam do capitalismo.

Como uma sombra, a colonialidade obscurece todo saber ancestral dos povos originários. Hoje, porém, os espaços de participação dão a ideia de aceitação desses saberes, ludibriando por meio da publicidade e mascarando a colonialidade.

Entretanto, já existem espaços que estão reconsiderando as estruturas consolidadas, como nos casos dos países latino-americanos que passaram por reestruturações constitucionais, destacando a Bolívia e o Equador. Também o Brasil tem dado alguns passos a esse avanço, como ao criar o MPI. Ao adotar as cosmovisões indígenas presentes em seus territórios, se utilizam de instrumentos estatais, que tradicionalmente carregam os ideais da Modernidade, para transformação política, legislativa e social dos países.

Essas experiências demonstram que é possível o aldeamento da política e das mentes, com vistas a um futuro diferente da catástrofe prevista hoje, dentro do cenário de crise climática. O aldeamento também proporciona o alcance mais pleno da justiça climática.

Esse conceito depende da concretização dos Direitos Humanos sem violações contra grupos marginalizados. Considerando que há uma injustiça crônica em relação aos impactos das mudanças climáticas, formando grupos mais vulneráveis, a justiça climática só é possível pela fruição dos Direitos Humanos de forma a observar principalmente os marginalizados, uma vez que eles dependem de mais proteções de sua vida e dignidade.

Da mesma forma em nível nacional, além da observância dos Direitos Humanos, é necessária a formação de Direitos Fundamentais baseados na dignidade da pessoa humana, que se desdobra em outros direitos, como a preservação da vida e a garantia de participação nos espaços políticos que compõem a democracia.

O problema está evidenciado por uma construção histórica da sociedade global: o colonialismo permitiu a reidentificação das identidades raciais, a Modernidade fundou a racionalidade antropocêntrica e eurocêntrica e o estabelecimento do capitalismo deu continuidade a esse projeto civilizatório, o que nos condena a aceitar uma configuração de sociedade ditada pelos vencedores históricos, os homens brancos, heterossexuais, cristãos, nascidos no Norte, enquanto o Outro é o “diferente” negligenciado e ignorado.

Lutamos, então, pela adoção da pluralidade de ideias para compor o regime internacional climático para não apenas reconhecer o saber do excluído, mas reestruturar o sistema de poder a partir dele.

Por isso propomos o que Walter Benjamin (1987, p. 225) chamou de “escrever a história a contrapelo”. Desviaremos da linearidade imposta pelo progresso da humanidade para retornar ao passado, erguendo as vítimas atingidas pelo caminho, consideradas inevitáveis, para reescrevermos a história incluindo a narração dos oprimidos. Iremos na contramão da marcha do progresso, com o intuito de rememorarmos culturas até então esquecidas por meio de um projeto excludente e silenciador.

Ao se distanciar do historicismo tradicional – e do marxismo ortodoxo -, Benjamin (1987) compreendeu que a história deve ser um eterno retorno, pois essa é a condição da revolução: quando as vítimas esquecidas fazem parte da construção da cultura. Apenas assim poderemos acionar o freio de emergência para não cairmos no abismo que se encontra em nossa direção, guiados pelo capitalismo. A decolonialidade tem feito o trabalho de escrever a história a contrapelo, pois, como propôs Benjamin, reergue os pisoteados pelo poder colonial ao colocar o Outro no centro.

O objetivo principal foi demonstrar a possibilidade de criar um mundo desprendido do capitalismo, pois este sistema, apesar de ter perdurado por séculos, não é infinito: um dia terminará. Quanto mais contradições são percebidas, mais o fim desse império se aproxima. A construção de uma nova forma de vida não é apenas necessária, é inevitável. E dentro das tantas possibilidades, propomos um futuro ancestral, um retorno a quem nós esquecemos ser, para mais uma vez fincarmos nossos pés na terra e respeitarmos a teia da vida.

Nesse momento, como uma transição, a chamada emancipação sem utopia, fundamentada nas culturas transmodernas da América Latina, que apresenta uma alternativa de mudança das estruturas de poder aceitando haver a continuidade do poder, é dado como o primeiro passo. Transformaremos instrumentos já existentes, como constituições e a governança, para que sejam mais democráticos quanto à participação do Outro.

Todavia, reconhecemos que evitar a queda do céu depende do avanço dessa emancipação, que só está começando. Evitar o conformismo é compromisso firmado a ser conquistado diariamente, intencionando transformações cada vez mais profundas nessas estruturas, até que se mude o sistema para romper com o paradigma moderno, antropocêntrico e eurocêntrico, para nos inserirmos no biocentrismo, movimento que só poderá ser construído com as vozes dos guardiões das florestas.

REFERÊNCIAS

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

ALLEN, Amy. Emancipação sem utopia: sujeição, modernidade e as exigências normativas da teoria crítica feminista. **Novos estudos**, vol. 103, nov. 2015a. DOI: <https://doi.org/10.25091/S0101-3300201500030006>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/88tr9xmMpDtnfVfB8XRV7Xr/?lang=pt>. Acesso em: 03 out. 2025.

ALLEN, Amy. **The End of Progress**: decolonizing the normative foundations of critical theory. Nova Iorque: Columbia University Press, 2015b.

ALTHUSSER, Louis. Materialismo histórico e materialismo dialético. In: ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global, 1979, p. 33-56.

AMORIM, Francisco; MENDES, Evelin; RÔMANY, Ítalo. Petrobras lidera ranking de infrações ambientais no Brasil nos últimos 25 anos. **Lupa**, [S.l.], 01 abr. 2025. Disponível em: <https://lupa.uol.com.br/jornalismo/2025/04/01/petrobras-lidera-ranking-de-infracoes-ambientais-no-brasil-nos-ultimos-25-anos>. Acesso em: 10 jun. 2025.

APIB – Articulação dos Povos Indígenas. **Com quase 500 mil votos, candidatos da Bancada Indígena reforçam luta pela demarcação de territórios**. [S.l.], 03 out. 2022. Disponível em: <https://apiboficial.org/2022/10/03/com-quase-500-mil-votos-candidatos-da-bancada-indigena-reforcaram-luta-pela-demarcacao-de-territorios/>. Acesso em: 29 set. 2025.

ARAUJO, Marcelo de; ANDRADE, Pedro Fior Mota de. Crise climática já condena uma geração inteira a nascer e viver sob condições de calor sem precedentes. **The Conversation**, [S.l.], 15 jan. 2025. Disponível em: <https://theconversation.com/crise-climatica-ja-condena-uma-geracao-inteira-a-nascer-e-viver-sob-condicoes-de-calor-sem-precedentes-247432>. Acesso em: 02 jun. 2025.

ARRHENIUS, Svante. XXXI. On the influence of carbonic acid in the air upon the temperature of the ground. **The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science**, vol. 41, p. 237–276, abr. 1986. DOI: <https://doi.org/10.1080/14786449608620846>. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14786449608620846>. Acesso em: 03 jun. 2025.

ASCEMA - Associação Nacional dos Servidores da Carreira de Especialista em Meio Ambiente. **Resposta às declarações do presidente Lula em relação à atuação do Ibama no processo de licenciamento da exploração de petróleo na Bacia da Foz do Amazonas**. Brasília, 12 fev. 2025. Disponível em: <https://ascemanacional.org.br/2025/02/12/resposta-as-declaracoes-do-presidente->

[lula-em-relacao-a-atuacao-do-ibama-no-processo-de-licenciamento-da-exploracao-de-petroleo-na-bacia-da-foz-do-amazonas/](#). Acesso em: 10 jun. 2025.

BANCO MUNDIAL. **Governance and Development**. Washington, DC: The World Bank, 1992.

BATAIER, Carolina. Saída dos EUA do Acordo de Paris não prejudica metas climáticas, avaliam especialistas: 'Sempre atrapalharam'. **Brasil de Fato**, São Paulo, 21 jan. 2025. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2025/01/21/saida-dos-eua-do-acordo-de-paris-nao-prejudica-metas-climaticas-avaliam-especialistas-sempre-atrapalharam>. Acesso em: 25 maio 2025.

BENDINELLI, Talita. A Amazônia descoloniza seu passado. **Sumaúma**, Terra do Meio/Pará, 26 out. 2023. Disponível em: <https://sumauma.com/a-amazonia-descoloniza-seu-passado/>. Acesso em: 26 set. 2025.

BENHABIB, Seyla. **Critique, Norm, and Utopia: A study of the foundations of Critical Theory**. Nova Iorque: Columbia University Press, 1986.

BENJAMIN, Walter. Brion, Bartolomé de Las Casas. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013a. p. 171-172.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Editoria Brasiliense, 1987a. p. 114-119.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Vol. 1. 10. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Vol. 1. 3. ed. São Paulo: Editoria Brasiliense, 1987b. p. 197-221.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. In: BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013b. p. 21-25.

BENJAMIN, Walter. O Narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. Rua de mão única: A caminho do planetário. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Vol. 2. 3. ed. São Paulo: Editoria Brasiliense, 1987c. p. 68-69.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Vol. 1. 3. Ed. São Paulo: Editoria Brasiliense, 1987d. p. 222-232.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BODANSKY, Daniel. The history of the global climate change regime. In: LUTERBACHER, Urs; SPINZ, Detlef F (ed.). **International Relations and Global Climate Change**. Massachusetts: MIT Press, 2001.

BOECHAT, Gabriela; SCHROEDER, Lucas. Lula critica "lenga-lenga" e diz que Ibama parece atuar contra governo. **CNN**, Brasília e São Paulo, 12 fev. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/lula-critica-lenga-lenga-e-diz-que-ibama-parece-atuar-contr-governo/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

BOFF, Leonardo. **O casamento entre o céu e a terra**: Contos dos povos indígenas do Brasil. São Paulo: Planeta do Brasil, 2022.

BOLÍVIA. **Constitución Política del Estado**. Promulgada em 7 de fevereiro de 2009. El Alto, 7 fev. 2009. Disponível em: <https://bolivia.infoleyes.com/norma/469/constituci%C3%B3n-pol%C3%ADtica-del-estado-cpe>. Acesso em: 24 set. 2025.

BRAGA, Ana Júlia Bof; BUSSINGUER, Elda Coelho de Azevedo. Campesinato e soberania alimentar: A adoção da agroecologia para efetivar o Direito Fundamental à alimentação. **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, no prelo.

BRAGA, Ana Júlia Bof; MOREIRA, Nelson Camatta; OLIVEIRA, Antônio Leal de; COPELLI, Giancarlo Montagner. A perda da memória indígena pelo princípio colonizador da igualdade: o silenciamento dos povos indígenas na construção do Direito brasileiro. **Revista Quaestio Iuris**, [S. l.], v. 17, n. 3, p. 291–312, 2025. DOI: 10.12957/rqi.2024.80642. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/quaestioiuris/article/view/80642>. Acesso em: 3 mar. 2026.

BRAGANÇA, Daniele. Diretor do INPE é exonerado após Bolsonaro criticar dados do desmatamento. **O Eco**, [S. l.], 2 ago. 2019. Disponível em: <https://oeco.org.br/noticias/diretor-do-inpe-e-exonerado-apos-bolsonaro-criticar-dados-do-desmatamento/>. Acesso em: 16 jul. 2025.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Discursos desumanizantes e violação seletiva de Direitos Humanos sob a lógica da colonialidade. **Quaestio Iuris**, vol. 09, n. 04, Rio de Janeiro, 2016. pp. 1806-1823 DOI: 10.12957/rqi.2016.21291. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/quaestioiuris/article/view/21291>. Acesso em: 30 set. 2025.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30 set. 2025.

BRASIL. **9ª Reunião da Comissão da Ordem Social**: Votação do Substitutivo do Relator. Câmara dos deputados, 12 jun. 1987a. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao7/comissao7. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL. Café Paiter-Suruí: produção indígena com apoio da Funai traz benefícios sociais, ambientais e econômicos. **Ministério dos Povos Indígenas**, [S.l.], 02 mai. 2024a. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/cafe-paiter-surui-producao-indigena-com-apoio-da-funai-traz-beneficios-sociais-ambientais-e-economicos>. Acesso em: 04 set. 2025.

BRASIL. Círculo dos Povos. **COP 30 Brasil**, [S.l.], 2 set. 2025a. Disponível em: <https://cop30.br/pt-br/presidencia-da-cop30/circulos/circulo-dos-povos>. Acesso em: 02 out. 2025.

BRASIL. **COP 29 começa com acordo para regular mercado global de carbono**. Agência Brasil, [S.l.], 12 nov. 2024. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202411/cop29-comeca-no-azerbaijao-com-acordo-sobre-mercado-de-carbono-global>. Acesso em: 01 out. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 10.088, de 5 de novembro de 2009**. Consolida atos normativos editados pelo Poder Executivo Federal que dispõem sobre a promulgação de convenções e recomendações da Organização Internacional do Trabalho - OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil. Brasília, 2009. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Ato2019-2022/2019/Decreto/D10088.htm#art5. Acesso em: 24 set. 2025.

BRASIL. **Decreto nº 12.600, de 28 de agosto de 2025**. Dispõe sobre a inclusão de empreendimentos públicos federais do setor hidroviário no Programa Nacional de Desestatização. Brasília, 28 já. 2025b. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/2025/decreto-12600-28-agosto-2025-797894-publicacaooriginal-176238-pe.html>. Acesso em: 23 fev. 2026.

BRASIL. **Decreto nº 2.652, de 1º de julho de 1998**. Promulga a Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudança do Clima, assinada em Nova York, em 9 de maio de 1992. Brasília, 1998. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d2652.htm. Acesso em: 10 jun. 2025.

BRASIL. **Diário da Assembleia Nacional Constituinte (Suplemento B)**. Câmara dos Deputados. Brasília, 27 jan. 1988b. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/publicacoes/diarios_anc. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL. Em Bonn, alunos do Kuntari Katu acompanham agenda de adaptação, mitigação e financiamento. **COP 30 Brasil**, [S.l.], 22 jun. 2025c. Disponível em: <https://cop30.br/pt-br/em-bonn-alunos-do-kuntari-katu-acompanham-agenda-de-adaptacao-mitigacao-e-financiamento>. Acesso em: 02 out. 2025.

BRASIL. **Emendas oferecidas ao substitutivo**. Câmara dos Deputados, jun. 1987b. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/constituicao-cidada/o-processo-constituente/comissoes-e-subcomissoes/comissao7/comissao7. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL. **Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973**. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, DF, 30 out. 2023. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 25 set. 2025.

BRASIL. **Lula sobre petróleo na foz do Amazonas**: “Antes de explorar, temos que pesquisar”. [S.l.], 12 fev. 2025d. Disponível em: <https://www.gov.br/planalto/pt-br/acompanhe-o-planalto/noticias/2025/02/lula-sobre-petroleo-na-foz-do-amazonas-201cantes-de-explorar-temos-que-pesquisar201d>. Acesso em: 10 jun. 2025.

BRASIL. **Mercado de Carbono**. Ministério da Fazenda, [S.l.], [s.d.]. Disponível em: <https://www.gov.br/fazenda/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/transformacao-ecologica/programas-em-destaque/mercado-de-carbono>. Acesso em: 01 out. 2025.

BRASIL. **Nota à Imprensa nº 157/2020**: Apresentação da Contribuição Nacionalmente Determinada do Brasil perante o Acordo de Paris. Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 09 dez. 2020. Disponível em: [Apresentação da Contribuição Nacionalmente Determinada do Brasil perante o Acordo de Paris — Ministério das Relações Exteriores](#). Acesso em: 16 jul. 2025.

BRASIL. **Nota à Imprensa nº 547/2024**: Brazil submits its new NDC — in alignment with the Paris Agreement — to the UN. Secretaria de Comunicação Social, Brasília, 13 nov. 2024b. Disponível em: <https://www.gov.br/secom/en/latest-news/2024/11/brazil-submits-its-new-ndc-2014-in-alignment-with-the-paris-agreement-2014-to-the-un>. Acesso em: 16 jul. 2025.

BRASIL. **Parecer da Relatora, Dep. Célia Xakriabá (PSOL-MG), pela aprovação deste, do PL 2936/2022, apensado, e do Substitutivo adotado pela CMADS, com substitutivo**. Brasília, 24 mar. 2025e. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2311272>. Acesso em: 16 set. 2025.

BRASIL. **Plano Clima**. Ministério do Meio Ambiente e Mudanças do Clima, [S.l.], s.d. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/composicao/smc/plano-clima>. Acesso em: 21 out. 2025.

BRASIL. **Plano Clima**: Mitigação – Plano Setorial de Conservação da Natureza. Ministério do Meio Ambiente e Mudanças do Clima. Brasília, 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/mma/pt-br/composicao/smc/plano-clima/plano-clima-mitigacao/plano-clima-mitigacao>. Acesso em: 21 out. 2025.

BRASIL. **Projeto de Lei nº 4.347, de 08 de dezembro de 2021**. Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI. Brasília, 2021. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2311272>. Acesso em: 16 set. 2025.

BRUNO Pereira foi demitido da Funai em 2019 após ações contra garimpo ilegal em terras Yanomami. **Brasil de Fato**, São Paulo, 22 jun. 2023. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/01/22/bruno-pereira-foi-demitido-da-funai-em->

[2019-apos-acoes-contra-garimpo-ilegal-em-terras-yanomami/#:~:text=Bruno%20Pereira%20foi%20demitido%20da,terras%20Yanomami%20%2D%20Brasil%20de%20Fato](#). Acesso em: 17 jul. 2025.

BRY, Theodor de. **Discovering the New World**. Nova Iorque: Harper and Row, 1976.

BUCCI, Maria Paula Dallari. Buscando um Conceito de Políticas Públicas para a Concretização dos Direitos Humanos. In: BUCCI, Maria Paula Dallari *et al.* **Direitos humanos e políticas públicas**. São Paulo: Pólis, 2001. p. 5-15.

BUCCI, Maria Paula Dallari. Direito e implementação de políticas públicas: caminhos para uma agenda de pesquisa. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 19, 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/2317-6172202313>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdgv/a/ktZNWxNGzMXSwHp3bNP5PjB/?lang=pt>. Acesso em: 21 out. 2025.

BUNKER, Bruce. **The mythology of global warming**. Abbeville: Moonshine Cove Publishing, 2018.

BUSSINGUER, Elda Coelho de Azevedo *et al.* Governança e mudanças climáticas: políticas implementadas pelo Governo do Estado do Espírito Santo para garantir o Direito Humano à Alimentação Adequada. **Segurança Alimentar e Nutricional**, Campinas, v. 31. e024031. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.20396/san.v31i00.8676873>. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/san/article/view/8676873>. Acesso em: 06 out. 2025.

CAIXETA, Izabela Amaral *et al.* Contribuições da bioética para uma sementeira de futuros plurais: debate acerca dos artigos 16 e 17 da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 11–36, 2024. DOI: 10.18759/rdgf.v25i1.2441. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/2441>. Acesso em: 6 out. 2025.

CARVALHO, Felipe de. Txai Suruí pede que negociadores da COP30 sigam valores indígenas de liderança. **ONU News**, [S. l.], 17 set. 2025. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2025/09/1851012>. Acesso em: 01 out. 2025.

CARVALHO, Flávia Alvim de; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. **Ecologia Jurídica**: Repensando as bases do direito para a proteção da vida. Belo Horizonte: Casa do Direito, 2023.

CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CHEUNG, Helier. What does Trump actually believe on climate change? **BBC**, Washington DC, 23 jan. 2025. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-51213003>. Acesso em: 25 maio 2025.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. **Lideranças do povo Munduruku emitem comunicado ao governo sobre demarcação da Sawré Muybu.** Jacareacanga e Itaituba, 3 nov. 2014. Disponível em: <https://cimi.org.br/2014/11/36660/>. Acesso em: 26 set. 2025.

CMED - Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. **Nosso futuro comum.** 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1991.

COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira. **Declaração Política dos Povos Indígenas da Bacia Amazônica e de todos os Biomas do Brasil para a COP 30.** [S.l.], 2025. Disponível em: <https://coiab.org.br/wp-content/uploads/2025/06/DECLARACAO-DOS-POVOS-INDIGENAS-DA-AMAZONIA-PARA-A-COP30.docx.pdf>. Acesso em: 02 out. 2025.

COICA – Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica. **Journal Institucional: Somos COICA.** [S.l.], 13 ago. 2021. Disponível em: <https://coicamazonia.org/journal-institucional-somos-coica-portugues/>. Acesso em: 24 fev. 2026.

COICA – Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica. **Mandato Político da COICA à COP30: Vozes Territoriais da Floresta.** Brasília, 04 out. 2025. Disponível em: <https://coicamazonia.org/wp-content/uploads/2025/10/MANDATO-POLITICO-DE-LA-COICA-A-LA-COP30-PORTUGUES.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2026.

COLE, Thomas. **The Course of Empire.** 1834-1836. Óleo sobre tela, 99,06 x 160,02 cm, Thomas Cole National Historic Site. Disponível em: <https://explorethomascole.org/project/course-of-empire-series-page/>. Acesso em: 20 out. 2025.

COMISSÃO SOBRE GOVERNANÇA GLOBAL. **Nossa Comunidade Global: Relatório da Comissão sobre Governança Global.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

CORDEIRO, Isabela de Deus; BUSSINGUER, Elda Coelho de Azevedo. **Ecologia Crítica.** Estado, mercado e sociedade: Uma análise para um retorno do metabolismo do homem com a natureza. São Paulo: Hucitec, 2008.

COSTA, Max. Os limites da COP-30 e os desafios da esquerda diante da crise climática. In: TEIXEIRA, Etevaldo; ROBAINA, Roberto (ed.). **Movimento: Crítica, teoria e ação. O MÊS-PSOL na IV Internacional, um novo ponto de partida: Lançamento do manifesto por uma revolução ecossocialista.** Movimento Esquerda Socialista, ano 10, vol. 1, n. 58, jan./abr. 2024. Porto Alegre: Movimento, 2025.

CQNUMC – Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças do Clima. **COP 21 – Decisões.** [S.l.], 2015. Disponível em: <https://unfccc.int/process-and-meetings/conferences/past-conferences/paris-climate-change-conference-november-2015/cop-21/cop-21-decisions>. Acesso em: 26 fev. 2026.

CQNUMC - Convenção-Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças do Clima. **Decision 1CP. 21 - Adoption of the Paris Agreement.** Paris, 2015. Disponível em:

<https://unfccc.int/process-and-meetings/conferences/past-conferences/paris-climate-change-conference-november-2015/cop-21/cop-21-decisions>. Acesso em: 27 fev. 2026.

CÚPULA DOS POVOS. **Manifesto**. [S.l.], [s.d.]. Disponível em: <https://cupuladospovoscop30.org/manifesto/>. Acesso em: 01 out. 2025.
DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DARBY, Megan. Developing world split on climate finance at UN flagship fund. **Climate Home News**, [S.l.], 27 fev. 2019. Disponível em: <https://www.climatechangenews.com/2019/02/27/developing-world-split-climate-finance-un-flagship-fund/>. Acesso em: 24 fev. 2026.

DICKSTEIN, André Constant. Entre riscos, utilidades e inovação da indústria química: a Convenção de Estocolmo sobre poluentes orgânicos persistentes (POP's). In: GOMES, Carla Amado (org.). **Estudos sobre riscos tecnológicos**. Universidade de Lisboa: Lisboa, 2017. p. 6-79.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

DUSSEL, Enrique. **Hacia una Filosofía Política Crítica**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

DUSSEL, Enrique. Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. **Tabula Rasa**, Bogotá, nº 9, p. 153-197, jul./dec. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero09/meditaciones-anti-cartesianas-sobre-el-origen-del-anti-discurso-filosofico-de-la-modernidad/>. Acesso em: 13 mar. 2025.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 31, n. 1, jan./abr., 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6079>. Acesso em: 14 mar. 2025.

ESBELL, Jaider. **A Árvore de Todos os Saberes**. [S.l.], 2013. Disponível em: <http://www.jaideresbell.com.br/site/2017/06/02/exposicao-epu-tito-artes-e-indigenas-hoje-textos-da-curadoria-4/>. Acesso em: 24 fev. 2026.

ESCOBAR, Arturo. Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo. In: MARTÍNEZ, Leonardo Montenegro (ed.). **Cultura y Naturaleza: Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia**. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis, 2011.

FAO - Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura; FILAC - Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas da América Latina e do Caribe. **Los pueblos indígenas y tribales y la gobernanza de los bosques: Una oportunidad para la acción climática en América Latina y el Caribe**. Santiago, 2021.

Disponível em: <https://openknowledge.fao.org/items/c177b1d6-d165-4ab9-bb2a-c7b1678e3f51>. Acesso em: 04 set. 2025.

FARIAS, Elaíze; BRASIL, Kátia; AMBROSIO, Nicolay. “A COP30 não reconhece a gente”, diz indígena do protesto. **Amazônia Real**, [S.l.], 12 nov 2025. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/a-cop30-nao-reconhece-a-gente-diz-indigena-do-protesto/>. Acesso em: 23 fev. 2026.

FELIPE, Felipe de. Indígenas protestam na COP30 e presidência do evento diz que atos são legítimos. **ONU News**, Belém, 14 nov. 2025. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2025/11/1851535>. Acesso em: 23 fev. 2026.

FELLOWS, Martha *et al.* **Povos Indígenas enfrentando a mudança do clima**. [S.l.], 2025. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2025/copy_of_CartilhaMudanasclimticasDigital12.pdf. Acesso em: 16 set. 2025.

FERNANDES, Pádua. Povos indígenas, segurança nacional e a Assembleia Nacional Constituinte: as Forças Armadas e o capítulo dos índios da Constituição brasileira de 1988. **InSURgência**: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, v. 1, n. 2, p. 142–175, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/18881>. Acesso em: 25 set. 2025.

FOSTER, John Bellany. **A ecologia de Marx**: Materialismo e Natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOUCAULT, Michel. The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom. In: **Ethics**: Subjectivity and Truth. Organização de Paul Rabinow. Nova York: The New Press, 1997.

FSIN – Food Security Information Network; GNAFC – Global Network Against Food Crises. **Global Report on Food Crises 2025**. Rome, 2025. Disponível em: <https://www.fsinplatform.org/grfc2025>. Acesso em: 09 jul. 2025.

GALEANO, Eduardo. Cinco frases que hacen crecer la nariz de Pinocho. **Chasqui – Revista Latinoamericana de Comunicación**, Quito, vol. 52, p. 70-75, nov. 1995. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/13102>. Acesso em: 03 jun. 2025.

GALEANO, Eduardo. **O teatro do bem e do mal**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

GARDNER, Gregory. Many climate change scientists do not agree that global warming is happening. **British Medical Journal**, vol. 316,11 abr. 1998. Disponível em: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC1112950/pdf/1164.pdf>. Acesso em: 25 maio 2025.

GATTI, Luciana V. *et al.* Increased Amazon carbon emissions mainly from decline in law enforcement. **Nature**, [S. l.], vol. 621, p. 318-323, ago. 2023. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41586-023-06390-0#citeas>. Acesso em: 16 jul. 2025.

GLF – Fundo Verde para o Clima. **Committees, panels and groups**. [S.l.], [s.d.]. Disponível em: <https://www.greenclimate.fund/boardroom/committees>. Acesso em: 24 fev. 2026.

GLOBAL WITNESS. **Mais de 2.100 defensores da terra e do meio ambiente foram mortos em todo o mundo entre 2012 e 2023**. Londres, 10 set. 2024. Disponível em: <https://globalwitness.org/pt/press-releases/mais-de-2100-defensores-da-terra-e-do-meio-ambiente-foram-mortos-em-todo-o-mundo-entre-2012-e-2023/>. Acesso em: 17 jul. 2025.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Fausto**: Partes I y II. Barcelona: Penguin, 2013.

GONÇALVES, Alcindo. O conceito de governança. **XIV Congresso Nacional do Conpedi**, Fortaleza, 2005. Disponível em: https://www.unisantos.br/upload/menu3niveis_1258398685850_alcindo_goncalves_o_conceito_de_governanca.pdf. Acesso em: 29 set. 2025.

GONTIJO, Daniela Cabral. **Violência Pega?**. 2015. 373 f. Tese (Doutorado em Bioética) — Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/19022>. Acesso em: 06 out. 2025.

GROSS, Alexandre Felix; GROTH, Terrie. Novo Constitucionalismo Latino-Americano: Plurinacionalismo e Ecocentrismo nas Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009). **Culturas Jurídicas**, [S.l.], vol. 5, n. 11, mai./ago. 2018, p. 131-148. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/45008>. Acesso em: 24 set. 2025.

GUAJAJARA, Sonia. 'Aldear a política e reflorestar mentes'. **Sumaúma**, [S.l.], 27 set. 2022. Disponível em: <https://sumauma.com/aldear-a-politica-e-reflorestar-mentes/>. Acesso em: 29 set. 2025.

GUAJAJARA, Sonia. Povos indígenas e a COP 30: Guardiões da Terra, vozes para o futuro. **COP 30 Brasil**, Brasília, 8 set. 2025. Disponível em: <https://cop30.br/pt-br/noticias-da-cop30/povos-indigenas-e-a-cop30-guardioes-da-terra-vozes-para-o-futuro>. Acesso em: 02 out. 2025.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da natureza**: ética biocêntrica e políticas ambientais. São Paulo: Elefante, 2019.

IIPFCC – International Indigenous Peoples' Forum on Climate Change; CIEL – Center for International Environmental Law. **Indigenous Peoples and Traditional Knowledge in the Context of the UN Framework Convention on Climate Change**: Compilation of Decisions and Conclusions Adopted by the Parties to the Convention. [S.l.], 2019. Disponível em: <https://www.ciel.org/wp-content/uploads/2019/08/Indigenous-Peoples-and-Traditional-Knowledge-in-the-Context-of-the-UNFCCC-2019-Update.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2026.

INPE – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. **Avaliação da acurácia do mapeamento do PRODES 2022**. São José dos Campos, 30 mar. 2023. Disponível

em:

https://terrabrasilis.dpi.inpe.br/download/terrabrasilis/technicalnotes/nota_tecnica_av_aliacao_PRODES2022.pdf. Acesso em: 16 jul. 2025.

IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change. **Climate change 2023: Synthesis Report**. Editores: Core Writing Team, H. Lee and J. Romero. IPCC, Geneva, Switzerland, 2023. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/syr/>. Acesso em: 25 maio 2025.

IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change. **Climate Change 2007: Synthesis Report**. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fourth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Editores: Core Writing Team, Pachauri, R.K and Reisinger, A. Geneva, Suíça, 2007, 104 pp. Disponível em: <https://www.ipcc.ch/report/ar4/syr/>. Acesso em: 17 jun. 2025.

IWGIA – International Work Groups for Indigenous Affairs. **Consolidating the rights of Indigenous Peoples in climate Governance through the Local Communities and Indigenous Peoples Platform**. S.l., nov. 2023. Disponível em: <https://iwgia.org/en/resources/publications/5309-consolidating-rights-indigenous-peoples-climate-governance-local-communities-indigenous-peoples-platform.html>. Acesso em: 27 mar. 2026.

JAMES, William; BENASSATTO, Leonardo; JESSOP, Simon. Manifestantes indígenas defendem protesto com tentativa de invasão na COP30. **CNN Brasil**, [S.l.], 13 nov. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil/manifestantes-indigenas-defendem-protesto-com-tentativa-de-invasao-na-cop30/>. Acesso em: 23 fev. 2025.

JONAS, Hans. **O Princípio da Responsabilidade**: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

JUNGES, Alexandre Luis. O ‘efeito estufa’ numa perspectiva histórica: Jean Baptiste Joseph Fourier e o problema da temperatura terrestre. **A Física na Escola**, [S. l.], v. 21, n. 1, p. 230105–1, 2023. DOI: 10.59727/fne.v21i1.105. Disponível em: <https://fisicanaescola.org.br/index.php/revista/article/view/105>. Acesso em: 3 jun. 2025.

KLEE, Paul. **Angelus Novus**. 1920. Óleo e aquarela sobre papel, 318 x 242 mm. The Israel Museum. Disponível em: <https://www.imj.org.il/en/collections/199799-0>. Acesso em: 20 out. 2025.

KNOPP, Glauco. Governança social, território e desenvolvimento. **Perspectivas em Políticas Públicas**, Belo Horizonte, vol. IV, nº 8, p. 53-74, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/revistappp/article/view/916>. Acesso em: 01 out. 2025.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LCIPP – Local Communities and Indigenous Peoples Platform. **Baku Workplan**. [S.l.], 2024. Disponível em: <https://lcipp.unfccc.int/about-lcipp/workplan-activities>. Acesso em: 27 mar. 2026.

LOVELOCK, James. **Gaia**: A new look at life on Earth. Oxford: Oxford University Press, 2000.

LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

LÖWY, Michael. **O que é ecossocialismo**. São Paulo: Cortez, 2014.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das reses "Sobre o conceito da história". São Paulo: Boitempo, 2005.

MAGALHÃES José Luiz Quadros de; CARVALHO, Flávia Alvim de. Em busca da superação da modernidade colonial. In: CARVALHO, Flávia Alvim de *et al.* (orgs.). **Direitos da Natureza, Ecologia Jurídica Integral e pensamento decolonial**. [Livro eletrônico]. São Paulo: Editora Dialética, 2025.

MALAGODI, Edgard. **O que é materialismo dialético**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (ed.). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007. pp.127-167.

MARKS, Gary. Structural Policy in the European Community. In: SBRAGIA, Alberta M. (ed.). **Euro-Politics**: Institutions and Policymaking in the "New" European Community. Washington, DC: The Brookings Institution, 1992.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**. Boitempo: São Paulo, 2004.

MARX, Karl. **Manuscritos inéditos (1861-1863)**. Terra Nova: México, 1980.

MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da Economia Política: Livro I: O processo de produção do capital. 31. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

MARX, Karl. **Sobre a Questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATE, Reyes. **Medianoche en la historia**: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”. Madri: Editorial Trotta, 2006.

MIES, Maria. O mito da convergência econômica. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021. p. 124-143.

MIES, Maria. Quem transformou a natureza em nossa inimiga?. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021. p. 172-181.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da Modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, vol. 32, n. 94, jun. 2017. DOI:

10.17666/329402/2017. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/abstract/?lang=pt>.

Acesso em: 18 set. 2025.

MIGNOLO, Walter. 'Epistemic Disobedience': the de-colonial option and the meaning of identity in politics. **Revista Gragoatá**, [S. l.], v. 12, n. 22, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33191>. Acesso em: 18 set. 2025.

MOLINA, Leandro. Kuntari Katu: a formação que leva a voz indígena para a COP30. **COP 30 Brasil**, [S. l.], 16 abr. 2025. Disponível em: <https://cop30.br/pt-br/noticias-da-cop30/kuntari-katu-a-formacao-que-leva-a-voz-indigena-para-a-cop30>. Acesso em: 02 out. 2025.

MONTGOMERY, Hugh. Final call: Climate change and us. **The Lancet**, vol. 54, mar. 2024. DOI: <https://doi.org/10.1177/14782715241239085>. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/14782715241239085>. Acesso em: 02 jun. 2025.

MONTOVANELLI, Anna Letícia de Queiroz; MOREIRA, Nelson Camatta; VASCONCELLOS, Wagner Eduardo. Atividade garimpeira situada em terra de povos originários: uma análise crítica a partir dos fundamentos do constitucionalismo ambiental latino-americano. **Revista Direito Ambiental e sociedade**, [S. l.], v. 14, n. 1, jan./jun. 2024. Disponível em: <https://sou.ucs.br/etc/revistas/index.php/direitoambiental/article/view/11420>. Acesso em: 26 set. 2025.

MOORE, Jason W. **Antropoceno ou Capitaloceno?:** Natureza, história e a crise do capitalismo. Elefante: São Paulo, 2022.

MOREIRA, Nelson Camata; Wagner Eduardo Vasconcellos. O Constitucionalismo Crítico na América Latina: Decolonialidade, Repolitização do Conflito e Pluralismo Jurídico. **Revista Culturas Jurídicas**, Vol. 11, n. 28, jan./abr., 2024. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/59719>. Acesso em: 23 fev. 2026.

MUNDURUKU, Alessandra Korap; ALFINITO, Ana Carolina; SCHAVELZON, Salvador. O direito cosmopolítico Munduruku como prática jurídica contra o Antropoceno. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, Vol. 15, N. 03, 2024, p. 1-37. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rdp/a/JjmVJ73DZ8BPmSCWtGNkkSb/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 26 set. 2025.

MUNDURUKU, Daniel. **O banquete dos Deuses**: Conversa sobre a origem e a cultura brasileira. 2. ed. São Paulo: Global, 2009.

MUÑOZ, Lorna. Leis da Mãe Terra da Bolívia: A legislação ecocêntrica é enganosa?. *ReVista: Harvard Review of Latin America*, [S.l.], 06 fev. 2023. Disponível em: <https://revista-drclas-harvard-edu.translate.goog/bolivias-mother-earth-laws-is-the-ecocentric-legislation-misleading/? x tr sl=en& x tr tl=pt& x tr hl=pt& x tr pto=tc>. Acesso em: 24 fev. 2026.

NOGUERA-FERNÁNDEZ, Albert; DIEGO, Marcos Criado de. La Constitución colombiana de 1991 como punto de inicio del nuevo constitucionalismo em América Latina. **Estudios Socio-Jurídicos**, Bogotá, vol. 13, n.1, p. 15-49, jan/jun. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/esju/v13n1/v13n1a02.pdf>. Acesso em: 24 set. 2025.

OC – Observatório do Clima. **Breve análise da segunda NDC do Brasil**. Baku, 13 nov. 2024. Disponível em: <https://www.oc.eco.br/wp-content/uploads/2024/11/BREVE-ANALISE-DA-SEGUNDA-NDC-DO-BRASIL-1.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2025

OC – Observatório do Clima. **Especialistas analisam mercado de carbono aprovado na COP29**. [S.l.], 26 nov. 2024. Disponível em: <https://www.oc.eco.br/carbono-entra-em-campo/>. Acesso em: 01 out. 2025.

OC – Observatório do Clima. **Exonerado e perseguido por Bolsonaro, Ricardo Galvão ganha prêmio internacional de liberdade científica**. [S.l.], 8 fev. 2021. Disponível em: <https://www.oc.eco.br/exonerado-e-perseguido-por-bolsonaro-ricardo-galvao-ganha-premio-internacional-de-liberdade-cientifica/>. Acesso em: 16 jul. 2025.

OC – Observatório do Clima. **Nunca mais outra vez: 4 anos de desmonte ambiental sob Jair Bolsonaro**. [S.l.], 2023. Disponível em: <https://www.oc.eco.br/nunca-mais-outra-vez-4-anos-de-desmonte-ambiental-sob-jair-bolsonaro/>. Acesso em: 16 jul. 2025.

OIT - Organização Internacional do Trabalho. **Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais, 1989**.

OLIVEIRA, Antônio Leal de. **O direito à memória como um dos fundamentos da dignidade humana**: memória política e a justiça para as vítimas do progresso. 2017. 312 f. Tese (Doutorado em Direito) - Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 2017.

OMM – Organização Meteorológica Mundial. **Global Annual Decadal Climate Change 2025-2029**. [S.l.], 2025. Disponível em: <https://wmo.int/files/wmo-global-annual-decadal-climate-update-2025-2029>. Acesso em: 02 jun. 2025.

ONU - Organização das Nações Unidas. **Acordo de Paris**. [S.l.], 2015. Disponível em: <https://unfccc-int.translate.goog/process-and-meetings/the-paris-agreement? x tr sl=en& x tr tl=pt& x tr hl=pt& x tr pt=tc>. Acesso em: 27 mar. 2026.

ONU – Organização das Nações Unidas. **Agenda 21**. Rio de Janeiro, jun. 1992. Disponível em: <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/Agenda21.pdf>. Acesso em: 09 jun. 2025.

ONU – Organização das Nações Unidas. **COP29 chega a acordo de US\$ 300 bilhões anuais para luta contra crise climática**. [S.l.], 23 nov. 2024. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2024/11/1841141>. Acesso em: 01 out. 2025.

ONU – Organização das Nações Unidas. **Destaque dos sinais de mudanças PNUD 2024: Esperança para todas as gerações**. Nova Iorque, 2024. Disponível em: <https://www.undp.org/future-development/publications/signals-spotlight-2024>. Acesso em: 21 out. 2025.

ONU – Organização das Nações Unidas. **Global Stocktake**. [S.l.], [S.d.]. Disponível em: <https://unfccc.int/topics/global-stocktake>. Acesso em: 16 jul. 2025.

ONU – Organização das Nações Unidas. **Plataforma das Nações Unidas para Compensação de Carbono**. [S.l.], [S.d.]. Disponível em: <https://unfccc-int.translate.goog/climate-action/united-nations-carbon-offset-platform? x tr sl=en& x tr tl=pt& x tr hl=pt& x tr pt=tc>. Acesso em: 01 out. 2025.

ONU – Organização das Nações Unidas. **The future we want**. Rio de Janeiro, jun. 2012. Disponível em: <https://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/13662/N1238164.pdf?sequence=1&isAllowed>. Acesso em: 17 jun. 2025.

OPHI – Oxford Poverty and Human Development Initiative; UNDP – United Nations Development Programme. **Global Multidimensional Poverty Index 2024: Poverty amid Conflict**. Oxford, 2024. Disponível em: <https://ophi.org.uk/sites/default/files/2024-10/Global MPI 2024 report %28Conflict%29.pdf>. Acesso em: 09 jul. 2025.

ORESQUES, Naomi; CONWAY, Erik M. **Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Climate Change**. Nova Iorque: Bloomsbury Publishing, 2012.

ORTIZ, Fabíola. Baía de Guanabara: vazamento da Petrobras completa 14 anos. **O Eco**, [S.l.], 11 fev. 2014. Disponível em: <https://oeco.org.br/reportagens/28021-baia-de-guanabara-vazamento-da-petrobras-completa-14-anos/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

PADILHA, Norma Sueli. **Fundamentos constitucionais do Direito Ambiental brasileiro**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.

PASTOR, Roberto Viciano; DALMAU, Rubén Martínez. A Constituição democrática: entre o neoconstitucionalismo e o novo constitucionalismo. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 9, n. 2 p.333-349, 2019. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/RBPP/article/view/6079>. Acesso em: 25 set. 2025.

PAULO, Paulo Paiva; CASEMIRO, Poliana; PEIXOTO, Roberto. Protesto no segundo dia da COP30 deixa seguranças feridos e bloqueia saída na blue zone. **G1**, São Paulo, 11 nov. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/cop-30/noticia/2025/11/11/cop30-protesto-segundo-dia-da-conferencia.ghtml>. Acesso em: 23 fev. 2026.

PEIXOTO, Roberto. Trump chama mudança climática de 'farsa' em discurso na ONU; dados científicos apontam o contrário. **G1**, [S.l.], 23 set. 2025. Disponível em: <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2025/09/23/trump-mudanca-climatica-discurso-onu-dados.ghtml>. Acesso em: 26 set. 2025.

PETERSON-WITHORN, Chase. Lista dos Bilionários da Forbes 2025: 3 Mil Pessoas Somam Um Patrimônio de US\$ 16 Trilhões. **Forbes**, [S.l.], 01 abr. 2025. Disponível em: <https://forbes.com.br/forbes-money/2025/04/lista-dos-bilionarios-da-forbes-2025-3-mil-pessoas-somam-um-patrimonio-de-us-16-trilhoes/>. Acesso em: 09 jul. 2025.

PNUMA – Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente. **Emission Gap Report 2024: No more hot air... please!** Nairobi, 2024. Disponível em: <https://www.unep.org/pt-br/noticias-e-reportagens/comunicado-de-imprensa/nacoes-precisam-fechar-enorme-lacuna-de-emissoes-em>. Acesso em: 16 jul. 2025.

POTTER, Van Rensselaer. **Bioética: Ponte para o futuro**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

PRESIDENT Trump on climate change. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (2min49seg). Publicado pelo canal C-SPAN. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pl1Rnz4zNkg>. Acesso em: 25 maio 2025.

PT – Partido dos Trabalhadores. Lula: “Nós queremos crescer sem destruir o meio ambiente”. **Rádio PT**, [S.l.], 11 set. 2024. Disponível em: <https://pt.org.br/lula-nos-queremos-crescer-sem-destruir-o-meio-ambiente/>. Acesso em: 06 jun. 2025.

QUIJANO, Aníbal. “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento em América Latina. In: VÉLEZ, Fredy Rivera (ed.). **Ecuador Debate**. Descentralización: entre lo global y lo local. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1998., pp. 227-238. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/6042>. Acesso em: 18 set. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009 p. 73-117.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. **International Social Science Journal**, 1992, vol. 44, n. 4, p. 549-557. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000092840>. Acesso em: 18 set. 2025.

RIBBEIRO, Leonardo. Raoni aconselha Lula a não explorar petróleo na Foz do Amazonas. **CNN**, Brasília, 04 abr. 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/raoni-aconselha-lula-a-nao-explorar-petroleo-na-foz-do-amazonas/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

ROBINSON, Mary. **Justiça climática: esperança, resiliência e luta por um futuro sustentável**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

RUBIO, David Sánchez. **Direitos Humanos Instituintes**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2022.

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

SANTOS, Cristiano Lange dos; BRAGA, Juliana Toralles dos Santos. Eco-ansiedade: reflexões sobre a angústia da juventude relacionada à crise ecológica. In: CUSTÓDIO, André Viana; SANTOS, Cristiano Lange dos. **Direitos de Juventude**. Criciúma: Editora Belcanto, 2022. p. 36-55.

SANTOS, Silvia Rodrigues dos; FINKLER, Mirelle; NASCIMENTO, Wanderson Flor do; VERDI, Marta Inez Machado. Bioética e saúde indígena na Pandemia de Covid-19: Análise sobre o acesso à saúde e reflexões sobre os desafios nas garantias de Direitos. **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 125–146, 2024. DOI: 10.18759/rdgf.v25i1.2461. Disponível em: <https://sisbib.emnuvens.com.br/direitosegarantias/article/view/2461>. Acesso em: 21 out. 2025.

SARLET, Ingo. **A eficácia dos direitos fundamentais: Uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 12. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2015.

SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago. **Direito Constitucional Ambiental: Constituição, Direitos Fundamentais e proteção do ambiente**. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2014.

SAYRE, Robert; LÖWY, Michael. **Anticapitalismo romântico e natureza: O jardim encantado**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SHIVA, Vandana. Descolonizando o Norte. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021. p. 419-435.

SMITH, Paul. **The Climate Change Hoax Argument**: the history and science that expose a major international deception. Aurora: Frederick Printing, 2021.

STF – Supremo Tribunal Federal. **Ação Declaratória de Constitucionalidade 87**. Brasília, DF, 2025. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=6824155>. Acesso em: 04 set. 2025.

SURUI, Txai. Pelo clima e pela Amazônia, a resposta somos nós. **Folha de S. Paulo**, [S.l.], 11 jul. 2025. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/txai-surui/2025/07/pelo-clima-e-pela-amazonia-a-resposta-somos-nos.shtml>. Acesso em: 01 out. 2025.

SURUI, Txai. Queremos o Rio Tapajós vivo. **Folha de S. Paulo**, [S.l.], 20 fev. 2026. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/txai-surui/2026/02/queremos-o-rio-tapajos-vivo.shtml>. Acesso em: 23 fev. 2026.

TAROCO, Lara Santos. O Desenvolvimento Sustentável e a Insustentabilidade do Desenvolvimento: A Crítica ao Ideal de Progresso a partir da tensão entre Hegel e Benjamin. **Revista Argumentum – RA**, Marília/SP, v. 21, n. 3, pp. 1195-1218, Set.-Dez. 2020. Disponível em: <https://ojs.unimar.br/index.php/revistaargumentum/article/view/1127>. Acesso em: 23 fev. 2026.

TAROCO, Lara Santos. **O discurso do progresso e os impactos das políticas de desenvolvimento nacional para os povos indígenas no Brasil**: O legado da Ditadura Militar em e para além da Usina Elétrica de Belo Monte. 2018. 213 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito de Vitória, Vitória, 2018.

TAROCO, Lara Santos Zangerolame; ALMEIDA, Marco Antonio Delfino de. Povos indígenas e mudanças climáticas. In: GAIO, Alexandre. **A Política Nacional de Mudanças Climáticas em Ação**: A atuação do Ministério Público. 1. ed. Belo Horizonte: Abrampa, 2021.

TEIXEIRA, Lucas Borges. Invasão da COP30 por movimentos constrange governo brasileiro. **Uol**, Belém, 12 nov. 2025. Disponível em: <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2025/11/12/invasao-cop-governo-reacao-movimentos-sociais.htm>. Acesso em: 23 fev. 2026.

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. **Cueva de las Manos, Río Pinturas**. Argentina, 1999. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/list/936/>. Acesso em: 09 jul. 2025.

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. **Constitución de la República del Ecuador**. Quito, 20 out. 2008. Disponível em: <https://siteal.iiep.unesco.org/pt/bdnp/290/constitucion-republica-ecuador>. Acesso em: 24 set. 2025.

VEJA a íntegra do discurso de Jair Bolsonaro na Cúpula de Líderes sobre o Clima. **G1**, Brasília, 22 abr. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/04/22/veja-a-integra-do-discurso-de-jair-bolsonaro-na-cupula-de-lideres-sobre-o-clima.ghtml>. Acesso em: 16 jul. 2025.

VERA, Giovanni. Indígenas da Amazônia rechaçam participação apenas simbólica na COP30. **Amazônia Real**, [S.l.], 02 out. 2025. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/indigenas-da-amazonia-rechacam-participacao-apenas-simbolica-na-cop30/>. Acesso em: 02 out. 2025.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad**: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad e decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, Bogotá, Nº.9, p. 131-152, jul./dec. 2008. Disponível em: <https://revistatabularasa.org/numero-9/08walsh.pdf>. Acesso em: 24 set. 2025.

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

WOLKMER, Antonio Carlos. **Pluralismo Jurídico**: Fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3. ed. São Paulo: Editora Alfa Omega, 2001.

WRI – World Resources Institute. **STATEMENT**: Brazil's 2050 Climate Neutrality Goal is an Important Gesture, but it Contradicts Climate Actions from the Administration. [S.l.], 23 abr. 2021. Disponível em: <https://www.wri.org/news/statement-brazils-2050-climate-neutrality-goal-important-gesture-it-contradicts-climate>. Acesso em: 16 jul. 2025.

XIPAI, Wajã. In the belly of COP, my time is Forest time. **Sumaúma**, Belém, 18 nov. 2025. Disponível em: <https://sumauma.com/en/na-barriga-da-cop-meu-tempo-e-o-da-floresta/>. Acesso em: 23 fev. 2026.

YAMÃ, Jaguarê; MINÁPOTY, Lia. **Guaruguá, o peixe-boi dos Maraguá**. In: NEGRO, Maurício (org.). **Nós**: Uma antologia de literatura indígena. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ZIMMERMANN, Roque. **América Latina**: O Não-Ser. Uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976). 2. ed. São Paulo: Vozes, 1986.