



Tatiana Castelo Branco Dornellas

**O Contrato Ambiental
Decolonização, Estado e meio ambiente**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Relações Internacionais.

Orientadora: Profa. Marta Regina
Fernandez y Garcia

Rio de Janeiro
Março de 2024



Tatiana Castelo Branco Dornellas

**O Contrato Ambiental
Decolonização, Estado e meio ambiente**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Relações Internacionais.

Prof. Dra. Marta Regina Fernandez y Garcia

Orientadora

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Dra. Isabel Rocha de Siqueira

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Dra. Maria Elena Rodriguez Ortiz

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. Dra. Andréa Browning Gill

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof. Dra. Ana Carolina Teixeira Delgado

Universidade Federal da Integração Latino-Americana

Prof. Dra. Beatriz Rodrigues Bessa Mattos

Rio de Janeiro, 08 de março de 2024

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, autora e da orientadora.

Tatiana Castelo Branco Dornellas

Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2014) e Mestre em Relações Internacionais pela PUC-Rio (2017). Bolsista Faperj Nota 10 no doutorado. Tem experiência em engajamento com movimentos sociais que promovem equidade de gênero em contextos locais e nacionais. Foi assistente de pesquisa no IRI/PUC-Rio por dois anos em projetos de metodologias do Sul Global. Trabalhou em projetos junto ao g7+, ao Clipping CACD e Ibmec, ao SESC-RJ e ao PACS (Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul). Suas produções focam nos temas de mudanças climáticas e meio ambiente, pós-colonialismo e decolonialidade, desenvolvimento e gênero.

Ficha Catalográfica

Dornellas, Tatiana Castelo Branco

O contrato ambiental : decolonização, Estado e meio ambiente / Tatiana Castelo Branco Dornellas ; orientadora: Marta Regina Fernandez y Garcia. – 2024.

202 f. : il. Color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2024.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Contrato Social. 3. Meio Ambiente. 4. Colonialidade da Natureza. 5. Decolonialidade. 6. Via Campesina. I. Fernandez y Garcia, Marta Regina. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Instituto de Relações Internacionais. III. Título.

CDD: 327

Para Michelle Castelo Branco, em memória.

Agradecimentos

As próximas páginas não são um fim em si. O processo de doutoramento é justamente isso: um processo. E este processo só foi possível coletivamente: falando, ouvindo, rindo, chorando, ficando em silêncio por perto, trocando impressões sobre textos, trocando referências de textos, mostrando que o conhecimento está além dos textos, decolonizando... Por todos os movimentos que compuseram este processo, este caminho, gostaria de agradecer:

Às amigas e aos amigos internacionalistas, com quem divido dúvidas, ideias e tentativas de adivinhar bandeiras desde a graduação, passando pelo mestrado, chegando ao doutorado: Ana Lacerda, Ananda, Anna, Antonella, Bia Mattos, Bia Nazareth, Cadu, Camila Santos, Clarissa, Eduardo, Larissa, Luisa, Mari Braga, Mayra, Renato e Thallita.

Às amigas e aos amigos da política, com quem divido a esperança de mudar o mundo, a mesa de bar e mais horas de trabalho do que gostaríamos: Artur, Dani Beatriz, Filipe, Godot, Laudicea, Luisa, Mayra, Micheli, Pedro D'Angelo, Raquel e Tainá de Paula.

Às amigas e aos amigos do MST, que me acolheram desde quando me conheceram, dividiram mesas de bar e referências políticas e teóricas comigo, me ensinando outros jeitos de fazer política: Breno, Luana, Marina e Talles.

Às amigas e aos amigos da vida, por suportarem meus academicismos (pode acontecer), por me tirarem um pouco da tese e por depois me jogarem de volta nela, por me fazerem rir de doer a barriga, por compartilharem um passado e planejarem futuros comigo: Biro, Carol Aleixo, Diego, Gabi Levy, Guilherme, Isadora, Janaina, Mari Rodrigues, Paco, Pedro Gil, Pedro Saliba, Pietro, Taís, Thiago e Vivian.

Ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, que me recebeu de braços abertos em 2015, onde aprendi muito e conheci muita gente querida e inspiradora: Beto, Geísa, Lia, Maíra, Maureen, Nena, Paula Sandrin, Paulo e Sankaran Krishna.

À PUC-Rio e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha orientadora, Marta Fernandez, que topou e incentivou meus caminhos, que sempre me ofereceu retornos atentos e cuidadosos, que sempre esteve presente para conversar quando eu travava em alguma parte, que me deu mais tempo quando precisei e me chamou de volta quando eu me afastei demais, que trocou comigo acadêmica e politicamente nos últimos quase dez anos com muito afeto, que me ensinou muita coisa sobre Relações Internacionais e sobre como cultivar conhecimento decolonial. Muito obrigada, Martinha!

À Isabel Rocha de Siqueira, que, ao contrário do que meio IRI achava, não foi minha orientadora, mas esteve presente em momentos muito decisivos na minha longa jornada no IRI, que me recebeu com afeto no Laboratório de Metodologia, que foi uma referência profissional e acadêmica e, claro, topou fazer parte da banca desta tese, encerrando comigo um ciclo.

Às professoras Ana Delgado, Andréa Gill, Beatriz Mattos e Maria Elena Rodriguez, que compõem, junto com Isabel, esta banca. Obrigada pela generosidade acadêmica e pelo fazer decolonial no meio de uma estrutura tão rígida.

Às minhas tias, Giselle, Juliana e Selma, por estarem sempre perto mesmo quando a milhares de quilômetros de distância, por insistirem em saber de mim mesmo quando eu esqueço de responder, por me darem o colo que às vezes falta.

Às irmãs que a vida me deu, Gabi Tonelli e Julia Alves, ao irmão que a vida me deu, Sebastian Granda, aos meus afilhados fofos e lindos Olivia e Daniel e à minha família estendida: Bia, Manu e Dilcimar. Obrigada pelos Natais, pela constância, pelo afeto, pelos abraços e pelo amor.

Ao meu amor, Ellen D'Oliveira, meu solzinho, que torna meus dias melhores só de sorrir para mim e que, ao longo do doutoramento, garantiu que nossos cachorros, Caio, Clóvis, Coral e Zuzu, tivessem com quem brincar mesmo quando eu estava enfurnada em frente ao computador, e que me trazia chocolates quando eu estava sumida há muito tempo. Obrigada por ser tão incrível, por acreditar em mim e por compartilhar a vida comigo. Te amo!

Ao meu grande amor, Michelle Castelo Branco, minha mãe, em memória. Por ter acreditado na ideia doida de estudar Relações Internacionais, por ter incentivado meu ingresso na pós-graduação e por ter me ensinado a persistir e a ser generosa. Te amo para sempre.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Dornellas, Tatiana Castelo Branco; Fernandez y Garcia, Marta Regina. **O Contrato Ambiental: Decolonização, Estado e meio ambiente**. Rio de Janeiro, 2024. 201p. Tese de doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nesta tese, olho para a Natureza como mais uma dimensão sobre a qual a colonialidade incide. Para isso, proponho dois movimentos teóricos. O primeiro é aprofundar a noção de “colonialidade da Natureza”, por entender que mesmo em um movimento crítico como o pensamento decolonial a Natureza é posta à margem, sendo necessário, portanto, reposicioná-la e compreender como a colonialidade incide sobre ela. O segundo é apresentar o “Contrato Ambiental”, inspirado principalmente pelo “Contrato Racial” de Charles Mills, enquanto um contrato “subversivo” que realça como o subjugo da Natureza é relevante para o domínio social, político e epistemológico colonial. Ambos os movimentos são relacionados com a disciplina de Relações Internacionais, posicionando este texto como uma proposta de pensar o internacional. Para essa análise, as metodologias escolhidas são a interseccionalidade, justamente por permitir a análise da incidência de hierarquias em mais de uma dimensão das vidas humanas e não-humanas, e a cartografia, que permite que a pesquisa seja afetada pelo campo e que o caminho também seja traçado enquanto se anda. Por fim, parto do conhecimento cultivado sobre crise climática com a intenção de propor um rompimento da hegemonia da organização social, política e produtiva centrada no Estado, no capitalismo e na colonialidade-modernidade, sem, no entanto, acreditar em uma “volta ao passado” e sem romantizar formas de organização não-modernas, tendo o movimento camponês de luta pela terra, em especial o Movimento de Trabalhadoras e Trabalhadores Sem Terra (MST), e em sua contraparte internacional, a Via Campesina, como práticas decoloniais e interseccionais de transformação social, política e epistemológica, bem como das relações entre humanos e a Natureza e entre grupos humanos.

Palavras-chave:

Contrato Social; Meio ambiente; Colonialidade da natureza; Decolonialidade; Via Campesina

Abstract

Dornellas, Tatiana Castelo Branco; Fernandez y Garcia, Marta Regina (Advisor). **The environmental contract: Decolonization, State and environment**. Rio de Janeiro, 2024. 201p. Tese de doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In this dissertation, I look at Nature as another dimension on which coloniality affects. To this end, I propose two theoretical movements. The first is to deepen the notion of “coloniality of Nature”, understanding that even in a critical movement such as decolonial thinking, Nature is placed on the margins, making it necessary, therefore, to reposition it and understand how coloniality affects it. The second is to present the “Environmental Contract”, inspired mainly by Charles Mills’s “Racial Contract”, as a “subversive” contract that highlights how the subjugation of Nature is relevant to the colonial social, political and epistemological domain. Both movements are related to the discipline of International Relations, positioning this text as a proposal for thinking about the international. For this analysis, the methodologies chosen are intersectionality, precisely because it allows the analysis of the incidence of hierarchies in more than one dimension of human and non-human lives, and cartography, which allows research to be affected by the field and the path also be traced while walking. Finally, I start from the knowledge cultivated about the climate crisis with the intention of proposing a break with the hegemony of the social, political and productive organization centered on the state, capitalism and coloniality-modernity, without, however, believing in a “return to the past” and without romanticizing non-modern forms of organization, having the peasant movement of struggle for land, especially the Landless Workers Movement (MST), and its international counterpart, La Via Campesina, as decolonial and intersectional practices of social, political and epistemological transformation, as well as transformation of the relations between humans and Nature and between human groups.

Keywords:

Social Contract; Environment; Nature coloniality; Decoloniality; La Via Campesina

Resumen

Dornellas, Tatiana Castelo Branco; Fernandez y Garcia, Marta Regina (assessora). **El Contrato Ambiental: Descolonización, Estado y medio ambiente**. Rio de Janeiro, 2024. 201p. Tese de doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

En esta tesis miro a la Naturaleza como otra dimensión sobre la que incide la colonialidad. Para ello propongo dos movimientos teóricos. El primero es profundizar la noción de “colonialidad de la Naturaleza”, entendiendo que incluso en un movimiento crítico como el pensamiento decolonial, la Naturaleza se coloca al margen, siendo necesario, por tanto, reposicionarla y comprender cómo la colonialidad la afecta. El segundo es presentar el “Contrato Ambiental”, inspirado principalmente en el “Contrato Racial” de Charles Mills, como un contrato “subversivo” que resalta cómo la subyugación de la Naturaleza es relevante para el dominio social, político y epistemológico colonial. Ambos movimientos se relacionan con la disciplina de las Relaciones Internacionales, posicionando este texto como una propuesta para pensar lo internacional. Para este análisis, las metodologías elegidas son la interseccionalidad, precisamente porque permite analizar la incidencia de las jerarquías en más de una dimensión de la vida humana y no humana, y la cartografía, que permite que la investigación se vea afectada por el campo y que el camino también sea rastreado mientras camina. Finalmente, parto del conocimiento cultivado sobre la crisis climática con la intención de proponer una ruptura con la hegemonía de la organización social, política y productiva centrada en el Estado, el capitalismo y la colonialidad-modernidad, sin creer, sin embargo, en un “retorno al pasado” y sin romantizar formas de organización no modernas, teniendo al movimiento campesino de lucha por la tierra, especialmente al Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST), y a su contraparte internacional, La Vía Campesina, como prácticas decoloniales e interseccionales de transformación social, política y epistemológica, así como de transformación de las relaciones entre los humanos y la Naturaleza y entre los grupos humanos.

Palabras clave:

Contrato social; Medio ambiente; Colonialidad de la naturaleza; Decolonialidad; La Vía Campesina

Sumário

Introdução	17
O tempo da pesquisa não está fora do tempo do mundo	22
Metodologia	25
Caminho desta tese	32
 1. Decolonizar a relação com a Natureza.....	35
1.1. “O tempo do capital não é o nosso tempo”: sobre comida, temporalidade e decolonização.....	36
1.2. Abrir mão de poder, privilégio e terra: sobre colonização, colonialidade e decolonização	40
1.2.1. As colonialidade do poder, do ser, do saber e de gênero	45
1.2.2. Transmodernidade e pluriverso.....	53
1.2.3. Rearranjo da posição epistemológica da Natureza.....	56
1.3. Colonialidade da Natureza: eixo de dominação colonial	59
 2. Contratualismo: Estado, racismo e sexismo.....	74
2.1. Estado, soberania e desigualdades	75
2.2. Contratualismo clássico	82
2.2.1. Thomas Hobbes	84
2.2.2. John Locke.....	87
2.2.3. Jean-Jacques Rousseau.....	90
2.3. Críticas ao contratualismo	96
2.3.1. O Contrato Racial.....	97

2.3.2. O Contrato Sexual.....	101
2.3.3. Interseções entre raça e sexo, entre racismo e sexismo	104
2.4.O “Contrato Natural” de Serres e o diálogo com os <i>terrano</i> s.....	105
3. “Se um país está debaixo d’água, ele ainda é um Estado?”: o Contrato Ambiental e seus contratos subsidiários.....	116
3.1. O Contrato Ambiental	118
3.2. Multilateralismo, economia e Direito Internacional: contratos subsidiários do Contrato Ambiental.....	122
3.3. A agenda internacional de clima	128
3.4. A agenda internacional de desenvolvimento	136
3.5. Securitização do colapso climático	140
4.Campesinato, Natureza e decolonialidade: a luta pela terra como luta por uma realidade outra	143
4.1. Campesinato brasileiro, MST e reforma agrária	144
4.2. A Via Campesina e a articulação internacional do campesinato	151
4.3. Marcha das Margaridas: Campesinato, interseccionalidade e Natureza.....	159
4.4. Estado, movimento social e contradição.....	167
4.5. A relação do campesinato com a Natureza	172
Considerações finais	179
Referências bibliográficas	187

Lista de siglas

ALBA-TCP – Aliança Bolivariana para os Povos da Nossa América —
Tratado de Comércio dos Povos

CDB – Convenção sobre Diversidade Biológica

CEDAW – Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination
against Women [Convenção Sobre A Eliminação De Todas As Formas De
Discriminação Contra A Mulher]

CNA – Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil

CONTAG – Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura

COP – Conferência das Partes

EUA – Estados Unidos da América

FAO – Food and Agriculture Organization of the United Nations
[Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura]

FETAG – Federação dos Trabalhadores na Agricultura

FMI – Fundo Monetário Internacional

FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas

G7 – Grupo dos Sete (grupo dos países mais industrializados do mundo:
Alemanha, Canadá, Estados Unidos, França, Itália, Japão e Reino Unido)

GATT – General Agreement on Tariffs and Trade [Acordo Geral sobre
Tarifas e Comércio]

GEE – Gases de Efeito Estufa

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais
Renováveis

IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change [Painel
Intergovernamental sobre Mudança Climática]

LDC – Least Developed Countries [Grupo dos Países Menos
Desenvolvidos]

LVC – La Via Campesina

MMA – Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima

MST – Movimento de Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais Sem Terra

NDC – Nationally Determined Contributions [Contribuição Nacionalmente
Determinada]

ODS – Objetivos de Desenvolvimento Sustentável

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OMC – Organização Mundial do Comércio

OMM – Organização Meteorológica Mundial

ONG – Organização Não-Governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PIB – Produto Interno Bruto

PNUMA – Programa das Nações Unidas para Meio Ambiente

PT – Partido das Trabalhadoras e dos Trabalhadores

RI – Relações Internacionais [disciplina]

UNDRIP – United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples
[Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas]

UNDROP – United Nations Declaration on the Rights of Peasants
[Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Camponeses, das
Camponesas e Outras Pessoas que Trabalham em Áreas Rurais]

UNFCCC – United Nations Framework Convention on Climate Change
[Convenção-Quadro das Nações Unidas para Mudanças Climáticas]

USAID – United States Agency for International Development [Agência
dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional]

Lista de figuras

Figura 1 Cartaz no pavilhão dos povos indígenas na COP 28, dez/2023. "Free the land! Free the people! End the occupation! Landback!!!". Em tradução livre: "Libertar a terra! Libertar o povo! Acabar com a ocupação! Terra de volta!!!". Foto minha..... 40

Figura 2 Reprodução da capa do livreto ilustrado da UNDROP, produzido pela LVC. Atualmente conta com traduções para inglês, espanhol e francês, mas está disponível em formato aberto para que as organizações locais traduzam para suas línguas. 156

Figura 3 Tenda de atividades formativas da Marcha das Margaridas, no Pavilhão de Exposições. 15 de agosto de 2023. Foto minha. 163

Figura 4 Plenária dos Povo “Mulheres da Amazônia pela Justiça Socioambiental e pelo Bem Viver”. Em uma das tendas do Pavilhão de Exposições. Mulheres de pé para um dos momentos de mística que entremearam a Plenária. 15 de agosto de 2023. Foto minha..... 165

Figura 5 Parte da coluna de mulheres e aliados em marcha até a Esplanada dos Ministérios (ao fundo, à direita, a Torre de TV de Brasília). Roxo era a cor predominante nas roupas das Margaridas. 16 de agosto de 2023. Foto minha. 166

Figura 6 - Emissões de GEE no Brasil em 2021 por setor (Fonte: Elaboração própria a partir dos dados do Sistema de Estimativas de Emissões de Gases de Efeito Estufa 2023) 173

Figura 7 "Soberania alimentar esfria o planeta" - Campanha da LVC para a COP 27 (2022) 175

Extraímos os frutos das árvores
Expropriaram as árvores dos frutos
Extraímos os animais da mata
Expropriaram a mata dos animais
Extraímos os peixes dos rios
Expropriaram os rios dos peixes
Extraímos a brisa do vento
Expropriaram o vento da brisa
Extraímos o fogo do calor
Expropriaram o calor do fogo
Extraímos a vida da terra
Expropriam a terra da vida
Politeístas!
Pluralistas!
Circulares!
Monoteístas!
Monistas!
Lineares!

Nego Bispo

Introdução

O tema das mudanças climáticas tem ganhado cada vez mais espaço na política internacional, nas pesquisas, nos movimentos sociais, na imprensa e nas conversas do dia-a-dia. A identificação de que as “mudanças” já se tornaram uma crise climática, no entanto, ainda enfrenta certa resistência, assim como compreender a relação entre eventos climáticos extremos (alagamentos, deslizamentos de terra, ondas de calor extremo) e a elevação da temperatura média do planeta.

O modelo de produção e o ritmo de consumo impostos globalmente pela economia capitalista pressionam a Natureza de diversas maneiras: poluem o ar, os solos e as águas (mares, rios, lagos, lagoas); produzem lixo (“comum” e nuclear) em uma velocidade muito maior que a de regeneração da natureza; exploram a Natureza também em uma velocidade maior que sua capacidade de regeneração, desde a exploração de combustíveis fósseis até a expansão da agricultura latifundiária monocultora e da pecuária extensiva. A degradação sistemática da Natureza gera desequilíbrios que na prática significam o derretimento das áreas polares, o aumento da temperatura média do planeta, alterações nos padrões de chuvas (aumentando a ocorrência de alagamentos em algumas regiões e de secas intensas em outras), a elevação do nível dos oceanos (que ameaça ilhas e áreas costeiras), extinção de espécies de fauna e flora (gerando desequilíbrios profundos, por vezes irreversíveis, nas cadeias naturais), a ocorrência mais frequente de fenômenos extremos (como tempestades, furacões, tufões, ciclones); a lista segue. As mudanças no planeta decorrentes da ação humana são tão profundas que há cientistas que consideram que mudamos de era geológica: saímos do Holoceno (era na qual o planeta tinha condições adequadas para a vida humana, de outras espécies de mamíferos e de tantas outras espécies de animais e de plantas)¹ para o Antropoceno (por exemplo, Haraway, 2015; Moore, 2016). A justificativa para a identificação de uma mudança tão profunda que significa uma mudança de época

¹ Na escala de tempo geológico, são quatro Éons (maior subdivisão), do mais antigo para o mais recente: Éon Hadeano, Éon Arqueano, Éon Proterozoico e Éon Fanerozoico. Este último é subdividido em três Eras: Paleozoica, Mesozoica e Cenozoica. A Era Cenozoica, por sua vez, é dividida em três Períodos: Paleogeno, Neogeno e Quaternário. Finalmente, no Período Quaternário está inscrita a Época geológica que nos encontramos, o Holoceno. O Holoceno se iniciou há cerca de 11,65 mil anos.

geológica é que a ação humana sobre a Natureza produziu marcas na biodiversidade (as extinções mencionadas) e marcas geológicas duradouras (que justificam tal mudança). Há disputa sobre o termo: há quem chame de Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno (Haraway, 2015), mas o ponto de convergência é: a ação humana nos levou a uma crise climática tal que estamos à beira de um colapso climático, isto é, estamos perto do ponto sem retorno de devastação do planeta, o que pode produzir a degradação das condições de vida humana e até a extinção da humanidade (acompanhada, importante sempre destacar, da extinção de outras tantas espécies de fauna e flora).

Alguns dos problemas ecológicos apontados pelo relatório de 2018 do IPCC (Painel Intergovernamental sobre Mudança Climática) – erosão dos solos, perda de vegetação e instabilidades no abastecimento de alimentos – não têm como causa única o aumento da temperatura média do planeta. A expansão desenfreada de áreas de monoculturas e de criação de animais, por meio principalmente de desmatamento, incêndios e desapropriação das terras dos povos que ali habitam, também tem grande contribuição na crise climática que vivemos. No Brasil, por exemplo, a agricultura é o principal fator de ameaça a todos os biomas do país (Pantanal, Pampa, Mata Atlântica, Cerrado, Caatinga e Amazônia), seguida pela extração de recursos naturais (outras ameaças incluem: fogo; mudança na dinâmica de espécies nativas; espécies invasoras; infraestrutura e desenvolvimento; e manejo de áreas não agrícolas) (Grupo de Trabalho da Sociedade Civil para Agenda 2030, 2018, p. 69).

A ameaça da agricultura – no caso, do agronegócio, do latifúndio, da produção monocultora – acontece de maneira semelhante à relação entre monoculturas de eucalipto e destruição de relações sociais e de saberes tradicionais na Índia, analisada por Vandana Shiva (2002 [1993]). Tanto no Brasil quanto na Índia (e em outros países do chamado Sul Global), a expansão de monoculturas – de eucalipto, de palmeiras (para produção de óleo de palma), de soja, de milho, de cana – é problemática tanto pela destruição de matas nativas em si quanto por desdobramentos dessa destruição (redução da biodiversidade, destruição de comunidades locais e seus saberes) e por desdobramentos da produção monocultora em si (esgotamento dos solos e das fontes d'água, envenenamento dos lençóis freáticos e dos solos pelos agrotóxicos) (Zimmermann, 2009). Shiva (2002), por exemplo, mostra a complexidade em torno de espécies tradicionais de árvores, em

termos de contribuição das espécies tradicionais de árvores para os sistemas de sustentação da vida rural, em contraponto à simplicidade e devastação em torno de monoculturas, usando o eucalipto como exemplo – as espécies da monocultura têm uma contribuição bastante restrita ao viés econômico.

O imbricamento entre a crise climática iminente e os modelos produtivo e de consumo vigentes parece, portanto, nítido. Acima destaquei, brevemente, o papel da agricultura nesse processo, mas é importante ter em vista também a produção e o consumo de energia (principalmente a partir de combustíveis fósseis), o modelo produtivo industrial, altamente poluidor e que explora intensamente mão-de-obra barata, principalmente no Sul Global, a financeirização da economia e os padrões de consumo de maneira mais ampla, considerando o que se compra, por quanto se compra, onde se compra etc. Nas próximas páginas, pretendo me debruçar sobre alguns elementos que fundamentam esta análise (principalmente de ordem teórica, apoiada no movimento teórico-político-metodológico da decolonização), entendendo o caráter estrutural e estruturante da modernidade-colonialidade, bem como reconhecendo o papel do Estado e de sua fundamentação contratualista, além de entender que tal modernidade-colonialidade se expande muito por conta da ideia de dominação sobre a Natureza, e que portanto desafiar a ontologia e epistemologia modernas significa rever onde está a Natureza nesses processos.

Esta tese tem como gênese a identificação de dois problemas. O primeiro, surgido a partir da minha dissertação de mestrado, era o aprofundamento teórico da crítica epistemológica decolonial: como a colonialidade persistia através da dominação onto-epistemológica? O segundo problema é o crescimento da urgência – em mim, na minha geração, na mídia, na academia, onde for – das mudanças climáticas: em quanto tempo os seres humanos deixarão de existir (como nos conhecemos ou como espécie mesmo) se continuarmos a devastação ambiental no ritmo atual? E, mais importante, como (ou se) podemos reverter este processo?

Para esta tese, portanto, pretendo olhar para a crise climática que vivemos a partir de uma crítica decolonial, entendendo que o tipo de relação vigente entre humanidade e natureza se constrói a partir de noções coloniais/modernas de domínio sobre a natureza e de hierarquias não só entre o que é “natural” e o que é “humano” (ou cultural), mas também entre os humanos que dominam a natureza (utilizam como recurso) e humanos que vivem em confluência com a natureza (aqueles que não identificam a natureza como externa a si). Ailton Krenak (2019),

por exemplo, diz que “[...] fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja a natureza. Tudo é natureza. [...] Tudo em que consigo pensar é natureza.” (pp. 16-7). Entendo, ainda, que tal relação se dá em várias dimensões, e é o desdobramento delas que constitui esta tese. Importante também destacar que este trabalho se pretende como parte do conhecimento cultivado sobre crise climática com a intenção de propor um rompimento da hegemonia da organização social, política e produtiva centrada no Estado, no capitalismo e na colonialidade-modernidade – sem, no entanto, acreditar em uma “volta ao passado” e sem romantizar formas de organização não-modernas, tendo no movimento camponês de luta pela terra, em especial o MST (Movimento de Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais Sem Terra) e a Via Camponesa, como possibilidade decolonial. Ainda, proponho pensar nessas relações como regidas por um Contrato Ambiental, através do qual se explicita o subjugamento da Natureza, nos moldes dos Contratos Racial (Mills, 1997) e Sexual (Pateman, 1988). Este Contrato Ambiental se sustenta sobre a colonialidade da natureza.

Pensar a relação entre Natureza (em termos de “meio ambiente” e em termos de algo que não é externo, mas relacional ao/com o ser humano), Estado, indivíduo, coletividade e transmodernidade parece desafiador em si. Não por falta de relação entre cada um dos pontos, mas justamente pelo complexo imbricamento entre eles; cada um como um nó que constrói uma densa rede. O desafio de desfazer – e refazer, e desfazer de novo, e refazer novamente – estes nós vem acompanhado de alguns de ordem mais prática.

Por fim, mas não menos importante, vale trazer aqui uma discussão sobre a Natureza neste trabalho – seu posicionamento e o conceito. O ponto de partida para a Natureza é a referência “a um meio ambiente, como conjunto ou sistema, em que prevalecem paisagens, fauna e flora originais” (Gudynas, 2019, p. 13), com letra maiúscula para distinguir do significado de “essência ou propriedade de algo” (idem), uso dos contratualistas e da ação da modernidade. Ponto de partida porque o imbricamento entre Natureza e humanidade é mais profundo que o “meio ambiente” – sua restrição a “paisagem” sobre a qual a história se desenrola é uma expressão do Contrato Natural (Serres, 1994; ver capítulo 3). O entendimento de Natureza aqui é mais amplo e relacional, se aproximando do “mundo” em Ferdinand (2022): “prova da solidariedade física do globo e dos ecossistemas da

terra” (p. 37). Também Ferdinand nos fala sobre como “a Terra e seus equilíbrios ecossistêmicos constituem as condições de possibilidade de vidas coletivas” (p. 38). A Natureza relacional, então, interage mundo, Terra, floresta; a coletividade e a solidariedade são condições de sua existência.

Associar a palavra Natureza ao conjunto de palavras de Gudynas (2019) – a “originalidade” das “paisagens, fauna e flora” – e ao verde das florestas e matas tropicais é o caminho mais fácil para pensar o que entendemos por Natureza. A cosmologia yanomami amplia essa relação inicial entre Natureza e floresta, contando como esta foi criada:

Foi Omama que criou a terra e a floresta, o vento que agita suas folhas e os rios cuja água bebemos. Foi ele que nos deu a vida e nos fez muitos. [...] Então, foi a vez de Omama vir a existir e recriar a floresta, pois a que havia antes era frágil. Virava outra sem parar, até que, finalmente, o céu desabou sobre ela. [...] Por isso, Omama teve de criar uma nova floresta, mais sólida, cujo nome é Hutukara. [...] Omama fixou a imagem dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica mahe. [...] Mais tarde, com o metal que ficou, depois de fazer com que ficasse inofensivo, Omama também fabricou as primeiras ferramentas de nossos ancestrais. Finalmente, assentou as montanhas na superfície da terra, para evitar que as ventanias de tempestade a fizessem tremer e assustassem os humanos. Também desenhou o primeiro sol, para nos dar luz. Então, criou aquele que vemos até hoje no céu, bem como as nuvens e a chuva, para poder interpô-los quando esquentam demais. [...] Omama criou também as árvores e as plantas, espalhando no solo, por toda parte, as sementes de seus frutos. Os grãos germinaram na terra e deram origem a toda a floresta em que vivemos desde então. [...] (Kopenawa e Albert, 2019, p. 81)

As criações de Omama, portanto, se estendem do “verde” – árvores, plantas, sementes – ao céu, passando pelo que segura o céu e até mesmo pelas ferramentas usadas pelos humanos. A categoria “humano”, nas cosmologias ameríndias de maneira geral, não significa o mesmo que na cosmologia ocidental moderna; também ser “humano” é relacional e circunstancial, descrito por Viveiros de Castro (1996) como “perspectivismo ameríndio” (embora neste trabalho “humano” tenha, em geral, um sentido de espécie, se referindo ao *homo sapiens* e às construções políticas e sociais em torno deste, sem, no entanto, a pretensão de universalizar a experiência do que é ser humano neste planeta, o que se evidencia na escolha metodológica pela interseccionalidade). O entendimento yanomami sobre ecologia, junto da história da criação do mundo, citada acima, também ajuda a depreender um entendimento mais amplo e relacional de Natureza:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri [espíritos da floresta], os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo que ainda não tem cerca. (Kopenawa e Albert, 2019, p. 480)

A intervenção primeira e principal (mas não única) dos brancos sobre a floresta sendo o colonialismo, e a ecologia de Kopenawa e Albert (2019), em adição à ecologia decolonial de Ferdinand (2022), como proposta(s) de superação da crise ecológica – da queda do céu –, reforçam a necessidade de reposicionar a Natureza no centro do problema. A compreensão da dupla fratura da modernidade (Ferdinand, 2022) e da colonialidade da Natureza, ao longo desta tese, nos ajudam a promover esse reposicionamento, questionando onde está a Natureza no que produz a crise ecológica – no contratualismo – e em possibilidades de superação – aqui nesta tese, no pensamento decolonial e no campesinato – sem que este problema se torne mais um “fardo do homem Branco” (maiúscula em Ferdinand, 2022, p. 30), que não se restrinja a um “Antropoceno branco” que “apaga o fato colonial” (idem, p. 30); que seja um ecologia (decolonial) por e para a Natureza, incluindo humanos e não-humanos, e incluindo relações com a Natureza não só como as prescritas pelo habitar colonial (ver capítulo 1).

O tempo da pesquisa não está fora do tempo do mundo

Não me parece possível empreender o esforço de decolonizar minha prática se eu me limito pelas fronteiras impostas pela modernidade-colonialidade – e isto inclui o movimento de assumir também a escrita em primeira pessoa, minha inserção neste processo, uma vez que eu não sou uma “observadora em uma plataforma inobservada”, como os anos de formação “intelectual” colonizada me fizeram pensar que eu era. Em termos teóricos, justifico esses atravessamentos com a alternativa decolonial de “transdisciplinaridade” em vez de “interdisciplinaridade”, seguindo (Castro-Gómez, 2007) no exercício de borrar fronteiras. Ainda, à luz do método cartográfico (que trato a seguir), pesquiso a partir do acompanhamento dos processos, sendo impactada por estranhamentos e afetos que aparecem, se consolidam ou se dissolvem no desenrolar da pesquisa (Barros e Kastrup, 2015), em movimento. Para apresentar um pouco do tempo e dos movimentos que, para a ciência moderna, seriam externos à pesquisa, mas que sob

um método cartográfico e um olhar decolonial e interseccional dizem muito sobre as transformações que a pesquisa (o objeto e a pesquisadora) sofreu, esta seção existe.

A escrita desta tese começou antes mesmo do meu ingresso no curso de doutorado no IRI/PUC-Rio. A elaboração do projeto para o processo seletivo já era, em si, um processo de pesquisa, que conjugava os interesses de pesquisa (descobertos com o ativismo político, com as relações pessoais, com as relações de trabalho e com as pesquisas desenvolvidas ao longo do mestrado), anseios para o futuro e a ideia de ser uma pequena parte da transformação da realidade. Nesse contexto, desde o início de 2018 eu estava envolvida em atividades relacionadas à luta pela terra, ao meio ambiente e à crise climática. A elaboração do projeto para o processo seletivo contou, portanto, com a análise de uma *proposta* de Declaração de direitos das pessoas camponesas junto à ONU, que foi aprovada no final daquele ano e hoje é um documento importante para a articulação internacional da luta camponesa.

Paralelamente ao meu contexto pessoal, havia uma conjuntura política, social e econômica no Brasil que impactava diretamente no que eu entendia como um potencial objeto de pesquisa. Ao longo do ano de 2018 – ano de processo eleitoral para Presidente da República, governador/a, senador/a, deputadas/os federais e estaduais –, o que vimos no Brasil foi o avanço da extrema direita e do conservadorismo, que culminou na eleição de Jair Bolsonaro à Presidência. Sua plataforma política consistia em atacar a esquerda e os movimentos sociais, avançar pautas de costumes, beneficiar os setores já mais ricos do país (como o agronegócio e a indústria), promover o desmonte da proteção ambiental, promover o negacionismo científico (explicitado no negacionismo da pandemia de COVID-19 e no negacionismo climático) e alçar novamente a posições de poder homens de altos postos militares. Foi nesse contexto de retrocesso de direitos e de ataques à ciência e aos movimentos sociais que recebi alertas mais de uma vez sobre minha pesquisa junto ao Movimento de Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais Sem Terra, o MST.

O ano de 2019 marcou o primeiro ano desse governo de desmonte e meu primeiro ano de doutorado no IRI. A pesquisa caminhava, mas com atenção redobrada à conjuntura política e um medo estabelecido entre meus pares de que, a qualquer momento, poderia haver retaliação por conta de nossas pesquisas ou que

a violência política poderia escalonar – o medo do retorno à ditadura militar era real. Entramos em 2020 com um novo desafio social e, agora, de saúde pública: a pandemia de COVID-19. Os dois primeiros meses de 2020 no Brasil foram de olhar para as notícias sobre China e Europa com preocupação, mas com certo distanciamento, mas quando o primeiro caso da doença chegou ao país e em 15 de março foi decretado o *lockdown*, a pandemia tomou contornos materiais em nosso país. A esperança de que uma restrição dos deslocamentos por duas semanas resolveria o problema foi substituída pelo medo da morte, pelo luto devido a morte de familiares e amigos e pelo desespero de ver a política institucional propositalmente desorganizada – ou, ainda pior, organizada para promover o caos e avançar o genocídio contra as populações que historicamente são perseguidas pelo Estado, a saber povos indígenas e população negra.

Os anos de 2020 e 2021 passaram de maneira atípica. Minha pesquisa e as de colegas ficaram em segundo plano – o primeiro era sobreviver (física ou simbolicamente). Entramos em 2022 com a pandemia arrefecida, mas, como voltamos a um ano eleitoral, as disputas políticas se consolidavam. O então presidente Jair Bolsonaro organizava sua campanha de reeleição voltando a radicalizar seu discurso contra “minorias” e contra movimentos sociais, além de fortalecer o discurso “antipetista” – em antagonização ao seu principal adversário nesse pleito, o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Em outubro de 2022, a eleição presidencial não se resolve em primeiro turno, levando o país a viver mais três semanas de campanha eleitoral acirrada, que culminou a eleição de Lula para seu terceiro mandato, no dia 30 de outubro de 2022.

Do dia primeiro de novembro até o dia de sua posse, em primeiro de janeiro de 2023, Lula e seus pares organizaram um governo de transição e já colocaram a tônica do que seriam os próximos quatro anos: o enfrentamento à fome como centro da política nacional (como foi no primeiro mandato de Lula, de 2003 a 2006), o diálogo com os movimentos sociais e a centralidade da pauta climática na política interna e externa desse novo governo. O último ponto foi explicitado no discurso de Lula (como presidente eleito) na COP 27 (em 16 de novembro de 2022) e em seu discurso de posse (em primeiro de janeiro de 2023).

O ano de 2023 correu como um ano de ajustes e repactuações. Não à toa, o slogan escolhido por Lula para este novo mandato foi “união e reconstrução”, uma alusão ao não divisionismo (incentivado por seu antecessor), à conciliação de

classes e ao retorno de políticas públicas de avanço das pautas sociais no país, como o “Novo PAC” (Política de Aceleração do Crescimento), como a volta do debate sobre reforma agrária e como a maior representatividade de grupos marginalizados na política institucional, por exemplo com a criação (ou recriação) dos Ministérios das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Povos Indígenas.

Assim como a Declaração de direitos de pessoas camponesas foi um marco neste processo de pesquisa, também o é a Marcha das Margaridas. Em 2019, a Marcha se colocava como de enfrentamento ao governo federal recém-estabelecido – e antagonista aos movimentos sociais e ao direito à terra. A edição seguinte da Marcha, já em 2023, apresentou diálogo com o governo federal – com a presença do Presidente da República em suas atividades – e união de esforços. Observar e viver as inflexões e contradições desse período da história do Brasil trouxe acúmulos relevantes a esta pesquisa (sobre a Marcha das Margaridas, ver capítulo 4, seção 3).

Apresentar uma breve análise de conjuntura e aceitar o impacto desta conjuntura na tese (e incorporá-la às perguntas, às análises, às descobertas, aos desdobramentos) reforça o caráter decolonial desta pesquisa. O pensar, trocar, sentir e, em última análise, o promover transformação da realidade são partes do movimento teórico-político-metodológico decolonial, que entendo ser o mais adequado para lidar com os temas abordados nesta tese e para compreender seus possíveis desdobramentos (acadêmicos e políticos). Contextualizar o processo de pesquisa e escrita da tese confirma como as mudanças políticas, sociais e econômicas afetam a realidade e podem esconder ou evidenciar determinados achados.

Metodologia

Esta tese parte do alinhamento político, epistemológico e metodológico com o pensamento e movimento de decolonizar. Parte importante desse processo, portanto, é o rompimento da hierarquia epistemológica entre “sujeito” e “objeto”, entre pesquisadora e o objeto de pesquisa. Outro ponto importante é a superação do método científico moderno, ou seja, da restrição do objeto a categorias pré-definidas e do solipsismo cartesiano, ou seja, a centralidade da experiência do pesquisador para a análise do que é pesquisado, uma ego-política centrada em um

sujeito epistêmico neutro e universal (Dussel, 1993), sem “sexualidade, gênero, etnia, raça, classe, espiritualidade, língua nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder” (Grosfoguel, 2007, p. 64; tradução minha).

Desse modo, minha posicionalidade enquanto uma mulher branca, de classe média, brasileira do Rio de Janeiro me faz ser afetada pelo diálogo com meus interlocutores de uma determinada maneira. Para tentar dar conta dos afetos que me atravessam e atravessam esta pesquisa, conto com o método da cartografia e suas pistas para melhor entender minha relação com meus interlocutores, entendendo que “a pesquisa cartográfica consiste no acompanhamento de processos, e não na representação de objetos” (Barros e Kastrup, 2015, p. 53).

Entre os “processos acompanhados”, o destaque está no capítulo 4, quando dialogo com o MST e com a Via Campesina – diretamente, com membros e militantes dos movimentos, ou indiretamente, com a leitura de documentos produzidos por eles – e quando participo da Marcha das Margaridas. Há espaço para momentos descritivos, como listar leis, citar trechos de documentos, listar eixos e temas de atuação e contar a história (cronológica e linear – desafiador escapar da temporalidade moderna) de fundação e consolidação dos movimentos. Ao mesmo tempo, há espaço para que eu me afaste do que me é familiar (o urbano, totalizante) e entre em atrito (em um sentido positivo de interação a partir de texturas diferentes, de contato próximo, de fricção) com o campo, em uma atuação entre a observação participante e a participação observante (idem). A observação participante, por exemplo, quando me engajo em alguma atividade de meus interlocutores; a participação observante, por exemplo, quando cumpro tarefas militantes durante a Marcha das Margaridas ao mesmo tempo em que direciono minha atenção aos eventos que mais dialogam com esta tese. Dessa forma, pude me abrir ao encontro e “mergulha[r] nas intensidades do presente” (idem, p. 57), o que teve impacto não só na minha pesquisa, mas também em minha vida pessoal, borrando as fronteiras que possam insistir em existir entre minhas posições de pesquisadora e de militante, e todas as outras que ocupo, seja em âmbito pessoal ou profissional; pude decolonizar a pesquisa e a pesquisadora.

No método cartográfico, fala-se em “produção de dados” e não de “coleta de dados”, entendendo que os processos, atritos e encontros geram dados, ao contrário do que a ciência moderna prevê sobre a não-intervenção do pesquisador sobre o objeto. A mera existência de um/a pesquisador/a – de qualquer pessoa – em

determinado espaço alteraria a movimentação e os choques e as formas de assentar das moléculas, das palavras, das análises e das conclusões, algo como aparelhos que aferem a luz alterando a direção para onde ela vai (ver, por exemplo, Santos, 2003). A cartografia também fala do “aprender com o próprio caminhar” (Barros e Kastrup, 2015, p. 68), o que entendo como algo semelhante ao “andar perguntando” dos zapatistas (Grosfoguel, 2010): o caminho é parte da pesquisa, os passos são parte da metodologia. Andar reto, fazer curvas, tropeçar, parar para contemplar algo, sentir cansaço, questionar a direção: são partes importantes de um fazer científico decolonial e cartográfico.

Ainda assim, é importante registrar o desafio de fazer uma pesquisa conjunta, que tenha como resultado uma escrita dialógica e um “texto polifônico” (Barros e Kastrup, 2015, p. 71). Como o trabalho de campo conduzido não contou com diálogo direto (por exemplo, a partir de entrevistas), o que posso oferecer para buscar a polifonia é procurar uma multiplicidade de escritos (como os documentos do MST e da Via Campesina, ou como a referência recorrente à dissertação de mestrado *de* uma militante desses movimentos *sobre* esses movimentos) e, por vezes, apresentar o contraditório.

Junto à decolonialidade e à cartografia, também compõe a metodologia deste trabalho a interseccionalidade. Isso porque pensar Natureza como uma dimensão de dominação – tão profunda que sustenta um Contrato, tão atrelada à dominação colonial que em grande medida se consolida através da colonialidade da Natureza – me leva a uma análise *interseccional* do problema. Ontologicamente, os principais nomes da consolidação metodológica da interseccionalidade, assim como autoras/es decoloniais, também não olham para a Natureza como dimensão de colonização, colonialidade e dominação. No entanto, metodologicamente permitem o entendimento das interações que a dominação em diversas dimensões tem em indivíduos, e assim deixam caminho aberto para a identificação das articulações de marcadores sociais da diferença (Piscitelli, 2008) e das interações entre diferença e desigualdade (Brah, 2006).

Aqui, é importante mencionar que há dois pontos de afastamento ontológico principais entre a fundamentação da prática metodológica interseccional e minha proposta onto-epistemológica, e uma premissa comum. Começo pela premissa comum: a centralidade da raça. Díaz-Benítez e Mattos (2019) destacam que a prática interseccional tem sido academicamente cooptada por pesquisadoras

brancas, que colocam o feminismo negro estadunidense – ponto de partida político da interseccionalidade – apenas como um momento histórico, e não como base epistemológica. De acordo com as autoras, isso se torna um problema em dois momentos: quando a interseccionalidade é *aplicada* como mais uma metodologia (sem o engajamento de transformação política) e quando deixa de lado os marcadores de raça e etnia. A premissa onto-epistemológica comum, portanto, é a centralidade da raça: argumento nesta tese que a divisão ser humano / Natureza produz hierarquias entre humanos e Natureza (e, portanto, destruição da última), bem como entre diferentes grupos humanos. Neste segundo ponto, raça é o “marcador social da diferença” (para usar a gramática interseccional) central nessa produção de hierarquias, enquanto princípio organizador da lógica de acumulação de capital (Quijano, 2005), inclusive quando articulado com noções de proximidade e afastamento da/com a Natureza – colonizadas/os próximos à Natureza, colonizadores dominando-a (por exemplo, Ferdinand, 2022). Em referência a Mara Viveros, Díaz-Benítez e Mattos (2019) destacam que “racismo, classismo e heterossexismo possuem alguns dispositivos comuns de funcionamento (a naturalização, a *racialização do outro e o uso da dupla natureza/cultura*)” (p. 90; ênfase minha). Esta “racialização do outro” e a restrição desse Outro racializado na fronteira natureza/cultura (com uma inferiorização desse posicionamento) dialogam com o que Tuhiwai Smith (1999) nos diz sobre a “racialização do sujeito humano e da ordem social” (p. 33; tradução minha) como forma de comparação entre “nós” e “eles” (reforçando a construção hegeliana da relação mestre/escravo), e com a centralidade da raça na dominação colonial. Essa centralidade se dá tanto porque raça foi um “princípio organizador do capitalismo” (Quijano, 1992) quanto porque a alteridade produzida no encontro colonial (Dussel, 1993) – e o altericídio (Ferdinand, 2022) decorrente – se fundamenta sobre a diferenciação racial, a partir da imposição de uma raça aos não-brancos (por isso, Quijano (1992) diz que raça era uma “ficção”: foi uma categoria criada para os Outros sem que se imputasse racialização também ao “Eu” colonizador).

Os pontos de afastamento ontológico, por sua vez, se referem justamente à inexistência da Natureza nas principais análises interseccionais, de duas formas. A primeira é a ausência da Natureza como um marcador social da diferença a ser articulado com outros – raça e etnia, gênero, sexualidade, nacionalidade, religião... –, para se entender como a diferença enquanto hierarquia é usada para a dominação

de uns corpos sobre os outros. O segundo ponto é anterior a esse: a própria ideia de “marcador social da diferença”, mesmo com o cuidado de não essencializar identidades² (Díaz-Benítez e Mattos, 2019; Piscitelli, 2008), se refere à experiência humana. Portanto, se nesta tese eu proponho um reposicionamento onto-epistemológico da Natureza – esta deixa de ser tomada como externa ao ser humano, como contraponto à cultura, como fonte de recursos ou cenário onde a história humana se desenvolve –, colocá-la como um *marcador social* de seres humanos é mais uma vez colocá-la como elemento a serviço da humanidade. Dessa forma, a prática interseccional que proponho não coloca a Natureza *per se* como marcador social da diferença, mas sim a *posição de grupos humanos em relação a ela*. Ao mesmo tempo, penso na Natureza como um ser que é afetado pelas hierarquias humanas (definidas a partir da alteridade) de maneira semelhante aos grupos humanos subjugados pelas hierarquias estabelecidas pela modernidade-colonialidade – principalmente a racial.

Ainda, a proposta política inerente à prática metodológica interseccional dialoga com a prática política de transformação da realidade do movimento de decolonização. Desse modo, os afastamentos ontológicos desses dois processos não impedem seu cultivo em paralelo, e os caminhos, as esquinas, as encruzilhadas entre interseccionalidade e decolonialidade são contingentes, vivos e enriquecedores.

Em termos práticos, a prática metodológica interseccional nesta pesquisa me ajuda a compreender (principalmente, mas não só) a diferenciação racial, de gênero, de sexualidade e de geração estabelecida entre humanos e Natureza e entre grupos humanos distintos; a prática interseccional me permite (na verdade, me impele) a fazer outras perguntas (Díaz-Benítez e Mattos, 2019), e a ouvir possíveis respostas de lugares e de indivíduos que não são comumente escutados pela ciência moderna. Dessa forma, quando tratando, por exemplo, de colonização posso pensar em como raça e gênero são fundamentais para compreender os epistemicídios do “longo século XV” (Grosfoguel, 2016); quando tratando do estabelecimento da identidade e da prática política camponesa, posso pensar em como as categorias sociais de gênero, sexualidade e geração se articulam; quando tratando de

² Sobre os marcadores sociais da diferença, Díaz-Benítez e Mattos (2019) chamam atenção para “a não essencialização das identidades, a não somatória de ordens de dominação, e não partir do fato de que existem de modo estanque sujeitos mais oprimidos do que outros são fundamentais para uma análise atenta a contextos de *interação, histórias e situações conjunturais*” (p. 79; ênfase minha).

cooperação internacional para desenvolvimento, posso pensar em como o racismo e o sexismo epistêmico produzem a pasteurização da “modernização”; ou ainda, quando tratando da iminência do colapso climático, posso olhar para o racismo ambiental³. A lista segue, nos momentos devidos do texto.

É preciso mencionar também a importância da *coalizão* neste trabalho. Aponto este movimento – que será recorrente ao longo dos capítulos – por entender que a proposta política de coalizão que defendo – aquela apresentada em 1983 por Bernice Johnson Reagon – só é possível à luz do movimento histórico político, metodológico e epistemológico do feminismo negro estadunidense: o contexto histórico, racial e social foi fundamental para que o conceito de coalizão de Reagon se consolidasse como foi, valendo algo semelhante para seus desdobramentos (epistemológicos ou políticos). A intelectual e ativista negra estadunidense sintetiza a formação de uma coalizão como uma aliança entre grupos a princípio incompatíveis, contando que a falta desta aliança, desta coalizão pode levar pessoas à morte. Em suas palavras: “Você não entra em uma coalizão porque *gosta*. A única razão pela qual você consideraria tentar se juntar a alguém que poderia matá-lo é porque essa é a única maneira de você descobrir que pode permanecer vivo.” (Reagon, 1983, p. 357; destaque da autora; tradução minha). No entanto, ela aponta que uma coalizão não é “naturalmente fatal”, ou seja, “você não *precisa* morrer porque está comprometido com uma coalizão” (idem, p. 361; destaque meu; tradução minha). Caso este processo (potencialmente fatal) seja percebido como confortável, não é uma coalizão, é um lar; e coalizão não é um lar, é um trabalho feito nas ruas (idem).

Mesmo que o texto de Reagon seja anterior ao estabelecimento do conceito de interseccionalidade nesses termos, por Kimberlé Crenshaw em texto de 1993, é ponto pacífico na genealogia do termo que o que ele descreve antecede o texto da jurista. Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde, Patricia Hill Collins e Lélia Gonzalez são nomes contemporâneos a Reagon, que falavam sobre interseccionalidade mesmo que sem usar o termo. Patricia Hill Collins (2013) tem

³ Racismo ambiental é “o conjunto de ideias e práticas das sociedades e seus governos, que aceitam a degradação ambiental e humana, com a justificativa da busca do desenvolvimento e com a naturalização implícita da inferioridade de determinados segmentos da população afetados – negros, índios, migrantes, extrativistas, pescadores, trabalhadores pobres, que sofrem os impactos negativos do crescimento econômico e a quem é imputado o sacrifício em prol de um benefício para os demais.” (Herculano, 2006 *apud* Silva, 2012, p. 106)

dedicado seu cultivo político e epistemológico mais recente às discussões sobre interseccionalidade (já nesses termos) e coalizão, citando o movimento Black Lives Matter como um exemplo nítido de como se estabelecem coalizões; ainda, Collins desdobra o conceito de coalizão de Reagon e aponta para duas possibilidades de políticas de coalizão: aquela dentro de grupos étnicos/raciais (por exemplo, como questões de gênero, sexualidade e classe operam dentro destes grupos) e aquela entre grupos étnico/raciais distintos, destacando como a identidade política “pessoa de cor” movimenta a organização de comunidades políticas.

Ainda sobre coalizão, é importante para a prática metodológica interseccional que pretendo cultivar apontar que Reagon faz essa proposta em um contexto de luta por direitos civis e contra o genocídio do povo negro nos Estados Unidos, mas proponho este desdobramento do conceito também para pensar a relação com a Natureza tanto por entender que as perspectivas sobre a relação entre humanos e não-humanos também é mediada pela raça, quanto pelo simples fato de que se o processo de degradação ambiental atual não for revertido, toda a humanidade (e, sempre importante mencionar, um sem número de outras espécies não-humanas) perecerá. Este desdobramento também aparece, por exemplo, em Davis (2022), quando fala de “intersecção entre o capitalismo racial e as agressões sistemáticas ao meio ambiente, incluindo suas expressões humanas” (p. 9), quando relaciona a luta por direitos civis de pessoas negras estadunidenses à luta contra o racismo ambiental (destacando o contexto no qual Benjamin Chaves cunhou o termo) e quando propõe que não se mantenha “a branquitude e a masculinidade como medidas de futuros libertadores”, reconhecendo “a importância de novas perspectivas, novas trajetórias e novas formas de imaginar futuros, nas quais as toxicidades químicas e ideológicas [...] não mais poluam nossos mundos futuros” (p. 14).

A tríade decolonialidade, cartografia e interseccionalidade traz uma combinação relevante de relacionalidade entre sujeito e objeto, de compreensão dos impactos estruturais (que coloco, de maneira geral, em termos de hierarquias coloniais) e, no caso do primeiro e do último, de centralidade da raça enquanto marcador social da diferença que impacta processos de pesquisa de maneira ampla, profunda e irrevogável. Afinal, “raça” se tornou o principal marcador de diferenciação entre o “eu” e o “Outro”, substituindo a diferenciação religiosa (cuja desvantagem é justamente a possibilidade de conversão), afastando humanos de

“humanóides” (não inteiramente humanos, “selvagens”, “bárbaros”) (Mills, 1997), reforçando o altericídio – impossibilidade de co-habitação na Terra com o diferente em termos de aparência, pertencimento e crenças – do habitar colonial (Ferdinand, 2022).

Caminho desta tese

O ponto de partida, o primeiro passo do caminho cartográfico desta pesquisa, a pergunta central desta tese é: como podem ser estabelecidas e reestabelecidas relações entre seres humanos e Natureza e entre grupos humanos a partir da decolonização, isto é, da superação das colonialidades do poder, do saber, do ser, de gênero e da Natureza?

A partir disso, se desdobram questionamentos sobre os caminhos possíveis rumo a esta transformação da realidade: por que o movimento de decolonização atual ainda deixa a questão da Natureza à margem de sua atuação política e epistemológica; como o rearranjo do lugar da Natureza pode significar não só uma reversão do iminente colapso climático, mas também uma revisão das relações entre grupos humanos, principalmente a partir de uma prática política e metodológica interseccional; e como o sistema internacional e a própria disciplina de Relações Internacionais se fundamentam sobre exploração, expropriação e violência, tanto nas relações com a Natureza quanto no estabelecimento de hierarquias entre grupos humanos. Estas questões se desdobram em outras, que vão sendo apresentadas à medida em que os capítulos se desdobram, que o caminho se constrói, que os movimentos do pesquisar mostram que determinadas perguntas não faziam sentido, e apresentam outras em substituição, e os afetos e atritos colaboram para o “andar perguntando”.

Para tentar responder estas perguntas – e fazer outras – esta pesquisa se estrutura em quatro movimentos. O primeiro é o de *decolonizar*, que aqui é mais que um aporte teórico, que uma moda acadêmica (Bernardino-Costa et al, 2018) ou que uma metáfora (Tuck e Yang, 2012); é um projeto de intervenção sobre a realidade (Bernardino-Costa et al, 2018, p. 10) que parte do entendimento de que a modernidade-colonialidade é a estrutura sobre a qual se constroem muitas das hierarquias e violências que persistem até a atualidade. Ainda, decolonizar

não significa e não significou uma rejeição total de toda teoria, pesquisa ou conhecimento ocidentais. Pelo contrário, trata-se de centrar as nossas [dos povos nativos] preocupações e visões do mundo e depois conhecer e compreender a teoria e a pesquisa a partir das nossas próprias perspectivas e para os nossos próprios propósitos. (Tuhiwai Smith, 1999, p. 41; tradução minha)

A continuidade da colonialidade mesmo após o fim do colonialismo (formal, administrativo) é o que explica a opção por “decolonial” em vez de “descolonial” (Ballestrin, 2013, p. 108). Desse modo, abordo a tríade conceitual do pensamento decolonial latino-americano, colonialidades do poder, do saber e do ser, além de corroborar a urgência de incluir as colonialidades de gênero e da Natureza na base do pensamento e organização política-metodológica decolonial. Nessa chave, abordo o projeto político do pluriverso e o objetivo da transmodernidade como possibilidades à “intervenção sobre a realidade”, passando pelo rearranjo da posição epistemológica da Natureza com a superação da divisão entre Natureza e cultura (pilar da modernidade-colonialidade) e com propostas epistemológicas que se referenciam à Natureza, a saber, o cultivo de conhecimento (Shilliam, 2015), as monoculturas da mente (Shiva, 2002) e a ecologia de saberes (Santos, 2010). Tal reposicionamento da Natureza, com a proposta de maior destaque à colonialidade da Natureza no movimento decolonial, está alinhada com a discussão sobre “dupla fratura da modernidade”, que separa o problema colonial do problema ambiental (de forma semelhante a como a separação entre Natureza e cultura promove um problema epistemológico), e com sua superação através de uma “ecologia decolonial” (Ferdinand, 2022).

O segundo movimento é o de apresentar o contratualismo. O ponto de partida é a importância do contratualismo para a disciplina de RI (em especial, a relação com a noção de anarquia); a partir disso, partimos para a diferenciação entre “contractarianism” e “contractualism”, passando pelo contratualismo clássico de Hobbes, Locke e Rousseau (a partir dos próprios e de intérpretes) e chegando aos contratos “subversivos”: o Racial (Mills, 1997) e o Sexual (Pateman, 1988), e o diálogo direto entre os dois (Pateman e Mills, 2007). Ainda, apresento o Contrato Natural de Michel Serres (1994), como ponto de diálogo entre uma perspectiva crítica que, embora eurocentrada, reposiciona a Natureza com o movimento de decolonização. O Contrato de Serres é relevante para este trabalho por seu esforço de englobar no Contrato que rege a sociedade também a relação dos humanos com

o planeta, superando a perspectiva de que a Natureza seria apenas um cenário no qual se desenrola a história humana (o que também é uma premissa para mim); ainda, é um dos vários pontos de contato que identifico entre a perspectivas críticas decolonial e dos *terranos*, termo cunhado por Bruno Latour (2013) – que foi aprendiz de Michel Serres – como contraponto aos humanos (*terranos* em inglês foi proposto como “Earthbound”, indicando “a Terra tanto como destino como quanto limite” (Fausto, 2013, p. 169)).

O terceiro movimento é o Contrato Ambiental e seus contratos subsidiários. Assim, se desdobra sobre o Estado, entendido, junto com o capitalismo, como “tecnologias do colonialismo” desenvolvidas para aprofundar os projetos coloniais (Tuck e Yang, 2012), e como unidade política a partir da qual se fundamentam boa parte dos contratos subsidiários ao Contrato Ambiental. A centralidade do Estado como unidade política a partir da qual as relações entre humanos e de humanos com a Natureza se estabelecem torna necessário este foco. Nesse contexto, entendendo algumas agendas *internacionais*, isto é, agendas globais desenvolvidas a partir do Estado e de atores não-estatais transnacionais, como expressões de contratos subsidiários ao Ambiental. A agenda multilateral e de governança, por exemplo, é um desses pontos, principalmente (nos dias de hoje) a partir da agenda “global” de desenvolvimento sustentável e da liberalização e da securitização da crise climática.

Por fim, o quarto movimento é o de olhar para a articulação do campesinato como possibilidade política, social e onto-epistemológica ao Estado, ao mesmo tempo em que esta articulação também se dá com o Estado e com os atores não-estatais transnacionais discutidos do movimento anterior. A intenção não é prescrever uma identidade campesina ou restringir o campesinato a determinados adjetivos. Pelo contrário, ao trazer o movimento campesino brasileiro, via MST e via Marcha das Margaridas, e o diálogo deste com a Via Campesina, movimento global de camponesas/es, o que vemos é a produção de encontros e afastamentos, de assimetrias, disputas e consensos, de coalizões e contradições como parte fundamental do fazer decolonial, do decolonizar a Natureza, do produzir uma ecologia decolonial (Ferdinand, 2022).

1. Decolonizar a relação com a Natureza

As crises climática e ecológica atuais dão um senso de urgência para a transformação política, social e ambiental. Partindo da premissa que o colonialismo estabeleceu hierarquias entre humanos e Natureza e entre grupos humanos a partir de sua proximidade com a Natureza, entendo que esta transformação urgente passa, em primeiro lugar, pela superação da colonialidade (enquanto permanência das estruturais coloniais): decolonizar. A Natureza, no sentido relacional que trago aqui, se movimenta com o que se faz das relações com ela; desse modo, o que se busca decolonizar são tais relações, são os atravessamentos, são os entendimentos que temos da Natureza.

Para avançar tal esforço, este capítulo, voltado especialmente para a parte teórica-metodológica do pensamento decolonial, se divide em três movimentos. Em primeiro lugar, trato da comida – do se alimentar – e da temporalidade, entendendo que isso inicia o debate sobre o campesinato, avançado no capítulo 4. Em segundo lugar, trago uma discussão sobre decolonialidade a partir dos principais conceitos do pensamento decolonial, como colonialidade, transmodernidade e pluriverso, chegando a uma proposta de rearranjo epistemológico da Natureza. Por fim, avanço o conceito de colonialidade da Natureza, cuja existência, defendo, é inseparável das colonialidades do poder, do saber, do ser e de gênero e cuja superação dialoga com a ecologia decolonial de Ferdinand (2022).

Esses movimentos buscam responder algumas perguntas. Por que o movimento decolonial frequentemente não coloca a Natureza em posição semelhante a outras dimensões da vida (ex: ontológica, epistemológica) quando discutindo a transformação da realidade via decolonização? Como rearranjar a posição da Natureza no pensamento decolonial? Como a decolonização pode contribuir para o cultivo e expansão de novas formas de relação entre ser humano e Natureza? Nesse contexto, o que a noção de “colonialidade da natureza” nos diz sobre os impactos do colonialismo e da modernidade-colonialidade na relação ser humano e Natureza?

Ainda, parto do engajamento epistemológico transdisciplinar, mas buscando decolonizar principalmente a disciplina de RI, entendendo que sua fundamentação epistemológica é eurocêntrica e ontológica é racista, como Henderson (2015)

aponta quando discutindo as hierarquias raciais produzidas pelo contratualismo e seu reflexo na disciplina – raça é uma ficção (Quijano, 2005) e o racismo é uma invenção do colonialismo (Ferreira da Silva, 2007).

Para tentar responder essas perguntas, parto da literatura existente sobre os conceitos de colonialidades do ser, do saber e do poder, além dos projetos políticos emancipatórios da transmodernidade e do pluriverso. Parto de entendimentos de decolonização que são contingentes, e, portanto, como um sólido arcabouço conceitual para esse processo político e epistemológico. Decolonizar é processo contínuo de abrir mão de terra, poder e privilégio (Tuck e Yang, 2012), é um projeto de transformação da realidade (Bernardino-Costa et al, 2018) e, ainda, um projeto de transformação ontológica (como o “decolonizar as mentes” de Thiong’o (1986)) e epistemológica (como o chamado a acadêmicos de “engajarem, examinarem, recuperarem e cultivarem outros modos de pensar e ser no mundo” de Sabaratnam (2017, p. 7; tradução minha)).

1.1. “O tempo do capital não é o nosso tempo”: sobre comida, temporalidade e decolonização

Em fevereiro de 2019, participei de uma visita ao assentamento do MST (Movimento de Trabalhadoras e Trabalhadores Sem Terra) Terra Prometida, em Duque de Caxias, Região Metropolitana do Rio de Janeiro. O propósito dessa visita era aproximar camponesas/es e consumidoras/es urbanas/os, além de apresentar as lutas do MST à pequena burguesia urbana progressista que, em sua maioria, só conhecia por alto a produção do MST, e muito pouco seu engajamento político e organização de décadas. Eu entendia aquela visita, organizada por uma rede que mediava a relação entre produtores e consumidores, como um momento não só da pequena burguesia urbana conhecer o trabalho do MST, mas também de encorajar que usassem seus privilégios para fortalecer as lutas rurais.

Chegando no assentamento, fomos recebidas na sede da cooperativa, onde aconteciam as reuniões e onde alguns produtos eram beneficiados para a venda (por exemplo, mandiocas descascadas). Lá, algumas mulheres camponesas tinham preparado um café da manhã com café, bolo de mandioca e mandioca cozida. Acostumada com um café da manhã que geralmente envolve pão com manteiga, não encontrar pão, mas encontrar mandioca cozida (algo que eu associava a outras

refeições) me causou um certo estranhamento. Após a refeição, fomos conhecer um dos lotes e o trabalho diário daquela comunidade rural, tanto o trabalho na terra, para produzir alimentos, quanto o processo de comercialização desses produtos e, principalmente, o trabalho de militância para avançar a distribuição de terra para aquelas/es que querem trabalhar nela.

O guia do grupo nesse passeio-aula foi Cosme, um dos agricultores mais ativos daquele assentamento. Cosme se definiu como um marxista e nos contava sobre seus trabalhos a partir de premissas, conceitos e aspectos metodológicos marxistas. Em algum momento da visita, quando estávamos discutindo hábitos alimentares – e como mudaram ao longo dos anos –, porque pensar em alimentação está estreitamente ligado a pensar em uma produção agroecológica, Cosme resumiu a “falta de tempo” (para ter refeições apropriadas) como “o tempo do capital não é o nosso tempo”. Isso me ajudou a entender meu estranhamento do café da manhã: o consumo de pão (ou, pior, de ultraprocessados) se difundiu por ser algo mais rápido, enquanto o consumo de um legume cozido, por exemplo, demandaria mais tempo – menos tempo trabalhando e produzindo para o capital.

O “tempo do capital” não é o “nosso” tempo tanto quando falamos de indivíduos – cada pessoa que não se alimenta de maneira saudável por falta de tempo (ou de dinheiro) – quanto quando falamos da Natureza e seus ciclos. A expansão das monoculturas como modelo produtivo homogeneiza os padrões de consumo e tenta “burlar” os tempos e os ciclos naturais: sementes geneticamente modificadas tentam reduzir o tempo de crescimento das plantações (por exemplo, Moreno, 2005), biofertilizantes tentam reduzir o tempo de recuperação da terra e a escolha por uma única variedade de um produto tenta reduzir o tempo de produção e consumo de maneira mais ampla.

O Guia Alimentar da População Brasileira (Brasil, 2014), documento elaborado pelo Ministério da Saúde, apresenta desde os tipos de alimentos mais comuns nas diferentes regiões do país até formas de combinação desses alimentos para ter uma dieta mais balanceada e saudável. Mesmo assim, o Guia destaca que não é prescritivo, mas sugestivo: o texto opta por indicar que as pessoas “prefiram” algo, e não que “façam”; ainda, sugere que determinadas recomendações sejam aderidas “na maior parte das vezes”. A única prescrição do Guia, reiterada a todo momento, é que a alimentação da população seja fundamentada em alimentos in

natura ou minimamente processados. O avanço no consumo de ultraprocessados⁴ ameaça a saúde das pessoas e também os modos de vida. Além disso, se relaciona com as temporalidades e quebras de ciclos mencionados anteriormente. Por exemplo, o Guia afirma que “[a] vida moderna é marcada por crescentes demandas e pela falta crônica de tempo” (Brasil, 2014, p. 98), quando discutindo a importância do “compartilhamento das responsabilidades” domésticas entre homens e mulheres e crianças e adolescentes. Ainda, o Guia dá três orientações sobre “o ato de comer e a comensalidade”: comer com regularidade e com atenção; comer em ambientes apropriados (“limpos, confortáveis e tranquilos”); e comer em companhia.

A adaptação à “vida moderna” que altera os tempos e ciclo da Natureza e dos humanos⁵ está intimamente ligada aos processos de expropriação, apagamento e homogeneização cultural perpetrados pela colonização e pela colonialidade⁶. A aposta marxista de Cosme de que “o tempo do capital não é o nosso tempo” está em consonância com esse processo. Por exemplo, discutir tempo e temporalidade(s) a partir de uma perspectiva marxista e pós-colonial é possível a partir da distinção que Chakrabarty (2000) faz entre História 1 e História 2. A primeira seria “a história universal e necessária que associamos ao capital. Ela forma a espinha dorsal da narrativa usual de transição para o modo de produção capitalista.” (Chakrabarty 2000, p. 63; tradução minha). A segunda, em síntese de Blaney and Inayatullah (2010), em contraste, “nos abre para diferentes elementos do passado – aqueles antecedentes ao capital, que podem ser parte de uma história de sua ancestralidade, mas não são estritamente necessários para o “ser” do capital” (p. 167; tradução minha)

Tendo estes conceitos em mente, Chakrabarty (2000) continua: “A História 1, diz Marx, deve subjugar ou destruir as múltiplas possibilidades que pertencem à História 2. Nada há, porém, que garanta que a subordinação das Histórias 2 à lógica do capital um dia seja completa.” (p. 65; tradução minha). Isso se relaciona com o que Blaney and Inayatullah (2010) colocam como “o capitalismo primeiro nega o

⁴ “Alimentos ultraprocessados são formulações industriais de substâncias extraídas ou derivadas de alimentos, em sua maioria de uso exclusivamente industrial, contendo pouco ou nenhum alimento inteiro e tipicamente adicionados de corantes, aromatizantes e outros aditivos cosméticos.” (Bonfim, 2021)

⁵ Aqui há uma distinção entre humanidade e Natureza que se dissipa ao longo do texto, a partir do entendimento de que a humanidade é parte da Natureza, de que há contiguidade entre esses dois termos.

⁶ Apresento a distinção entre colonização e colonialidade mais à frente.

atraso do passado, destruindo modos de vida pré-capitalistas” (p. 150; tradução minha). Desse modo, “História 2 é mais bem pensada como uma categoria encarregada de interromper constantemente os impulsos totalizantes da História 1” (Chakrabarty 2000, p. 66; tradução minha)

Assim, Chakrabarty coloca essas duas (ou mais, uma vez que a História 2 pode ser mais de uma) temporalidades em termos de *diferença*, o que chama Blaney e Inayatullah (2010) de volta à discussão, uma vez que eles discordam de Chakrabarty em seu posicionamento sobre a “inconsistência metodológica” de Marx. Blaney e Inayatullah (2010) identificam em Marx um problema similar àquele presente em Smith e Hegel: “embora ele condene a violência do capitalismo moderno, ele também precisa dela” (p. 145; tradução minha). Na análise deles, Marx descreveria a “a conquista colonial como momento necessário em um processo histórico que nos leva para *além* da sociedade civil” (idem, ênfases no original; tradução minha); o ponto deles é que, diferente dos “termos temporais e teleológicos” de Marx, esse “além” seria “em termos espaciais e de perspectiva”. No entanto, essa “inconsistência metodológica” da condenação, mas necessidade da violência capitalista tem como “característica-chave” o *colonialismo*. Colonialismo, portanto, pode ser entendido como o ponto de convergência das duas temporalidades (nos termos de Blaney e Inayatullah, os “termos temporais e teleológicos”) e espacialidades (nas palavras dos autores, “termos espaciais e de perspectiva”). Ainda, os autores nos lembram que para Marx, assim como para Hegel, “a história começa apenas quando os humanos recriam a natureza para atender às suas próprias necessidades” (idem, p. 150) – implicando não só o racismo de Marx discutindo africanos e asiáticos como “não-históricos” (uma vez que não modificaram o meio ambiente do mesmo modo que a Europa fez), mas também sua reificação da natureza.

A crítica de Blaney e Inayatullah (2010) parece ir na direção daquela de Tuck e Yang (2012): colonialismo não é apenas um sintoma do capitalismo, e tanto marxistas quanto capitalistas veem “terra e recursos naturais como commodities a serem exploradas” (p. 4; tradução minha). Desse modo, “capitalismo e o Estado são tecnologias do capitalismo” (idem).

É nesse contexto que Tuck e Yang (2012) propõem que “decolonização não é uma metáfora” e que deve significar abrir mão de poder, privilégio e terra. Essa síntese guia politicamente este trabalho (afinal, não pretendo neutralidade) e é uma

outra forma de dizer que decolonizar deve ser um projeto de transformação da realidade (Bernardino-Costa et al, 2018), uma forma que torna nítido que tipo de transformação é necessária.

1.2. Abrir mão de poder, privilégio e terra: sobre colonização, colonialidade e decolonização

O processo de reparação das violências e da expropriação sistemáticas do colonialismo, que persistem com a colonialidade, “elimina os direitos de propriedade dos colonizadores e soberania dos colonizadores” (Tuck e Yang, 2012, p. 26; tradução minha) – o que dialoga com o contratualismo que fundamenta a organização social e política do chamado Ocidente –, e demanda “a abolição de terra como propriedade e sustenta a soberania da terra e de povos nativos” (idem). Políticas de reparação – também centrais por exemplo para Fanon e para Coulthard (2014), e para Tuck e Yang (2012), centradas na *devolução de terras para os povos nativos* –, portanto, permitem uma decolonização que “oferece uma perspectiva diferente para as abordagens da justiça baseadas nos direitos humanos e civis, uma perspectiva inquietante, ao invés de complementar. A descolonização não é um ‘e’. É um outro lugar.” (Tuck e Yang 2012, p. 36; tradução minha).

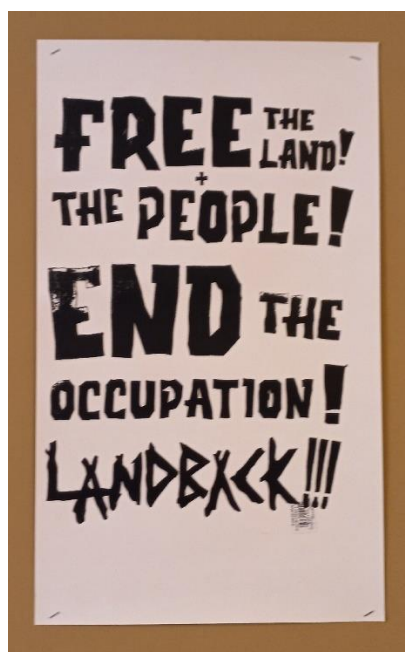


Figura 1 Cartaz no pavilhão dos povos indígenas na COP 28, dez/2023. "Free the land! Free the people! End the occupation! Landback!!!". Em tradução livre: "Libertar a terra! Libertar o povo! Acabar com a ocupação! Terra de volta!!!". Foto minha.

Seguindo essa linha, Shilliam (2015) propõe uma ponte entre o epistemológico e o material a partir de um entendimento de “ciência decolonial” que tem a ver também com unir novamente povos e terra. Outro aspecto que visa borrar os limites entre o epistemológico e o material é a própria noção de colonialidade, que mesmo que desdobrada em “do poder”, “do saber” e “do ser” (que especificariam discussões materiais, epistemológicas e ontológicas, respectivamente), é indivisível, isto é, a colonialidade do poder, por exemplo, não se sustenta sem a colonialidade do ser. Ainda, o Contrato Ambiental⁷ não faz sentido se não for entendido como contingente sobre Natureza (que aqui inclui terra e todos os elementos não-humanos que, para os povos nativos em questão para Tuck e Yang (2012), fazem parte da relação com terra/território) e epistemologias.

A contiguidade entre o material e o epistemológico – entre os corpos e os conhecimentos – fica evidente por exemplo nas lutas de povos indígenas. Em 2019, aconteceu em Brasília a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que tinha como tema “Território: nosso corpo, nosso espírito”. O tema não foi escolhido ao acaso: dialogava com a luta indígena histórica por demarcação de suas terras – algo que se tornou ainda mais urgente com a chegada de Jair Bolsonaro à Presidência da República. A demarcação de terras indígenas é uma demanda antiga ao Estado brasileiro, e ao apontar que o território é seu corpo e seu espírito, a Marcha das Mulheres Indígenas mostra que terra não é só um espaço, mas uma outra relação com a Natureza (diferente daquela dos brancos, principalmente daqueles que tentam afastar indígenas de suas terras para promover a destruição e as monoculturas) e uma outra perspectiva de humanidade. Além da demarcação de terras, os povos indígenas organizam sua disputa política em relação ao Estado brasileiro também contra a tese do marco temporal, isto é, a tese de que indígenas precisam *provar* que ocupavam determinado território desde antes da Constituição de 1988⁸. A luta para que o Estado demarque terras e que não avance o marco temporal não é

⁷ Entendo como Contrato Ambiental como o que rege as relações entre humanos e Natureza e entre grupos humanos a partir da sua relação com a Natureza, de maneira semelhante à que rege as relações entre humanos no Contrato Racial de Charles Mills (1997). Este Contrato é o tema central do capítulo 3.

⁸ Em julgamento histórico encerrado em setembro de 2023, o Supremo Tribunal Federal (STF) definiu a tese do marco temporal como inconstitucional. No mesmo dia, o Senado Federal aprovou um projeto de lei que define justamente o que o marco temporal coloca. A lei aprovada – inconstitucional – foi levada para sanção do Executivo, onde foi vetada; de volta ao parlamento, o veto presidencial foi derrubado (em dezembro de 2023). A disputa jurídica e política sobre o tema segue em andamento.

exclusividade dos povos indígenas brasileiros: na África do Sul, por exemplo, também há povos tradicionais lutando por reconhecimento, e um reconhecimento que não esteja atrelado a *provas*, a uma temporalidade específica (Kumarakulasingam e Ngcoya, 2016). Ou seja, a colonialidade cruza fronteiras e cruza oceanos para avançar seu projeto de homogeneização a partir da modernidade, um processo permeado por violência e expropriação.

A história da expansão do colonialismo descrita por Tuck e Yang (2012), com foco na expropriação de terras de povos nativos (que teses como a do marco temporal do Brasil tentam avançar), é também a história da escravidão e da expansão global do capitalismo. Dessa forma, caminha em paralelo à formação do Estado e sua consolidação como entidade política mais importante, o que se vê também quando pensamos que, no atual modelo social, político e econômico que virtualmente rege todo o planeta, é o Estado que media questões de propriedade (voltando aos contratualistas), terra, direitos, poder... A persistência do Estado como esta entidade política levanta como algumas dinâmicas atuais – dentro dos Estados e entre eles – mantêm o Contrato Ambiental em vigor e nos levam a passos largos rumo ao colapso climático.

Grosfoguel (2010) diferencia, na esteira de Quijano, colonialismo de colonialidade. Mesmo que não coloque o problema da terra de maneira tão explícita quanto Tuck e Yang (2012), há convergência entre estes dois textos principalmente no que se refere ao papel do capitalismo – e o esforço para sua continuidade – no processo de subjugo colonial:

A palavra ‘colonial’ não designa apenas o ‘colonialismo clássico’ ou um ‘colonialismo interno’, nem pode ser reduzida à presença de uma ‘administração colonial’. Quijano estabelece uma distinção entre colonialismo e colonialidade. Eu uso a palavra ‘*colonialismo*’ para me referir a ‘situações coloniais’ impostas pela presença de uma administração colonial, como é o caso do período do colonialismo clássico, e, na esteira de Quijano, uso a designação ‘*colonialidade*’ para me referir a ‘situações coloniais’ da atualidade, em que as administrações coloniais foram praticamente erradicadas do sistema-mundo capitalista. Por ‘*situações coloniais*’ entendo a opressão/exploração cultural, política, sexual e econômica de grupos étnicos/racializados subordinados por parte dos grupos étnico-raciais dominantes, com ou sem existência de administrações coloniais. (p. 468; ênfases minhas)

A proposta de colonialidade é premissa fundamental para o movimento decolonial, que tem sua gênese na articulação do Grupo

Modernidade/Colonialidade (Ballestrin, 2013)⁹, e para este trabalho, como desenvolvo nas próximas seções.

A colonialidade define uma série de “hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo” (Grosfoguel, 2010, p. 463): de classes; entre centro e periferia (a partir da divisão internacional do trabalho); o sistema interestatal institucionalizado em administrações coloniais; de raças; de gêneros; de sexualidades; de espiritualidades; de epistemologias; e linguística. Não há menção à relação com a Natureza, a despeito das duas hierarquias que o colonialismo e a colonialidade impõem: aquela entre humanos e Natureza e aquela entre grupos humanos a partir de sua relação com a Natureza. Maria Lugones (2008), por exemplo, fala da distinção aristotélica entre homens e mulheres livres na pólis, que reduzia mulheres à Natureza e ao natural – e como dar continuidade a essa redução é colaborar com a diminuição racista de mulheres colonizadas. Ainda, Lugones destaca que essa aproximação entre mulheres e Natureza atinge de formas distintas mulheres brancas e não brancas: as primeiras eram associadas à Natureza, aos filhos e aos animais pequenos, enquanto as últimas sequer eram mulheres, eram *fêmeas* consideradas *animais* (p. 94). Tal distinção dialoga com as fraturas identificadas por Ferdinand (2022): a ambiental, que separa meio ambiente e humanos (a “grande separação” entre Natureza e cultura) e, dentro dos elementos do meio ambiente, a fratura animal, que valoriza mais os animais selvagens “nobres” (como ursos-polares e baleias) e os animais domésticos em relação aos animais de criação para consumo (como galinhas, vacas e porcos).

Os questionamentos apresentados às perspectivas decoloniais são possíveis justamente pelo fato delas se colocarem como projeto de transformação. A construção deste projeto se deu a partir de diálogos com teorias críticas anteriores e paralelas, como os estudos subalternos sul-asiáticos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana (Ballestrin, 2013, p. 99), e a partir da inflexão metodológica de considerar também como ciência mesmo aquele conhecimento que não era produzido (cultivado) a partir da lógica moderna.

⁹ Em entrevista, Ramon Grosfoguel discorda que exista um “grupo” – afirma que “o que existem é uma rede, uma rede muito fraca” (Grosfoguel, 2013, p. 42; tradução minha). Junto a esse apontamento, reforça que a rede é heterogênea e que dentro dela existem fortes críticas – e critica Quijano por reproduzir “o monólogo solipsista e autorreferenciado cartesiano” (idem, p. 46), por sua falta de diálogo com autoras/es que o antecederam (em especial, negras/os e indígenas) e afirma que “Mignolo e Quijano são as duas faces da mesma moeda colonial” (idem, p. 47).

A localização da reflexão sobre os efeitos do colonialismo e seu desdobramento na colonialidade na região é importante por contextualizá-los a partir da interação entre colonizador e as inúmeras onto-epistemologias das pessoas colonizadas, por todos os cantos do continente. Ballestrin (2013) sintetiza as principais contribuições:

Dentre as contribuições consistentes do grupo, estão as tentativas de marcar: (a) a narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade; (b) a importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo; (c) o reconhecimento da diferença colonial, uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças; (d) a verificação da estrutura opressora do tripé colonialidade do poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos; (e) a perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento. (Ballestrin 2013, p. 110)

No entanto, não são apenas essas contribuições “positivas” que tornam a proposta decolonial relevante para este trabalho. A identificação de lacunas também é importante, pois funciona como ponto de partida para estabelecer novas perguntas e dar novas respostas às perguntas que já existem. Por exemplo, Ballestrin (2013) retoma algumas críticas de Domingues (2011), sobretudo ao pensamento de Walter Mignolo: “inversão das polaridades da teoria da modernização, descarte integral da modernidade e sobrevalorização da questão étnica”, desconsideração da luta de classes e falta “ao grupo um debate mais sistemático com as ciências sociais, em particular a latino-americana”. A autora discorda de algumas e justifica sua discordância, mas entende que este processo apresenta possíveis caminhos para aprofundamento desses temas, uma vez que, mesmo que não concordemos com Domingues, suas percepções apontam para possibilidades de aprofundamento. A autora também apresenta um problema central neste movimento: a falta de discussão sobre e com o Brasil. Chama isso de “complexo de Colombo” e sintetiza que o grupo “privilegia a análise da América hispânica em detrimento da portuguesa e chama pouca atenção aos processos de colonialidade e subimperialismo dentro do continente, à exceção dos Estados Unidos” (Ballestrin, 2013, p. 111).

Além desses pontos, para este trabalho é fundamental refletir por que Natureza tem um papel de cenário em grande parte dos estudos decoloniais – reproduzindo, assim, uma das facetas da própria Modernidade que criticam –, e

propor um aprofundamento da noção de “colonialidade da Natureza” e um rearranjo da posição epistemológica da Natureza. Para tanto, a seguir retomo as três colonialidades mais abordadas por autoras e autores inscritas/os no movimento decolonial – do poder, do ser e do saber – e a colonialidade de gênero, por entender que a essas colonialidades estão intimamente conectadas à colonialidade da Natureza. Em seguida, apresento os conceitos de pluriverso e transmodernidade, a partir dos quais podemos repensar as relações humanas e entre humanos e não-humanos, reiterando, assim, o caráter de “projeto de intervenção sobre a realidade” (Bernardino-Costa et al, 2018) da decolonização. Na última seção, por fim, me volto ao rearranjo da posição epistemológica da Natureza, a partir de alternativas epistemológicas à Modernidade que necessariamente passam por uma outra relação com a Natureza (o que pode ser outra forma de se entender o processo de superação da colonialidade da Natureza).

1.2.1. As colonialidade do poder, do ser, do saber e de gênero

A colonialidade, como colocado anteriormente, difere do colonialismo a partir de seu entendimento como situação colonial – opressão/exploração de grupos dominados. A primeira *colonialidade* a aparecer – nesses termos, ao menos, como destaca Grosfoguel (2013; 2018) – foi a do poder, quando Quijano (1992) cunhou o termo “colonialidade do poder”. Neste texto fundante, Quijano trata da colonialidade do poder já a partir de uma noção de dominação epistemológica – que posteriormente se desdobra na colonialidade do saber:

[O] paradigma europeu de conhecimento racional não foi apenas elaborado no contexto, mas também como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o resto do mundo. Esse paradigma expressa, de forma demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder. (Quijano, 1992, p. 16; tradução minha).

Mais à frente, propõe que a alternativa para a superação da instrumentalização da razão pelo poder, que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e fez falhar as promessas libertadoras da modernidade, é a “destruição da colonialidade do poder mundial” (Ibid., p. 19), que deve ter como primeiro passo a decolonização epistêmica.

Avançando o conceito de Quijano e colocando-o em contato com outras perspectivas teóricas e políticas, Grosfoguel (2010) entende colonialidade do poder como

um enredamento ou, para usar o conceito das feministas norte-americanas de Terceiro Mundo, como uma interseccionalidade (Crenshaw, 1989; Fregoso, 2003) de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (“heterarquias”) de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial, em que a hierarquia étnico-racial do fosso cavado entre o europeu e o não-europeu reconfigura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder. *O que a perspectiva de “colonialidade do poder” tem de novo é o modo como a ideia de raça e racismo se torna o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo.* (p. 464; ênfases minhas)

O conceito ganhou força conforme o Modernidade/Colonialidade também ganhava, e foi se desdobrando. No entanto, antes de apresentar as outras colonialidades, é importante destacar a crítica de Grosfoguel (2018) – o trecho citado acima (Grosfoguel, 2010) podendo ser entendido como uma prévia desta crítica – a Quijano e sua suposta criação teórica da colonialidade, que reproduz a seguir por completo por ser suficientemente sintética e colocar tantos conceitos em diálogo:

Tenho dito em outros lugares (Grosfoguel 2016a, 2013) que a ideia de “colonialidade” não é original de Quijano. Trata-se de uma ideia que tem estado presente – usando outros termos – em muitos autores e autoras antes de Quijano ter começado a utilizá-la nos anos 1990 [nota de rodapé: [...]] De fato, Quijano nunca cita autores e autoras negros ou indígenas. Toma as ideias deles e delas sem reconhece-los. Esse racismo epistêmico não pode ser aceito por alguém que advoga descolonizar o poder e o saber. A concepção de mundo da colonialidade do poder, na qual a ideia de raça ou de racismo é um instrumento de dominação ou um princípio organizador do capitalismo mundial e de todas as relações de dominação (intersubjetivas, identitárias, sexuais, laborais, de autoridade política, pedagógicas, linguísticas, espaciais, etc) da modernidade, tem sido articulada bem antes de Quijano por outros autores e autoras, utilizando outros conceitos: capitalismo racial (Robinson, 1981), racismo como infraestrutura (Fanon, 1952, 1961), ocidentóxico (Ahmad, 1984), colonialismo interno (Casanova, 1965; Barrera, 1979; Rivera Cusicanqui, 1993), gênero como privilégio da mulher branca ou mulheres negras vistas como fêmeas e não como mulheres (Davis, 1981), supremacia branca (Du Bois 1935; Malcolm X, 1965), relação reducionista entre raça e classe (Césaire, 1950; 1957), ego conquiro (Dussel 1994), etc. Até mesmo Wallerstein, anos antes de Quijano, disse literalmente que uma das características da economia-mundo capitalista é “a importância fundamental do racismo e do sexismo como princípios organizadores do sistema” (Wallerstein, 1990, p. 289). O assunto importante a reter aqui é que a modernidade não existe sem a colonialidade; elas são duas caras da mesma moeda, e o racismo organiza a partir de dentro todas as relações sociais e hierarquias de dominação da modernidade. (p. 60)

Além dessas possibilidades apontadas por Grosfoguel, se consideramos colonialidade como a síntese da ideia de raça e racismo como princípios organizadores das hierarquias do sistema-mundo, eu adicionaria outras duas possibilidades (que, evidentemente, não têm a pretensão de fechar os exemplos iniciados por Grosfoguel). Apresentar essas duas possibilidades é parte de um processo de “crédito” – ou até “justiça cognitiva” como indissociável de justiça social (Grosfoguel, 2013) –, uma vez que aparecem como outras análises da colonialidade do poder (com outros nomes), centralizam raça e, ainda, são elaboradas desde a experiência afro-brasileira.

A primeira, de Denise Ferreira da Silva (2007), trata de subjugo racial, em suas dimensões ontológica e epistemológica. Ferreira da Silva argumenta que “os marcadores da morte do homem – as proliferativas subalternas (raciais, étnicas, pós-coloniais) ‘ontologias e epistemologias’ – indicam como os poderes do sujeito permanecem conosco [...]” (p. xix; tradução minha).

A segunda possibilidade está entre o diagnóstico da colonialidade e um caminho para sua superação: o Quilombismo, de Abdias do Nascimento (1980). Destaco dois pontos do Quilombismo. O primeiro, seu caráter epistemológico, enquanto “filosofia histórica científica” centrada no ser humano, “dentro de uma visão de mundo e de uma concepção de vida em que a ciência se constitui como um entre tantos outros caminhos do conhecimento” (p. 162; tradução minha).

O segundo, seu caráter propositivo, seu projeto de transformação da realidade:

O quilombismo preconiza para o Brasil um conhecimento científico e tecnológico que possibilite uma verdadeira industrialização, representando um avanço e não um retrocesso em termos de autonomia nacional. O quilombismo não entrega nossas reservas minerais e nossa economia a corporações monopolistas internacionais, mas também não defende os interesses de uma elite nacional. (pp. 164-5; tradução minha)

O quilombismo de Abdias pode ser entendido como uma alternativa não apenas para o Brasil. Ferdinand (2022) fala de *aquilombamento* como a “corporificação do princípio de oposição à escravidão em uma perspectiva coletiva e *transnacional*” (p. 42; ênfase minha). Um quilombismo transnacional seria um caminho, principalmente, para a superação da fratura colonial, que hierarquiza humanos a partir de sua cor.

É, portanto, fundamental ter no horizonte de qualquer análise que se proponha crítica a necessidade de seu comprometimento político com a superação das estruturas de dominação que identifica, correndo o risco, caso contrário, de cair justamente nas armadilhas que foram identificadas. É, portanto, com respeito àquelas e àqueles que pensaram, escreveram, falaram, ensinaram, trocaram antes de mim que desenvolvo esta pesquisa. Ainda, é relevante mencionar aqui que a prática metodológica interseccional permite uma resposta epistemológica ao apagamento apontado por Grosfoguel (2018).

Esta localização do papel da/o pesquisador/a em relação com aquelas/es que a/o antecederam, ilustrada na crítica de Grosfoguel a Quijano, é por si só uma crítica à epistemologia Moderna – portanto, expressão da colonialidade do saber –, em pelo menos dois aspectos. O primeiro é uma negação ao solipsismo cartesiano, e o segundo é a superação da noção de que a/o pesquisador/a faz seu trabalho a partir de uma “plataforma que não pode ser observada” (Santos, 2003), isto é, que o processo de *produção* de conhecimento é unidirecional, que o objeto funciona apenas como estudo de caso para a teoria do sujeito pesquisador, científico, moderno, legítimo.

A colonialidade do saber é o desdobramento óbvio da colonialidade do poder como descrita por Quijano (1992), uma vez que a dominação epistemológica é fundamental para o estabelecimento da estrutura de poder – e suas hierarquias e violências – que persiste até hoje. O tema ensejou uma coletânea própria: editada por Edgardo Lander e publicada pela primeira vez em 2000, a coletânea “A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas” (publicada originalmente em espanhol, traduzida para o português em 2005) reúne os principais nomes do Grupo Modernidade/Colonialidade, refletindo sobre o domínio epistemológico, sobre a construção da alteridade a partir do encontro colonial nas Américas e sobre a submissão de conhecimentos “locais” ao conhecimento colonizador (europeu, ocidental, branco), que se colocava (e ainda se coloca) como universal.

Outra publicação relevante para pensar a colonialidade do saber – e sua superação – é a coletânea “Epistemologias do Sul”, organizada por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, publicada em 2010. Isso porque desloca as chamadas “epistemologias outras”, rearranjando sua posição: saindo da margem (em um cenário no qual o centro é a epistemologia colonial, ao redor da qual orbita

o “resto” com status inferior) e sendo postas lado a lado como possibilidades de pensar o mundo, as relações entre humanos e, como é relevante para este trabalho, a relação entre humanos e não-humanos (embora esta em menor intensidade). As “epistemologias do Sul” englobam não só as identificadas desde a América Latina – portanto, não é necessariamente uma proposta *decolonial*, se entendemos este movimento como distinto do “pós-colonial” desenvolvido sobretudo na Índia –, mas colocam em diálogo onto-epistemologias que possuem, sim, grandes diferenças – e estas são positivas, pois refletem a pluralidade da humanidade –, mas têm como ponto em comum o subjugo à epistemologia colonial e a tentativa desta de destruir a alteridade, especialmente via destruição subjetiva, do conhecimento e do que rege as relações humanas.

Desse modo, a colonialidade do saber sintetiza o entendimento de que a fundamentação do poder colonial se dá não só no domínio econômico-político e jurídico-administrativo, mas também na dimensão epistêmica (Castro-Gomez e Grosfoguel, 2007). Ballestrin (2013) nos lembra que o Orientalismo de Edward Said se aproxima da colonialidade do saber, uma vez que o “Oriente como ‘invenção’ do Ocidente denunciou a funcionalidade da produção do conhecimento no exercício de dominação sobre o ‘outro’” (p. 92). Em outras palavras, tanto o Orientalismo de Said quanto a colonialidade do saber estabelecem que o domínio (político, social, onto-epistemológico...) colonial se dá por meio do estabelecimento da alteridade epistêmica como elemento hierárquico, no qual a epistemologia colonial se coloca como a única legítima e relega às demais a posição de “crendice”, saberes “exóticos” e outros adjetivos que buscam inferiorizar o Outro colonizado, promovendo violência epistêmica (Shiva, 1988).

A questão da alteridade é fundamental aqui, principalmente porque o Grupo Modernidade/Colonialidade entende a Modernidade como resultado do encontro colonial em 1492, isto é, do encontro do europeu com o Outro ameríndio. É partindo dessa premissa e propondo um diálogo com a noção de “diferença ontológica” de Heidegger que Nelson Maldonado-Torres (2007) define a “diferença ontológica colonial”. É nesta diferença que se encontra a colonialidade do ser, de maneira semelhante à localização da colonialidade do saber na “diferença epistêmica colonial”. A colonialidade do ser, portanto, aparece como uma interseção entre as colonialidades do poder e do saber, uma vez que aprofunda o entendimento do domínio (colonialidade do poder) e do subjugo epistêmico (colonialidade do saber)

para a própria condição de existência. Em seu diálogo com Heidegger, Maldonado-Torres (2007) propõe que a “diferença ontológica colonial” seria o equivalente da noção heideggeriana de “diferença sub-ontológica”, isto é, “a diferença entre ser e o que está abaixo do ser, ou o que está marcado como dispensável e não apenas utilizável” (p. 146; tradução minha). Dessa forma, a colonialidade do ser se refere à inferiorização do Outro a partir do estabelecimento da alteridade, estabelecendo a distinção entre “humanos” e algo como “sub-humanos” – que, de maneira geral no domínio colonial, se define em termos raciais. Aqui, é importante retomar o diálogo que Maldonado-Torres (2007) propõe entre Fanon e Heidegger: “o condenado [*damné* da terra] é para a colonialidade do ser o que o *Dasein* é para a ontologia fundamental, mas talvez, pode-se dizer, algo ao contrário. O condenado (*damné*) é para o *Dasein* europeu (estar-lá) um ser que ‘não está lá’” (p. 146; ênfases no original, tradução minha).

A construção de ser e não-ser, ou de humano e sub-humano (ou não-humano, válido tanto para a tentativa de subjugo de humanos colonizados quanto de animais e outros elementos da Natureza – ou seja, o “não-humano” literal¹⁰), tem como bases fundamentais a diferença de raça e gênero (Nandy (1983) adicionaria idade, uma vez que a hierarquia colonial também se expressaria com a identificação de colonizadas/os como crianças ou idosas/os, ou seja, que precisam de cuidado, e os colonizadores como adultos, autossuficientes). A diferença colonial a partir da raça é ponto de partida para o conceito de colonialidade do poder de Quijano, por exemplo, quando coloca raça como “categoria mental da modernidade”, inventada quando do encontro colonial da “descoberta da América” (ou seja, para o autor raça é uma ficção, uma “categoria aplicada pela primeira vez aos ‘índios’, não aos ‘negros’” (2005, p. 229)). De maneira mais ampla, Quijano afirma que “[a] colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista” e que “[s]e funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas” (Quijano, 2005, p. 342).

¹⁰ Aqui vale registrar que o perspectivismo ameríndio descrito por Eduardo Viveiros de Castro (1996) descreve que para algumas cosmologias ameríndias todos os seres são humanos a partir do seu próprio ponto de vista, sendo portanto a “humanidade” mais uma relação do que uma característica dada. Dessa forma, tratar de animais como “não-humanos” é reflexo de uma cosmologia diferente dessas ameríndias.

A centralidade de raça na análise da colonialidade não é exclusiva nos escritos de Quijano. Como aponta Grosfoguel (2018), além dos desdobramentos posteriores de sua teoria, há também elementos anteriores ao conceito de “colonialidade” que devem ser levados em conta, principalmente porque recentram raça. O debate sobre a violência colonial perpetrada sobre os corpos colonizados aponta em diversas análises para o encontro entre raça e gênero, tanto que Enrique Dussel fala de *ego fálico* paralelo ao *ego conquiro*, sendo este o antecessor do *ego cogito* cartesiano (Dussel, 1993):

A concepção fálica do mundo medieval europeu agora se soma à submissão a que os índios derrotados foram conduzidos. Os ‘homens’ — disse Bartolomé de las Casas — são reduzidos, “oprimidos pela mais dura, horrível e áspera servidão”; mas isso com aqueles que permaneceram vivos, porque muitos morreram; no entanto, “comumente eles não deixam a vida nas guerras, mas rapazes e *mulheres*”. O conquistador, um *ego fálico* armado de cavalos, cachorros, espadas de ferro, mata ou domina o índio, e “dorme” com o índio: as índias “permanecem apaixonadas pelos donos das casas ou ranchos ou das obras, ou pelos mestiços ou mulatos ou negros, gente sem coração”. (Dussel, 1977, p. 99 *apud* Maldonado-Torres, 2007 p. 138; ênfases no original, tradução minha)

Assim, os corpos colonizados racializados¹¹ e generificados são dominados pelo colonizador, a partir das colonialidades do poder, do ser e do saber (este último, porque o subjugio epistêmico tem a ver com racismo epistêmico e com epistemicídios (ver Grosfoguel, 2016)). Maria Lugones (2008) identifica que “mais de um dos pensadores latino-americanos que denunciam o eurocentrismo relacionam as mulheres ao sexual e ao reprodutivo” (p. 94; tradução minha), por isso se dedica a olhar para os efeitos de diferença de raça e gênero sobre os corpos colonizados e propõe um quarto pilar da dominação colonial: a colonialidade de gênero. O sistema moderno/colonial de gênero se entranha na “construção da autoridade coletiva, em todos os aspectos da relação entre capital e trabalho e na construção do conhecimento” (idem, p. 99; tradução minha), ou seja, a estrutura de gênero sustenta o sistema econômico/produtivo e as hierarquias epistemológicas. Ainda, Lugones (2011) identifica a conexão entre o conceito moderno de gênero e o conceito de “Natureza” como um “conceito instrumental moderno”, introduzido pelo colonialismo e que é central para o capitalismo (p. 108), de modo que entende

¹¹ Todos os corpos são racializados, mas a partir da construção da branquitude como o “padrão”, como uma espécie de ponto de partida, muitas vezes se fala em termos de corpos racializados se referindo apenas a corpos não-brancos. (ver Laborne, 2014)

que a colonialidade do gênero se constitui e é constitutiva de outras colonialidades, inclusive da Natureza. Assim como Ferdinand (2022) entende que a “dupla fratura da modernidade” será superada pela ecologia decolonial, Lugones (2011) entende que a colonialidade de gênero será superada pelo feminismo decolonial. Aqui, vale destacar que Lugones (2008) faz questão de chamar atenção ao cruzamento entre hierarquias de gênero e raça, colocando que a colonialidade não incide sobre mulheres não-brancas da mesma forma que incide sobre as brancas – dialogando com feministas negras estadunidenses que tratam da interseccionalidade, como Patricia Hill Collins e Angela Davis.

Uma outra forma de falar do indivíduo *default* – o homem branco cisheteronormativo – é a anedota de Grada Kilomba, quando afirmando que as condições de subalternidade (ser negra, ser colonizada, ser mulher), assim como as condições de dominação, não são universais: “uma mulher negra diz que ela é uma mulher negra. Uma mulher branca diz que ela é uma mulher. Um homem branco diz que é uma pessoa”¹². A anedota de Kilomba dialoga por um lado com a construção do indivíduo colonizado a partir da negação do que é o colonizador (este *default*), isto é, assim como a mulher branca é um não-homem e o homem negro é um não-branco, a mulher negra é colocada em um lugar de dupla negação (não-homem e não-branco), aprofundando sua posição na zona do não-ser (Pires, 2018). Por outro lado, aponta para a universalização de experiências – seja ela ser um homem branco, uma mulher branca ou uma mulher negra – a partir dos marcadores sociais de raça e gênero, o que é base do discurso totalizante – e violento – da Modernidade.

O que isso tem a ver com a Natureza e com a relação dos humanos com ela? Ora, de maneira geral são os corpos colonizados que são vistos como mais próximos com a Natureza, como se a condição de inferioridade onto-epistemológica destes indivíduos tivesse a ver não só com seus marcadores sociais – raça e gênero –, mas também como estes se relacionam com o não-humano. De maneira semelhante ao exotismo que direciona o olhar ocidental sobre o Oriente, descrito por Said (2007 [1978]), o olhar racista e misógino do colonizador presume que a proximidade com a Natureza não é conhecimento ou ciência, mas algo menor, como uma superstição,

¹² Em *palestra-performance*, Grada Kilomba desfaz a ideia de conhecimento “universal”. MIT SP, 2016. Disponível em <https://mitsp.org/2016/em-palestra-performance-grada-kilomba-desfaz-a-ideia-de-conhecimento-universal/> Acesso em 08/12/2020.

crendice, espiritualidade (o viés negativo destes termos já é, por si só, reflexo da violência epistêmica da Modernidade). Ferdinand (2022), em sua “contribuição à busca de uma rota com a particularidade de fazer do Caribe seu mar de pensamento” (p. 21), lembra que para os colonizadores do século XVI a palavra “Caribe” designava selvagens e canibais, que deveriam ser – juntamente com a Natureza do local – domesticadas/os, fiscalizadas/os, controladas/os pelos colonizadores, e a partir disso seria possível “emergir lucros econômicos e saberes objetivos” (p. 22). O “bom selvagem” rousseauiano também ilustra o subjugo dos humanos colonizados à condição de tutela pelos colonizadores, da mesma forma que a Natureza deve ser tutelada.

1.2.2. Transmodernidade e pluriverso

Além da identificação das colonialidades, outro ponto proposto pelo movimento teórico-político-metodológico decolonial relevante para pensar o Contrato Ambiental são as noções de transmodernidade e pluriverso. Isso porque são propostas de superação da colonialidade, o que significa que também podem ser possibilidades para a superação do iminente colapso climático – na gramática de Ferdinand (2022), de superação da dupla fratura.

Enrique Dussel (2000) trata da transmodernidade como contraponto à modernidade, como “novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcetera” (Dussel, 2000, p. 50-51). Seguindo a linha de ser um projeto político de libertação, Grosfoguel (2007) propõe ainda que a transmodernidade é “o projeto para terminar, através de um largo processo, o inacabado e incompleto projeto da decolonização” (p. 73), colocando, portanto, como um contraponto à proposta de Habermas de “terminar o projeto inacabado e incompleto da modernidade” (Ibid.). Ainda, Maldonado-Torres (2007) define transmodernidade como “um convite a pensar a modernidade/colonialidade de forma crítica, desde posições e de acordo com as múltiplas experiências de sujeitos que sofrem de distintas formas a colonialidade do poder, do saber e do ser. A transmodernidade envolve, pois, uma ética dialógica radical e um cosmopolitismo de-colonial crítico.” (p. 162). Em suma, a transmodernidade é o que torna, mais uma vez, o projeto de decolonização um projeto de intervenção sobre a realidade.

Assim como a Transmodernidade só pode existir se negar a Modernidade, também a nega a noção de pluriverso. A indicação na própria palavra de substituição do prefixo “uni” por “pluri” aponta para o rompimento com a Modernidade totalizante e pretensamente universal, portanto o rompimento com o que sustenta a (auto) legitimação da onto-epistemologia ocidental, em paralelo ao rearranjo das posições de outras onto-epistemologias, tirando-as das margens ou do sub-lugar e trazendo à luz, colocando uma ao lado da outra, como possibilidades reais e legítimas de se viver e de se cultivar conhecimento.

O conceito e projeto político do pluriverso, portanto, é ilustrado na proposta zapatista de que vivamos em “um mundo onde todos os mundos caibam” (Grosfoguel, 2010). Dessa forma, nega a Modernidade e algumas de suas expressões, como a ideia de “terra nullius”: a ideia de que os territórios colonizados não tinham donos, seja porque a noção ocidental de propriedade não era identificada nas relações entre colonizadas/os (e entre elas/es e a Natureza), uma vez que o colonialismo silencia “as outras formas de saberes do meio e do corpo já presentes” (Ferdinand, 2022, p. 33), seja porque a terra (isto é, a Natureza enquanto recurso) não era usada produtivamente nos moldes ocidentais (Dalby, 2014; Lindqvist, 2007)¹³. Nessa linha, o entendimento de pluriverso como alternativa sócio-política à lógica colonial (Rojas, 2016) torna nítida a exclusão e violência produzidas pelo colonialismo e pela colonialidade, por exemplo na mencionada noção de “terra nullius” ou na produção subjetiva de “sub-humanos” a partir de racismo (como a noção fanoniana de zona do não-ser), que por sua vez se encontram quando o projeto colonial ativamente produz uma ocupação ameríndia “não-existente”, negando a existência da subjetividade ameríndia a partir da negação de sua relação com a Natureza, mediada por uma onto-epistemologia não moderna.

No entanto, é importante politizar o pluriverso. Um exemplo deste movimento é a análise que Delgado (2018) faz do *Suma Qamaña* e seu papel na política nacional da Bolívia – que conclui como tendo servido apenas como

¹³ “Terra vazia. Terra desabitada. Terra que em breve ficará desabitada porque é povoada por raças inferiores, condenadas à extinção pelas leis da natureza. Terras onde os habitantes originais são, ou podem em breve ser transformados, em tão poucos em número que são insignificantes. As ficções jurídicas resumidas como terra nullius foram usadas para justificar a ocupação europeia de grandes partes da superfície terrestre global. Na Austrália, isso significou legitimar a invasão britânica e seus atos de expropriação e destruição da sociedade indígena.” (Lindqvist, 2007, p. 4; tradução minha). Nas Américas também significou a legitimação da invasão ibérica e seus atos de despossessão e destruição de sociedades indígenas.

“dispositivo retórico”, não implementado ou incorporado nem pela Constituição da Bolívia, nem pelo Plano Nacional de Desenvolvimento do país. Para a autora, há um risco de acadêmicas/os, mesmo quando sob um viés mais crítico, idealizarem um conceito/projeto político como é o *pluriverso*, ignorando as disputas internas neste projeto (e eventuais apropriações do mesmo no contexto de outras disputas). Nas palavras da autora:

[...] o pluriverso trata de mundos distintos, ou seja, ontologias que interagem e se chocam, permeadas por *disputas de poder, assimetrias e negociações*. Se entendermos que essas disputas ocorrem *não só entre atores coletivos que reproduzem diferentes saberes, modos de vida, mas também entre si*, temos um quadro muito mais complexo [...] (pp. 241-2; destaques da autora, tradução minha)

Esse trecho, portanto, destaca que onto-epistemologias alternativas, a partir do *pluriverso*, não são guias de resolução dos problemas da humanidade, ou prescrições de como ter uma vida completamente harmônica com outros indivíduos e com o meio ambiente. Pelo contrário, a identificação das disputas e assimetrias internas a esse projeto o tornam mais trivial, mais próximo das “realidades” plurais, ao contrário da proposta hegemônica que se coloca como asséptica e universal. De maneira semelhante, De La Cadena (2010), discutindo os limites entre cosmologias nativas dos Andes e inserção/disputas política, afirma que “políticas pluriversais adicionam uma dimensão de conflito e não têm garantias – ideológicas ou étnicas” (p. 362; tradução minha). Esses entendimentos podem se desdobrar em uma ação política de *coalizão*, que nos termos de Reagon (1983) não significa que lutar é só ao lado de quem “se gosta”, mas também de quem, mesmo com discordâncias, pode ser estratégico em determinado momento.

Ainda, é preciso reconhecer a proximidade entre a proposta de pluriverso (ie. Grosfoguel, 2010; Rojas, 2016) e a de universalismo concreto, de Aimé Césaire (1978 [1950]). Para Césaire, o “universalismo abstrato”, que marca o domínio epistemológico colonial, é um universalismo “desincorporado”, afastado da vida de colonizados, e que tem como função a manutenção do domínio colonial (centrando sua análise na questão racial). Desse modo, o universalismo abstrato é excludente, violento e, trazendo para debates mais contemporâneos, é perpetrador de epistemicídios (ie. Carneiro, 2005). Contra isso, Césaire sugere o “universalismo concreto”, que ao contrário do abstrato não se propõe único, universal, mas sim um “repositório de todos os particulares” – ou seja, a diferença continua existindo e

tendo relevância, mas é vista como elemento de pluralidade e complexidade, não de alteridade e exclusão. Bernardino-Costa (2018), um dos autores que analisa esta proximidade, aponta que o universalismo abstrato “marca decisivamente não apenas a produção do conhecimento, senão outras expressões da vida: economia, política, estética, subjetividade, *relação com a natureza* etc” (p. 125; ênfase minha).

Nessa esteira, o universalismo abstrato – cujo “antídoto” seria o universalismo concreto ou seu conceito semelhante, o pluriverso –, ao marcar também a relação com a natureza, pode ser entendido como a base onto-epistemológica da colonialidade da Natureza – conceito que discuto mais à frente. Isso porque esse universalismo abstrato se sustenta sobre a epistemologia moderna, que tem como base a separação cartesiana entre corpo e mente – por isso mesmo, Césaire chama o universalismo abstrato de *desincorporado*. A separação cartesiana entre corpo e mente se desdobra na separação entre Natureza e cultura (ou sociedade), o que para Descola (2013) é a “grande divisão” – Natureza/ cultura – que estabelece as hierarquias entre humanos e a Natureza (esta colocada como externa) e para Walsh (2008) é base para a colonialidade da Natureza.

Os projetos da transmodernidade e do pluriverso são, portanto, complementares e fundamentais para o entendimento e superação da colonialidade da Natureza. Enquanto a transmodernidade é o processo de superação da modernidade, o pluriverso é, de certa forma, a alternativa para tomar seu lugar. Nesse contexto, o pluriverso deve não só ser politizado, como mencionado acima, mas também ser tratado como prática política e onto-epistemológica com cuidado, para que não reproduza justamente o que procura romper, isto é, para que não se torne algo único e pretensamente universal.

1.2.3. Rearranjo da posição epistemológica da Natureza

O projeto político decolonial, principalmente a partir das propostas da transmodernidade e do pluriverso, visa a superação das colonialidades. Como proponho um aprofundamento da noção de colonialidade da Natureza – bem como discutir seu impacto no Contrato Ambiental –, nesta seção me debruço sobre a possibilidade de diversidade epistemológica (dentro do pluriverso, e retomando a importância da questão epistemológica para a colonialidade do poder e de seu desdobramento em uma colonialidade própria, a do saber), para além da

Modernidade e, conseqüentemente, sem ver o ser humano como externo à Natureza. A questão da externalidade do ser humano, principalmente a partir da distinção natureza/cultura, é premissa fundamental da Modernidade, portanto sua superação é parte do processo político de decolonizar.

Neste debate epistemológico, destaco três possibilidades de críticas epistemológicas que, não por coincidência, usam imagens da Natureza para se estabelecerem: a noção de *cultivo* de conhecimento, de Robbie Shilliam (2015), a proposta de uma *ecologia* de saberes, de Boaventura de Sousa Santos (2010) e as já mencionadas *monoculturas* da mente, de Vandana Shiva (2002). A apresentação desses conceitos e a proposta de enlace entre eles culmina na ideia de colonialidade da Natureza (ver Walsh, 2008), enquanto situação colonial do Contrato Ambiental.

Em primeiro lugar, o *cultivo* de conhecimento de Shilliam (2015) é posto como contraponto à *produção* de conhecimento (inserida na modernidade e todas as relações de exploração, expropriação e violência envolvidas). Este cultivo é o caminho para chegar em uma “ciência decolonial”, que “busca reparar feridas coloniais, ligando novamente pessoas, terras, passados, ancestrais e espíritos” (p. 15; tradução minha). Esta ciência decolonial só é possível com o cultivo de conhecimento porque este é entendido como um processo de “lavar, revolver matéria e dobrar-se sobre si mesma de modo a religar e estimular o crescimento” (p. 21; tradução minha), que “infere habitação, o que significa que o conhecimento é liberado criativamente à medida que a/o praticante se envolve na questão comum de sua investigação” (Ibid.). Esta alternativa radical ao paradigma moderno da separação entre cultura e Natureza rearranja o lugar epistemológico da Natureza (e a relação não externa com o humano) ao mesmo tempo em que aponta que o conhecimento não deve ser prolongado ou estendido (como no paradigma de produção do conhecimento), mas crescer de maneira criativa e, podemos adicionar, comunitária – como as raízes e copas das árvores, ou como os tentáculos de um polvo, ou como os micélios de um cogumelo.

É a partir da premissa epistemológica de que conhecimento deve ser cultivado que leio Vandana Shiva, que tem uma atuação política bastante consistente em movimentos contra a expansão do agronegócio, contra a destruição de espécies nativas (de diversas formas, inclusive com a inserção de espécies

geneticamente modificadas) e contra a destruição de saberes “locais”¹⁴ que, nos termos de Shilliam (2015), cultivariam uma ciência decolonial. Assim como Shilliam distingue produção e cultivo de conhecimento, Shiva (2002) distingue o que chama de “monocultura mental” da diversidade natural. Em suas palavras:

Além de tornar o saber local invisível ao declarar que não existe ou não é legítimo, o sistema dominante também faz as alternativas desaparecerem apagando ou destruindo a realidade que elas tentam representar. A linearidade fragmentada do saber dominante rompe as integrações entre os sistemas. O saber local resvala pelas rachaduras da fragmentação. É eclipsado com o mundo ao qual está ligado. Desse modo, o saber científico dominante cria uma monocultura mental ao fazer desaparecer o espaço das alternativas locais, de forma muito semelhante à das monoculturas de variedades de plantas importadas, que leva à substituição e destruição da diversidade local. O saber dominante também destrói as próprias condições para a existência de alternativas, de forma muito semelhante à introdução de monoculturas, que destroem as próprias condições de existência de diversas espécies. (p. 25)

A superação de monoculturas pode, portanto, significar tanto a diversidade epistemológica (semelhante aos projetos decoloniais de pluriverso e de transmodernidade) quanto a reversão do iminente colapso climático, entendendo que o equilíbrio do planeta se dá em grande parte pelas interações entre as inúmeras espécies. Ainda, é preciso ter em mente que a expansão da monocultura, que Shiva destaca ter acontecido no processo chamado de Revolução Verde, fez surgir novas pragas e doenças, e que esta aumentou a demanda por pesticidas, e introduziu em seu processo produtivo o amplo uso de fertilizantes químicos. Shiva (2002, p.78) chama atenção ao fato de que “os fertilizantes à base de nitrogênio liberam óxido nitroso na atmosfera; este é um dos gases do efeito estufa que está causando o aquecimento global” e que, portanto, “a agricultura química contribuiu para a erosão da segurança alimentar por meio da poluição da terra, da água e da atmosfera”.

Shiva (2002) apresenta duas imagens que sintetizam a relação entre pluralidades biológica e epistemológica. Na primeira, “A contribuição das espécies tradicionais de árvores para os sistemas de sustentação da vida rural”, há um enredamento amplo e complexo que parte de uma espécie tradicional: de remédios a agricultura, passando por produção de energia, construção de carroças e

¹⁴ Uso aspas porque é a palavra usada por Shiva, mas considero importante também tornar o saber dominante local, seguindo o projeto político e epistemológico de Chakrabarty (2000) de “provincializar a Europa”.

implementos agrícolas, conservação do solo e da água, moradia e emprego. Na segunda, “A contribuição comparativa do eucalipto para os sistemas de sustentação da vida rural”, a rede formada a partir do eucalipto é bem menos rica. São menos ligações, e mais lineares, unidimensionais. Destaco que duas das poucas relações que se mantêm (em relação às espécies tradicionais) são a com madeira comercial e com o mercado industrial. Não à toa: destruir biodiversidade, pluralidade epistêmica e modos de vida serve ao capital, serve à limitação da relevância de plantas (como fica nítido no caso do eucalipto) ao comércio, à indústria, ao lucro e, inevitavelmente, à devastação ecológica e social.

A chamada de Shiva (2002) à superação da “monoculturalização” das mentes e a proposta epistemológica do cultivo de conhecimento de Shilliam (2015) parecem estar em diálogo próximo com a noção de “ecologia de saberes” de Boaventura de Sousa Santos (2010), que “confronta a monocultura da ciência moderna” e “se funda no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos”, inclusive a ciência moderna, e “em interações sustentáveis e dinâmicas entre eles sem comprometer sua autonomia”, se baseando na ideia de que “conhecimento é interconhecimento” (p. 85), ou seja, uma pluralidade epistemológica não-hierárquica que não vê a ciência moderna como um problema em si – o problema epistemológico da modernidade é sua pretensão de unicidade (monocultura) e os meios que emprega para se consolidar neste lugar único (expropriação e apagamento – epistemicídios).

Por fim, entendo essas três propostas epistemológicas como caminhos possíveis do processo de decolonização. Isso porque são premissas importantes para superar não só a colonialidade do saber (visto que são propostas epistemológicas), mas também do poder (por conta, entre outras coisas, da superação de hierarquias) e do ser (posto que as violências epistemológicas também são ontológicas – a monocultura da mente significa também a destruição de existências). Mas não só.

1.3. Colonialidade da Natureza: eixo de dominação colonial

As colonialidades do poder, do saber, do ser e de gênero apontam para um quinto processo de dominação que também tem o racismo como princípio organizador: a colonialidade da Natureza. Catherine Walsh (2008) cunhou o termo “colonialidade da mãe Natureza”:

[a colonialidade da mãe natureza e da própria vida é] a que encontra seu fundamento na *divisão binária natureza / sociedade*, descartando o mágico-espiritual-social, a relação milenar entre os mundos biofísicos, humanos e espirituais, inclusive o do ancestrais, aquele que sustenta os sistemas integrais de vida e a própria humanidade. [...] Ao negar essa relação milenar, espiritual e integral, explorando e controlando a natureza e destacando o poder do indivíduo civilizado moderno (que ainda é pensado em relação ao branco europeu ou norte-americano) sobre os demais, bem como nos modelos de sociedade “moderna” e “racional” com suas raízes europeu-americanas e cristãs, esse eixo da colonialidade tem tentado acabar com toda a base de vida dos povos ancestrais, tanto indígenas como afrodescendentes. Hoje é recriada a partir das práticas e políticas, entre outras, de desenvolvimento, etnoturismo (com sua folclorização e exotização) e “ongização”, em que prevalecem o indivíduo e seu bem-estar individual-neoliberal. (pp. 138-9; ênfases minhas, tradução minha)

O trabalho de Catherine Walsh apresenta as poucas menções à Natureza por parte do Grupo Modernidade/Colonialidade. A escolha por “colonialidade da *mãe* Natureza” é contestada, por exemplo, por feministas comunitárias, que entendem que em grande medida este termo é usado justamente para o processo de associar a Natureza a mulheres e a indivíduos não-brancos, é mais uma forma da Modernidade de produzir hierarquias (e violência). Em um Manifesto de 2010, um grupo de feministas comunitárias pontuou que “Mãe Terra” é um conceito utilizado “[...] com a intenção de reduzir a Pacha Mama – assim como se reduz as mulheres – à sua função de útero produtor e reprodutor a serviço do patriarcado” (Manifesto de feministas comunitárias na Conferência Mundial dos Povos sobre a Mudança Climática – Cochabamba, Bolívia, 2010 *apud* Aguinaga Barragán et al., 2016, pp. 116-7).

Do outro lado, favoráveis ao uso de “*mãe* Natureza” ou “Mãe Terra”, estão não só os signatários do Acordo dos Povos, documento produzido na Conferência de 2010 onde as feministas comunitárias apresentaram essa crítica (ou seja, a crítica não ganhou espaço no documento final), mas também, por exemplo, quem propõe os “direitos da Mãe Terra” (por exemplo, Solón, 2019), ou ainda o teólogo e ecoativista Leonardo Boff, que afirma que “os povos originários e os místicos sempre a chamaram [a Terra, de] a grande e boa Mãe, a Nana e a Pacha-Mama” (Boff, 2004, p. 75). A Mãe Terra é relevante na perspectiva matriarcal que imperava nas Américas pré-coloniais, tendo o *matricídio* (Ferdinand, 2022) sido parte importante da dominação colonial: “[a] terra colonizada não é mais uma Mãe Terra: ela se torna uma Terra sem *manman*” (Ferdinand, 2022, p. 61; ênfase no original).

Assim, Mãe Terra não seria uma redução da Terra ao trabalho de produção e reprodução, como alegaram as feministas comunitárias citadas acima; pelo contrário, a Mãe Terra é justamente uma Terra que não existe apenas para produzir (e reproduzir), ela ocupa um lugar de destaque nas cosmologias ameríndias, e a semelhança da relação dos habitantes com esta Terra com a relação de filhos com sua Mãe reforça o imbricamento entre humanos e Natureza no contexto pré-colonial, devastado pelo habitar colonial (Ferdinand, 2022).

No entanto, para fins de simplificação, opto pelo uso de “colonialidade da Natureza” como possibilidade de contribuição teórica e política para o projeto decolonial de intervenção sobre a realidade. Para isso, tomo como ponto de partida alguns elementos presentes em Walsh (2008) – como a premissa de que o subjugo da Natureza vem em grande medida da divisão moderna Natureza/cultura (a autora coloca sociedade no lugar de cultura) – mas indo além, buscando sempre não reproduzir violências epistêmicas modernas.

Recentrar Natureza no pensamento decolonial a partir da noção de colonialidade da Natureza é também um movimento epistemológico. Albán e Rosero (2016), em diálogo com a colonialidade da Natureza e com a noção de interculturalidade de Catherine Walsh, sintetizam o conceito da seguinte forma:

A colonialidade da natureza, talvez vá além da colonização dela, deve ser entendida como a forma como se constroem discursos hegemônicos e excludentes a respeito de quem tem o direito de conhecê-la e explorá-la, de protegê-la e protegê-la. (p. 30; tradução minha)

O extrativismo como modo de relação entre humanos e Natureza vem em grande medida tanto do subjugo epistêmico – a partir principalmente da divisão cultura (ou sociedade) e Natureza – quanto da necessidade de exploração e extração da Natureza (permitida e estruturada pela lógica colonial) para sustentar o capitalismo. Desse modo, a partir da colonialidade da Natureza, o relacionamento imposto entre humanos e Natureza é o da devastação.

O posicionamento epistemológico da Natureza – seu subjugo – portanto está intimamente ligado ao avanço do capitalismo. A colonialidade da Natureza evidencia isso:

A ideia de colonialidade da Natureza remete a esse dispositivo epistêmico por meio do qual o capital traçou uma trajetória de objetificação, cientificação e mercantilização da Natureza, tanto daquela *exterior* (*territórios-recursos naturais*), como da *interior* (*corpos-força de trabalho*). (Machado Araújo 2016, p. 455; ênfases no original)

Monoculturas destroem Naturezas, epistemologias e modos de vida (como descrito por Shiva, 2002) para avançar um modelo produtivo homogeneizante e que produz lucros exorbitantes para uma parcela pequena enquanto muitos vivem na miséria e precariedade. Assim como pensadoras/es decoloniais apontam que colonialidade e Modernidade andam juntas – a conquista da América sendo ponto de partida desses dois processos (Dussel, 1993) –, também o capitalismo enquanto modelo sócio-econômico dominante se sustenta sobre as hierarquias coloniais. Isso apenas reforça a urgência de se pensar sobre colonialidade e decolonização também a partir da relação com a Natureza:

O descobrimento da *Natureza americana* se erige assim como pilar fundacional desse processo e a condição da própria possibilidade do capitalismo como tal. Desde essa época [“descobrimento” da América] até o presente, ininterruptamente, a “riqueza” da *Natureza americana* (e das regiões coloniais, em geral) se constituirá na matéria-prima da acumulação capitalista global; proverá as bases materiais e simbólicas da produção capitalista da Natureza e da configuração da Natureza como objeto colonial do capital. (Machado Araújo 2016, pp. 454-5; ênfases no original)

O enfrentamento da alteridade se dá tanto a partir do encontro do colonizador europeu com o Outro ameríndio (Dussel, 1993) quanto do encontro entre colonizador e Natureza – e os modos de vida que tinham outras relações com a Natureza:

A complexidade ambiental gera o inédito no encontro com o Outro, na vinculação de diferentes seres e na diversificação de suas identidades. A complexidade ambiental subjacente é uma ontologia e uma ética oposta a qualquer princípio de homogeneidade, a todo conhecimento unitário, a todo pensamento global e totalizante. (Leff, 2007, p. 6; tradução minha)

Seguindo no movimento de apresentar algumas das reflexões sobre a relação entre colonialismo e Natureza, há pelo menos dois outros argumentos sobre este nexos que valem ser apontados, como parte do panorama do estado da arte do tema – mesmo que apontem para caminhos diferentes daquela da colonialidade da Natureza. O primeiro é o “colonialismo ambiental” de Agarwal e Narain (2003 apud Chakrabarty, 2018) e o segundo é o “imperialismo ecológico” de Crosby (2004 [1986]).

De um lado, Agarwal e Narain falam de um “colonialismo ambiental”, que “pretende perpetuar a desigualdade global no uso do meio ambiente e seus recursos” (2003 apud Chakrabarty, 2018; p. 267; tradução minha). Apesar dessa visão da Natureza como recursos – diferente da que venho defender aqui com a não-

exterioridade do ser humano da Natureza –, o conceito tem relevância para discutir determinados aspectos materiais causados pelo aquecimento global em um mundo desigual, principalmente quando posta em diálogo com a colonialidade da Natureza.

De outro lado, o “imperialismo ecológico” de Alfred Crosby (2004) indica uma tendência dos europeus – que o autor insiste em destacar que eram superiores em termos militares aos povos que foram colonizados – não limitarem sua expansão ao que era “próximo” (como supostamente fariam os outros povos). Essa expansão global se dava em zonas temperadas, ou seja, áreas com clima e potencialmente fauna e flora semelhantes às europeias. Ainda, Crosby identifica “vantagens naturais” (em relação à resistência a doenças, por exemplo) dos europeus em relação aos outros povos que se expandiam mais localmente, além de serem “superiores” em termos de tecnologias de agricultura – o que, para o autor, justifica por que a produção e circulação global de tipos agrícolas originários da Europa era tão intensa quando o livro foi publicado (década de 1980), quando somada toda a produção do que ele chama de “Novas Europas”. Por fim, Crosby afirma que, apesar de contexto favorável, os europeus eram “compreensivelmente lentos para deixar a segurança de suas terras natais” (p. 5), o que mudou entre 1820 e 1930, quando mais de 50 milhões de europeus (aproximadamente um quinto da população europeia no início desse período) migraram para “terras neo-europeias”, tanto por forças de “expulsão” da Europa (“explosão populacional e uma consequente redução de terras cultiváveis, rivalidades nacionais, perseguição de minorias” e o avanço das tecnologias de viagens de longa distância) quanto por forças de “atração” da “Nova Europa”, que variavam de lugar para lugar mas, segundo Crosby, eram essencialmente *biogeográficas*.

Se o “colonialismo ambiental” não tem o mesmo ponto de partida da colonialidade da Natureza porque parte da premissa da Natureza como recurso (e o colonialismo como exploração desse recurso – o que aconteceu, mas entendo que não se restringiu a essa dimensão material), o “imperialismo ecológico” difere por ignorar a centralidade da raça na dominação colonial/imperial e por praticamente justificar o imperialismo europeu por estes serem “superiores” aos demais – ou seja, partindo de uma premissa colonial e racista. A colonialidade da Natureza é centrada na relação entre humanos e Natureza e entre diferentes grupos humanos hierarquizados a partir de sua aproximação/afastamento da Natureza, considerando

a persistência das “situações coloniais” (o domínio, a hierarquia) mesmo depois do fim do colonialismo formal, até os dias de hoje.

A base sobre a qual se sustenta a colonialidade da Natureza é a divisão entre Natureza e cultura, ou Natureza e sociedade, como sugere Walsh (2008). Chakrabarty (2018) nos lembra que Bruno Latour, em conferência em 2015, “explicou a vontade da humanidade de pagar este ‘preço’ epistemológico (a distinção natureza / cultura) referindo-se às suas ‘vantagens’ práticas” (p. 271; tradução minha). O “preço epistemológico” que Bruno Latour cita pode ser aproximado à noção de Shiva (2002) de “monoculturas da mente”: o que se perde de pluralidade epistemológica e de biodiversidade quando se insiste em uma divisão binária, oposta – como todas da Modernidade (ver, por exemplo, Grosfoguel, 2010) – entre o que é dado, é “natural” e o que é construído por meio da intervenção humana (“cultura”) é incalculável.

A questão da distinção Natureza/cultura pode ser abordada tanto de um ponto de vista decolonial quanto a partir da leitura que acadêmicas e acadêmicos como Bruno Latour, Eduardo Viveiros de Castro, Donna Haraway e Anna Tsing, para citar alguns (Chakrabarty, 2018), ou ainda o antropólogo Philippe Descola e seu *Beyond Nature and Culture* (2013). Entendo que as contribuições do primeiro grupo dão maior atenção às consequências do colonialismo – as colonialidades – sobre os epistemicídios, ecocídios e outras políticas de morte (física ou simbólica) perpetrados até os dias de hoje, algo que não é tão central para o segundo grupo. Apesar da centralidade da colonialidade neste trabalho, as contribuições do segundo grupo sobre a distinção Natureza/cultura são complementares a dois argumentos decoloniais: o primeiro que o fundamento binário/dicotômico das hierarquias afeta também a relação com a Natureza, e o segundo que a divisão Natureza/cultura afeta tanto a relação com a Natureza (o primeiro argumento) quanto as relações epistemológicas e o consequente domínio epistemológico de colonizadores sobre colonizadas/os (a colonialidade do ser).

A noção de alteridade, portanto, é fundamental neste processo. Podemos considerar que o binômio *Natureza/cultura* é o encontro da alteridade entre o não-humano e o humano, o que também reafirma a importância da consolidação da colonialidade da Natureza como estrutura de dominação, semelhante às demais. Para Dussel (1993), esse encontro com a alteridade era o encontro do colonizador consigo mesmo, mas projetado no Outro: “A América não é descoberta como algo

que resiste distinta, como o Outro, mas como a matéria onde é projetado ‘o si-mesmo’. Então, não é o ‘aparecimento do Outro’, mas a ‘projeção do si-mesmo’: ‘encobrimento’” (p. 35). Partindo da alteridade dusseliana e trazendo-a para a análise do habitar colonial, Ferdinand (2022) trata do altericídio como um dos princípios do habitar colonial: a “recusa da possibilidade de habitar a terra na presença de uma pessoa que seja diferente de um ‘eu’ por sua aparência, seu pertencimento ou suas crenças” (p. 50), uma necessidade de “habitar-sem-o-outro” (p. 51), o que produz, via escravidão colonial, indivíduos “fora-do-mundo” (p. 73).

No processo de encobrimento – projeção de si e hierarquização desse Outro imaginado –, Dussel indica que o “mito da modernidade” consiste “em vitimar o inocente (o Outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimização e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrificial” (p. 75). É possível depreender a partir dessa análise mais ampla da culpabilização dos sujeitos colonizados por suas próprias mazelas (livrando os colonizadores dessa responsabilidade e culpa), no contexto mais específico da relação com a Natureza, que essa construção da Modernidade também culpa colonizadas/os pelo subjugo de seus conhecimentos, destruição de suas conexões (entre si – suas cosmologias e formas de organização política – e entre esses grupos e a Natureza que os cerca/va) e pela destruição da Natureza. Aqui, vale lembrar o que o xamã yanomami Davi Kopenawa nos diz que o cuidado que os indígenas têm com a floresta – o que inclui não só a parte “física” da floresta, ou seja, a fauna e a flora, mas também a espiritualidade que cerca aquele espaço e aquelas relações – impede que o “céu caia” – sobre indígenas e sobre não-indígenas (Kopenawa e Albert, 2019). Nesse caso, os conhecimentos e modos de vida indígenas garantem uma preservação ambiental que beneficia a todos, humanos e não-humanos, indígenas e não-indígenas, mesmo aqueles indivíduos que contribuem ativamente para a devastação.

Na disputa epistemológica, essa relação com a Natureza prejudica os ameríndios – ou, transbordando a análise de Dussel (1993), os torna responsáveis pela sua própria mazela (sua extinção, física e simbólica). Cristina Rojas resume: “pela proximidade com a natureza, os povos indígenas são objetos de estudo, e não sujeitos de conhecimento” (Rojas, 2016, p. 4; tradução minha).

Não à toa, os grupos humanos que ainda se mantêm próximos/contínuos em relação à Natureza – e, por isso, são marginalizados – são de maneira geral indivíduos não-brancos, e, portanto, “menos humanos”:

[A] humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. (Krenak, 2019, p. 21)

Por isso mesmo, o entendimento do conceito, da prática e dos efeitos da colonialidade da Natureza implica na transmodernidade (Dussel, 1993). Para Dussel (1993), a superação do jeito moderno de lidar com a alteridade produz uma transmodernidade caracterizada por uma civilização ecológica, de democracia popular e de justiça econômica (p. 153).

A superação da Modernidade, portanto, demanda a superação não só da universalidade da epistemologia colonial, mas também a superação dos modelos econômicos/produtivos que organizaram as sociedades modernas – virtualmente todas, a partir da imposição da Modernidade e da colonialidade via colonialismo e imperialismo. A relevância desse processo fica nítida por exemplo quando olhamos para a consolidação das monoculturas como modelo produtivo nas colônias, e como isso serviu não só para a hierarquização econômica/produtiva – (ex)colônias produtoras de commodities, (ex)metrópoles produtoras de produtos industrializados, ou seja, com maior valor agregado –, mas também para a dominação epistemológica (Shiva, 2002; Ferdinand, 2022).

Aqui, vale falar sobre o habitar colonial de Ferdinand (2022). Em sua proposta de “pensar a partir do mundo caribenho” o autor martinicano descreve “um modo peculiar de habitar a Terra” (p.47), implementado violentamente pela colonização europeia das Américas: o *habitar colonial*, que

Designa uma concepção singular da existência de certos humanos sobre a Terra – os colonizadores –, de suas relações com outros humanos – os não colonizadores –, assim como de suas maneiras de reportar à natureza e aos não humanos dessas ilhas [do Caribe]. (idem, pp. 48-9)

O habitar colonial é composto por princípios – geográfico, de “exploração intensiva da natureza e dos não humanos” para “fins comerciais” (idem, p. 50) e de altericídio (enquanto “recusa da possibilidade de habitar a Terra na presença de um outro” (idem)) – e por fundamentos – apropriação de terras (a partir da propriedade privada), desbravamento e massacre (de homens ameríndios e violência contra ameríndias, a partir da posse de seus corpos (idem, p. 53)). Ele se efetiva de três formas que, evidentemente, dependem dos princípios e fundamentos: a partir da

propriedade privada (com a exigência de que “os proprietários desbravassem e cultivassem as terras (idem)), da plantation e da exploração. Parece relevante me ater à plantation, por dialogar diretamente com a questão do modelo produtivo colonial. As plantations eram a “forma primordial de ocupação: um conjunto que compreendia o campo cultivado, as oficinas e o engenho, a casa-grande e as senzalas” (idem, pp. 53-4). Esta organização espacial e social foi possível porque a organização religiosa, política e administrativa tornava as ilhas do Caribe (o processo caribenho de plantations descrito por Ferdinand é bastante semelhante ao brasileiro, inclusive a configuração espacial descrita) terras de monoculturas intensivas, que seguiam uma lógica de utilização de “*exploração intensiva da terra como recurso com fins de exploração comercial e de enriquecimento financeiro* de alguns acionistas ultramarinos e dos colonizadores locais” (idem, p. 60; ênfase do autor).

O estabelecimento de economias, de hierarquias raciais e de movimentações populacionais em grande escala das/nas colônias sobre o processo produtivo de plantations coloca as agora ex-colônias “em um caminho para a contínua dependência extrativista na economia mundial por meio da produção em plantations, uma condição que é produtiva de colapso ecológico” (Tilley, 2020, p. 70; tradução minha). Tilley (2020) apresenta o caso da “ordem industrial estranha” baseada em plantations na Indonésia, mas o mesmo se aplica ao Brasil: a economia brasileira está fundamentada na exportação de commodities (portanto, a estabilidade ou instabilidade da economia e da sociedade brasileiras dependem do mercado internacional), e estas são produzidas em monoculturas que se expandem com a destruição de biomas e de populações nativas (o que aproxima o Brasil também da Índia, a partir da análise de Shiva, 2002 e Shiva, 1993). A degradação ambiental e os processos de morte – genocídio, ecocídio, epistemicídio – são condições *sine qua non* para a manutenção das plantations/monoculturas como estrutura produtiva e da colonialidade como o sistema de exploração/opressão (Grosfoguel, 2010) que se mantém até os dias de hoje. A colonialidade da Natureza entra aqui quando, por exemplo, Tilley (2020) fala do “colapso ecológico” promovido pelas plantations, ou quando Shiva (2002) fala da destruição da biodiversidade e o epistemicídio decorrentes das monoculturas. Não houve/há colonialismo e colonialidade sem o subjugo da Natureza ao controle e exploração pelos colonizadores, do mesmo modo que não houve/há colonialismo e

colonialidade sem o subjugo de determinados grupos humanos – a partir do marcador social de raça: não-branca – considerando suas relações com a Natureza como mais um fator para “justificar” a hierarquia, o domínio, a expropriação, o apagamento e a violência.

Este argumento é sintetizado na formulação de que a “matriz colonial do poder compreende múltiplas dimensões da vida e todas as dimensões da própria existência” (Blanco e Delgado, 2021, p. 130):

Como Mignolo (2010, p. 12) chama a atenção, esta matriz colonial de poder é “uma complexa estrutura de níveis interligados”, tais como: (1) o controle da economia; (2) o controle da autoridade; (3) o controle do ambiente e dos recursos naturais; (4) o controle de gênero e da sexualidade; e (5) o controle da subjetividade e do conhecimento. (idem)

Esta síntese, no entanto, não aponta as hierarquias raciais, que são centrais na sustentação das hierarquias coloniais. Quijano (2005), explorando a noção de colonialidade do poder, já nos indica que a imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como centro do padrão de poder que é imposto é fundamental para a colonialidade e para a consolidação e continuação do capitalismo, e Grosfoguel (2010) indica que raça e racismo são “princípios organizadores” das hierarquias do sistema-mundo. Então, as hierarquias raciais sustentam tanto o modelo econômico/produtivo – como Tilley (2020) aponta sobre o modelo de plantations na Indonésia – quanto as colonialidades. Destaco, seguindo a proposta deste texto, a colonialidade da Natureza: como mencionado anteriormente, corpos não-brancos são inferiorizados também por sua proximidade/contiguidade em relação à Natureza e/ou tomados como *objetos de estudo*, não como *sujeitos de conhecimento* (Rojas, 2016). No caso do Brasil, Thula Pires nos diz que “desde a invasão europeia e consolidação do projeto colonial em terras brasileiras, a raça determina a hierarquia a partir da qual se organizam relações intersubjetivas e, principalmente, institucionais” (Pires, 2018 *apud* Vilela, 2020). Por isso, pensar em colonialidade da Natureza em paralelo às reflexões sobre racismo ambiental (Silva, 2012) permite ver “sociedade e ambiente como pares inseparáveis” e, assim, “discutir as profundas relações entre degradação ambiental e a reprodução de injustiças sociais no contexto brasileiro” (idem, p. 86). A “dupla fratura da modernidade” (Ferdinand, 2022) se consolidou como um fenômeno no Sul Global, colonizado e dominado a partir das hierarquias com a Natureza, de gênero e raciais.

Aqui, vale se debruçar brevemente sobre o conceito de racismo ambiental (ver nota 2), cunhado por Benjamin Chaves nos anos 1980 para relacionar as violências raciais perpetradas nos Estados Unidos – pelo Estado ou não – com os problemas ambientais que se evidenciavam na época (ver, por exemplo, Davis (2022) sobre a relação entre o movimento por direitos civis de pessoas negras estadunidenses e sua relação com a questão ambiental da época). O conceito de racismo ambiental ajuda a encarar a dupla fratura descrita por Ferdinand (2022), ou seja, aquela que separa a questão ambiental da questão racial, que afasta pessoas negras do cultivo de conhecimento sobre meio ambiente e do ativismo ambiental. Ainda, ajuda no entendimento da colonialidade da Natureza, uma vez que o colonialismo e a colonialidade se sustentam no capitalismo – seu domínio sócio-econômico e onto-epistemológico – e que o sistema-mundo capitalista tem como princípio organizador a raça e o racismo (Grosfoguel, 2010).

A centralidade da raça no estabelecimento da colonialidade da Natureza, como no exemplo de Tilley (2020) sobre a Indonésia, de Shiva sobre a Índia – tanto sobre as monoculturas da mente (2002) quanto sobre a violência da Revolução Verde (1993) –, de Pires (2018) sobre as hierarquias raciais que estruturam a sociedade brasileira, não está isolada de outros processos. Como discutido por Machado Aráoz (2016), a colonialidade da Natureza é o dispositivo epistêmico do capital para mercantilização da Natureza, tanto daquela que chama de exterior (territórios-recursos naturais), como da interior (corpos-força de trabalho).

O imbricamento entre Natureza e raça – ou colonialidades da Natureza e do poder – fica evidente no processo de formação social do Brasil. O comércio global de açúcar historicamente está associado à escravidão moderna, e esses dois processos são centrais para a construção do Brasil (e seu posicionamento no sistema-mundo): o Brasil em 1570 se tornou o maior produtor de açúcar (ultrapassando outras colônias, como São Tomé e Ilha da Madeira) (De Ruijter, 2020), e foi o país que mais recebeu escravizados sequestrados da África (Bernardino-Costa, 2018)¹⁵. Não à toa, o açúcar desestabiliza até hoje diversas estruturas: é central para a produção de ultraprocessados (que destrói costumes

¹⁵ De acordo com o levantamento do banco de dados “Slave Voyages” (citado em Bernardino-Costa 2018), 3.189.262 africanos escravizados desembarcaram no Brasil, o que corresponde a 36,7% dos africanos que desembarcaram em portos por todo o mundo. Comparativamente, o segundo porto com mais desembarques foi a Jamaica – 934.431 – e o terceiro foi Cuba (744.020).

alimentares e a saúde de populações humanas e não-humanas), é uma monocultura importante para a economia do Brasil (que até hoje é o maior produtor e exportador do produto (Vidal, 2021)) e ainda é uma das estruturas produtivas com mais trabalho em condições análogas à escravidão¹⁶.

A escravidão moderna está relacionada a este processo: é base da acumulação primitiva de capital (Moura, 1983; Robinson, 2000 [1983]) e “o comércio de escravos no Atlântico e a escravidão do Novo Mundo eram essenciais para a economia mundial moderna” (Robinson, 2000, p. 4). Em termos de colonialidade – a do poder como a que coloca *raça* como *princípio organizador* das hierarquias do sistema-mundo (Quijano, 2005; Grosfoguel, 2010) –, portanto, a colonialidade da Natureza também centraliza *raça*, uma vez que o domínio sobre a Natureza e sobre grupos humanos mais próximos a ela também se define a parte das hierarquias raciais. Ou seja, as hierarquias racial e de proximidade ou afastamento da Natureza são indissociáveis.

O sequestro de africanos para trabalho escravo e o fato de que a escravização sistemática não aconteceu com ameríndios “apenas” por conta do debate de Valladolid (ie. Dussel, 1993; Bernardino-Costa, 2018), que estabeleceu que ameríndios, ao contrário de africanos, tinham sim alma, o que dava uma condição de humanidade (ou “semi-humanidade”), que impedia sua escravização, além de ter consolidado a estrutura socio-econômica brasileira (na economia, como exportador de commodities, e na sociedade com o racismo como base de todas as relações), também media as relações das populações brasileiras não-brancas com a Natureza até hoje. Não à toa, a noção de racismo ambiental (i.e. Silva, 2012) vem ganhando cada vez mais força e os movimentos negros atuais têm pautado justiça racial como condição para a justiça ambiental/climática¹⁷.

Além do papel do açúcar na definição de estruturas coloniais do sistema-mundo capitalista desde o século XVII que se sustentam até hoje (as hierarquias se

¹⁶ O trabalho em condições análogas à escravidão persiste no Brasil e reproduz a lógica da escravidão colonial: 54% das pessoas resgatadas dessa condição entre 2003 e 2018 eram negros (42% pardos e 12% pretos), e 63% estavam em apenas 3 setores do agronegócio (criação de bovinos para corte (32%), cultivo de arroz (20%) e fabricação de álcool (11%)). <https://observatorio3setor.org.br/noticias/em-25-anos-55-mil-pessoas-foram-regatadas-do-trabalho-escravo-no-brasil/>

¹⁷ “Durante protesto na COP 26, jovens cobram em carta a titulação de terras quilombolas para combater desmate”. G1. Disponível em <<https://g1.globo.com/meio-ambiente/cop-26/noticia/2021/11/05/cop26-jovens-brasileiros-lancam-carta-cobrando-titulacao-de-terras-quilombolas-como-aco-es-de-combate-ao-desmatamento-no-brasil.ghtml>>. Acesso em 20/02/2024.

mantêm e o papel do Brasil como maior produtor e exportador de açúcar também), no século XX uma nova commodity se consolidou como pilar da economia brasileira – e também da devastação ambiental no país: a soja.

A centralidade da soja não só na produção brasileira de alimentos, mas também na macroeconomia brasileira começou a ser construída na década de 1940, quando a “marcha para o oeste” era a política governamental para ocupar o (e produzir no) interior do país, apesar de sua introdução nas fazendas brasileiras datarem de 1882, com um primeiro salto em 1908, quando migrantes japoneses começaram a cultivá-la (Oliveira, 2015). A forma como a soja se adaptou aos solos e clima brasileiros, somada ao papel crescente que a soja conquistou no mercado global, fez com que a expansão da produção de soja no país crescesse rapidamente. A produção era de 10.000 toneladas métricas por ano em 1940; aumentou 10 vezes até 1954, atingindo 100.000 toneladas métricas por ano (Oliveira, 2015, p. 5). Outro crescimento de 10 vezes ocorreu entre 1954 e 1969, atingindo a marca de 1 milhão de toneladas métricas (mtm); novamente, ocorreu um crescimento de 10 vezes, mas apenas em meia década, de 1970 a 1975 (pico da ditadura no Brasil), chegando a 10 mtm (idem, p. 10). De 1975 a 1994, a produção passou de 10mtm para 25mtm (idem, p. 18); em 2013, a produção atingiu 82mtm (idem, p. 18). Ou seja, em sete décadas (de 1940 a 2013) a produção de soja no Brasil cresceu mais de 8.000 vezes.

Os números absolutos do rápido crescimento histórico da produção de soja no Brasil são impressionantes o suficiente, mas quando colocados em termos relativos de seu papel na economia do país, é possível encarar a importância desse grão para manter as coisas funcionando. Oliveira (2015) traz dados de 2013, quando o agronegócio respondia por 20% do PIB do Brasil; O Brasil abasteceu 40% do mercado internacional de soja (alcançando os EUA na liderança na exportação de soja); e quando “a soja e seus derivados (farelo, óleo e seus derivados) representaram 12,9% de todas as exportações brasileiras, atrás apenas do minério de ferro (13,4%)” (p. 1). Os dados do Relatório da Produção Agrícola Municipal 2016 (IBGE, 2017) mostraram que a tendência relatada por Oliveira (2015) se manteve: entre toda a produção agrícola nacional, a soja, o milho e a cana-de-açúcar representaram 61,2% do valor da produção; a soja respondeu por 60,2% do valor da produção de cereais, leguminosas e oleaginosas, seguida pelo milho (21,2%). A produção de soja em 2016 atingiu 96,3 milhões de toneladas, das quais 67,3 milhões de toneladas (69,9%) foram exportadas – tendo a China como principal destino.

Apesar de compartilhar o mercado global de soja com os EUA em parcelas muito semelhantes e de usar a propriedade da terra (principalmente para a produção de soja) como ferramenta de influência política e econômica na América do Sul (especialmente Paraguai e Bolívia) e em alguns países da África (Oliveira, 2015), o Brasil ainda é muito vulnerável às variações do mercado. Isso porque os preços da soja são definidos internacionalmente em dólares dos EUA e, considerando a relevância que o agronegócio e a soja têm no PIB brasileiro, as flutuações na produção da safra, os preços internacionais e as taxas de câmbio entre o dólar e o real podem afetar profundamente a economia brasileira.

A expansão da soja vem acompanhada de devastação: pesquisa do Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro (*apud* Grupo de Trabalho da Sociedade Civil para Agenda 2030, 2018) aponta que todos os biomas brasileiros (Pantanal, Pampa, Mata Atlântica, Cerrado, Caatinga e Amazônia) têm como principal fonte de ameaça a agricultura – à frente inclusive dos incêndios. O avanço da fronteira agrícola sobre biomas nativos se dá principalmente para a produção de soja e outros grãos (como milho), e mais voltado à exportação, corroborando o papel do Brasil como exportador de commodities. A organização fundiária do Brasil – concentrada nas mãos de poucos, que ocupam a política institucional para avançar seus interesses, que incluem flexibilização de normas ambientais e retrocessos nos direitos de comunidades tradicionais¹⁸ (como a demarcação de terras indígenas) – produziu uma distorção em 2020 e 2021. Nos anos de crises sanitária, econômica, política e social associadas à pandemia de COVID-19, a inflação no Brasil seguiu aumentando, puxada principalmente pelo aumento dos preços dos alimentos. Enquanto a fome avançou entre a população brasileira¹⁹, o agronegócio viu sua produção e seus lucros aumentarem²⁰. Mais um exemplo da devastação que o modelo econômico e social estabelecido no colonialismo e consolidado/mantido pela colonialidade impõe sobre o Brasil.

¹⁸ A expressão “comunidades tradicionais” é a “terminologia tradicional que é atribuída a grupos como povos indígenas, remanescentes de quilombos (quilombolas) e comunidades locais (que incluem caiçaras, caipiras, pantaneiros, quilombolas, ribeirinhos, extrativistas, seringueiros, sertanejos/ vaqueiros, pescadores artesanais, etc.)” (Silva, 2012, p. 90), sem a pretensão de reduzir a complexidade, a diversidade e a especificidade das sociedades envolvidas.

¹⁹ <https://www.dw.com/pt-br/fome-no-brasil-cresce-e-supera-taxa-de-quando-bolsa-fam%C3%ADlia-foi-criado/a-57187014>

²⁰ <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2021/08/11/recordes-no-agronegocio-e-aumento-da-fome-no-brasil-como-isso-pode-acontecer-ao-mesmo-tempo.ghtml>

A história e o processo de formação social do Brasil, em paralelo com o avanço da chamada “economia verde” e com a manutenção do modelo de monocultura/plantation como base macroeconômica (do Brasil e de outras tantas ex-colônias, como os exemplos apresentados da Índia e da Indonésia), corroboram a persistência das colonialidades – inclusive a da Natureza. Isso porque a economia do nosso país se fundou sobre a produção agrícola em plantations com trabalho escravizado até antes da abolição, que se atualizou nas grandes monoculturas (que avançam cada vez mais sobre biomas nativos, em especial a Amazônia e o Cerrado). A estrutura econômica, social e epistemológica que permitiu a consolidação da colonialidade da Natureza impacta também, evidentemente, em como as relações sociais se estabelecem.

Nesse caso, o Contrato Social se torna limitado para pensar as relações sociais e as hierarquias que as permeiam – tanto que temos o Contrato Racial (Mills, 1997) e o Contrato Sexual (Pateman, 1988). Por isso, em paralelo ao aprofundamento do conceito de colonialidade da Natureza – e ao rearranjo da posição epistemológica da Natureza – parece relevante tratar do Contrato Ambiental, isto é, uma crítica ao Contrato Social clássico à luz da mediação que a colonialidade faz das relações entre humanos e Natureza e entre grupos humanos.

2. Contratualismo: Estado, racismo e sexismo

*Estas paisagens estranhas (tão diferentes das de casa),
esta carne alienígena (tão diferente da nossa),
devem ser mapeadas e subordinadas.*

Charles Mills, 1997, p. 43; tradução minha

A colonialidade dá condição política, econômica e epistemológica para o nascimento, crescimento e consolidação do contratualismo enquanto teoria e prescrição política dominante. Inversamente, o contratualismo permite que a colonialidade se perpetue. Desse modo, é importante olhar para o contratualismo e em sua incidência sobre a consolidação do Estado como ator político central, nas hierarquias de gênero e raça como pontos de partida da estrutura social e na Natureza como recurso a ser explorado.

Para isso, trago em primeiro lugar um panorama sobre soberania e sobre como o contratualismo fundamenta o Estado e, conseqüentemente, as Relações Internacionais, reforçando o posicionamento desta tese na disciplina de RI. Essa localização não se propõe neutra: parte de Henderson (2015) desnudando o racismo da disciplina de RI a partir do racismo do contratualismo, tendo como pontos de partida as noções de “anarquia tropical” e de “linha de cor”.

Em um segundo momento, me debruço sobre o contratualismo de Hobbes, Locke e Rousseau e seus desdobramentos sobre meio ambiente e colonialismo/colonialidade. Noções de estado de natureza, propriedade e soberania são centrais na composição da política contemporânea, tanto a interna quanto a entre Estados.

Na terceira seção trago as críticas ao contratualismo a partir de raça – o Contrato Racial de Charles Mills – e gênero – o Contrato Sexual de Carole Pateman, tomando a estrutura desses contratos como inspiração para a estrutura do Contrato Ambiental. A interseccionalidade é ferramenta metodológica central desta tese, então nesta seção raça e gênero são marcadores sociais da diferença colocados em paralelo a outros – como sexualidade, proximidade com a Natureza, origem geográfica, enfim, as dimensões sobre as quais as colonialidades incidem.

Por fim, na quarta seção trago a discussão sobre o “Contrato Natural” de Michel Serres (1994): “um contrato natural de simbiose e de reciprocidade em que a nossa relação com as coisas permitiria o domínio e a posse pela escuta admirativa, a reciprocidade, a contemplação e o respeito, em que o conhecimento não suporia já a propriedade, nem a acção [sic] o domínio [...]” (pp. 65-6). Este Contrato Natural é o ponto de partida do diálogo entre o pensamento decolonial (capítulo 1) e teóricas/os europeias/europeus contemporâneos que tratam de forma crítica da crise climática, abrindo caminho para a discussão sobre o Contrato Ambiental no capítulo 3.

2.1. Estado, soberania e desigualdades

O século XVII na Europa foi um período histórico que marcou todo o mundo. A Guerra dos Trinta Anos e seu fim com os Tratados de Vestfália, em 1648, marcou a criação dos Estados-nação e uma outra forma de relação política na Europa, com o fim do sistema de vassalagem e substituição pela ideia de soberania. A colonização clássica, de ocupação, já vinha do século XV, mas a partir da institucionalização dos Estados houve uma virada de chave importante, com centralização do Estado como entidade política principal e tudo que vem disso: controle do território e população (inclusive das colônias), monopólio do uso da força (a partir da cessão das liberdades dos cidadãos para que o Estado – o Leviatã hobbesiano – os proteja, legitimamente), o estabelecimento de um corpo administrativo e burocrático e, para que a força do Estado não fosse só sobre sua população, o reconhecimento interestatal: a soberania.

Ainda, foi nesse momento histórico que uma importante mudança epistemológica aconteceu. Paralelamente, filósofos e cientistas políticos discorriam sobre o Estado, seus atributos, sua soberania, enquanto pensadores como Descartes e Bacon apresentavam o *método científico*. Não à toa, a expansão do método científico foi contemporânea ao que Grosfoguel (2016) chama dos quatro epistemicídios do “longo século XVI” (entre 1450 e 1650): “contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, contra povos nativos na conquista das Américas, contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas e, finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria” (p. 25). A expansão de uma ciência que se colocava como

única legítima só pode acontecer com a submissão (ou destruição, ou apagamento) das outras ciências (“ilegítimas”). Isso valia para todo tipo de conhecimento, inclusive o conhecimento político de análise e proposições sobre organização política – por isso a ascensão do contratualismo, uma ciência política dentro do método científico e que colocava o Estado como o principal ator político.

Outros eventos importantes para essa virada epistemológica, política e da própria ciência política foram as revoluções Puritana (1642-1651) e Gloriosa (1688-1689), na Inglaterra. As mudanças políticas desse período foram o pano de fundo para os escritos contratualistas de John Locke (que viveu entre 1632 e 1704, publicando “Dois Tratados” em 1690) e Thomas Hobbes (1588-1679, publicando “Leviatã” em 1651). Ainda sobre marcos históricos importantes para mudanças epistemológicas e políticas, vale mencionar alguns eventos do século XVIII: a Revolução Americana (1776), a Revolução Francesa (1789) e a consequente Revolução Haitiana (1791-1804), a Revolução Industrial (1760), considerada o marco do início do chamado Antropoceno²¹, e a vida do terceiro contratualista discutido aqui, Jean-Jacques Rousseau, que viveu entre 1712 e 1778. Esses eventos dos séculos XVII e XVIII foram importantes para: 1) a formação do sistema de Estados (que começou localmente na Europa em 1648, e com a colonização foi se espalhando); 2) sua consolidação (as revoluções inglesas foram importantes para consolidar a organização política interna do Estado – nesse caso, a relação entre Parlamento e a monarquia – e a ciência política contratualista, enquanto a Revolução Francesa derrubou a monarquia local, movimentou a relação entre as metrópoles e portanto a relação com as colônias e produziu mudanças epistemológicas importantes); 3) para a consolidação da diferenciação (e subordinação) racial como prática central do controle estatal (como a Revolução Haitiana e seus desdobramentos até os dias de hoje nos mostram); e 4) para subjugar a Natureza como fonte de recursos e matérias-primas, como algo que deve ser controlado e transformado pelo trabalho dos *homens* (como a Revolução Industrial aponta).

Para que o recém-criado Estado-nação se consolidasse como tal, e expandisse para suas colônias sua nova forma de influência/imposição, foram necessários mecanismos para coesionar a população. O nacionalismo – artificial, a

²¹ As disputas sobre o termo que melhor representa a mudanças de era geológica com a crise climática atual são apresentadas na Introdução e na seção 2.4.

partir de invenções sobre um passado comum e um possível futuro glorioso – é a ferramenta principal, e é a partir dele que Anderson (2008) entende que a nação é uma comunidade política imaginada, ao mesmo tempo limitada e soberana.

A soberania, portanto, era (é) central para a consolidação do Estado-nação, para sua estabilidade interna (a liderança – soberania – do soberano hobbesiano é o caminho para o funcionamento da República) e para a expansão colonial se manter. No entanto, quando a soberania de um Estado “esbarra” na soberania do outro, não há poder central para mediar aquela relação. Enquanto internamente o soberano detém o monopólio do uso legítimo da força e, por isso, é o responsável pela segurança de seus cidadãos, externamente não há um responsável pela segurança dos entes que formam esta grande comunidade internacional – o sistema internacional. Portanto, há anarquia – ou é isso que as principais teorias de Relações Internacionais defendem.

A inexistência de um poder central internacional levaria, portanto, o sistema internacional a uma experiência de anarquia semelhante àquela do estado de natureza entre *homens* antes do contrato social. O modo de mediação dessa anarquia – se estará em paz ou em guerra, como serão aspectos jurídicos, comerciais e econômicos, entre outras dimensões dos encadeamentos políticos – é tema de debate da disciplina de RI há décadas, e as respostas variam consideravelmente a depender do arcabouço teórico utilizado. Para o realismo, o contratualismo é relevante para justificar o domínio colonial violento, uma vez que “o estado de natureza entre os Estados funciona, assim, como um véu atrás do qual o Ocidente pode defender a sua posição dominante sem ser exposto à crítica moral” (Jahn, 1999, p. 434; tradução minha).

O relevante deste texto não é fazer uma síntese dos debates de RI sobre anarquia, soberania e poder. Portanto, foco na questão da anarquia e sua relação com o contratualismo, tema central deste capítulo. Para isso, olho para a relação entre o contratualismo clássico e a disciplina de RI tendo como ponto de partida a noção de “anarquia tropical” (Sampson, 2002) e os desdobramentos que Henderson (2015) faz do conceito. Isso porque a anarquia tropical indica que a anarquia entre Estados presumida em grande parte das teorias de RI parte de uma inferiorização da política do Sul Global – “tropical” –, da consideração das sociedades do Sul como “primitivas” – contra os Estados modernos europeus. Na “anarquia tropical”, não havia “pecado”, e as guerras de imposição colonial eram tomadas como guerras

justas, uma vez que o “direito público europeu”, que controlava a hierarquia entre Estados na Europa, não tinha vigência no “Novo Mundo” (Santos Filho, 2019) – selvagem, conflituoso, um espaço de disputa frequente, “uma área para o uso livre e irrefreável da violência” (Schmitt, 2014 *apud* Santos Filho, 2019, p. 502).

A sustentação teórica para a anarquia tropical – e, conseqüentemente, para a anarquia entre Estados – estaria, para Sampson, na Antropologia clássica, que analisava essas sociedades ditas primitivas e diferenciava a organização política delas da organização política de Estados-nação. O primeiro grupo seria de sociedades *acéfalas*, sem Estado, que não têm uma autoridade centralizada, enquanto o segundo grupo seria de sociedades com autoridade centralizada, maquinário administrativo e governo. Esse último grupo, dos Estados-nação, é considerado *moderno*, portanto, não por ter atingido um determinado nível de desenvolvimento socioeconômico, mas porque sua estrutura interna é hierárquica. Ainda, Sampson nos lembra que na Antropologia clássica as sociedades primitivas – descentralizadas, anárquicas – eram imaginadas, em alegorias com a Natureza, como pólipos ou, se minimamente segmentadas, como minhocas, enquanto as sociedades modernas – centralizadas, hierárquicas – eram imaginadas como seres *mais evoluídos e complexos*, com esqueletos, sistema nervoso central, diferentes órgãos e cabeças com a capacidade de pensar racionalmente (p. 431), e que o progresso era tido como um processo (linear) de controle sobre a Natureza – Sampson cita Radcliffe-Brown, que definia progresso como “processo pelo qual os seres humanos alcançam maior controle sobre o ambiente físico” (p. 435; tradução minha).

Sampson (2002) analisa o retorno de Waltz na antropologia social para pensar a anarquia e a organização do sistema internacional, justificado pela preocupação do funcionalismo-estrutural com sociedades primitivas e a medida em que se encaixa dentro do pensamento realista (p. 441), e de Wendt ao contratualismo clássico para pensar a anarquia – e como ela é “o que os Estados fazem dela”, embora possa “progredir”. O “progresso” da anarquia de Wendt seria passar de uma cultura de anarquia hobbesiana, na qual o outro (Estado) é um “inimigo”, para uma lockeana, na qual o outro é “rival”, para enfim chegar a uma kantiana, na qual o outro é “amigo” (p. 448); ou seja, mudança é unidirecional. Nesse contexto, Wendt veria o sistema internacional como uma anarquia lockeana (tendo, portanto, superado a hobbesiana), ainda que admita que ainda é uma cultura

de “auto-ajuda” (como a hobbesiana), em algum lugar entre a “lei da selva” e o “estado de direito” (p. 446). Esta visão ecoa o argumento de Beier (2002) de que a disciplina é tanto sujeito como objeto do “colonialismo avançado” e que as teorias de RI são limitadas e inscritas na experiência colonial.

Henderson (2015), por sua vez, trata do papel do supremacismo branco na fundamentação das RI, uma vez que a tese do Contrato Social informa nossa concepção de anarquia, e esta é vista como um problema de povos “inferiores”, “bárbaros” (a “anarquia tropical” de Sampson), o que na perspectiva contratualista racista se equipara a “não-brancos”. Ainda, partindo do “dualismo racista em conceitos proeminentes de estado de natureza”, Henderson discute “como o racismo inerente à tese do contrato social se tornou central para a tese de teóricos de RI que se baseiam nelas para inventar os paradigmas que continuam a orientar o campo” (p. 33; tradução minha). Dessa forma, o contratualismo clássico sustenta a produção de hierarquias entre grupos humanos, expandida no processo de colonização, e uma dessas hierarquias se estabelece a partir da proximidade ou afastamento entre grupos humanos e a Natureza, sempre mediada pela hierarquização racial. Uma vez que as RI tomam o contratualismo como base, e esta base é racista, as RI seguem se desdobrando a partir de premissas racistas, reforçando hierarquias e as violências e expropriação que vêm com elas. O estado de natureza enquanto fato, não enquanto hipótese, aparece em Hobbes como as Américas: onde os povos não tinham um governo. Dessa forma, a imposição de um governo colonial para a “superação do estado de natureza” permite que a guerra de dominação europeia seja considerada uma guerra justa (Santos Filho, 2019), portanto a violência imposta aos povos colonizados – não-brancos – se justificava, para os colonizadores, tanto politicamente (o suposto progresso linear da conformação política ao Estado-nação, a partir da superação do estado de natureza, além da externalidade das/os colonizadas/os do “direito das gentes” europeu) quanto moralmente (por exemplo, a ideia de superioridade cultural dos espanhóis (Jahn, 1999) ou o debate de Valladolid sobre indígenas terem alma ou não). A imposição de violência “justificada” contra indivíduos não-brancos é parte central do domínio colonial, premissa para que a Europa seja “indefensável” (Césaire, 1978).

O Estado-nação vestfaliano e a disciplina de RI, fundada sobre o contratualismo racista (especialmente o hobbesiano), portanto, excluem o entendimento de formas políticas de povos nativos (Beier, 2002). Povos ameríndios

tinham suas próprias histórias e tradições de organização sócio-política e de interação com outras nações. Ignorar as formas nativas de organização sócio-política tem como consequência negar aos povos nativos a possibilidade de serem seres políticos, reduzindo-os a uma “questão” política contida na política doméstica dos Estados-nação coloniais onde estão situados – o que Beier (2002) chama de “funcionamento do colonialismo avançado” (p. 108). A exclusão das organizações políticas nativas do debate também tem um impacto epistemológico: enquanto Hobbes, Locke e Rousseau são prestigiados “pais fundadores” dessa ou daquela proposta da tradição filosófica/política ocidental – tornada conhecimento “universal” pela colonialidade do saber –, pensadores nativos são sistematicamente apagados da história. Por exemplo, os escritos de Felipe Waman Puma de Ayala de 1616, sobre o governo do vice-reinado peruano, e de Otabbah Cugoano de 1787 na Inglaterra, sobre a escravidão (a partir de sua posição de escravizado liberto), poderiam ser considerados tratados políticos decoloniais (Ballestrin, 2013; Mignolo, 2008), não fosse a colonialidade do saber e seu esforço sistemático de esconder o lugar do sujeito da enunciação (Grosfoguel, 2010) como prática para hierarquização dos saberes.

O argumento de Hobbes de que os povos nativos viviam no estado de natureza e de que isso significava anarquia generalizada e, conseqüentemente, um estado permanente de conflito e violência foi “confirmado” por pesquisadores (antropólogos, historiadores, arqueólogos) que apontavam para conflitos generalizados entre povos nativos antes do contato com colonizadores (Beier, 2002). No entanto, há também pesquisadores que argumentam que havia, sim, conflitos entre povos nativos, mas que estes aconteciam em frequência, intensidade e escala bem menores que os conflitos pós-contato. Por exemplo, Beier (2002) cita Brian Ferguson, que indicou que “a maior causa geral de guerra conhecida na Amazônia é o contato ocidental” (Ferguson, 1990 p. 237 *apud* Beier, 2002 p. 93; tradução minha), a partir de três pontos: 1) os colonizadores europeus incitavam a guerra entre nativos; 2) houve aumento da pressão demográfica com a colonização; e 3) a introdução de fábricas ocidentais, em especial de armas de fogo, que elevou a letalidade dos conflitos. Ainda, os conflitos entre nativos eram usados como justificativa para as guerras que os colonizadores abriam contra os nativos.

Ainda nas tentativas “científicas” de justificar o estado de natureza de Hobbes, o colonialismo e as violências inerentes, houve propostas de “sócio-

biólogos” de olhar para questões genéticas dos nativos, “descobrimdo” que estes eram “hiper-individualistas”, que possuíam um “gene egoísta” – mais uma forma de desumanizar os nativos de justificar o processo “civilizatório” (Beier, 2002). Esse hiper-individualismo presumido e instrumentalizado para avançar o colonialismo vai contra o que antropólogos como Pierre Clastres conheceram sobre povos nativos da Amazônia. Clastres (2003) fala da “recusa da unificação” (no sentido de juntar e no sentido de ser Um) e da luta contra a centralização do poder das chefias – que serviam à sociedade mais que a sociedade servia a elas – como característica fundamental da organização política dos povos ameríndios com que dialogou, o que depreende ser, na gramática da ciência política ocidental, uma luta contra o *Estado*.

Considerar a importância da organização política de povos nativos em si e os estudos (ou “tratados políticos”, como Mignolo (2008) chama) sobre o tema como tão relevantes para a ciência política quanto a criação e expansão do Estado-nação e os escritos de Hobbes, Locke e Rousseau não significa cravar que povos nativos se organizariam de forma semelhante ao Estado-nação, em uma conjectura sem a colonização. Pelo contrário, impor o Estado-nação como consequência do progresso político linear é concordar com Locke quando este afirma que o estado de natureza é “uma situação real e historicamente determinada pela qual passará, ainda que em épocas diversas, a maior parte da humanidade” (Mello, 2011, p. 84), é reafirmar o Estado-nação como modelo político sem horizontes temporais (Santos Filho, 2019), tão “perfeito” que, no delírio liberal, sua consolidação totalizante teria como consequência o “fim da história” (Jahn, 1999). É, ainda, ignorar que, não fosse o colonialismo e sua permanência com a colonialidade, seria possível haver uma multiplicidade de formas de organização política, sendo aceitas como legítimas desde as organizações de grupos menores até os grandes (populosos) Estados-nação contemporâneos – em uma perspectiva de *pluriverso*. O sistema internacional – com este nome ou não – poderia não ter um único modelo de organização política como o ente que se relaciona na dita anarquia. Sobre esse exercício contrafactual, Clastres (2003) diz:

Incontestavelmente se desenvolvia, nessas sociedades [Tupi-Guarani], um processo, sem dúvida e curso já há muito tempo, de constituição de uma chefia cujo poder político não era negligenciável. [...] Esse processo de transformação profunda da sociedade tupi-guarani teve uma interrupção brutal com a chegada dos europeus. Quererá isso dizer que, se o descobrimento do Novo Mundo tivesse sido adiado em um século, por

exemplo, uma formação estatal seria imposta às tribos indígenas do litoral brasileiro? Sempre é fácil, e arriscado, reconstruir uma história hipotética que nada viria desmentir. Mas, no presente caso, pensamos poder responder com firmeza pela negativa: não foi a chegada dos ocidentais que cortou a emergência possível do Estado entre os Tupi-Guarani, e sim um sobressalto da própria sociedade enquanto sociedade primitiva, um sobressalto, uma sublevação de alguma forma dirigida, se não explicitamente contra as chefias, ao menos, por seus efeitos, destruidor do poder dos chefes. (p. 227)

O contratualismo clássico, portanto, foi uma ferramenta de dominação colonial política e epistemológica, nos termos que veremos a seguir.

2.2. Contratualismo clássico

Em inglês, há a distinção entre “contractualism” e “contractarianism”, embora ambos os termos sejam traduzidos como “contratualismo”. As distinções centrais tratam da questão da moralidade e reciprocidade (ou não) do contrato.

O “contractarianism”, caixa onde são colocados os contratualistas clássicos e os “subversivos” aqui tratados – Hobbes, Locke e Rousseau de um lado e Mills e Pateman do outro –, trata tanto “uma teoria política da legitimidade da autoridade política” quanto “uma teoria moral sobre a origem e conteúdo legítimo de normas morais” (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021; tradução minha). Nessa corrente, se entende que normas morais têm sua força normativa da ideia de um contrato ou acordo mútuo, vendo com ceticismo a possibilidade de fundamentar a moralidade ou autoridade política em uma vontade divina ou em um “ideal perfeccionista da natureza da humanidade” (idem). Desse modo, o “contractarianism” vem de uma linha hobbesiana de pensamento sobre contrato social, partindo da premissa do interesse próprio (“self-interest”), entendendo que a moralidade se desenha ao redor da maximização da realização desse interesse próprio, o que por sua vez também leva ao consentimento de adesão à autoridade governamental (o entendimento hobbesiano de que os indivíduos abririam mão de certa liberdade para serem protegidos pelo soberano). A moralidade, portanto, é um acordo de vantagem mútua, de reciprocidade – o que leva a debate específicos sobre, por exemplo, a adesão de pessoas com deficiência e de animais ao contrato (ver Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021). Ainda, o “contractarianism” traz que a “metáfora do contrato” tem diferentes interpretações para aplicação em

questões de moralidade ou política, e que cada interpretação será definida a partir da resposta a três perguntas (idem):

- a) Sobre o que é o acordo?
- b) Como o acordo deve ser pensado: como um acordo hipotético ou como um acordo histórico de verdade?
- c) O dispositivo do contrato deve ser usado como justificativa ou explicação?

O “contractualism”, por sua vez, parte de uma linha kantiana, e pode ser usado em sentido amplo – “para indicar a perspectiva de que moralidade se baseia em contrato ou acordo” – ou em sentido restrito – “para se referir à perspectiva particular desenvolvida pelo filósofo contemporâneo T. M. Scanlon” (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018). No sentido restrito, sob a perspectiva de Scanlon, a moralidade parte da premissa de respeitar as pessoas, o que por sua vez demanda que as escolhas de um indivíduo sejam justificadas para os demais. Se os demais podem “rejeitar razoavelmente” (“reasonably reject”) a minha escolha, então minha escolha não foi moral (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018; Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021).

Nesta tese, a linha observada é a do “contractarianism”. No entanto, a distinção é importante não só pelo posicionamento teórico, mas também por um tema central quando falamos de meio ambiente e mudanças climáticas: o direito das futuras gerações. Stanford Encyclopedia of Philosophy (2018) coloca o debate moral em torno da qualidade de vida de gerações futuras nos seguintes termos:

A qualidade de vida das gerações futuras depende, em grande medida, das decisões da geração presente. Por outro lado, a nossa qualidade de vida não é afetada de forma alguma pelas decisões das gerações futuras. Podemos fazer muito para (ou pela) a posteridade, mas a posteridade não pode fazer nada para (ou por) nós. (tradução minha)

Nesses termos, o “contractarianism” discutido neste trabalho não se colocaria como responsável pelas gerações futuras, uma vez que estas não impactariam no hoje – não dariam nada ao presente nos termos da reciprocidade almejada pelo contrato. Para o “contractualism”, no entanto, se as gerações futuras podem “rejeitar razoavelmente” as escolhas que o presente faz, então essas escolhas não foram morais.

Partindo, portanto, do “contractarianism”, entendo que a ideia de Contrato Social se fundamenta em grande medida na percepção moderna de que o “homem”

deve superar seu “estado de natureza”, portanto se distanciar da Natureza. As metáforas e alegorias de autores clássicos da Ciência Política ocidental relacionadas a Natureza/natureza não se restringem ao “estado de natureza”, e seguem o processo de relacionar o Outro à Natureza, no processo de inferiorizá-lo. Por exemplo, Maquiavel (2010; Sadek, 2011) descrevia os rios como mulheres, tempestuosos, que, portanto, deveriam ser dominados pela fortuna; Kant associava os taitianos a gado (Bernasconi, 2003), além de tentar “determinar até que ponto os fatores ambientais e climáticos levaram à criação de diferentes raças” (Henderson, 2015, p. 26). Os exemplos de associação da Natureza, “estado de natureza” e proximidade à Natureza (pelo Outro) fundamentam o Contrato Social limitado, mortífero (como classifica Serres, 1994), racista, misógino, excludente. Este Contrato, por sua vez, com todos seus problemas, fundamenta não só as relações estabelecidas no Ocidente (e forçadas para todo o mundo através da colonização), mas em grande medida a epistemologia dominante – portanto, também é premissa para a violência epistêmica perpetrada pelo colonialismo e pela colonialidade.

É desse ponto de partida que trago algumas reflexões sobre os contratualismos hobbesiano e lockeano, por entender estes dois como centrais na atual estrutura de exclusão da Natureza do debate político e, a partir disso, também a exclusão de corpos colonizados – que inclui também os direitos das futuras gerações (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018) e a participação de excluídos (negras/os, mulheres, pessoas com deficiência, animais) do contrato (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021; Ferdinand, 2022) –, e do rousseaniano, importante para repensar a relação entre indivíduos dentro e fora do contrato social (a partir, por exemplo, da ideia do “bom selvagem”). A escolha desses três contratualistas vem do entendimento de que são os principais representantes do *jusnaturalismo*, ou teoria dos direitos naturais, dando um panorama compreensivo sobre a influência do jusnaturalismo e do contratualismo na dominação – física (administrativa, produtiva, militar) e epistemológica – colonial europeia.

2.2.1. Thomas Hobbes

Em primeiro lugar, a leitura de Hobbes em RI e na teoria política internacional enfatiza como o autor relaciona a República, a superação da anarquia e soberania. A existência de uma autoridade central – a quem os indivíduos devem

ceder sua Liberdade para viverem em paz (para serem protegidos de outros) – se torna ainda mais complexa quando pensamos no sistema internacional: quem ou o que seria o Leviatã entre Estados?

Dando dois passos atrás, podemos pensar que as ferramentas que o soberano tem para ter controle daqueles indivíduos que cederam sua Liberdade a ele (e é sempre um “ele”, já que estamos falando do século XVII) são principalmente as leis. Essas leis são as obrigações que os indivíduos têm que os privam de sua liberdade natural – que em outras palavras pode ser entendida como seu “estado de natureza”.

Para Hobbes, o principal objetivo da República é garantir a segurança individual; dessa forma, o poder do soberano não é tão perigoso quanto sua inexistência. Assim, a proposta de Hobbes se centra no estabelecimento da República, da justiça e da propriedade. Aqui, vale destacar a relevância da propriedade na proposta de Hobbes (2014):

E, portanto, onde não há próprio, isto é, não há propriedade, não há injustiça; e onde não há poder coercitivo erguido, isto é, onde não há República, não há propriedade, todos os homens têm direito a todas as coisas: portanto, onde não há República, não há nada injusto. De forma que a natureza da justiça consiste em guardar pactos válidos, mas a validade dos pactos começa não sem a constituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a guardá-los: e então é também que a propriedade começa. (p. 111)

O tratamento da Natureza como propriedade é central para a sustentação da dominação, e é possível a partir da construção onto-epistemológica do humano como exterior à Natureza: o *homem* pode dominar a Natureza porque não faz parte dela e é superior a ela.

A “construção” de uma República a partir do processo de ceder a liberdade – aderindo ao contrato social – vem, evidentemente, da intenção de superar o estado de natureza, isto é, o que existia “naquela época” (no passado) e “lá fora” (na América, por exemplo):

Pode-se pensar que nunca houve uma época ou condição de guerra como esta; e eu acredito que nunca foi assim em todo o mundo, mas há muitos lugares onde eles vivem agora. Para os povos selvagens em muitos lugares da América, exceto o governo de pequenas famílias, cuja concórdia depende da concupiscência natural, não têm governo algum e vivem até hoje daquela maneira bruta como eu disse antes. (p. 110)

Escrevendo no século XVII e trazendo a América para o primeiro plano, é difícil não pensar em colônias: como Hobbes abordou essa questão, ao descrever muitos aspectos do contrato, o Leviatã, o soberano, a República? Ele disse uma vez: “as colônias são filhos de uma República” (p. 216). Ele aparece no contexto do que nutre e mantém a existência da República, junto com a questão do dinheiro (que é o “sangue” da República, p. 215) e da propriedade (as leis de transferência de propriedade são parte da responsabilidade do soberano). Assim, a relação entre colônias e propriedade é estabelecida por meio de sua característica compartilhada de fazer parte da manutenção da República. Ainda sobre o colonialismo, a Natureza (e o “estado de natureza”) é mediada não só a partir da noção de propriedade (que se estende sobre colonizadas/os, por serem “sub-humanos”), mas também, novamente, pela anarquia. A falta de “ordem” não é algo que existe apenas entre humanos no estado de natureza, mas também algo que ocorre na Natureza “indomada” – como as florestas que crescem à despeito de uma lógica produtivista como a da agricultura monocultora. A “anarquia tropical” (Sampson, 2002; Henderson, 2015), portanto, era generalizada, e a imposição de sua superação é um dos pilares do colonialismo. Ainda, esta Natureza “indomada” era vista como “terra vazia”, ignorando tanto os ecossistemas ali existentes quanto a relação que os povos locais tinham: “Se povos nativos estavam usando a terra, não estavam fazendo de maneira que os conquistadores europeus pensavam ser significativa, então a remoção de nativos não era vista como problema.” (Dalby, 2014, p. 51; tradução minha). Civilização era sobre o domínio sobre a terra e sobre a Natureza, então a coexistência nativa com a Natureza era uma barreira ontológica para os colonizadores, que não compreendiam os “entendimentos complicados e sofisticados [dos povos nativos] sobre seus ecossistemas locais” (idem).

O estabelecimento da propriedade de terra a partir da noção de terra vazia (Dalby, 2014) produziu o papel da terra como riqueza (Tuck e Yang, 2012). Há uma discussão importante sobre propriedade no contratualismo hobbesiano, como mencionado acima, mas aqui aproveito para introduzir o contratualismo lockeano. Locke definia os direitos naturais dos “homens”: à vida, à liberdade e à propriedade. Enquanto para Hobbes a cessão da liberdade plena para o Leviatã – a adesão ao contrato social – se dava principalmente pela ideia de garantia de proteção da vida, em Locke o entendimento é de que a defesa da propriedade é o principal elemento que leva à adesão ao contrato social. A partir disso, desenvolve suas teorias sobre

Estado liberal e propriedade privada (Locke, 1994; Mello, 2001). Aqui, a fundamentação lockeana do direito à propriedade é importante para compor o arcabouço contratualista de controle sobre a Natureza; ao mesmo tempo, a compreensão de seu liberalismo abre espaço para a crítica ao capitalismo e ao (neo)liberalismo como forças de reforço e manutenção da colonialidade da Natureza e do Contrato Ambiental. Esta crítica aparece de maneira mais enfática tanto na discussão teórica decolonial quanto no diálogo com o movimento campestino.

2.2.2. John Locke

John Locke (1632-1704) é tido como o “pai” do individualismo liberal. Na tradição jusnaturalista, defendeu os direitos naturais inalienáveis do indivíduo à vida, à liberdade e à propriedade. No campo da epistemologia, é considerado o fundador do empirismo e da teoria da tábula rasa – que, ao contrário da teoria das ideias inatas de Descartes, diz que a mente é um “papel em branco”, no qual o conhecimento é “pintado”.

Locke também fala de um estado de natureza que é superado pelo contrato social, mas difere de Hobbes em dois pontos. O primeiro é que o estado de natureza lockeano não é um estado de guerra constante, mas de relativa paz, concórdia e harmonia; o segundo é que o contrato de Locke é um pacto de consentimento, diferente do pacto de submissão hobbesiano (Mello, 2001). Nesse contexto, se não estavam em um contexto de violência e destruição mútua, por que os *homens* iriam aderir ao contrato social? Porque no estado de natureza não há juiz, uma autoridade para ser acionada quando de contenciosos. Portanto, mesmo que o estado de natureza não seja de constante violência como o de Hobbes, ainda assim há um estado de guerra, posto que esta pode eclodir em casos de discórdia, uma vez que não haveria um mediador.

A noção de *propriedade* é central em Locke, sob duas acepções: em sentido estrito, referente a bens móveis e imóveis, e designando vida, liberdade e bens como direitos naturais do ser humano (idem). A propriedade estava ligada ao *trabalho* sobre a terra, uma vez que todos os *homens* possuíam terra dada por Deus, mas se tornavam proprietários dela ao empregarem seu trabalho – única coisa que, junto da sua própria pessoa, eram propriedades naturais do indivíduo. Locke (1994) dizia

que “a terra e todas as *criaturas inferiores* [eram] comuns a todos os homens” (ênfases minhas), e que o trabalho permitia que o *homem* anexasse esses comuns, excluindo-os do direito comum de outros *homens*. Inferiorizar as “criaturas” externas ao ser humano e colocá-las, junto à terra, como passíveis de serem “trabalhadas” pelo *homem* evidencia sua leitura de que a Natureza seria apenas fonte de recursos a serem manipulados e transformados, cenário sobre o qual a história humana acontece.

O estado de natureza sendo uma “situação real e historicamente determinada pela qual passara, ainda que em épocas diversas, a maior parte da humanidade e na qual se encontravam ainda alguns povos, como as tribos norte-americanas” (Mello, 2001, p. 84), ou seja, algo inevitável porém superável, em uma ideia linear de progresso, e a terra um “direito comum” pré-trabalho, logo em algum momento toda terra teria sido trabalhada por algum *homem* e deixado de ser um direito comum. Locke antecipa esse “problema” e destaca a importância do *dinheiro* para a manutenção das propriedades de alguns, permitindo que outros ainda tenham acesso a bens – antecipando relações desiguais, mas, como liberal individualista, ignorando os efeitos dessa desigualdade no tecido social. Ele diz que “a mesma lei da natureza que nos dá por esse meio [o trabalho] a propriedade, também igualmente a limita” (Locke apud Mello 2001 p. 94) e pergunta até que ponto Deus, que deu tudo abundantemente, nos deu essa terra para usufruir, e responde que “[t]anto quanto qualquer um pode usar com qualquer vantagem para a vida antes que estrague”, e que “o excedente ultrapassa a parte que lhe cabe e pertence a terceiros” (p. 94). Daí entende que “a maior parte das coisas realmente úteis à vida do homem são, em geral, de curta duração”, e por isso estragarão e perecerão caso não sejam consumidas pelo uso. Ao contrário dessas coisas úteis, porém perecíveis, o ouro, a prata e os diamantes “são artigos a que a imaginação ou o acordo atribui valor, mais que pelo uso real e sustento necessário da vida”. A coisa “inútil”, porém durável, tornou-se o dinheiro, que passou a ser o meio de troca dos “sustentáculos da vida”. A posse “desigual e desproporcionada” – porém lícita – da terra é uma possibilidade para Locke, uma vez que a existência do dinheiro não permitirá que bens úteis estraguem e, ao mesmo tempo, não causará danos a terceiros. Dessa forma, o contrato social é importante para superar o estado de natureza “porque, nos governos, as leis regulam o direito de propriedade e constituições positivas determinam a posse da terra” (p. 95)

A proposta de Locke de que é o trabalho que define a propriedade sobre a terra corrobora com a noção de que as colônias eram “terra vazia” antes da chegada dos colonizadores – algo que também aparece em Hobbes. Charles Mills (1997) resume essa situação da seguinte forma: “não há pessoas lá em primeiro lugar; em segundo lugar, elas não estão melhorando a terra; e em terceiro lugar – opa! – elas já estão todas mortas de qualquer maneira (e, honestamente, não havia muitas para começar), então não há pessoas lá, como dissemos em primeiro lugar” (p. 50). A suposta inexistência de pessoas nativas e sua suposta incapacidade de melhorar a terra permitiram aos europeus justificar o estabelecimento de suas propriedades no “Novo Mundo”. Novamente, o discurso da “terra vazia” (por exemplo, Dalby, 2014).

O que essa história não conta é que a agricultura e a domesticação de plantas são processos quase contemporâneos na América e na Europa (Clastres, 2003) e que povos ameríndios – aqueles que servem de exemplo de atraso e estado de natureza tanto para Hobbes quanto para Locke – não só produziam como produzem bastante. Clastres (2003) descreve os povos ameríndios com os quais dialogou como sociedades de abundância, sem que isso signifique deixar espaço para o desejo da superabundância. O antropólogo admite a qualificação da organização econômica dessas sociedades primitivas (usa o termo “primitiva” sem que isso signifique inferior) com a expressão “economia de subsistência”, entendendo o termo não como uma incapacidade, mas, ao contrário, como a “recusa de um excesso inútil, [a] vontade de restringir a atividade produtiva à satisfação das necessidades” (p. 207). Com isso, conclui que “[a]s sociedades primitivas são sociedade sem Estado porque, nelas, o Estado é impossível” (p. 217). O Estado é impossível porque o Estado se fundamenta justamente na superabundância e nas desigualdades que se estabelecem a partir delas – com as quais Locke parece não se importar quando apresenta o dinheiro como solução para a finitude das terras, solução esta que permite a desigualdade e, conseqüentemente, a exploração.

A Natureza dominada e possuída, que não é um sujeito, mas um objeto sobre o qual se imprime trabalho para justificar posse, acaba por se tornar, na lógica lockeana, vetor de desigualdade. Não à toa, a desigualdade se estabelece em primeiro lugar sobre o marcador social da diferença racial, vide síntese de Mills sobre a expropriação e o assassinato que colonizadores impunham aos povos colonizados – racializados – a partir da noção de “terra vazia”. Essa diferenciação

e hierarquização reforça que a racialização foi um processo paralelo ao de aproximação/afastamento em relação à Natureza: os ameríndios que trabalhavam a terra para a subsistência, não para a superabundância, eram inferiores aos brancos europeus que eram proprietários de terra (mesmo que essa propriedade fosse mediada pelo dinheiro, não pelo trabalho) porque não extrair da Natureza até a última gota, até o último grão – pelo contrário, viver em coexistência e em contiguidade – não é nem dominar e nem possuir, as únicas linguagens entendidas pela ontologia colonial (vide o “ego conquiro” descrito por Dussel (1993)).

Esse processo se mantém quando a expansão do capitalismo e do liberalismo significam a expansão da propriedade privada para brancos, ainda mais em um contexto em que africanos foram sequestrados e escravizados, tratados como entes mais próximo do que se entende por propriedade do que o que se entende por humano. Aqui valeria perguntar a Locke: se a propriedade se configura a partir do trabalho que se coloca sobre as coisas, como explicar a propriedade de um “corpo” que justamente serve para trabalhar? O dinheiro é suficiente para explicar isso? Ou a teologia que subhumanizou não-brancos – o aspecto moral do Contrato Racial (Mills, 1997) – cumpriu seu papel de promover exploração entre grupos humanos?

2.2.3. Jean-Jacques Rousseau

Por fim, o contratualismo de Jean-Jacques Rousseau (2015 [1762]) se diferencia das perspectivas de Hobbes e Locke principalmente em quatro pontos: 1) a questão epistemológica, dado sua elaboração sobre a falta de *abstração* de “homens” no estado de natureza, que seria o que os impediria de conhecer sua própria condição de humanidade; 2) a questão da cessão de liberdades ao Estado, ou seja, a adesão ao contrato social; 3) a questão da propriedade, que para Rousseau não só não tem a centralidade identificada em Locke, como seria de certa maneira negativa para a vida em sociedade (para Rousseau, o primeiro *homem* a cercar um terreno e chamar de seu foi o precursor de todas as mazelas da humanidade); e 4) a relação com aqueles que viviam no estado de natureza, diferente da visão de Hobbes sobre os ameríndios, uma vez que Rousseau via estes *homens* como tendo uma vida bastante plena, embora com limitações das interações enquanto sociedade civil (justamente por conta do ponto 1), o que o fez ser chamado de “filósofo do bom selvagem” (Leopoldi, 2002).

Para Rousseau (2015), o Contrato Social prevê a “alienação total de cada associado com todos os seus direitos a toda a comunidade” (p. 20), de modo que “[c]ada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e nós recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (p. 21; ênfase no original). Desse modo, o Soberano sempre busca o melhor para sua comunidade, uma vez que seria formado somente pelos particulares e que “é impossível que o corpo queira lesar a todos os seus membros” (p. 23). Na contraposição entre liberdade e igualdade (a cessão do primeiro ao Soberano em troca de proteção, que levaria à segunda, em termos hobbesianos), Rousseau entende que o contrato não destrói a “igualdade natural”, mas que a “igualdade moral e legítima” substitui a desigualdade física que possa existir entre os “homens”, de modo que todos se tornam iguais “pela convenção e pelo direito” (p. 27). Aqui, no entanto, o autor faz uma nota de rodapé para chamar atenção ao fato de que “[s]ob maus governos, essa igualdade é aparente e ilusória; só serve para conservar o pobre na sua miséria e o rico em sua usurpação” (nota 5, p. 27).

Desse modo, sintetiza sua proposta:

O que o homem perde pelo contrato social é sua liberdade natural e um direito ilimitado a tudo que o tenta e que pode atingir; o que ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui. Para que não haja equívoco nessas compensações, é preciso distinguir bem a *liberdade natural*, a qual tem por limites somente as forças do indivíduo, da *liberdade civil*, a qual é limitada pela vontade geral, e a *posse*, que é apenas o efeito da força ou direito do primeiro ocupante, da propriedade, que só pode ser fundada em título positivo. (p. 24; ênfases minhas)

Sobre propriedade, destaco dois pontos em Rousseau. O primeiro é a questão da escravidão: para o francês, “o direito de escravidão é nulo” (p. 18), tanto de um ser humano para outro quanto de um ser humano para um grupo, uma vez que a escravidão seria uma “convenção” ilegítima, por ser unilateral; para ele, “escravidão e direito são [palavras] contraditórias, excluem-se mutuamente” (p. 18). O segundo ponto começa no “direito de conquista”, passa pela questão da “posse” e chega no “direito do primeiro ocupante”. O primeiro é entendido como fundamentado pela lei do mais forte, e relacionado à escravidão (sua impossibilidade) a partir do entendimento de que a conquista não pressupõe o direito de massacrar os povos derrotados nem de escravizá-los (p. 17). A posse,

como apontado no trecho citado acima, é fundamentada pelo “direito do primeiro ocupante”, que Rousseau descreve da seguinte forma:

Do direito do primeiro ocupante, se bem que mais real que o do mais forte, só se torna um direito verdadeiro após o estabelecimento do direito de propriedade. Todo homem tem naturalmente direito a tudo aquilo que lhe é necessário, mas o ato positivo que o torna proprietário de qualquer bem o exclui de todo o resto. Definida sua parte, ele a ela deve se limitar e não tem mais qualquer direito ao que é comum. Eis porque o direito do primeiro ocupante, tão frágil no estado de natureza, é respeitável a todo homem civil. Respeita-se menos nesse direito o que é de outrem do que aquilo que não é de si mesmo. (p. 25)

O debate sobre o “direito do primeiro ocupante” nos leva de volta ao debate sobre a ideia de *terra nullius*, presente também em Hobbes e Locke e seus desdobramentos, acima. Esse direito, no entanto, demanda contrapartidas:

Em geral, para que se autorize o direito de primeiro ocupante sobre um terreno qualquer, são necessárias as condições que se seguem. Primeiro, que esse terreno não esteja ainda habitado por ninguém; segundo, que se ocupe dele apenas a quantidade de que se tem necessidade para subsistência; terceiro, que dele se tome posse não com uma vã cerimônia, mas com trabalho e cultivo da terra, único sinal de propriedade que, na falta de títulos jurídicos, deve ser respeitado pelos outros. (p. 25)

No trecho acima, Rousseau destaca tanto que a propriedade não pode se dar em terra já ocupada (e trabalhada, ou seja, produtiva) quanto que o trabalho sobre a terra é fundamental para que essa posse se consolide. Este último ponto apresenta semelhança com Locke, para que é o trabalho que define a propriedade sobre a terra, embora Rousseau não entre considere as terras colonizadas como “terra vazia”, como Hobbes e Locke. Ainda, chama atenção para a impossibilidade de excessos:

Como pode um homem ou um povo se apoderar de um território imenso e dele privar todo o gênero humano senão por uma usurpação condenável, já que tira do resto dos homens o abrigo e os alimentos que a natureza lhes dá em comum? Quando Nuñez Balbao tomou, a partir de um regato, posse do mar do sul e de toda a América meridional em nome da coroa de Castela, foi o bastante para deles destituir todos os habitantes e deles excluir todos os príncipes do mundo? Sobre tal fundamento essas cerimônias se multiplicavam inutilmente e ao rei católico bastaria, de seu gabinete, de pronto tomar posse de todo o universo, desde que suprimisse, a seguir, de seu Império aquilo que antes era possuído pelos outros príncipes. (p. 26)

A colonização, portanto, vem de um domínio de gabinete – “de juris”, não “de facto”. Também é Rousseau que diz que “dominando o território, ficam [os reis europeus] bem seguros de dominar seus habitantes” (p. 26). Acessar a terra “vazia” e dominá-la é dominar também os que nela habitam, sendo um “mau governo” que expropria das colônias para garantir o enriquecimento da metrópole a partir da

usurpação, promovendo uma “igualdade ilusória” entre os colonizados livres e a escravidão entre os (racialmente) “inferiores” (Mills, 1997). Em outras palavras, o “direito do primeiro ocupante” do qual Rousseau fala não pode ser usado para justificar o domínio colonial.

Prosseguindo no contrato de Rousseau, o autor trata das formas de governo, definindo, antes de tudo, que governo é um “corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o Soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade tanto civil quanto política” (p. 54). Partindo desse ponto, descreve três tipos de governo: democracia, monarquia e aristocracia. Para ele, a democracia não se configura um bom tipo de governo porque é “contra a ordem natural a maioria governar e a minoria ser governada” (p. 62), adicionando ainda o problema da democracia representativa (embora não use esse termo), uma vez que considera que “no instante em que o povo se dá representantes, não é mais livre, não existe mais” (p. 88). Desse modo, apenas “se houvesse um povo de deuses, estes se governariam democraticamente”, uma vez que “um governo tão perfeito não convém aos homens” (p. 63). A monarquia, por sua vez, também não é um bom tipo de governo, uma vez que “se é difícil ser um grande Estado bem governado, é ainda mais que o seja por um só homem” (p. 68), e que na monarquia chegariam aos cargos altos, na maior parte das vezes, “pequenos trapalhões, de pequenos patifes, de pequenos intrigantes, cujos pequenos talentos, que os fazem nas cortes ascender aos grandes postos” (p. 68).

Um governo republicano aristocrático, portanto, seria o melhor tipo de governo para Rousseau. Mas não qualquer aristocracia: a eletiva, a “aristocracia propriamente dita” (em contraponto à natural e à hereditária, que convém aos povos simples e que é o pior de todos os governos, respectivamente) (p. 64). Ressalta, no entanto, que deve haver moderação na riqueza, embora a igualdade não fosse exatamente um objetivo a ser alcançado, “pois parece que uma igualdade rigorosa nela estaria fora de lugar: esta não foi observada nem sequer em Esparta” (p. 65). Essa ressalva é recorrente no contrato social; por exemplo, Rousseau também afirma que “[a] cada palácio que [vê] se elevar na capital, [crê] ver desmoronar em ruínas todo um país” (p. 84) – reforçando o afastamento de Rousseau do entendimento de propriedade (e possibilidade de acumulação desta e de seus produtos) de Locke. Ainda que a igualdade econômica não seja um objetivo, a igualdade formal, de direitos, o é: “[p]ovoai igualmente o território, espalhai por

todas as partes direitos idênticos, levari a todos os lugares a abundância e a vida” (p. 84).

Ainda, na aristocracia eletiva “o voto público quase sempre guinda aos primeiros cargos homens esclarecidos e capazes” (p. 68), ao contrário do que acontece na monarquia. Rousseau chama atenção ao fato de que “[o]s selvagens da América setentrional ainda se governam assim na atualidade e são muito bem governados” (p. 64), ou seja, que mesmo sendo *selvagens* os povos nativos da América do Norte estariam sob o governo que o autor considera “o melhor governo”. Confirmando seu ponto de que a aristocracia eletiva é a melhor forma de governo, resume que “[a] monarquia, portanto, só convém às nações opulentas, a aristocracia aos Estados de riqueza e tamanho medianos e a democracia aos Estados pequenos e pobres” (p. 73).

Mesmo identificando a aristocracia eletiva como melhor forma de governo, Rousseau destaca que nem toda forma de governo é apropriada a todo país, uma vez que a liberdade não é um fruto de todos os climas e, por isso, “não está ao alcance de todos os países” (p. 72) – relacionando, portanto, o tipo de governo com a Natureza: “Essa relação depende da fertilidade propiciada pelo clima, do tipo de trabalho que a terra exige, da natureza de seus produtos, da força de seus habitantes, do maior ou menor consumo que lhe é necessário e de várias outras relações semelhantes de que é composto.” (p. 72). Isso porque “a mesma quantidade de homens consome muito menos nos países quentes” (p. 74), o que leva os europeus (que dependem de um clima “sóbrio” para se sentirem bem) a uma fragilidade quando ocupam territórios coloniais mais quentes, já que são “animais carniceiros, lobos” e morrem de disenteria e de indigestão quando nestes territórios onde se come menos. Nesse sentido, Rousseau diz, “Quanto mais se aproximam do equador, mais vivem os povos de pouco. Quase não comem carnes. Seus alimentos ordinários são o arroz, o milho, o cuscuz, o sorgo e a farinha de mandioca.” (p. 75).

A Natureza também definiria, para Rousseau, as crises que podem se dar a partir dessas diferenças de cultivo e alimentação: “por efeito do clima, o despotismo convém aos países quentes, a barbárie aos países frios e a boa constituição política às regiões intermediárias” (p. 74), porque “os países ou regiões quentes têm menos necessidade de habitantes que os países ou regiões frios e poderiam alimentá-los mais, daí resultando em um duplo supérfluo sempre favorável ao despotismo. [...] Os países menos povoados são, assim, os mais apropriados à tirania: as bestas

ferozes só reinam nos desertos (p. 76). Talvez por isso o autor entenda que os nativos da América do Norte (mais frio) são aristocratas, não déspotas. No entanto, isso nos leva a perguntar se uma floresta tropical – quente e pouco povoada, mas com muita disponibilidade de terras férteis e de variedade de alimentos – é um deserto onde as “bestas ferozes reinam”.

O debate rousseauiano sobre o impacto das condições da Natureza sobre a forma de governo levou alguns autores a entender Rousseau como “pré-ambientalista”. LaFreniere (1990), por exemplo, faz uma genealogia do movimento ambientalista americano para “provar” que suas bases veem do ambientalismo europeu, que por sua vez tem por sua base os escritos de Rousseau como um “pré-ambientalismo”, como o precursor da ecologia política, como o “precursor espiritual e filosófico” da política do Partido Verde, como “pai espiritual” do “Movimento Verde”, como precursor da “ética ambiental”, um “ambientalista radical”.

A ideia do “bom selvagem”, portanto, colocaria aqueles que vivem em harmonia e coexistência com a Natureza como os parâmetros a serem seguidos, ao contrário do que o domínio ocidental promove. Ainda para LaFreniere (1990), Rousseau poderia ser considerado um “ambientalista radical” que demanda “não uma simples reforma, mas a reconstrução virtual da sociedade e das atitudes e instituições econômicas, políticas e éticas que influenciam nosso relacionamento com o mundo natural” (p. 42; tradução minha), um “retorno à natureza” na forma de um “sociedade agrária estável em que os indivíduos desenvolvem um forte apego à natureza” (p. 46; tradução minha). Ora, mesmo que Rousseau seja este “pai” da ética Ambiental, a que serve esta ética? Se voltarmos em Ferdinand (2022), o ambientalismo europeu e dos EUA – justamente o que, para LaFreniere, Rousseau é o “pai” – deixa de lado questões sociais e se coloca como mais uma ferramenta de imposição da lógica ocidental e colonial – um reforço das colonialidades –, produzindo e reproduzindo violência, apagamento e exploração. A visão romântica de Rousseau, que busca no modo de vida do “bom selvagem” a panaceia de seu tempo (algo que em certa medida se mantém em românticos contemporâneos), vira as costas para os problemas sociais de então. Ainda, se LaFreniere busca tanto as “raízes” do pensamento ambientalista e as encontra no pensamento rousseauiano, deveria encontrar lá também as raízes do pensamento nostálgico, que coloca sempre o passado como o parâmetro a ser buscado (que em última instância produziu o

“tornar a América grande novamente” de Trump) – e que, consequentemente, coloca o “bom selvagem” como vivendo no passado, em um anacronismo que resulta justamente no oposto do que se defenderia. Se Rousseau quer voltar para o passado (que é o presente do “bom selvagem”), o colonialismo e seus desdobramentos estabeleceram a linearidade do progresso e justificaram a devastação da Natureza e destruição de seres vivos, de modos de vida e de conhecimentos à luz da ideia de buscar o futuro e deixar o passado para trás, apenas como história, apenas como uma etapa já superada. A ideia iluminista de progresso – que é amplamente utilizada para justificar o domínio colonial e todas as violências perpetradas nesse processo – não era central para Rousseau; pelo contrário, seus leitores mais recentes (a partir do século XX) entendem que o autor critica a noção de progresso (LaFreniere, 1990).

As aproximações e os afastamentos entre essas três vertentes do contratualismo clássico são fundamentais até os dias de hoje em grande parte da Ciência Política ocidental e, portanto, são as bases epistemológicas do Estado-nação. Assim, a relevância de trazer tais perspectivas para esta tese vem tanto da sua importância para a melhor compreensão do que proponho ser o Contrato Ambiental quanto para olhar para as bases das RI. Ainda, permite conhecer a quem movimentos decoloniais e anticapitalistas se contrapõem e, portanto, quais coalizões precisam formar para avançar seus projetos de transformação da realidade.

2.3. Críticas ao contratualismo

A leitura de três dos principais representantes do contratualismo clássico à luz da relação entre humano e Natureza, somada à leitura anterior do Contrato Natural (Serres, 1994), nos traz a um momento de analisar as hierarquias entre humanos e Natureza (e entre grupos humanos) a partir de aproximações e afastamentos sob um prisma interseccional. Por isso, proponho olhar para os Contratos Racial (Mills, 1997) e Sexual (Pateman, 1988), entendendo que a inferiorização da Natureza no contratualismo clássico acontece de forma semelhante e interconectada à inferiorização de humanos não-brancos e não-homens.

Aqui, chamo esses contratos de “críticos”, mas a Stanford Encyclopedia of Philosophy chama de “contratos subversivos” (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2021), na linha do “contractarianism” (idem), não do “contractualism” (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2018). Além dos textos iniciais de Mills e Pateman, incluo na discussão um livro posterior em que os dois dialogam para avançar suas propostas à luz da interseccionalidade de raça e gênero (Pateman e Mills, 2007), que por sua vez menciona a categorização dos textos iniciais como “contrato subversivo” em Stanford Encyclopedia of Philosophy (2021).

2.3.1. O Contrato Racial

O filósofo Charles Mills dedicou sua obra *The Racial Contract* (1997) a destrinchar os aspectos do contrato social que eram fundamentalmente racistas – por isso, a organização política descrita pelo contratualismo clássico era também uma organização racial, ditada pelos termos do Contrato Racial. O autor entende que o Contrato Racial é tanto descritivo quanto normativo; é político e moral como o contrato social clássico, mas também epistemológico.

Desse modo, Mills (1997) coloca o Contrato Racial como meio através do qual a supremacia branca – que entende enquanto um sistema político não nomeado – persiste. Portanto, entende que este contrato se expande pelos âmbitos político, moral e epistemológico, e que em termos econômicos é um contrato de exploração (p. 9). A partir desta percepção dos âmbitos, Mills distingue os contratos social e racial:

No contrato social, a metamorfose crucial do homem é do homem “natural” ao homem “civil/político”, do residente do estado de natureza ao cidadão da sociedade criada.

[...]

No Contrato Racial, ao contrário, a metamorfose crucial é a divisão conceitual preliminar e a transformação correspondente das populações humanas em homens “brancos” e “não-brancos”. (pp. 12-3; tradução minha)

Noções como “atraso”, “barbárie”, “primitivismo” foram usadas para justificar o domínio (e exploração e expropriação) de pessoas brancas sobre não-brancas e, conseqüentemente, para justificar o colonialismo – ainda mais se tomamos o conceito de “colonialidade” como continuidade das relações coloniais,

e que tal conceito “estabelece que o racismo é um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade” (Grosfoguel, 2018; p. 59). O encontro colonial e, portanto, o encontro com a alteridade (Dussel, 1993) produziram (e produzem, na colonialidade) hierarquias entre pares dicotômicos (Grosfoguel, 2010), como brancos e não-brancos, entre homens e mulheres e entre o ser humano e a Natureza, para mencionar alguns. A contingência dessas hierarquias – que em última instância podemos entender como o fator gerador da (suposta) anarquia do sistema internacional, se entendemos que esta se dá a partir da distinção entre “homens no estado de natureza” e “homens signatários do contrato social” – é ilustrada, por exemplo, por Sampson (2002), quando apresentando a “anarquia tropical” mostra a distinção que se fazia entre sociedades primitivas e modernas a partir da relação com elementos da Natureza mais ou menos organizados, complexos e ordenados (este último sendo central para a anarquia versus hierarquia).

Isso aponta não só as hierarquias a partir de pares, mas também como os lados “inferiores” são sempre colocados “juntos”, de modo a “consolidar” cada vez mais a dominação dos lados “superiores”. No caso do panorama disciplinar de Sampson, os “primitivos” – portanto, não-brancos – estão mais próximos à Natureza (e ao estado de natureza) que os brancos. Aqui entra um ponto fundamental para minha análise: o Contrato Ambiental só existe porque o Contrato Racial existe. Em outras palavras, o subjugo da Natureza à exploração humana, possível a partir do entendimento ocidental/moderno da exterioridade do ser humano (qual ser humano?) em relação à Natureza, só existe porque um grupo humano (brancos, colonizadores) definiu sua própria superioridade (política, moral e epistemológica) sobre todos os outros.

Uma discussão de fundamentos políticos de grupos sociais não-coloniais (aqui incluo aqueles existentes antes da colonização e aqueles que resistem até hoje, a despeito da violência do colonialismo e de sua continuidade com a colonialidade), portanto, pode partir de premissas outras que aquelas tomadas pela Ciência Política, pela Filosofia e pelas Relações Internacionais modernas – e eurocentradas, capitalistas e coloniais. No caso que trato aqui, isso significaria uma fundamentação política não contratualista, que, portanto, não propõe uma superação do “estado de natureza” (de sua anarquia) por não entendê-lo como necessariamente ruim.

Desse modo, o Contrato Racial é real – estabelece a legitimidade do Estado-nação, a moralidade e o Direito – e global – estabelece a divisão “ético-jurídica” do mundo entre “homens” e “nativos”. Para avançar e manter essas estruturas desiguais, o Contrato Racial possui o que Mills chama de *contratos subsidiários*, que são “desenhados para diferentes modos de explorar recursos e povos”: o contrato de expropriação, o contrato de escravidão e o contrato colonial (p. 24; tradução minha). A noção de contratos subsidiários – e os que Mills lista – é estruturante também no Contrato Ambiental.

Ainda, o Contrato Racial tem a dimensão econômica como a mais evidente – os contratos subsidiários corroboram isso, pois são elementos que têm o domínio econômico como consequência mais latente –, de modo que é calculado para produzir exploração econômica (p. 32). A organização econômica que se segue, portanto, é maior que indivíduo: é estruturante e intergeracional. Por isso, o enfrentamento às desigualdades produzidas pelo colonialismo, pela escravidão e pelo racismo só é possível se pensado projetando o futuro: a desigualdade é tão profunda que uma geração não é suficiente para resolver. Assim, riqueza é mais importante que renda quando falamos de uma equalização racial futura, uma vez que essa profundidade da desigualdade produz transferência intergeracional de riqueza e poder entre brancos e de pobreza e subjugo entre não-brancos. Nesse contexto, podemos lembrar de Tuck e Yang (2012) propondo decolonização como um processo de abrir mão de poder, privilégio e terra como uma possibilidade desse enfrentamento intergeracional.

Seguindo na dimensão econômica do Contrato Racial – e suas interseções com o Contrato Ambiental –, a noção colonial e racializada de *espaço* aparece como uma forma de domínio sobre corpos e sobre a Natureza. Mills coloca as ideias de “terras virgens” e “povos selvagens” como gêmeas (p. 49): os selvagens não trabalham (na gramática de Locke) a Natureza (evidentemente tida como recursos para o progresso humano – um humano branco, masculino e ocidental), por isso suas terras são “virgens”, vazias, abertas ao domínio (e expropriação) colonial.

Esse controle paralelo dos corpos e do espaço (da Natureza) vem de uma noção de “racializar o espaço” (p. 41), de modo que esse espaço deixa de ser apenas um cenário e se torna mais um marcador de raça/de diferença. Mills sintetiza isso em uma acusação circular entre espaços e (sub)pessoas: “você é o que é em parte porque se origina de um certo tipo de espaço, e esse espaço tem essas propriedades

em parte porque é habitado por criaturas como você” (p. 42; tradução minha). É a partir desse processo de racializar o espaço que o colonialismo justifica *mapear e subordinar* terras e corpos – voltando à epígrafe deste capítulo, as “paisagens estranhas” e a “carne estrangeira” que são “tão diferentes” das colonizadoras.

Assim, o espaço – mapeado e subordinado – deve ser racializado e regulado nos níveis macro (países e continentes), local (cidades) e micro (corpos – “o halo carnal contaminado e contaminante do corpo não-branco” (p. 44; tradução minha)), em duas dimensões: a epistemológica e a moral. A epistemológica é relevante porque a Europa é o “locus da racionalidade”, de modo que para que os espaços sejam conhecidos, a percepção europeia é necessária. A moral aparece quando entendemos que vícios e virtudes são espacializados (seguindo a lógica de que um indivíduo é o que é porque vem de um lugar, e que aquele lugar é como é por ser habitados por aquele “tipo” de indivíduo), então os espaços “selvagens” são também lidos sob um prisma teológico: o espaço (racializado) onde o estado de natureza não-europeu acontece era caracterizado como “amaldiçoado”, como “terra profana”.

O complexo processo de racialização do espaço, portanto, mantém a linha de cor (Mills retoma esse conceito de DuBois), que por sua vez tem como propósito manter esses espaços (mesmo após a conquista e o assentamento colonial – mesmo após os processos formais de descolonização/independência) em seus “devidos lugares”, de modo que a geografia prescrita pelo Contrato Racial seja preservada. O Contrato Racial, assim, demarca o limite geográfico das obrigações totais do Estado, o que tem como consequência reservar espaços privilegiados para seus cidadãos de primeira classe. Isso acontece mesmo após o fim da colonização formal quando pensamos que espaços como periferias e favelas seguem sendo racializados e, com isso, seguem à margem do cumprimento dos deveres do Estado. Por isso, o Contrato Racial também impacta no racismo ambiental contemporâneo, entendido como:

o conjunto de ideias e práticas das sociedades e seus governos, que aceitam a degradação ambiental e humana, com a justificativa da busca do desenvolvimento e com a naturalização implícita da inferioridade de determinados segmentos da população afetados – negros, índios, migrantes, extrativistas, pescadores, trabalhadores pobres, que sofrem os impactos negativos do crescimento econômico e a quem é imputado o sacrifício em prol de um benefício para os demais. (Herculano 2006 *apud* Silva 2012, p. 106)

Por isso, analisar a relação humana com a Natureza deve ser um processo racializado; por isso também que o Contrato Ambiental só existe em conjunto com o Contrato Racial.

2.3.2. O Contrato Sexual

Carole Pateman, filósofa britânica, dedicou sua carreira à teoria política e ao feminismo. Nesse contexto, escreveu *The Sexual Contract*, publicado mais de uma década antes do *Racial Contract*, em 1988. O Contrato Sexual de Pateman se dedica a mostrar como mulheres são ostensivamente excluídas do contrato social, a despeito de fazerem parte da sociedade que superou o “estado de natureza” e de contribuírem para sua manutenção (por exemplo, através de seu trabalho para a reprodução da força de trabalho (ver Federici, 2004)) – saem do estado de natureza e entram na sociedade civil (não o fazer seria, segundo a autora, contrário ao propósito do Contrato Sexual), mas não entram na *esfera civil* pois são confinadas na esfera privada.

Pateman apresenta o poder paterno como origem do poder patriarcal, embora sejam distintos. Nesse contexto, afirma que Locke e os demais teóricos do contrato insistiam que os poderes paterno e político eram distintos, e essa tese (da distinção) venceu, em um contexto em que o direito paterno seria inconsistente com a sociedade civil moderna. No entanto, para a autora, o estado e a lei civis não são uma forma de poder diferente da disciplina patriarcal, mas estes dois são dimensões da estrutura complexa e multifacetada da dominação no patriarcado moderno (p. 16).

Por isso, a relação entre os contratos sexual e social é mediada pelo patriarcado (que por sua vez tem origem no poder paterno), nos seguintes termos:

O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é sexual no sentido de patriarcal – ou seja, o contrato estabelece o direito político dos homens sobre as mulheres – e também sexual no sentido de estabelecer o acesso ordenado dos homens aos corpos das mulheres. O contrato original cria o que chamarei, seguindo Adrienne Rich, “a lei do direito sexual masculino”. O contrato está longe de se opor ao patriarcado; o contrato é o meio pelo qual o patriarcado moderno é constituído. (p. 2; tradução minha)

Em outras palavras, “[o] contrato sexual é uma dimensão reprimida da teoria do contrato, parte integrante da escolha racional do acordo familiar e original” (p. ix; tradução minha). O “acordo familiar” é central na constituição do contrato

sexual como dimensão do social tanto por conta de sua origem no poder paterno quanto no fato de que, de acordo com Pateman, o direito político se origina no direito sexual ou direito conjugal.

O uso intercambiável, pela autora, de “direito sexual” e “direito conjugal” vem, em primeiro lugar, do entendimento de que o casamento – como instituição, como estrutura, e não cada casamento (a autora faz questão de enfatizar que nem todo casamento é mediado pelas relações de poder) – subordina mulheres. Isso porque o casamento é, na verdade, um *contrato de casamento*, que é analisado junto a outros como constitutivos do contrato sexual: o contrato empregatício, o contrato entre prostituta e cliente e o contrato de escravidão, que ela entende que deveria ser chamado de “contrato da escravidão civil”. A relação entre esses contratos – que se aproximam mais da noção jurídica do termo, por isso Pateman os chama de contratos reais ou verdadeiros (em inglês, “actual contracts”), diferente do “contrato social”, o contrato “original” – é ilustrada, por exemplo, nas semelhanças entre os contratos de casamento e de emprego. Para Pateman, “capitalistas podem explorar trabalhadores e maridos podem explorar esposas porque trabalhadores e esposas são constituídos como subordinados através do contrato de emprego e do contrato de casamento” (p. 8; tradução minha). Por isso, “contrato sempre gera direito político na forma de relações de dominação e subordinação” (idem).

A questão da subordinação é, assim, central para Pateman, tanto que aponta que críticos do contrato social focam em exploração (desigualdade) e por isso negligenciam subordinação (p. 9). Ainda sobre isso, indica que outra leitura da *história* (para ela, o contrato é uma narrativa – a palavra “story” aparece de forma recorrente) do contrato social permite indivíduos de voluntariamente se sujeitarem ao Estado e ao direito civil, de modo que “liberdade se torna obediência e, em troca, proteção é fornecida” (p. 7; tradução minha) – aqui, podemos lembrar que para Hobbes o contrato seria de um pacto de submissão, enquanto para Locke seria um pacto de consentimento (Mello, 2001). Para Pateman (1988), nessa leitura (de liberdade se tornar obediência a partir de uma sujeição voluntária ao Estado) “os contratos verdadeiros da vida cotidiana [de casamento, emprego etc] também espelham o contrato original, mas agora envolvem uma troca de obediência por proteção; eles criam o que chamo de *domínio civil e subordinação civil*” (p. 7; tradução minha, ênfases no original).

Outro ponto importante para a autora é a distinção entre natural e civil. Mesmo que mulheres deixem o estado de natureza para acessar a sociedade civil – ainda que na condição de serem confinadas na esfera privada –, ainda há direitos *naturais* que as distinguem dos homens – a despeito da separação contratualista entre “natural” e “civil”, a partir da qual os dois termos ganham sentido relacional, ou seja, o que é “natural” exclui o “civil” e vice-versa (p. 11). O contrato sexual seria o veículo através do qual homens transformam seu direito *natural* sobre mulheres na segurança do direito patriarcal civil (p. 6). Isso acontece de modo a manter a distinção entre natural e civil ao mesmo tempo em que mantém as relações “naturais” de subjugação das mulheres aos homens no contexto do patriarcado moderno, no qual a diferença entre sexos é apresentada como a diferença natural essencial – então, “os direitos patriarcais dos homens sobre as mulheres são apresentados como reflexo da própria ordem da natureza” (p. 16; tradução minha). Assim, na passagem do estado de natureza para a sociedade civil – sem perder a “ordem da natureza” – a construção da diferença sexual como diferença política é central para a sociedade civil (p. 16).

Contar a “história” do contrato social-que-é-sexual é, portanto, contar a história de relações (hetero)sexuais e falar de mulheres como seres sexuais encarnados (p. 17). É restringir aos homens aquilo que Locke entende como o marcador da propriedade: o trabalho sobre a terra a partir da posse “natural” de si – Pateman nos lembra que “[s]omente os seres masculinos são dotados dos atributos e capacidades necessários para celebrar contratos, dos quais o mais importante é a *propriedade da pessoa*; assim, apenas os homens são ‘indivíduos’” (p. 6; tradução minha, ênfase minha). A restrição da propriedade da pessoa e o confinamento das mulheres à esfera privada impedem que mulheres trabalhem e, assim, que tenham propriedade. Nesse sentido, o que Pateman chama de “esfera civil” – como contraponto à esfera privada, embora ambas as esferas estejam na sociedade civil – pode ser entendida, em termos lockeanos, como a esfera da propriedade. Assim, mulheres estariam dentro, mas à margem do contrato social – portanto, afastadas da possibilidade de cumprir a função do *homem* de transformar e dominar a Natureza.

2.3.3. Interseções entre raça e sexo, entre racismo e sexismo

A partir de um olhar interseccional, ou seja, de uma articulação de marcadores sociais da diferença (Piscitelli, 2008), relacionar os Contratos Racial e Sexual parece o passo seguinte à descrição destes contratos. Não à toa, Carole Pateman e Charles Mills se encontraram e escreveram *Contract and Domination*, publicado em 2007, discutindo a forma como os contratos incidem simultaneamente sobre raça e gênero, e identificando seus pontos de discordância filosófica e política sobre o papel do contrato na organização social humana.

Pateman e Mills (2007) têm a concordância central da incidência do racismo e do sexismo na formação do contrato social e, portanto, nas hierarquias que compõem a forma de organização política ocidental. Por isso, Mills sugere o uso do termo “patriarcado racial”, em vez dos termos separados “patriarcado” e “supremacia branca”. Nessa chave, Pateman argumenta que “reprodução humana, sexo e antimiscigenação estão no coração do contrato racial” (p. 3). Ainda, ambos partem da ideia de que “masculinidade”, “feminilidade” e “raça” são constructos políticos (p. 5).

Complementarmente aos contratos racial e sexual, Mills fala sobre um “contrato de dominação” (p. 7) e Pateman de um “contrato de colonizador” (“settler contract”, p. 8), que seria também um contrato racial – embora Mills já tenha falado de um “contrato colonial” como contrato subsidiário ao contrato racial em 1997.

Apesar das semelhanças e complementaridades, os filósofos discordam em três pontos. Primeiro, sobre a utilidade dos contratos: de um lado, Mills entende que o contratualismo pode ser modificado e usado para emancipação, se usado “normativamente para ajudar a retificar injustiça racial e sexual” (p. 4), se a teoria do “contrato subversivo” se tornar a teoria contratualista *mainstream* (p. 23); de outro, Pateman entende que o contratualismo deve ser abandonado, uma vez que o contrato seria “um mecanismo moderno central para a reprodução das hierarquias sexuais e raciais” (p. 7) e que “teoria contemporânea do contrato não oferece nenhuma ajuda em nenhum de seus disfarces se quisermos criar uma sociedade mais democrática e mais livre”, de modo que a transformação da realidade só seria possível com “uma teoria política alternativa” (p. 20). Mesmo assim, ambos concordam que “contrato é desnecessário para fazer o argumento moral e político para uma ordem social mais justa e livre” (p. 6). O segundo ponto de discordância

é que Pateman considera as noções de masculinidade e feminilidade como especificamente modernas, enquanto Mills argumenta que “estruturas de gênero têm uma história bem mais longa que raça, que só passa a existir no período moderno” (p. 5). O terceiro ponto é se os “contratos subversivos” são normativos ou descritivos: enquanto Mills entende que os contratos Racial e Sexual “são contratos descritivos de Estados (manifestadamente) não-ideais” (p. 21), Pateman resiste à ideia de que, ainda que ambos estejam escrevendo sobre contratos não-ideais, o Contrato Sexual e o Contrato Racial sejam contratos não-normativos (p. 23).

A discussão de teoria política e de filosofia é interessante para perceber que mesmo quando têm o mesmo objetivo – no caso, superação das desigualdades e injustiças raciais e sexuais, bem como a distribuição equitativa dos recursos –, as táticas são distintas. De maneira semelhante às lutas por decolonização e pela terra, também a luta pela superação do contratualismo clássico (para não escolher entre “ascensão do contrato subversivo” de Mills e “superação do contratualismo” de Pateman) se dá a partir de formação de coalizões (Reagon 1983) e do entendimento que uma visão de mundo interseccional, isto é, que leve raça, gênero e outros marcadores sociais da diferença como pontos de partida, é fundamental para a execução do projeto decolonial de transformação da realidade.

2.4. O “Contrato Natural” de Serres e o diálogo com os *terranos*

O antropólogo francês Philippe Descola, em sua obra central *Par-delà nature et cultura* (2005, citado aqui em sua edição em inglês: Descola, 2013), trata da “grande divisão” entre Natureza e cultura. O autor apresenta quatro ontologias e grandes grupos humanos associados a ela: a ontologia animista (dos ameríndios); a naturalista (dos ocidentais, modernos); a totemista (dos aborígenes); e a analogista (da China antiga e do México anterior ao encontro colonial). A partir disso, discorre sobre paisagem a partir da ontologia naturalista apresentada como pictórica, como cenário contemplativo, como cenário onde o drama humano se desenrola. Entende que esta ontologia moderna – esta visão de Natureza como paisagem e de paisagem como plano de fundo do desenrolar da história humana – coloca a Natureza como polo dado, de modo que todos aqueles que possuem os “métodos certos” – isto é, o método científico – para falar dela têm legitimidade de falar “a verdade”. Neste

debate, apresenta a distinção entre “mononaturalismo da razão” e “multiculturalismo”, entendendo que um multiculturalismo que se estabeleça a partir da divisão natureza/cultura só reforça as hierarquias entre ontologias (“culturas”)²², uma vez que há uma única forma de compreender a Natureza – a forma moderna –, e as demais são “representações mal-acabadas da realidade”. Esse seria um processo de silenciar ontologicamente o outro.

A questão ambiental – a iminência do colapso climático e os termos da relação entre humanos e não-humanos – não é uma novidade do século XX, bem como o ativismo ambiental também não é algo recente. Em 1990, Michel Serres publicou *O Contrato Natural* (“Le Contrat Naturel”), no qual propunha que a Natureza deveria ser mais que o cenário onde a história e a ciência humanas se desenrolam (como Descola (2013) descreve que a ontologia naturalista propõe), mas um agente, um sujeito de direitos. Aqui, traço um panorama do Contrato de Serres e aponto como pode ser considerado o ponto de partida de alguns pensamentos importantes sobre a questão ambiental na atualidade, em especial de Donna Haraway e Bruno Latour. O propósito de colocar tais autores e autoras localizados no “Norte Global” – ou seja, mesmo que críticos, ainda inseridos na onto-epistemologia dominante – em diálogo com perspectivas decoloniais vem de dois entendimentos.

O primeiro é a própria noção de pluriverso, que, em conjunto com a proposta política e epistemológica de provincializar a Europa (Chakrabarty, 2000) – ou seja, tomar a onto-epistemologia europeia não como a única legítima e universal, mas como uma localizada –, propõe não a negação da onto-epistemologia ocidental, mas sua deposição do posto de dominante; o problema da onto-epistemologia ocidental não é sua existência *per se*, mas o que se fez historicamente para que esta fosse a única relevante. Ilustrativamente, o problema não é dividir o mundo em categorias binárias opostas (por exemplo, natureza e cultura), mas sim acreditar que esta é a *única* forma de ver e viver o mundo, perpetrando violências contra quem não vê e vive o mundo desta forma. O segundo ponto que permite este diálogo a princípio improvável é a necessidade de criação de coalizões (Reagon, 1983), dado que o planeta é compartilhado por todas e todos nós.

²² Walsh (2008) faz crítica semelhante ao multiculturalismo, por isso se dedica a promover a noção de *interculturalidade*.

Feita esta introdução, me volto em primeiro lugar ao contrato de Michel Serres. O filósofo francês, mestre de Bruno Latour (que também possui contribuições importantes para este projeto), publicou *O Contrato Natural* originalmente em francês, em 1990, tendo sido publicado em português (em Portugal) em 1994. Nesta proposta filosófica, entende que o Contrato Social rege a relação entre “homens”, enquanto o Contrato Natural rege a relação entre “homem” e o mundo. Entende que as relações regidas pelo Contrato Social são mediadas pela ciência e pelas leis, que são complementares entre si uma vez que “as ciências procedem por contratos” (p. 41) e os julgamentos (isto é, os momentos de aplicação das leis) dependem das ciências. Aqui, já fica evidente o valor que o autor dá à questão epistemológica, inclusive sobre o papel da dominação epistemológica para dominação – sobre o mundo e sobre outros “homens”: “[a] origem da ciência assemelha-se como uma irmã à das sociedades humanas: espécie de contrato social, o pacto de conhecimento controla mutuamente as expressões do saber” (p. 43), “a questão do direito natural depende hoje estreitamente da ciência, que descreve além disso o lugar dos grupos no mundo” (p.43) e “[d]ominar, mas também possuir: a outra relação fundamental que mantemos com as coisas do mundo resume-se ao direito de propriedade. A palavra-chave de Descartes remete para a aplicação do conhecimento científico e para intervenções técnicas do direito de propriedade, individual ou coletivo” (p. 57).

O trecho citado acima, além de compor o argumento epistemológico sobre a dominação, já aponta para a questão da propriedade como legislação fundamental que media a relação entre “homem” e natureza – o que, eu argumento, também se reflete na relação entre “homens”. O argumento de Serres portanto aponta para a Natureza como cenário onde a ciência se desenrola e ferramenta através da qual o direito de propriedade se concretiza. Aqui, podemos lembrar de Tuck e Yang (2012) falando sobre terra como riqueza por si só e como sua má distribuição é o principal indicador de desigualdade racial – o que faz com que o processo de decolonização, para eles, só seja possível se significar repatriação das terras aos povos nativos, através da destituição da propriedade dos colonizadores²³.

²³ “A descolonização elimina os direitos de propriedade e a soberania dos colonos. Exige a abolição da terra como propriedade e defende a soberania da terra e do povo nativo.” (Tuck e Yang, 2012, p. 26)

Voltando a Serres, uma das críticas que faz ao Contrato Social é seu caráter universalista e, portanto, único: “Nada há de mais fraco do que um sistema global que se torna unitário. Para uma lei única, morte súbita. O indivíduo vive muito melhor se se tornar numeroso: como as sociedades ou mesmo o ser em geral.” (p. 70). Um desdobramento deste argumento pode ser sua aproximação com a noção de pluriverso, um elogio à alteridade enquanto contingência. A coletividade, portanto, seria o que manteria de pé as relações – entre os grupos humanos e entre estes e a Natureza –, uma vez que “a natureza define-se por um conjunto de relações, cuja rede unifica a Terra inteira” (p. 77). Se um elemento desse sistema se separa, todo ele se desmonta.

A negação ao único²⁴ tem como exceção, para o autor, o *amor*, que considera ser o que existe de mais real e a única lei. Para ele, o amor ao próximo e o amor à Natureza são inseparáveis, de modo que “as duas obrigações contratuais, social e natural, têm entre si a mesma solidariedade como aquela que liga os homens ao mundo e este aos homens” (p. 82).

Além do elogio ao amor enquanto elemento de coesão (social, política, moral, ecológica...), outro ponto marcante da proposta do Contrato Natural é o destaque (negativo) à poluição, à sujeira, entendida não só pelos problemas materiais que provoca, mas também por implicações morais do ato de sujar o lugar onde se vive, onde vivem outros humanos e onde a própria Natureza, enquanto sujeito de direitos, se desenvolve. A sujeira aponta ainda para um problema epistemológico – a poluição como ruptura da beleza do mundo, num contexto em que epistemologia e estética resultam da harmonia entre o racional e o real – e político – “a beleza exige a paz; a paz pressupõe um novo contrato [...] [d]evemos decidir a paz entre nós para salvaguardar o mundo e a paz com o mundo para nos salvaguardarmos a nós próprios” (p. 46). Desse modo, para o autor, “[n]inguém penetra nos lugares já devassados por quem os ocupa dessa maneira. Por isso, a imundície do mundo imprime a marca da humanidade, ou de seus dominadores, o sinete imundo da sua posse e da sua apropriação.” (p. 58).

²⁴ Esta negação da unidade, do Um, é uma das principais características de certos povos ameríndios descritos pelo antropólogo francês Pierre Clastres (2003). É esta negação que dificulta o domínio europeu sobre estes povos, porque, se não tinham “nem lei, nem rei, nem fê”, como na síntese de Eduardo Viveiros de Castro, a dominação a partir de um poder central não era aceita não por problemas “logísticos” (como a força física para a concretização de tal domínio), mas por um problema “lógico” (algo que Maldonado-Torres (2007) poderia colocar em termos de “diferença ontológica colonial”).

A discussão que Serres faz sobre poluição ressalta, mais uma vez, como o colonialismo, a colonialidade e as hierarquias raciais impostas perpassam a “grande separação” (Descola, 2013), tornando-a uma dupla fratura (Ferdinand, 2022). Em primeiro lugar, o “humano” que imprime sua imundície parece universal, mas não é. Ferdinand (2022) mostra como o subjugo da Natureza foi condição central para o domínio colonial, ao passo que, ainda que a “imundície” tenha sido imposta pelos colonizadores ao longo do habitar colonial, quem foi associado ao “lixo”, à “sujeira” foram pessoas não-brancas, no processo de racialização, significação social e dominação de seus corpos (Jesus e Penha, 2023). A “poluição” e a “sujeira” foram impostas aos territórios e aos corpos colonizados não só na colonização formal, mas também em processos mais recentes, confirmando a permanência da colonialidade. Por exemplo, a iminência de uma guerra nuclear no século XX impôs um “imperialismo nuclear”, provocando a denúncia de Frantz Fanon de “uma corrida armamentista nuclear que mantém a dominação sobre o Terceiro Mundo” (Ferdinand, 2022, p. 29). Tal “imperialismo nuclear” impôs perigos concretos aos habitantes de territórios que eram usados para testes (por exemplo, Mattos (2019) discute as ameaças ambientais e ontológicas que os testes nucleares realizados nas ilhas Marshall durante a Guerra Fria impuseram à população marshallesa) e impôs consequências quanto ao descarte do lixo nuclear. Nego Bispo (Santos, 2023) entende que parte da dominação do modelo agrícola monocultor vem da necessidade de descarte do “lixo da Segunda Guerra Mundial” (p. 40) no Sul Global, sendo os equipamentos que “sobraram” da guerra tornados “implementos agrícolas no Brasil”, ou seja, esse lixo se transformou “compulsoriamente [...] no grande pacote agroquímico dos tempos atuais” (idem). O viés colonial e racista do descarte de lixo se mantém até hoje, com “o racismo ambiental molda[ndo] a geopolítica ambiental mundial [...] que transforma os países de baixa ou média renda em quarto de despejo, isto é, em ‘lixo do mundo’ inscritas no capitalismo neocolonial ambientalmente tóxico” (Jesus, 2022, p. 27), com a exportação de lixo dos países ricos para os países empobrecidos (colonizados e majoritariamente não-brancos).

O Contrato Natural é, enfim, uma proposta de alteração da relação ecológica, do laço entre humano e Natureza: o parasitismo dando lugar à simbiose. Nas palavras de Serres:

Portanto, o retorno à natureza! O que implica acrescentar ao contrato exclusivamente social a celebração de um contrato natural de simbiose e de reciprocidade em que a nossa relação com as coisas permitiria o domínio e a posse pela escuta admirativa, a reciprocidade, a contemplação e o respeito, em que o conhecimento não suporia já a propriedade, nem a acção o domínio, nem estes os seus resultados ou condições estercorárias. Um contrato de armistício na guerra objectiva, um contrato de simbiose: o simbiota admite o direito do hospedeiro, enquanto o parasita – o nosso actual estatuto – condena à morte aquele que pilha e o habita sem ter consciência de que, a prazo, se condena a si mesmo ao desaparecimento. (pp. 65-6)

A partir da constatação do estatuto actual de parasitismo (em adição à ideia de que um contrato exclusivamente social se torna mortífero), Serres (1994) identifica a posição da Europa enquanto principal perpetrador de alterações nas dinâmicas da Natureza – o que é o mais perto que chega de apontar o colonialismo como causador das próprias relações que descreve e, portanto, da destruição ambiental:

[a supergigante megalópole Europa é] [u]m conjunto social comparável aos Grandes Lagos ou aos bancos de gelo da Gronelândia [sic] pelo seu tamanho, pela sua homogeneidade do seu tecido e pela sua influência no mundo, esta placa perturba desde há muito tempo o albedo, a circulação das águas, o calor médio e a formação das nuvens ou dos ventos, ou seja, todos os elementos, mais o número e a evolução das espécies vivamos no, sobre e sob o seu território. (pp. 33-4)

Mais à frente, trata do “homem” (não só europeu) como um agente de mudança tão profunda que comparável aos elementos de maior escala das dinâmicas do planeta:

Começamos, então, a compreender o papel das grandes reservas para o regime e evolução do globo, as funções próprias e conjugadas dos mares, atmosfera, desertos e glaciares gigantes. Existem agora lagos de homens, agentes físicos no sistema físico da Terra. O homem é uma reserva, a mais forte e unida da natureza. É um ser-em-toda-a-parte. E ligado. (p. 36)

Estamos em um momento de mudanças climáticas tão intensas que podemos estar mudando de era geológica: saindo do Holoceno, momento da história do planeta (que, devemos lembrar, acontece numa escala muito diferente da escala humana) em que a vida de mamíferos – como nós – se tornou possível, e entrando no “Antropoceno”²⁵. Seria a constatação de Serres do impacto humano na Terra tão

²⁵ “Todas as coisas afetam seu entorno. Mas a humanidade agora está influenciando cada aspecto da Terra em uma escala semelhante à das grandes forças da natureza. Há agora tantos de nós, usando tantos recursos, que estamos perturbando os grandes ciclos da biologia, da química e da geologia pelos quais elementos como o carbono e nitrogênio circulam entre o solo, o mar e a atmosfera. Estamos mudando a maneira como a água se move ao redor do globo como nunca antes.

profundo que comparável às grandes reservas de elementos naturais um indicativo de que a humanidade pode promover uma mudança de era geológica? Ferdinand (2022) sintetiza a crítica de diversos autores ao termo “Antropoceno”: ao trazer o “Antropoceno Branco” e ao colocar que, com este, a crise ecológica pode tornar mais um “fardo do homem Branco” que salva “a Humanidade” dele mesmo (p. 30), o autor critica a ideia de que a crise climática e a consequente mudança de era geológica esteja relacionada ao humano, uma vez que estaria ligada a alguns grupos humanos específicos – homens brancos, ricos, de países industrializados. Para o xamã yanomami Davi Kopenawa, de maneira semelhante, os brancos são responsáveis pela “queda do céu” – algo próximo da policrise que vivemos hoje, centrada na crise ecológica –, e os indígenas “seguram o céu” não só para eles mesmos, mas para toda a humanidade, que inclui os brancos (Kopenawa e Albert, 2019). Para manter a ideia de mudança de era geológica por ação antropocêntrica mas destacar os processos políticos, sociais e raciais intrínsecos a tal mudança, Ferdinand (2022) fala do Negroceno: “a era em que a produção do Negro visando expandir o habitar colonial desempenhou um papel fundamental nas mudanças ecológicas e paisagísticas da Terra” (p. 79), sendo “Negro” “mais uma cor de pele, um fenótipo, tampouco uma origem étnica”, mas “aqueles que estiveram e estão no porão do mundo moderno: os fora-do-mundo” (p. 81), os destituídos de terra e de ser, os que sofrem com o altericídio colonial.

Em outra perspectiva, quando tratando dessas mudanças no planeta que estamos vivendo (e produzindo) diariamente, Donna Haraway (2015) trata não só do termo “Antropoceno”, mas também de outros: Capitaloceno, Plantationoceno e, sua proposta político-filosófica, Chthuluceno. Para a autora, o mais importante nesse processo de nomear são questões como escala, velocidade, sincronicidade e complexidade. Ainda assim, apresenta a origem destes quatro termos, que reproduzo parcialmente aqui. Antropoceno, como vimos, tem a ver com o fato da nova era geológica ser decorrente da ação humana – ação esta que não tem a ver “apenas” com a emissão de gases de efeito estufa, mas também com marcas deixadas em estruturas geológicas mais duradouras. Plantationoceno, de acordo

Quase todos os ecossistemas do planeta carregam as marcas de nossa presença. Toda a história registrada de nossa espécie teve lugar no período geológico chamado Holoceno (...) Mas nossas ações coletivas nos trouxeram a um território não-cartografado. Um número crescente de cientistas pensa que entramos em uma nova era geológica que precisa de um novo nome – o Antropoceno.” (Anthropocene s.d. *apud* Fausto, 2013, p. 168)

com Haraway, vem de uma conversa coletiva de um grupo na University of Aarhus, em outubro de 2014; na ocasião, as/os participantes desta conversa destacaram o sistema escravocrata de plantations como “modelo e motor para o sistema fabril baseado em máquinas ávidas por carbono que é frequentemente citado como um ponto de inflexão para o Antropoceno”, e que “Plantacionoceno continua com ferocidade cada vez maior na produção de carne industrial globalizada, agronegócio de monocultura, e imensas substituições de safras como óleo de palma por florestas multiespécies [...]” (p. 162; a substituição de florestas multiespecíficas é ilustrada por Vandana Shiva em dois esquemas, ver Shiva, 2002, pp. 54-5). Ferdinand (2022) também fala do Plantationoceno, com referência ao termo de Haraway e Anna Tsing, mas com seu olhar o mundo a partir do Caribe, ao descrever como este modelo produtivo foi fundamental para impor o habitar colonial, em cinco dimensões fundamentais. No nível material e econômico, enquanto modelo produtivo imposto, com as desigualdades decorrentes (por exemplo, as “trocas ecológicas e metabólicas desiguais” (p. 66)); no nível histórico, “restabelece uma historicidade das mudanças ambientais globais sem apagar os fundamentos coloniais e escravagistas da globalização” (p. 66); no nível geográfico, uma vez que a plantation “não se limita às fronteiras da propriedade rural ou da fábrica”, mas “designa as injustiças espaciais globais, as relações de poder e de dependência entre lugares situados em diferentes pontos da Terra” (p. 67); no nível político, uma vez que a plantation designa mais que trocas comerciais, mas “dita a orientação das instituições públicas, das universidades, dos serviços estatais e até mesmo o gosto dos consumidores, [...] ou seja, comanda as maneiras de viver junto e de habitar a Terra” (p. 67); por fim, o Plantationoceno revela o nível cosmopolítico do habitar colonial, ao expor “as relações singulares pelas quais uma minoria da Terra impõe um tipo de composição do mundo com os não humanos: o da exploração compulsiva e padronizada” (p. 67).

O Capitaloceno, por sua vez, é creditado a Andreas Malm em 2009, embora Haraway tenha passado a usar de maneira independente em 2012 (ver também Moore, 2016). Chakrabarty (2018) localiza o termo Capitaloceno na crítica marxista, entendendo que o aquecimento global é consequência do capitalismo global; no entanto, Chakrabarty entende que esta crítica é limitada pois reserva a agência humana apenas aos “capitães industriais”, às “elites em salas de decisão” e

aos governos que fazem as decisões econômicas, deixando de lado as elites, classes médias e classes subalternas da Ásia e da África (p. 271).

Finalmente, o Chthuluceno é a proposta da autora de “emaranhados multiespecíficos”. Haraway (2015) dá esse nome a partir do monstro Chtulo (com grafia diferente de propósito), do autor de ficção científica racista e misógino H.P. Lovecraft²⁶, mas aos “diversos poderes e forças tentaculares de toda a Terra e às coisas com nomes como Naga, Gaia, Tangaroa (que explodiu do Papa cheio d’água), Terra, Haniyasu-hime, Spider Woman, Pachamama, Oya, Gorgo, Raven, A’akuluujjusi, e muitos outros” (Haraway, 2015, p. 160; tradução minha). O Chthuluceno de Haraway embaraça inúmeras temporalidades e espacialidades e inúmeras entidades emaranhas intra-ativas (“intra-active”), que incluem “mais-que-humanos” (“more-than-human”), “além-de-humanos” (“other-than-human”, termo que de la Cadena (2010) também usa para se referir aos *earth-beings* ou *tirakuna*), não humano (“inhuman”) e “humano-como-húmus” (“human-as-humus”, em referência ao fim comum de toda matéria orgânica).

Estes tentáculos apontam para um espalhamento, dentro e fora: do humano dentro e fora de si e dentro e fora das temporalidades e espacialidades. A relação do humano com a Natureza só é possível nesta proposta se superada a exterioridade moderna – principalmente quando Haraway propõe sermos como “húmus” ou que somos “compostagem”, apontando que, ao fim e ao cabo, temos o mesmo destino das vidas não-humanas. A diversidade ontológica do Chthuluceno de Haraway (ilustrada pelos tantos nomes citados) aponta também para uma diversidade epistemológica: “Importa quais histórias contam histórias, quais conceitos pensam em conceitos. Matematicamente, visualmente e narrativamente, importa quais figuras figuram figuras, quais sistemas sistematizam sistemas.” (Ibid.)

Bruno Latour, que cunhou o termo *terrano* e tem dedicado grande parte de sua atuação intelectual, política e artística à questão da iminência do colapso climático, argumentava em *Jamais Fomos Modernos* (Latour, 1994) que jamais superamos a natureza, a “grande separação” (nos termos de Phillipe Descola

²⁶ Lovecraft é considerado um dos principais autores do século XX no gênero terror e ficção especulativa. Sua escrita (e sua filosofia pessoal) se constrói ao redor da ideia de “cosmicismo”, que coloca a humanidade como uma parte insignificante do cosmo e que destaca uma fragilidade do antropocentrismo. Sua principal criação é o Mito de Cthulhu, que não é um livro ou um conto, mas sim um universo literário compartilhado com outros autores, centrado no personagem criado por Lovecraft, Cthulhu, uma entidade gigante com a forma de um polvo verde, de um dragão e uma caricatura da forma humana.

(2013)) entre natureza e cultura, e, portanto, jamais adentramos de fato a Modernidade, uma vez que esta cria sua própria condição de existência justamente a partir desta “grande separação”. Aqui, sigo apresentando os pontos de contato entre Haraway e Latour: iniciados com suas críticas onto-epistemológicas, atualmente os dois se aproximam, como já mencionado, nas relações intelectuais e de ativismo contra o colapso climático. E ambos se aproximam de Michel Serres.

O título desta seção aponta para um “diálogo com os *terrano*s”, mas quem são estes? O termo “terrano” é proposto por Latour com distinção de Humanos, em um cenário no qual estes são os modernos, que veem o planeta como recurso – Terra – e aqueles são os não-modernos (ou modernos “arrepentidos”), que têm uma relação outra com a Natureza, incluindo aí os não-humanos, enfim, todos aqueles que perdem seus mundos diariamente com o avanço do modo *mono* da modernidade: monocultura, economia, Estado, mononaturalismo – Santos (2023) adicionaria monoteísmo; para terranos, o planeta seria Gaia (“Gaia, a Terra entendida não como um sistema, mas como aquilo que tem uma história, que mobiliza tudo na mesma geo-estória. Gaia não é a Natureza, tampouco é uma deidade” Latour, 2013 *apud* Fausto, 2013). Juliana Fausto (2013) fala sobre Terranos, Humanos e sua relação com a Terra/Gaia e o processo do Antropoceno:

A desorientação que uma guerra cosmopolítica de todos contra todos poderia causar é logo dissipada, no curso das conferências, pela indicação de uma batalha bem específica, talvez a maior e mais representativa do Antropoceno: aquela em que o *anthropos*, essa força geológica e impessoal, ameaça a vida de grande parte dos habitantes de Gaia – e, quem sabe, de Gaia mesma, pelo menos na configuração em que ela se encontra hoje. Latour então reduz o conflito a dois lados: Humanos e Terranos (*Earthbound*), que não devem se confundir com espécies biológicas – há *homo sapiens* de ambos os lados –, o que de alguma forma tira da guerra o fardo de um destino para colocá-la no terreno puramente político. Como, portanto, nenhum dos dois lados está dado de antemão, é com cautela que se deve delinear-los. (Fausto, 2013, p. 169)

Em outras palavras, Terranos são aqueles que, nos termos que estou propondo, não se veem como exteriores à Natureza. Dessa forma, o Contrato Ambiental – e a colonialidade da Natureza – pode(m) ser superado(s) com o crescimento dos Terranos e diminuição dos Humanos, ou com a decolonização via transmodernidade e pluriverso.

Nesta seção, apresentei como *O Contrato Natural* de Michel Serres é um importante ponto de partida, mas o papel menor que o colonialismo e sua persistência na colonialidade têm em sua análise enseja outra proposta política. É

com este espírito que proponho o Contrato Ambiental, inspirado em grande medida pelo Contrato Racial de Charles Mills (1997), por entender que o domínio (violência, exploração, expropriação) colonial é regido por esses contratos. Dessa forma, o “Contrato Social” seria uma síntese racista, misógina e que toma a Natureza apenas como cenário de normas criadas com o intuito não de “organizar” os humanos, mas de justificar – legal, política, moral e epistemologicamente – este domínio. Vale, aqui, antecipar a diferença fundamental entre a minha proposta e a de Serres, desenvolvida no capítulo a seguir: a partir do ponto de vista decolonial e da proposta política de decolonizar, o Contrato Ambiental que proponho rearranja a posição política da Natureza frente ao iminente colapso climático a partir de: 1) o entendimento de que a superação da dominação onto-epistemológica da Modernidade legitima modos outros de se relacionar (entre humanos e entre humanos e não-humanos) e 2) o colonialismo e a colonialidade fundamentam esta dominação onto-epistemológica e (por isso e por outros fatores que avanço mais à frente no texto) a destruição ambiental que nos trouxe ao ponto no qual estamos.

3. “Se um país está debaixo d’água, ele ainda é um Estado?”: o Contrato Ambiental e seus contratos subsidiários

*Se você veio me ajudar, você está perdendo seu tempo. Mas se você veio porque a sua libertação está ligada à minha, então vamos trabalhar juntos.*²⁷

Este capítulo se debruça sobre o Contrato Ambiental e sobre Estado, governança e desenvolvimento como seus possíveis contratos subsidiários, a partir do entendimento de que 1) é o contratualismo clássico que funda o Estado (racista, como enfatiza Henderson (2015)); 2) o Estado se mantém como ente político central, por onde toda a possibilidade de mudança (reformismo?) passa e, portanto, por onde passam as dinâmicas de opressão e resistência; 3) o Estado é um dos principais perpetradores de violações de direitos da Natureza e das comunidades chamadas tradicionais, tanto direta (como através de grandes obras de infraestrutura, como usinas hidrelétricas e estradas, ou de não demarcação de terras indígenas/nativas) quanto indiretamente (não tendo legislação de proteção ambiental ou não investindo em fiscalização que garanta o cumprimento de uma legislação de proteção ambiental). Nego Bispo (Santos, 2023 [2015]) coloca os “Estados Democráticos de Direito” como colonizadores, que “não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades” (p. 58). A manutenção do Contrato Ambiental pelo Estado significa sua continuidade como tal, mas produz distorções nas dimensões política, moral e epistemológica que têm como consequências exploração, expropriação, apagamento e violência. O enfrentamento a ele é cheio de desafios e contradições, como veremos no capítulo 4, na discussão sobre atuação do campesinato junto à ONU – grupo de Estados – para elaboração e aprovação da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Camponeses, das Camponesas e Outras Pessoas que Trabalham em Áreas Rurais.

²⁷ Lema apresentado em um pôster de Ativistas Aborígenes, Grupo Queensland, década de 1970. Citado em Agathangelou, 2016. Tradução minha.

Partindo da premissa de que o Estado é a unidade política principal do imaginário colonial/colonizado e que, por isso, é a partir dele que se desenvolveram e seguem se desenvolvendo as ações políticas que levam à manutenção da colonialidade e ao colapso climático, parece relevante me debruçar sobre ele. Aqui, algumas perguntas que se apresentam são: por que a Natureza segue sendo destruída, a despeito da existência de tantos contratos/normas/regras? Qual o papel do Estado na construção da estrutura que nos trouxe à iminência do colapso climático? É possível superar a lógica de dominação – e destruição – da Natureza a partir da forma de organização política que se constrói justamente sobre a lógica de separação com a Natureza e controle sobre ela?

Olho para o Estado enquanto unidade política remanescente da estrutura colonial (Tuck e Yang, 2012), que se “orienta historicamente a homogeneizar as políticas [...] sem incorporar outras formas de ser, pensar e habitar os territórios” (Martínez et al, 2016, p. 367) e na qual o Contrato Social e toda a violência que produz se perpetua. Desse modo, entendo que é a partir do Estado que a colonialidade da Natureza se reproduz e, portanto, também se reproduz o Contrato Ambiental. Assim, é por intermédio do Estado que se produzem os contratos subsidiários ao Contrato Ambiental.

A mediação que o Estado faz entre signatários do contrato social e o estado de natureza tem a ver com a mediação que faz entre humanos e a Natureza – a partir do entendimento de que humanos não fazem parte da Natureza. Tal mediação se dá tanto para as definições de terra como propriedade – e sua distribuição para elites – quanto para as relações de poder e privilégio que se constroem sobre ter ou não propriedade(s). Ainda, media direitos – internos e entre Estados –, e no último século vem sendo o principal agente de conexões sociais, políticas e econômicas a partir do surgimento e ascensão do multilateralismo. A agenda de direitos se mostra muitas das vezes voltada à manutenção das hierarquias e privilégios, em vez de para a promoção de sociedades mais igualitárias; por isso, o tema da *justiça* é recorrente em algumas/alguns autoras/es citadas/os aqui. Essa mediação é ponto central das contradições do Estado, seja dos movimentos sociais em relação a ele (como o campesinato, discutido no capítulo 4), seja de suas ações para sua manutenção (em uma leitura marxista das contradições do capitalismo, que permitem que ele se sustente mesmo em suas crises – o mercado de carbono é um exemplo relevante de reinvenção na contradição para superação da crise). Rita Segato (2012), por

exemplo, coloca essas contradições em termos de que o “advento moderno tenta desenvolver e introduzir seu próprio antídoto para o veneno que inocula” (p. 110).

No contexto do multilateralismo, principalmente sob os auspícios da ONU, segue crescendo a agenda do desenvolvimento internacional – nas últimas duas décadas o desenvolvimento foi/é o centro das principais agendas multilaterais globais: os Objetivos do Milênio e a Agenda 2030 sobre Desenvolvimento Sustentável. Para pensar meio ambiente e crise climática na atualidade, portanto, parece inescapável falar dos Estados e de sua interação na agenda de desenvolvimento internacional.

A pergunta “se um país está debaixo d’água, ele ainda é um Estado?” ecoa. O multilateralismo parece funcionar apenas para a manutenção da estrutura de dominação, deixando os que precisam de mudanças a ver navios – quase que literalmente. Dessa forma, para tentar responder às perguntas colocadas, este capítulo se divide em cinco seções. Na primeira, apresento Contrato Ambiental: sua estrutura e suas implicações. A partir disso, entram os contras subsidiários na segunda seção: multilateralismo, economia e Direito Internacional. Na terceira seção falo da agenda internacional de clima e na quarta da agenda internacional de desenvolvimento, ligadas principalmente a partir do desenvolvimento sustentável. Por fim, na quinta seção trato da securitização da pauta de clima.

3.1. O Contrato Ambiental

O que diferencia o Contrato Ambiental de contratos anteriores, sejam os críticos/subversivos – Racial, Sexual e Natural –, seja o hegemônico, o Contrato Social, que rege as relações entre humanos e entre humanos e a Natureza e produz hierarquias? Até aqui, temos pelo menos três premissas que justificam esta diferença.

Em primeiro lugar, o Contrato Ambiental é o que rege, especificamente, a distinção entre ser humano e Natureza – que no Contrato Social se explicita em especial pela questão da propriedade –, especialmente em termos onto-epistemológicos. Isso significa, por exemplo, que o Contrato Ambiental é fundamental para o estabelecimento da Modernidade e da sua dominação pelo mundo, uma vez que é justamente a distinção entre ser humano e natureza – a

“grande separação”, nos termos de Descola (2013) – que serve como ponto de partida para as inúmeras hierarquias binárias sobre as quais a hegemonia da Modernidade se construiu e até hoje se sustenta (ver, por exemplo, Grosfoguel 2010).

Em segundo lugar, o Contrato Ambiental está em íntimo contato com os Contratos Racial e Sexual, tanto a partir da sua condição de existência – a visualização do problema sintetizado no conceito só é possível a partir de um olhar crítico para a estrutura vigente – quanto a partir de suas formas de atuação e consequências. O Contrato Ambiental, de maneira semelhante aos Contratos Racial e Sexual, também atua sobretudo via alteridade e produção de hierarquias, e também tem como consequências dessas hierarquias exploração, expropriação, apagamento e violência. Ainda, há uma interconexão entre as hierarquias entre humanos (explicadas pelos Contratos Racial e Sexual) e entre humanos e Natureza (que proponho explicar pelo Contrato Ambiental), em especial por meio da aproximação entre corpos colonizados, não-brancos e femininos à natureza. Sobre este último ponto, indicaria como exemplos: a distinção entre trabalho intelectual e entre trabalho manual, que coloca o último como mais próximo da Natureza, portanto mais próximo dos corpos colonizados lidos como inferiores e a associação entre eventos/elementos da Natureza com corpos colonizados, não-brancos e femininos (como o uso de nomes de mulheres para furacões, a comparação que Maquiavel faz entre mulheres e rios e que Kant faz entre colonizados não-brancos e gado, a associação da Natureza ao feminino por meio de noções como “terras virgens” (Kapoor, 2015)).

Em terceiro lugar, o Contrato Ambiental se diferencia do Contrato Natural (Serres, 1994) pelo destaque ao colonialismo e à colonialidade. Mesmo que o Contrato Natural aborde elementos relacionados ao colonialismo e à colonialidade, como a dominação epistemológica e como a necessidade de se superar o pretenso universalismo moderno através de uma perspectiva que veja a diferença como contingente e positiva, estes dois pontos não são centrais. No Contrato Ambiental, por outro lado, a estrutura de dominação colonial se produz e se reproduz sobre o domínio da Natureza e sobre o domínio do Outro. Em outras palavras, o Contrato Ambiental organiza a dupla fratura da modernidade, colonial e ambiental: a hierarquização entre humano e Natureza, entre grupos humanos a partir da relação

com a Natureza (que se relaciona com outros marcadores sociais da diferença) e entre não humanos (Ferdinand, 2022).

Em quarto lugar, a noção de “terra vazia” e seu impacto nos conceitos de propriedade (e direitos relacionados a ela) aparece como central para pensar o Contrato Ambiental – tanto pelo seu impacto na colonialidade da Natureza quanto na sua recorrência nos contratos clássicos sobre os quais se baseia este contrato. Terra vazia aparece em Hobbes e a “anarquia tropical” (Sampson, 2002), em Locke com a centralidade da propriedade a partir do trabalho (e a transformação da terra em riqueza a partir disso (Tuck e Yang, 2012)) e em Rousseau no debate sobre o direito do primeiro ocupante. A ideia de que as terras colonizadas estavam vazias porque não eram trabalhadas, uma vez que o trabalho desenvolvido pelos povos nativos não era compreendido e, portanto, considerado legítimo pelos colonizadores produziu a propriedade destes sobre ela. Desse modo, reforçou a dominação colonial em aspecto amplo (ou seja, não só sobre o espaço, mas também sobre os corpos das pessoas colonizadas, sobre seus modos de vida, sobre seus conhecimentos); em outras palavras, a dominação do meio físico permitiu o avanço das colonialidades do poder, do ser e do saber.

O Contrato Ambiental seria parte constitutiva do processo de institucionalização da colonialidade da Natureza. Ele se consolida a partir de contratos subsidiários, incluindo contratos no sentido mais “usual” da palavra, se referindo a acordos e tratados. Nesse processo de articulação política e social dos contratos, o Estado aparece como figura central, sendo ele a figura que sustenta o Contrato Ambiental e sendo entre Estados que se celebram contratos que deliberadamente destroem a Natureza (como determinadas regras de produção e consumo, grande parte da agenda de segurança internacional ou até mesmo as práticas de cooperação internacional para desenvolvimento, que têm como guia não a “sustentabilidade”, mas a manutenção do status quo), ou ainda aqueles que tentam reverter o iminente colapso climático, sem no entanto propor transformações estruturais.

Estruturalmente, o Contrato Ambiental segue o modelo dos Contratos Racial e Sexual: também possui contratos subsidiários/paralelos. Para Mills (1997), os contratos subsidiários ao Contrato Racial seriam os contratos de expropriação, de escravidão e o colonial. Uma vez que a questão racial é central também ao Contrato Ambiental, também é possível identificar os contratos subsidiários de

Mills (exceto o de escravidão) neste contrato. O contrato de expropriação fica evidente no crescimento da “economia verde” e na escassez e contaminação de recursos (Moreno, 2016): o confinamento da Natureza na categoria recurso a ser explorado, e a expropriação tanto da Natureza quanto de grupos humanos inferiorizados pelas hierarquias coloniais (Grosfoguel, 2010). O contrato colonial, por sua vez, se evidencia muito a partir de políticas de desenvolvimento, se entendemos tais políticas como Lang (2016): como uma prática de “incluir territórios não totalmente permeados pelas lógicas e práticas capitalistas aos circuitos de acumulação de capital” (p. 31). A colonialidade da Natureza, entendida como fio condutor do Contrato Ambiental, mantém o “contrato colonial”.

Para Pateman (1988), os contratos reais relacionados ao Contrato Sexual seriam os contratos de casamento, empregatício, entre prostituta e cliente e de “escravidão civil”²⁸. Entendo os contratos subsidiários ao Contrato Ambiental tanto como contratos reais (mais próximo de Pateman), como os regimes internacionais de governança internacional e acordos bilaterais e multilaterais (tanto aqueles que promovem destruição quanto aqueles que propõem proteção do meio ambiente), quanto como contratos mais estruturais (mais próximo de Mills), como os contratos colonial e de expropriação (que também aparece no Contrato Racial). Proponho um desdobramento dos contratos subsidiários ao Contrato Ambiental nas próximas seções, quando discuto Estado, governança e desenvolvimento.

Semelhante ao Contrato Racial, o Contrato Ambiental também é político, moral e epistemológico, e tem todos os herdeiros do processo de colonização como beneficiários, embora nem todos sejam signatários. O Contrato Ambiental é político porque impede a chegada a uma sociedade civil – no contratualismo clássico, ápice do progresso linear da organização política humana – tanto da própria Natureza (que não é sujeito de direitos²⁹) quanto de grupos humanos mais próximos dela. Ele é moral quando a “bestialização”, a impureza, a profanidade humana (de grupos humanos específicos – não-brancos) é assemelhada a bichos, e quando a

²⁸ Pateman (1988) diferencia a “escravidão civil” (“civil slavery”), ou “contrato de escravidão” (“slave contract”), da escravidão “histórica”, das pessoas de África escravizadas nas Américas. Para a autora, “o contrato de escravidão cria um ‘escravo’ que é como um trabalhador ou assalariado, exceto pela duração do contrato dele” (p. 63; tradução minha); a duração é a única semelhança com a escravidão “histórica”: para toda a vida

²⁹ Em uma perspectiva tradicional. No novo constitucionalismo latino-americano – em especial, nas constituições mais recentes da Bolívia e do Equador, a Natureza é, sim, sujeito de direitos. Ver, por exemplo, Gudynas, 2019 e Pires, 2018.

racialização do espaço (Mills, 1997) leva à espacialização de vícios e virtudes, o que caracteriza tanto o espaço (que, nesse contexto, é uma noção intercambiável com a Natureza) quanto aqueles que o habitam como amaldiçoados ou, em uma inferência teológica, profanos. É epistemológico tanto porque se fundamenta justamente em um aspecto central da epistemologia colonial – a distinção entre Natureza e cultura – quanto porque depende do domínio sobre o conhecimento para se expandir – como Shiva (2002) sintetiza na ideia de “monocultura da mente”, ou seja, o processo produtivo “moderno” das monoculturas funciona ao mesmo tempo como destruição de biodiversidade e ecossistemas quanto de dismantelo cognitivo das comunidades chamadas de tradicionais.

3.2. Multilateralismo, economia e Direito Internacional: contratos subsidiários do Contrato Ambiental

O Estado segue sendo, como já mencionado, a principal unidade política. Dessa forma, muitas das causas das mudanças climáticas passam por ele, da mesma forma que, a princípio, os processos de transformação da humanidade e da sua relação com o planeta também são mediados por ele. É importante também lembrar que tais mudanças são tão profundas que em alguns casos significam a perspectiva (não só a longo prazo, o que já seria terrível) de desaparecimento de países. Sobre isso, Chakrabarty (2018) retoma a fala, em 2009, do então Embaixador das Ilhas Marshall na ONU, Phillip Muller, em uma palestra na Columbia University:

Os mares estão subindo e, dentro de uma década, ninguém sabe qual país dos vinte e nove atóis de coral e cinco ilhas, localizados a meio caminho entre o Havai e a Austrália, ficará submerso. Quando isso acontecer, surgirá uma série de novas questões jurídicas. *Se um país está debaixo d'água, ainda é um Estado?* Ainda tem assento nas Nações Unidas? O que acontece à sua zona económica exclusiva e aos direitos de pesca dos quais depende grande parte da sua subsistência? Que países acolherão as suas pessoas deslocadas e que direitos terão elas quando chegarem? Têm eles algum recurso contra os Estados cujas emissões de gases com efeito de estufa causaram esta situação? (Chakrabarty, 2018, p. 266; tradução minha; ênfase minha)

É partindo da premissa de que o Estado é a principal unidade política da atualidade, com todas as contradições que isso traz, que pergunto até que ponto pode ser agente da transformação onto-epistemológica que proponho e, no caso de se pensar em superação, o que pode ser a alternativa. Nesse contexto, me debruço

sobre Economia e sobre Direito Internacional (multilateralismo) como mediadores da relação do Estado – e, portanto, de humanos – com a Natureza, olhando para esses dois pontos (e seus desdobramentos) como contratos subsidiários do Contrato Ambiental.

Em primeiro lugar, partindo do entendimento de que o Estado também media as relações – e a exploração – econômicas, trago algumas ponderações sobre e que vem se convencendo chamar de “economia verde”: uma atualização das relações de expropriação. Da mesma forma que o modelo de plantation – produção monocultora (em princípio de açúcar, mas se desdobrando em outras commodities) com trabalho escravo – foi essencial para a acumulação primitiva do capitalismo de mercado, a economia verde aparece “como uma narrativa unificadora do capital financeiro, a serviço de um novo passo de acumulação” (idem, p. 264). Isso não se distancia do debate epistemológico. Moreno et al (2016) relacionam a consolidação de créditos de carbono como nova *commodity* – portanto, como “novo passo de acumulação” – com o domínio/subjugo epistemológico que a colonialidade e a expansão do capitalismo impõem. No caso, as métricas de contabilização de créditos de carbono cumprem essa função de atualizar este domínio/subjugo epistemológico:

[É] importante ter em mente que a disseminação da mentalidade mensuradora foi um projeto imperial que não podia tolerar outras formas de fazer as coisas. O fracasso em reconhecer as diferentes formas de saber por meio das quais as pessoas no mundo todo organizam as suas vidas e dão sentido a sua existência é denominado por Boaventura de Sousa Santos de “injustiça cognitiva” ou “epistemicídio”. [...] “Epistemicídio” é um preço muito alto a ser pago quando o objetivo é colocar um preço em todas as coisas sob o sol. (Moreno et al, 2016, p. 75)

A economia verde inclui financeirização desse mercado de carbono, da produção agrícola (há toda uma rede financeira que negocia ao redor das produções, mas que não possui qualquer relação com a materialidade da coisa – inclui, por exemplo, seguros de safras, mas não o produto em si) e da água³⁰, além de estabelecer os chamados “ativos ambientais”, dentre os quais os créditos de carbono têm se consolidado como nova commodity (Moreno, 2016). Entendo este processo

³⁰ Salleh (2016) apresenta o ODS 6 e como pode parecer “sensível”, mas aponta que a política da Agenda 2030 é descendente (o que pode significar imposta) e que os interesses econômicos ditam as regras também para este direito básico. Por exemplo, o Banco Mundial serve aos interesses de empresas de água quando coloca como condição para empréstimos aos governos a privatização dos sistemas de abastecimento de água (idem, p. 7).

como a mais recente etapa econômica do Contrato Ambiental e como mais uma forma de o capitalismo se reinventar em uma crise criada pela sua própria existência – a crise, no caso, sendo econômica, porque o que estamos vivendo em termos de meio ambiente não se trata de uma “crise” (algo passageiro), mas de um problema estrutural profundo que nos deixa à beira de um colapso climático.

A autora também aponta que foi a partir do “Stern Review on the Economics of Climate Change”, em 2006, que se deu a “consolidação da economia verde como resposta hegemônica e programática do capitalismo” (p. 266) e que o tema entrou no *mainstream* do discurso político em 2008, com o Novo Acordo Verde Global (“Global Green New Deal”), feito pelo PNUMA. Em 2011, o PNUMA, de acordo com Moreno (2016), defendeu que a economia verde pode ser a substituta do paradigma do desenvolvimento sustentável, a partir da noção de que seria, enfim, uma “economia correta”, e através de seus “eficientes mecanismos econômicos” (idem p. 278) poderia resolver as mudanças climáticas. A partir deste diagnóstico, para a economia verde, a crise ambiental não seria uma crise decorrente da política – “das relações de poder que garantem os regimes de propriedade, de acesso, de uso e gestão dos recursos e territórios” (p. 278) –, mas uma falha de mercado, de modo que deveria ser corrigida por soluções de mercado:

incorporando e internalizando os custos das “externalidades”, pondo um preço à poluição, revertendo subsídios perversos, alavancando investimentos (e lucros) provados com suporte e garantia de políticas públicas, possibilitando incentivos positivos (pagamentos/isenções fiscais), promovendo investimentos em tecnologias apropriadas, “mais limpas”. (p. 278)

Nesse contexto, Moreno (2016) menciona o crescimento da noção de “PIB verde”, que “seria a quantificação e contabilização dos chamados ‘ativos ambientais’” (p. 281), dentre os quais o carbono seria uma das principais commodities. Para ilustrar estes ativos, retomo o exemplo da própria autora da estimativa feita do “valor econômico global da atividade de polinização dos insetos” (p. 288), e trago o comentário de Buller (2020) sobre o valor da vida de uma baleia, que segundo ela o FMI (Fundo Monetário Internacional) calcula em “2 milhões de dólares ao longo da sua vida com base no valor combinado das contribuições para o ecoturismo e o sequestro de carbono”, para tratar do tema da financeirização da Natureza – ou a criação da noção de “ativos ambientais”. Buller aponta que instituições financeiras das mais variadas fixaram riscos que a

degradação climática e da biosfera apresentam para os retornos financeiros e para a estabilidade, ignorando “tanto o papel das finanças na geração desses riscos, como o impacto de um planeta em chamas para além dos mercados financeiros” (s.p.). Ainda, destaca que ao reduzir artificialmente ecossistemas ou espécies a “serviços”, produzem a exclusão de muitos dos valores insubstituíveis da natureza, sejam eles espirituais, culturais ou pessoais.

Por exemplo, o Reino Unido é um dos países da Europa com a Natureza mais exaurida, e apenas 8% do território da Inglaterra é espaço sobre o qual se pode “vagar” (Buller, 2020) – o que entendo como uma forma de se referir a espaços onde a Natureza ainda está presente de maneira mais nítida, ou espaços onde o “tempo do capital não é o nosso tempo” (ver capítulo 1) e “vagar” é uma possibilidade. Como o Reino Unido está exaurido de Natureza e, portanto, de “ativos ambientais”, então cabe a questão de quais são os territórios que hoje são “alvo prioritário do capital especulativo e, ao mesmo tempo, por meio de contratos, passam a servir de *lastro* para o valor desses novos títulos ‘verdes’ no mercado financeiro” (Moreno, 2016, p. 287; ênfase no original), uma vez que este processo demanda que estes territórios sejam “ricos em biodiversidade, em ‘estoques de carbono’, em fontes de água” (idem). Países como o Butão, com 71% do seu território coberto por florestas, e como o Brasil, com um potencial de “ativos ambientais” gigantesco na Amazônia (e em outros biomas) tendem a ser, portanto, alvos mais fáceis do capital especulativo que menciona. Portanto, os “ativos ambientais” seriam uma forma de continuidade da colonialidade da Natureza e um conceito alinhado ao Contrato Ambiental.

Olhando para a estrutura econômica atual de maneira mais ampliada, Moreno (2016) nos lembra de Rosa de Luxemburgo, quando esta diz que “[e]m seu impulso em direção à apropriação das forças produtivas para viabilizar a exploração, o capital recorre ao mundo inteiro, tira os meios de produção de todos os rincões da Terra, tomando-os ou adquirindo-os de todos os graus de cultura e formas sociais” (Luxemburgo, 1913 *apud* Moreno, 2016, p. 289). A atualidade do comentário de Luxemburgo quase cem anos depois e a possibilidade de transbordá-lo para a “economia verde” corrobora o argumento marxista de circularidade do capitalismo, e de sua capacidade de se reinventar a partir das crises produzidas pela sua própria existência. Para Moreno (2016), portanto, a dita “economia verde” não passa de uma “economia espelho” do modelo atual: “é justamente a escassez e a

contaminação dos recursos, produzidas pela economia atual, que geram valor aos “ativos ambientais” da economia verde. Afinal, se a água fosse abundante e limpa, quem estaria disposto a pagar por ela?” (p. 292).

Parte importante da abordagem econômica sobre clima vem da “métrica do carbono” (Moreno et al, 2016): uma “nova abstração global” que centraliza o enfrentamento às mudanças climáticas na contabilização e redução de carbono. A forma como “descrevemos e enquadrados um problema” na atualidade é herança da colonialidade do saber (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007), a partir da qual a “lógica imperial das métricas” (Moreno et al, 2016), o sistema métrico e o chamado método científico são colocados como único conhecimento legítimo e, assim, é produzido um longo histórico (ainda vigente) de epistemicídios (Carneiro, 2005; Grosfoguel, 2016). O capitalismo é, portanto, um processo multidimensional de “quantificação da sociedade ocidental” (Moreno et al, 2016, p. 74).

Além dos aspectos econômicos do papel do Estado na destruição da Natureza e na manutenção do Contrato Ambiental em vigor, considero também os aspectos legais, o que seria inescapável quando lembramos que o contratualismo tradicional se fundamenta no estabelecimento de *leis* e como estas devem mediar as relações dos cidadãos – sujeitos das leis, dos direitos e dos deveres – e entre estes e o poder central, o Estado. Neste momento, me volto especificamente para o Direito Internacional, como forma de regular a relação entre Estados e de expressão bastante nítida do multilateralismo – inclusive em termos econômicos, se considerarmos acordos comerciais internacionais como *contratos*, regidos pelo Direito Internacional.

O estabelecimento de normas e regras para todos os temas da vida humana – sob a ontologia ocidental, ao menos – e uma tentativa de reger também a vida humana produzem inúmeros *contratos*. Entendo que estes contratos podem ser acordos (bilaterais ou multilaterais, no âmbito da ONU ou não), tratados, convenções, resoluções da ONU (mesmo as não vinculantes) ou qualquer forma de compromisso entre partes estabelecida sob premissas do Direito Internacional, como a noção de que pactos devem ser cumpridos.

O argumento em síntese é bem simples: as relações econômicas, regidas pelo capitalismo, e os acordos internacionais (dentre os quais eu incluo, por exemplo, a agenda da ONU sobre meio ambiente e a agenda internacional de desenvolvimento) são contratos subsidiários do Contrato Ambiental. Isto significa

serem algo como “anexos” ao contrato principal, mas sem os quais este fica incompleto e, portanto, com sua aplicabilidade comprometida. O Contrato Ambiental se sustenta sobre uma imbricada rede de contratos subsidiários, que dão continuidade às relações de exploração e desigualdade (entre humanos e entre humanos e a Natureza).

Por fim, aparece o tema do multilateralismo. A multidimensionalidade da política torna importante ressaltar que mesmo que o multilateralismo esteja em crise³¹ e mesmo que contribua em grande medida para a manutenção da colonialidade – Weber (2016) destaca que a política de desenvolvimento, especificamente, reforçou lógicas e legados coloniais que os Estados recém independentes (no pós-1945) tinham herdado –, também é um espaço em disputa e cheio de contradições. Isso fica evidente, por exemplo, quando olhamos para o Acordo de Escazú (ver seção 3.3, a seguir) ou para a Conferência de Bandung. Phạm e Shilliam (2016) consideram Bandung como um “nexo através do qual globalismos diferentes são enunciados” (p. 18; tradução minha) e um “nexo no qual compromissos com a decolonização encontram os desafios e práticas da política pós-colonial” – e que esse processo é permeado por paradoxos, contradições e traições (p. 17; tradução minha). Weber (2016) entende que as aspirações da agenda de desenvolvimento articuladas em Bandung “exemplificam os esforços para negociar e deliberar uma solução justa para a ordem colonial global” (p. 153; tradução minha) e que na ocasião foram articuladas importantes alternativas ao projeto colonial. Ainda, a autora aponta para os legados deixados por Bandung, dando o exemplo da ALBA-TCP³² e sua incorporação da atuação e das demandas de movimentos sociais, entre os quais ela destaca a Via Campesina e o MST.

O multilateralismo contemporâneo, tratado aqui a partir da agenda internacional de clima, vem como ferramenta para estes contratos subsidiários e,

³¹ Ver, por exemplo Bernstein, 2013, sobre os problemas da Rio+20.

³² ALBA-TCP é a sigla da Aliança Bolivariana para os Povos da Nossa América — Tratado de Comércio dos Povos. Fundada em 2004 por Cuba e Venezuela, apresentou-se como uma alternativa à cooperação internacional e à integração regional na América Latina e Caribe, que não focasse na liberalização comercial, mas em pautas sociais e enfrentamento às desigualdades. Não à toa, seus primeiros desdobramentos foram o envio de médicas/os de Cuba para a Venezuela e o abastecimento de Cuba com petróleo venezuelano. O grupo cresceu e hoje conta, além dos membros-fundadores, com outros sete: Bolívia, Nicarágua, Dominica, Antígua e Barbuda, São Vicente e Granadinas, Granada e São Cristóvão e Neves. Esse modelo de integração regional atua em três frentes principais: saúde (“acesso universal a sistemas de saúde equitativos e acessíveis”), educação (“educação de qualidade para todos igualmente”) e agricultura (“soberania alimentar sustentável”). Ver <<https://www.albatcp.org>>.

portanto, como um dos fios que sustenta o Contrato Ambiental. A articulação de grupos inferiorizados – sejam eles Estados (como os insulares ou os “menos desenvolvidos”) ou sejam grupos sociais (como povos indígenas e quilombolas) – no cenário do multilateralismo não exclui esse caráter de suporte ao *status quo*. Pelo contrário, explicita que a atuação para a transformação da realidade – a decolonização – é permeada por contradições e pela formação de coalizões.

3.3. A agenda internacional de clima

Em teorias de Relações Internacionais, há um entendimento amplamente difundido e aceito de que “regimes internacionais são definidos como princípios [crenças em fatos, causas e questões morais], normas [padrões de comportamento definidos em termos de direitos e obrigações], regras [prescrições específicas para ação] e procedimentos de tomada de decisão [práticas predominantes para fazer e executar a decisão coletiva]” (Krasner, 1982). Ainda, no tema da cooperação, RI tem a teoria de Keohane (1984), que toma a existência de interesses mútuos como dada e examina as condições sob as quais elas levarão a cooperação. O autor toma como premissa que mesmo quando interesses comuns existem, cooperação com frequência falha; seu propósito é diagnosticar as razões para tais falhas, e para sucessos ocasionais, na esperança de aprimorar nossa capacidade de prescrever soluções. Porque Keohane parte da premissa de interesses comuns, seu estudo foca nas relações entre países avançados com economia de mercado, onde esses interesses são vários; desse modo, seu argumento se aplica a algumas relações entre países avançados de economia de mercado e países menos desenvolvidos.

A cooperação e os regimes internacionais são fundamentais para a consolidação da governança global de meio ambiente e clima. Em uma definição simples, O’Neill (2009) explica “governança global ambiental” como “os esforços da comunidade internacional para gerenciar e resolver problemas ambientais compartilhados” (p. 3; tradução minha). O’Neill (2009) também fala sobre o papel de atores internacionais “não tradicionais”, como ativistas ambientais, grupos comunitários e corporações multinacionais na governança global ambiental, promovendo um modelo mais “multifacetado, contencioso e potencialmente mais democrático” (p. 6; tradução minha) de diplomacia ambiental, desafiando a posição do Estado como ator principal da governança global.

O crescimento do ambientalismo como pauta do multilateralismo levou ao crescimento paralelo de meio ambiente como área de estudo em RI. Pesquisas iniciais no campo apareceram na década de 1970, e ao longo da década de 1990 o campo começou a ganhar destaque (O'Neill, 2009). Uma das tendências dos estudos de meio ambiente em RI foi se aproximar dos estudos de cooperação internacional – “a coordenação intencional de políticas e ajuste de comportamento entre Estados para agir sobre problemas coletivos” (idem, p. 9; tradução minha). Seguindo esta tendência, o olhar sobre a agenda ambiental e climática internacional neste trabalho vem em paralelo com o olhar sobre a agenda internacional de desenvolvimento – tendência esta atualizada pela entrada de agências de desenvolvimento na pauta, bem como pela compreensão de que mudanças climáticas reforçam o empobrecimento generalizado de determinados países e as desigualdades – entre países e dentro dos países.

A primeira conferência de clima no âmbito da ONU aconteceu em Estocolmo, Suécia, em 1972 – a Conferência sobre Humanos e Meio Ambiente –, alinhada como o contexto ambientalista que se colocava à época e com a proposta de estabelecer os parâmetros da arquitetura da governança global ambiental (O'Neill, 2009) – foi nesse contexto que o Programa das Nações Unidas para Meio Ambiente, PNUMA, foi estabelecido. Naquele formato, se estendeu até a década de 1980 – ambientalistas daquele período tinham em Rousseau referência de um “pré ambientalismo”, a partir de seus escritos sobre o “bom selvagem” e sobre uma reconstrução ampla e profunda da relação entre humanos e o mundo natural (LaFreniere, 1990). Em 1988 foi criado no âmbito da ONU, a partir de iniciativa do PNUMA e da Organização Meteorológica Mundial (OMM), o Painel Intergovernamental sobre Mudança Climática (IPCC), organização político-científica responsável por divulgar dados e informações atualizados sobre mudanças climáticas. Seus relatórios são fundamentais para o diálogo político no foro internacional e dentro dos Estados, principalmente os mais recentes, que contam com sumários executivos elaborados justamente para tomadores de decisão. Os dados e relatórios produzidos e divulgados pelo IPCC têm um grau de confiabilidade alto, e têm sido usados não só pelos governos nacionais em suas ações institucionais (e, no caso dos países em maior vulnerabilidade climática, em suas demandas aos países mais ricos), mas também por movimentos sociais e comunidades tradicionais, em suas tentativas de sensibilização dos governos para

que cumpram as metas e compromissos estabelecidos pelos acordos internacionais, para que tenham *ambições* (para usar a gramática da governança internacional em clima) maiores nessas metas e para que protejam especialmente os grupos mais vulneráveis.

Na década de 1990 o debate sobre meio ambiente ganhou mais de destaque, a partir principalmente da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e o Desenvolvimento, a Rio 92 (no Rio de Janeiro, em 1992), que tem como resultado a Declaração do Rio, documento no qual se consolida na agenda internacional o termo “desenvolvimento sustentável”, cunhado no Relatório Brundtland, publicado em 1987. Também na Rio 92 se estabelece a Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) e a Convenção-Quadro das Nações Unidas para Mudanças Climáticas (UNFCCC, no acrônimo em inglês), que tem as Conferências das Partes (COP) como seu colegiado de tomada de decisões. As COP são realizadas anualmente desde 1995, e nestes encontros são debatidos os temas mais urgentes – para os Estados – da pauta climática, com resultados mais ou menos expressivos, a depender da pauta, da articulação da presidência dos eventos e da vontade das partes. Nos últimos anos, as COP têm ganhado força, com a maior participação de chefes de Estado, e têm ganhado contornos diferentes, com a maior participação da sociedade civil. Outro ponto importante da Rio 92 foi o princípio de responsabilidades comuns mas diferenciadas, que colocava que todos os países eram responsáveis pelo enfrentamento aos problemas ambientais, mas tinham níveis de engajamento diferentes, a partir de suas responsabilidades na causa desses problemas e de suas capacidades de solução dos mesmos; com o Acordo de Paris, esse princípio teve sua importância diminuída, com a instituição das contribuições nacionalmente determinadas (NDC, na sigla em inglês) (Salleh, 2016).

Em 1997 é assinado o Protocolo de Kyoto (que só entra em vigor em 2005), o primeiro mecanismo que estabelece metas de redução de emissões de gases de efeito estufa (GEE), que definia que os Estados-membros (principalmente os mais industrializados) deveriam reduzir suas emissões de gases de efeito estufa em, pelo menos, 5,2% em relação aos níveis de 1990, no período entre 2008 e 2012.

Nas décadas de 2000 e 2010, tivemos os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (2000-2015), que incluíam o objetivo (7) “qualidade de vida e respeito ao meio ambiente”, duas conferências internacionais sobre o tema (a “Rio +10” em 2002, em Johanesburgo, e a “Rio +20” em 2012, novamente no Rio de Janeiro).

Chegamos em 2015 na COP 21, em Paris. Na ocasião, as partes chegaram a termos comuns no Acordo de Paris, que substitui o Protocolo de Kyoto e dá a linha política básica das ações internacionais até 2030. É nesse contexto que se define a Agenda de Desenvolvimento Sustentável, a Agenda 2030, com seus 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) e 169 metas. Entre os 17 ODS, quatro estão diretamente relacionados à natureza: ODS 14, sobre vida na água, ODS 15, sobre vida terrestre, ODS 12, sobre padrões de consumo e produção, e ODS 13, que trata especificamente do combate às alterações climáticas; ainda, poderíamos incluir o ODS 2, fome zero e agricultura sustentável.

O Acordo de Paris é o principal instrumento vigente atualmente, mas não é o único. Instrumentos regionais e temáticos ganharam força nos últimos anos, além da atualização de outros mais antigos. Por exemplo, na COP 15 da CDB (Montreal e Kunming, 2022), realizada em Montreal, Canadá, foi estabelecido o Novo Marco Legal da Biodiversidade, que define metas mais ambiciosas para a proteção da biodiversidade, como a inclusão de 30% do planeta e 30% dos ecossistemas degradados sob proteção até 2030, e define alguns biomas como de especial proteção (no Brasil, temos os biomas Amazônia e Mata Atlântica). Esses instrumentos por vezes servem como demanda a terceiras partes ou como arcabouço legal para a proteção e participação da sociedade civil – que, vale ressaltar, tem tido participação crescente nas COP e se organizado para demandar mais assertividade nas ações dos governos, em especial para a proteção de grupos mais vulnerabilizados. Aqui, destaco três instrumentos para além do Acordo de Paris.

Entre 4 e 6 de setembro de 2023, aconteceu o primeiro Africa Climate Summit, organizado pela União Africana e sediado em Nairóbi, no Quênia. O documento final do encontro, a Declaração de Nairóbi, reconhece as vulnerabilidades econômicas da África, mas ressalta que 1) os países africanos não foram responsáveis pela crise climática que vivemos; 2) chama atenção para o potencial africano no campo das energias renováveis (a possibilidade de um “ciclo virtuoso” em que essa transição energética alimenta a “industrialização verde” e é uma atividade econômica em si); 3) chama os países ricos para financiar as ações climáticas no continente, reiterando a importância do Fundo de Perdas e Danos³³ e

³³ Perdas e danos são “consequências inevitáveis e negativas que surgem com a mudança climática” (Boechat e Ribeiro, 2021), que provocam perdas de vidas (humanas e não-humanas), de biodiversidade, de cultura, de modos de vida, econômicas. Perdas são os “impactos prejudiciais que

de outros mecanismos de redistribuição global de renda e de financiamento climático. Ainda, o documento aponta para a importância do fortalecimento da “colaboração continental”, reforçando a interdependência e a cooperação, bem como a prática multilateral como ferramenta para enfrentar os problemas comuns dos diferentes países do continente, ao mesmo tempo em que pede por propostas concretas de reformar do sistema financeiro multilateral. A pauta do endividamento internacional da África também entrou neste documento, e sua relação com clima é estabelecida em grande medida sobre o entendimento de que este endividamento impede que a renda africana seja investida em ações climáticas.

Também em setembro de 2023 (28), o Grupo dos Países Menos Desenvolvidos (Least Developed Countries – LDCs)³⁴ sobre mudanças climáticas promoveu um encontro ministerial em Dakar, Senegal. Na ocasião, os representantes dos países formularam um documento intitulado “Declaração de Dakar sobre mudanças climáticas 2023”. O documento reforça o contexto da crise climática e o impacto desproporcional que estas têm nos países que compõem o grupo – afirmam que, embora abriguem 14% da população mundial, são responsáveis por apenas 1% das emissões de combustíveis fósseis e processos industriais, têm menos responsabilidade histórica pelas mudanças climáticas, estão sendo forçados a se adaptarem além de suas capacidades e estão na linha de frente da crise climática. Ainda, reitera a importância da ciência no enfrentamento à crise climática e traz reiteradas vezes o IPCC como referência e parâmetro de ciência climática. Entre as demandas, o ponto central é o financiamento climático, entendendo a vulnerabilidade econômica dos países do grupo, sua não responsabilidade histórica e seu potencial de transformação – por exemplo, mencionam que têm um grande potencial de energia renováveis, incluindo solar e

não são passíveis de reparo ou reconstrução” (idem) e danos se referem “aos impactos [...] que podem ser reparados ou reconstruídos” (idem). O Acordo de Paris, em seu Artigo 8º, fala sobre o Mecanismo Internacional de Varsóvia sobre Perdas e Danos associados aos Impactos da Mudança do Clima e a importância de as partes atuarem de maneira cooperativa para ação e apoio, entre outras coisas, de perdas não econômicas (item g) e resiliência de comunidades, meios de subsistência e ecossistemas (item h). A partir do Mecanismo de Varsóvia e do Acordo de Paris, o Fundo de Perdas e Danos do Clima foi estabelecido pela COP 27 (2022, Egito - Sharm-al Sheik).

³⁴ São 46 países que compõem o grupo: Afeganistão, Angola, Bangladesh, Benin, Burkina Faso, Burundi, Butão, Chade, Comores, Djibuti, Eritreia, Etiópia, Gambia, Guiné, Guiné Bissau, Haiti, Iêmen, Ilhas Salomão, Kiribati, Laos, Lesoto, Libéria, Madagascar, Malawi, Mali, Mauritânia, Myanmar, Moçambique, Niger, República Democrática do Congo, Ruanda, São Tomé e Príncipe, Senegal, Serra Leoa, Somália, Sudão, Sudão do Sul, Tanzânia, Timor Leste, Togo, Tuvalu, Uganda e Zâmbia.

eólica, mas que precisam de apoio para desenvolver o uso desses recursos; ainda, reiteram que este financiamento deve ser feito através de doação (“grant”), em cumprimento ao estabelecido pelo Acordo de Paris (doação de 100 bilhões de dólares por ano, de 2020 a 2025, pelos países mais ricos) e de modo a não aprofundar as dívidas públicas desses países, que já pesam bastante nos orçamentos nacionais.

As Declarações de Dakar e de Nairobi – elaboradas e assinadas pelos representantes oficiais dos Estados presentes nos eventos, estabelecendo *princípios* em regimes internacionais, seguindo a gramática de Krasner (1982) – mostram como os países mais vulnerabilizados – em termos sociais, econômicos e climáticos – têm se organizado. Eles contam com o IPCC como fonte de dados que pode ser ouvida pelos países mais ricos, e têm a linha política muito nítida: não são os maiores responsáveis pelas mudanças do clima, portanto não devem ser responsabilizados e penalizados por um processo global que teve beneficiários (os países mais ricos, que chegaram a esse patamar se industrializando indiscriminadamente, às custas da exploração de recursos naturais e humanos). Ainda, consideram as COP como foro de tomada de decisão relevante – embora por muitas vezes essas decisões tenham ficado apenas no papel. O multilateralismo regional se tornou uma ferramenta de resistência às hierarquias coloniais impostas e de responsabilização dos países ricos da crise climática. Mais uma vez, o multilateralismo se mantém a partir de contradições.

Outro instrumento importante, que traz novidades à governança internacional climática, é o Acordo de Escazú. O *Acordo de Escazú é o Acordo Regional sobre Acesso à Informação, Participação Pública e Acesso à Justiça em Assuntos Ambientais na América Latina e no Caribe*, assinado em 04 de março de 2018 em Escazú, Costa Rica; são 24 assinaturas e 10 ratificações por países da América Latina e Caribe. O Acordo foi originado na Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20) e fundamentado no Princípio 10 da Declaração do Rio sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento de 1992 – “a melhor forma de lidar com as questões ambientais é com a participação de todos os cidadãos interessados, no nível correspondente [...] O acesso efetivo aos processos judiciais e administrativos, incluindo compensação por danos e recursos pertinentes, deve ser fornecido” – e é inovador em todo o mundo, por ter um dispositivo vinculante para proteção de defensores de direitos humanos em temas

ambientais, ou seja, por obrigar seus Estados-parte a tomarem ações efetivas no tema. O Brasil é signatário do Acordo, mas ainda não o ratificou³⁵. Na segunda Conferência das Partes do Acordo (COP2) a forte presença da sociedade civil foi um ponto notável; tal presença não era restrita: se estendia por todas as mesas do evento. As e os representantes dos Estados-parte tiveram oportunidade de apresentar algumas experiências de implementação do Acordo – identificando desafios principalmente em relação à capilarização da informação, ao acesso de comunidades remotas à informação e à questão da língua (considerando que muitas das comunidades mais afetadas pelos problemas ambientais não falam as línguas coloniais da região, português, espanhol, inglês e francês). Ainda, tiveram a oportunidade de ouvir denúncias e demandas de representantes da sociedade civil, que apresentaram casos de violações de direitos ambientais, violência estatal contra comunidades tradicionais e contra defensoras/es de direitos humanos em temas ambientais, dificuldade na difusão de informações e direitos e falta de garantia de cumprimento dos direitos conquistados.

Pode-se entender que o Acordo de Escazú aparece como um esforço contraditório, porém relevante, na garantia de direitos de populações vulnerabilizadas. Contraditório em especial por levar ao Estado as demandas de proteção de violações que muitas vezes são perpetradas pelo próprio Estado. As contradições envolvendo este Acordo e demais mecanismos da governança internacional climática se inserem no contexto mais amplo de contradições da governança internacional de Direitos Humanos, mas ainda relevantes, se entendermos que esses documentos aparecem como mecanismos de proteção de direitos humanos junto ao sistema ONU, numa perspectiva de Direito alternativo e não positivista, que permita a proteção dos grupos identificados como mais vulnerabilizados e que traga visibilidade às violações cometidas contra esses grupos. Ainda, os esforços empenhados tanto por representantes da sociedade civil

³⁵ A Ministra do Meio Ambiente e Mudança do Clima, Marina Silva, esteve presente na abertura da Conferência das Partes do Acordo (COP2), realizada em abril de 2023 em Buenos Aires, Argentina. Na ocasião, a Ministra reforçou a relevância do Acordo e registrou o esforço do Brasil em avançar a ratificação, se comprometendo a participar da próxima COP já como Estado-parte, não apenas como observador. Como parte desse esforço, nas semanas que se seguiram a COP2 a Casa Civil encaminhou o texto do Acordo para apreciação do Congresso Nacional (ver “Governo envia Acordo de Escazú para o Congresso”, Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima, 11 de maio de 2023. Disponível em <<https://www.gov.br/mma/pt-br/assuntos/noticias/governo-envia-acordo-de-escazu-para-o-congresso>>. Acesso em 26/11/2023). Até fevereiro de 2024, no entanto, a ratificação não havia avançado.

quanto por representantes dos Estados-parte do Acordo estão na linha do entendimento de que o Estado pode ser espaço de “deliberação, construção e articulação de iniciativas oriundas do campo popular” (Martínez et al, 2016, p. 386). Pode, também, ser um caminho na busca por “formas criativas de enfrentar os problemas cotidianos das pessoas”, indo além da dupla Estado-mercado, mas sem “tirar a responsabilidade do Estado sobre o que lhe corresponde” (idem, p. 389).

As relações do Estado e da agenda internacional de desenvolvimento e de clima com movimentos sociais são complexas e permeadas por contradições. Como as articulações em torno do Acordo de Escazú mostraram, mecanismos internacionais têm potencial de melhorar as vidas de indivíduos e de tentar promover a preservação da Natureza e a mitigação das mudanças climáticas. No entanto, esse processo ainda tem muito de “uma lógica de expropriação do sujeito político popular” (Martínez et al, 2016, p. 386), no contexto de “uma espécie de drenagem de energia individual e coletiva” (idem, p. 383) que direciona os esforços das lideranças à manutenção do Estado, e não à transformação inicialmente almejada. Há, também, a captura e cooptação de pautas e estratégias populares para a manutenção do poder das elites – por exemplo, a cooptação do discurso ambiental na noção de “economia verde”, além do crescimento do “greenwashing”³⁶, especialmente via agenda ESG no setor privado³⁷ – e um reforço da tecnocracia sobre a política, que dificulta a concretização de certos princípios da esquerda latino-americana – “como o reconhecimento das diversidades, o pagamento da dívida histórica do colonialismo e o desmantelamento da produção capitalista, que expulsa camponeses e camponesas de seus territórios” (idem, p. 365) – e as consequentes transformações estruturais almejadas. Mesmo assim, disputar o Estado se mantém relevante a partir da premissa de que não se cria nada do zero, tudo é resultado de transformações, e que, nesse contexto, “[a]s novas formas de governo, que poderiam ser disputadas a partir das velhas formas do Estado, vêm empurradas pelo diverso, pelo indígena, pelo popular, pelo camponês, pelo urbano, pelo feminista [...]” (idem, p. 401).

³⁶ Falsa aparência de “verde”, “sustentável” de empresas privadas, tentando mascarar os danos ambientais que causam com ações pontuais positivas e “ambientalmente responsáveis”.

³⁷ “ESG” é o acrônimo das palavras “environmental, social and governance”: ambiental, social e governança. A agenda ESG consiste na inserção de práticas positivas nesses três temas no funcionamento das empresas.

Os regimes internacionais aqui mencionados ilustram como atores não-estatais participam das definições de princípios e normas da governança global ambiental, mas não são os principais atores. Estes continuam sendo os Estados. No capítulo 4, apresento mais um instrumento, a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Camponeses, das Camponesas e Outras Pessoas que Trabalham em Áreas Rurais*, discutindo como seu processo de elaboração e como o caminho para sua aprovação na ONU são também dados relevantes para pensar essa governança global, além de ser um instrumento que relaciona a garantia de direito de pessoas que trabalham no campo com a preservação ambiental e o enfrentamento à crise climática.

3.4. A agenda internacional de desenvolvimento

As agendas de clima e desenvolvimento se conectam, em primeiro lugar, no conceito de “desenvolvimento sustentável”. O conceito – “é o desenvolvimento que satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazerem as suas próprias necessidades” (Brundtland et al, 1987) – foi apresentado no Relatório Brundtland e permitiu que a dimensão “socioambiental” fosse (ao menos em teoria) colocada sob os holofotes do multilateralismo. Não à toa, o que se estabeleceu com o Acordo de Paris foi a Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável, com suas 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS).

A amplitude da agenda reforça o tamanho do desafio. No entanto, ativistas e pesquisadoras/es críticas/os ao desenvolvimento “tradicional” entendem o projeto de desenvolvimento, mesmo quando voltado às questões ambientais ou à justiça social, como essencialmente um projeto voltado à manutenção do status quo. Sobre isso, Miriam Lang (2016) diz que a meta do “desenvolvimento” é

[...] incluir territórios não totalmente permeados pelas lógicas e práticas capitalistas aos circuitos de acumulação de capital; transformar populações em consumidores, camponeses de subsistência em assalariados ou informais, bens naturais em commodities, propriedade coletiva em privada e vendável. (p. 31)

Sob esta perspectiva, o projeto de desenvolvimento seria mais um meio de manter o Contrato Ambiental em vigor. Ainda, é uma forma de continuidade das desigualdades entre Estados (o que se reflete também nas hierarquias estabelecidas

dentro das fronteiras, bem como o conflito capital-vida, recorrente na pauta ambiental e de direitos humanos e não humanos), entendendo que o Estado de bem-estar social, constituído no Norte Global, se estabeleceu e se manteve “sobre a depredação do meio ambiente, a espoliação dos países da periferia e a divisão sexual do trabalho” (Pérez-Orozco, 2014 *apud* Lang, 2016; p. 39).

Ainda sobre a meta do desenvolvimento de incluir todos os rincões do planeta nos circuitos de acumulação de capital, olho para atuações também fora da ONU. Em artigo publicado em 2019 no blog do Banco Mundial, uma diretora regional da organização aponta que o Butão tem 71% do seu território coberto por florestas, que é o único país com emissões negativas de carbono no mundo e que cerca de 51% do total de seu território é legalmente protegido, *mas* que o país pode *modernizar* sua indústria relacionada a floresta (por exemplo, produção de madeira), aplicando os princípios do *gerenciamento florestal sustentável* (Tembon, 2019). Em uma época na qual toda redução de emissões de carbono é a principal métrica das mudanças climáticas e que evitar tais emissões é o caminho para evitar o colapso climático, o Banco Mundial propõe justamente o inverso ao Butão; enquanto a Modernidade deveria rever as bases sobre as quais se constrói, aprendendo com as práticas *atuais* do Butão, há uma proposta de “ensinar” ao Butão a ser tão destrutivo com a Natureza quanto os demais.

Dessa forma, proponho mais uma vez cautela: a Agenda 2030 é profundamente reformista (por exemplo, um dos ODS é crescimento econômico (ODS 8), como propõe a diretora do Banco Mundial para o Butão), mas partindo da noção de coalizão, o que os ODS podem contribuir para superarmos a iminência do colapso climático? Por exemplo, propostas de práticas de desenvolvimento que consistem em uma análise das condições climáticas – atuais e futuras – e dos impactos ambientais de projetos de desenvolvimento, para definir como fazê-los, tentando equilibrar custo (em termos de degradação e preservação ambiental) e benefício (principalmente em termos de durabilidade dos projetos, por exemplo sobre infraestrutura) (Ranger et al, 2014), não parecem ter o engajamento político necessário para impedir construções em áreas de proteção ambiental ou em territórios nativos demarcados. No entanto, considerando por exemplo a política ambiental do governo Bolsonaro – que consistiu em liberar a devastação em grande escala, contanto que isso trouxesse ganhos financeiros e políticos, mesmo que mínimos (ver, por exemplo, Observatório do Clima, 2023) –, se a avaliação das

condições ambientais for um critério para a definição do escopo de projetos de desenvolvimento, parece melhor que nada.

No centro da interseção entre desenvolvimento e clima, entendo que está a pauta da segurança alimentar, tanto por conta do ODS 2 (fome zero e agricultura sustentável) quanto por conta do impacto dos sistemas alimentares dominantes no meio ambiente e clima. Nesse contexto, temos a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura – FAO, no acrônimo em inglês –, fundada em 1945, sendo a agência da ONU que lidera os esforços internacionais para acabar com a fome e tem como objetivo alcançar segurança alimentar para todas as pessoas e garantir que as pessoas tenham acesso regular a alimentos de alta qualidade em quantidade suficiente para viver de maneira ativa e saudável. Em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, em seu Art. 25º, coloca a alimentação como direito humano, tendo sido o entendimento deste direito expandido no Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, de 1966, que em seu Art. 11º, além de reconhecer o direito de nível adequado de alimentação, coloca o dever dos Estados-parte em proteger as pessoas da fome e em adotar medidas para “melhorar os métodos de produção, conservação e distribuição de gêneros alimentícios [...]” e “assegurar uma repartição equitativa dos recursos alimentícios mundiais em relação às necessidades [...]”.

Segurança e, mais profundamente, soberania alimentar³⁸ são fundamentais para a manutenção da vida humana, e seu reconhecimento como direito humano pela Declaração Universal é apenas o reconhecimento jurídico de algo biológico que, devido às dinâmicas de poder e desigualdade estabelecidas, precisa ser politizado e trazido para a arena de debate. No campo do desenvolvimento internacional, a cooperação para levar alimentos às partes do mundo mais vulnerabilizadas é um dos principais pontos. Na Agenda 2030, o ODS 2 estabelece “fome zero e agricultura sustentável”, a partir de um entendimento de que o

³⁸ Segurança alimentar e nutricional consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. (II Conferência Nacional de SAN, 2004; LOSAN, 2006). Soberania alimentar, por sua vez, é “[...] o direito dos povos definirem suas próprias políticas e estratégias sustentáveis de produção, distribuição e consumo de alimentos que garantam o direito à alimentação para toda a população, com base na pequena e média produção, respeitando suas próprias culturas e a diversidade dos modos camponeses, pesqueiros e indígenas de produção agropecuária, de comercialização e gestão dos espaços rurais, nos quais a mulher desempenha um papel fundamental [...]” (Fórum Mundial sobre Soberania Alimentar, Havana, 2001).

enfrentamento à fome deve se dar também a partir de uma revisão/reestruturação do modelo produtivo, embora a agenda de desenvolvimento internacional, evidentemente, não abarque alternativas mais radicais – porém urgentes – para a melhoria na produção (quantidade e qualidade) e distribuição de alimentos – uma perspectiva agroecológica radical, muito fundamentada sobre os pilares da reforma agrária, e discutida no próximo capítulo.

Não à toa, o tema da segurança alimentar (adiciona-se: “sustentável”) foi incluído no Relatório Brundtland (Brundtland et al, 1987). Nos parágrafos 47 a 51, o Relatório fala sobre os impactos econômicos e ambientais dependendo das escolhas sobre a agricultura (com a defesa de caminhos que encorajem a conservação ambiental) e sobre a questão da distribuição de alimentos como mecanismo de enfrentamento à fome, a partir do entendimento que há alimentos disponíveis, mas eles não chegam em quem tem fome – aqui, a reforma agrária é citada como uma das possibilidades para melhorar esse problema. Aqui, vale ressaltar o reformismo da agenda de desenvolvimento sustentável. Mesmo que proponha escolhas de agricultura que levem em conta a conservação ambiental e até mesmo sugira reforma agrária, não chega ao cerne da questão, isto é, a estrutura colonial que levou à devastação da Natureza ao mesmo tempo em que deixou povos com fome: “uma mesma economia agrícola de *plantation* dedica a maior parte dessas terras [férteis e cultiváveis] à exportação de monoculturas, sem, no entanto, suprir as necessidades alimentares dos habitantes das ilhas [do Caribe]” (Ferdinand, 2022, p. 65; ênfase no original).

Desse modo, mesmo com seu caráter holístico e suas boas intenções, a agenda de desenvolvimento sustentável aparece como uma forma de manter a estrutura como está, e tentar superar o colapso climático apenas com pequenas reformas – desenvolvimento como um método de governo, usando o deslocamento e desapropriação de alguns para justificar o desenvolvimento do Estado (Weber, 2016). Assim, as colonialidades – inclusive da Natureza – se mantêm, assim como o habitar colonial (Ferdinand, 2022), o que mantém o Contrato Ambiental em vigência.

3.5. Securitização do colapso climático

A centralidade do Estado na política ambiental faz sentido quando pensamos que: 1) virtualmente todo o planeta está inserido no sistema internacional³⁹, cujo principal ator é o Estado, e 2) as consequências do colapso climático não respeitam as fronteiras arbitrárias definidas politicamente pelos humanos, portanto o foro onde tais questões devem ser tratadas é o internacional. Nesse contexto, o multilateralismo tem sido a forma que a Modernidade encontrou para lidar com os problemas criados pela sua própria existência, mexendo o mínimo possível nas estruturas – e abrindo margem para uma extrapolação da provocação de Audre Lorde na década de 1970, quando afirmou que “as ferramentas do mestre nunca irão dismantelar a casa do mestre” (Lorde, 1988).

Apesar do aparente esforço do/no sistema ONU, mesmo aqueles “bem-intencionados” não dão à questão ambiental a importância necessária. Meio ambiente segue sendo tratado na quase totalidade da agenda multilateral como um tema acessório, com prioridade menor que outros – principalmente economia e guerra/paz. Por exemplo, o tema da transição energética ganhou força na Europa por conta da guerra entre Ucrânia e Rússia: o setor de energia ser o que mais emite gases de efeito estufa no mundo (73%), sendo ainda pior a situação na União Europeia (77%), mas o que trouxe urgência para a transição energética foi o desabastecimento e aumento dos preços do gás vindo da Rússia (40% do gás importado pela União Europeia é russo)⁴⁰. A crise de abastecimento já vinha desde antes da guerra, mas com o conflito se intensificou, e o discurso oficial do bloco europeu tem se dado em termos de autonomia e independência – longe do debate de energia limpa e de redução de emissões de GEE, mais longe ainda do debate urgente de reparações do Norte Global para o Sul Global, no tema de perdas e danos. Ainda sobre guerra e paz, parece relevante lembrar Serres (1994): “Devemos decidir a paz entre nós para salvaguardar o mundo e a paz com o mundo para nos salvaguardarmos a nós próprios” (p. 46). Se meio ambiente não é

³⁹ Na gramática mais tradicional de Relações Internacionais, um sistema internacional se forma quando dois ou mais Estados têm suficiente contato entre si, com suficiente impacto recíproco nas suas decisões, de tal forma que se comportem, pelo menos até certo ponto, como partes de um todo (Bull, 2002).

⁴⁰ Ver Puente e Salles, 2022.

suficientemente importante, que a “paz com o mundo” – grosso modo, a preservação ambiental – seja buscada pelo menos para garantir a nossa salvaguarda.

A vulnerabilidade climática tem o potencial de produzir instabilidade política e da paz. Não à toa, como mencionado acima, Serres (1994) aponta a importância de estabelecimento de paz não só entre humanos, mas entre humanos e “o mundo”. Dessa forma, a securitização da agenda multilateral se estende também à pauta de clima. Abdenur e Folly (2020) defendem a securitização das mudanças climáticas – embora reconheçam que isso tem o potencial de ser usado como justificativa para intervenções militares de interesse próprio e que eventuais sanções econômicas podem prejudicar de maneira desproporcional populações vulneráveis –, a partir de sua inserção no escopo de ação do Conselho de Segurança⁴¹ da ONU. As autoras apresentam cinco passos⁴² para intensificar o papel do Conselho de Segurança no que chamam de “governança climática”, dentre os quais eu destaco a sugestão de o Conselho usar sua autoridade vinculante para usar “medidas punitivas, inclusive sanções diplomáticas e econômicas” (p. 467). Não é só no âmbito da ONU que o multilateralismo tem se voltado para a questão climática pelo viés de securitização: outras organizações internacionais, inclusive as voltadas para a cooperação internacional para desenvolvimento, têm embarcado nesta agenda. Por exemplo, a agência estadunidense para desenvolvimento internacional, USAID, lançou em 2018 o relatório “A interseção da fragilidade global e dos riscos climáticos” (“The intersection of global fragility and climate risks”, USAID, 2018), no qual discute como os riscos à fragilidade estatal e às mudanças climáticas, apesar de não terem relação direta, se sobrepõem. Outro documento que ilustra isso é o relatório independente encomendado pelo G7 em 2015, “Um novo clima para a paz. Tomar medidas sobre riscos climáticos e de fragilidade” (“A new climate for peace. Taking action on climate and fragility

⁴¹ O Conselho de Segurança tem a “principal responsabilidade na manutenção da paz e da segurança internacionais” (Art. 24 da Carta da ONU) e o papel de determinar “a existência de qualquer ameaça à paz, ruptura da paz ou ato de agressão” (Art. 39 da Carta da ONU).

⁴² 1) Deixar mais nítido como clima se encaixa nas responsabilidades do Conselho de Segurança e fortalecer ações mais preventivas do conselho, incluindo a criação de mecanismos de mediação de conflitos sobre recursos naturais. 2) Mais coordenação intra-ONU, com maior diálogo do Conselho com outros órgãos do sistema. 3) Debates sobre a reforma do conselho devem incorporar discussões normativas de clima mais sistematicamente. 4) Aumentar a legitimidade e eficácia do Conselho ao coordenar temas de segurança com o Secretariado da ONU e com órgãos regionais, como a União Africana e a Organização dos Estados Americanos. 5) Mecanismos de “enforcement” para garantir o cumprimento de acordos internacionais de clima, incluindo o UNFCCC e o Acordo de Paris. (pp. 466-7)

risks”, Rüttinger et al, 2015), que lista sete riscos contingentes do que chamam de *fragilidade climática* (sobreposição de instabilidade, risco de desastres, pobreza e vulnerabilidade às mudanças climáticas): competição local por recursos; insegurança de subsistência e migração; eventos e desastres de clima extremo; volatilidade de provisões e de preços de alimentos; gerenciamento transfronteiriço de águas; elevação do nível do mar e degradação costeira; efeitos não-intencionados de políticas para o clima. Identificados estes riscos, o relatório apresenta três propostas de abordagem para tentar superá-los: políticas para mudanças climáticas; cooperação internacional para desenvolvimento (incluindo ajuda humanitária); e *peacebuilding* (incluindo programas de prevenção de conflito).

Os relatórios mencionados, junto à proposta de maior ação do Conselho de Segurança da ONU frente às mudanças climáticas (Abdenur e Folly, 2020), reforçam a necessidade de transformações onto-epistemológicas: securitizar outros temas não foi suficiente para manter a paz no planeta, do mesmo modo que abordar o problema pela mesma via que o causou não parece ser uma boa forma de solucioná-lo. Assim, abordar o iminente colapso climático via securitização, desenvolvimento (no modelo hegemônico imposto) e financeirização parecem apenas aparar arestas de um problema que exige um grande e profundo corte.

4. Campesinato, Natureza e decolonialidade: a luta pela terra como luta por uma realidade outra

É melhor morrer na luta do que morrer de fome.

Margarida Alves, 1983

A Via Campesina é uma articulação internacional de camponesas e camponeses que organiza a luta pela terra em todo o planeta. Criada em 1993, vem desde 2002 atuando para a aprovação de uma Declaração dos Direitos de Campesinas/os junto à ONU, concretizada em 2018 com a *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Camponeses, das Camponesas e Outras Pessoas que Trabalham em Áreas Rurais*, UNDROP no acrônimo em inglês. A articulação de anos para conquistar um documento junto à ONU contou com movimentações institucionais, junto a governos nacionais e a própria ONU, e ações de base, com a base popular camponesa que compõe os movimentos que fazem parte da Via Campesina. Nesse contexto, este capítulo visa olhar para a Via Campesina como ator internacional, que circula entre os setores mais tradicionais que tocam a agenda internacional – como a própria ONU –, mas que o faz a partir de praxis decoloniais, guiados pelo objetivo da formação de uma coalização para o avanço do direito à terra e do direito à vida e dignidade das pessoas camponesas. O movimento campesino aqui, portanto, mostra práticas políticas, disputas, contradições, propostas de transformação e articulações possíveis, avançando o projeto decolonial de transformação da realidade – o que levaria à superação das colonialidade e do Contrato Ambiental.

Neste capítulo, pretendo me debruçar sobre campesinato⁴³ como uma possibilidade de decolonização, isto é, de transformação da realidade, a partir da qual a Natureza sairia da posição de tutelada pela humanidade (ou por uma humanidade específica – “ocidental”, moderna), de cenário sobre o qual se desenrola a história humana. Para isso, pretendo olhar para o campesinato em três movimentos: a noção de identidade campesina (que não é central aqui, apenas compõe entendimento de campesinato), a articulação internacional deste

⁴³ Neste texto não estabeleço uma diferenciação conceitual e política entre campesinato e movimento campesino.

movimento, em especial através da Via Campesina, e como se relaciona com a Natureza. Ainda, trago a experiência da Marcha das Margaridas como uma expressão da articulação interseccional da luta camponesa, bem como as contradições inerentes aos processos que envolvem movimentos sociais e entidades da política institucional – na qual o Estado se destaca.

Para isso, apresento algumas perguntas: Campesinato pode coexistir com a Natureza? Como se organiza? Como interage com instituições que impõem dominação e regras – instituições financeiras internacionais, Banco Mundial, ONU (Agenda 2030, desenvolvimento em geral, FAO), governos nacionais, governos estrangeiros imperialistas etc? Como a política de alimentação se insere nesse processo?

O movimento campesino aqui, portanto, visa mostrar as práticas políticas, disputas, contradições, propostas (onto-epistemológicas, metodológicas, políticas, sociais) de transformação e articulações possíveis. Ainda, as articulações do movimento campesino no cenário internacional parecem evidenciar o que argumento ser o Contrato Ambiental, bem como permite avaliar como as relações foram impactadas pela colonialidade da Natureza.

4.1. Campesinato brasileiro, MST e reforma agrária

Olhar para a construção histórica de campesinas/os ajuda a entender parte do movimento que nos trouxe até o ponto no qual estamos: na iminência de um colapso climático, ao mesmo tempo em que comemos comida envenenada⁴⁴ e que a desigualdade social global segue se apresentando de forma mais nítida na desigualdade do controle das terras agricultáveis. Por exemplo, pesquisa da Coalizão Internacional pela Terra⁴⁵ indica que, globalmente, apenas 1% das propriedades rurais operam 70% das terras agricultáveis, e que a desigualdade é ainda mais profunda na América Latina, onde os 50% mais pobres são proprietários

⁴⁴ Por exemplo, o governo federal brasileiro tinha aprovado, até junho de 2020, 674 novos agrotóxicos, dos quais apenas 12% (80) são considerados pelo Ibama como pouco perigosos ao meio ambiente. “Governo Bolsonaro já registrou 745 novos agrotóxicos; número é o maior em 15 anos” Disponível em <<https://www.opovo.com.br/noticias/brasil/2020/08/10/governo-bolsonaro-ja-registrou-745-novos-agrotoxicos--numero-e-o-maior-em-15-anos.html>> Acesso em 07/12/2020.

⁴⁵ International Land Coalition. Uneven Ground. Disponível em <<https://www.landcoalition.org/en/uneven-ground/>> Acesso em 21/02/2024.

de apenas 1% da terra⁴⁶; e a OIT (ILO, 2018) aponta que, apesar de serem 41% da força de trabalho rural, as agricultoras são, globalmente, proprietárias de menos de 20% das propriedades rurais, e no meio rural a desigualdade de remuneração por gênero chega a 40%.

De maneira geral, essa desigualdade vem associada com o estabelecimento de monoculturas – Shiva (1993, 2002), por exemplo, discute como a chamada “Revolução Verde” produziu violência e monoculturas de cultivos e das mentes na Índia –, o que destrói a biodiversidade e a diversidade culturais e ontogenéticas locais. Ferdinand (2022) rastreia a consolidação das *plantations* como sistema produtivo (monocultor) no Caribe como parte da dupla fratura colonial – ambiental e humana, que não podem ser dissociadas –, e que este sistema “violento, patriarcal e misógino” (p. 58) promove uma lógica de utilização da terra de “*exploração intensiva da terra como recurso com fins de exportação comercial e de enriquecimento financeiro* de alguns acionistas ultramarinos e dos colonizadores locais” (p. 60; ênfase no original), que produz rupturas ecumênicas, paisagísticas, biodiversitárias e metabólicas. O que Shiva (1993, 2002) e Ferdinand traçam a partir das histórias da Índia e do Caribe (respectivamente) também se reflete na experiência da colonização do Brasil e, de maneira geral, em toda a experiência do colonialismo europeu dos séculos XV a XX: o desmantelo epistemológico, social, cultural e político e a destruição ambiental caminham lado a lado.

No Brasil, a consolidação das *plantations* também foi fundamental para a consolidação da colônia portuguesa e do período imperial que seguiu o colonial, tendo as estruturas sociais, econômicas, políticas e alimentares desses períodos se reproduzido mesmo com a proclamação da república, se mantendo até os dias de hoje. O país se tornou o maior produtor de açúcar em 1570 (açúcar foi uma das monoculturas que devastaram o Caribe, como mostra Ferdinand, 2022), passou pelo boom da produção de café até chegar à soja. Como discutido na seção 1.3, a expansão da soja se deu em grande velocidade, às custas da destruição de biomas. O plantio de soja começou a ganhar espaço na economia brasileira nos anos 1940, e a partir de então a produção crescia em torno de 10 vezes a cada 15 anos até 1970, pico da ditadura militar, quando a produção já ultrapassava a marca de 1,2 milhão

⁴⁶ Disponível em: <<https://www.theguardian.com/environment/2020/nov/24/farmland-inequality-is-rising-around-the-world-finds-report>> Acesso em 03/12/2020.

de toneladas e aumentou 10 vezes novamente em apenas 5 anos, chegando ao número de 12 milhões de toneladas em 1975; 20 anos depois, em 1994, a produção ultrapassou os 30 milhões de toneladas, e mais 20 anos depois, em 2013, ultrapassou os 103 milhões de toneladas – o que significa que em sete décadas, entre 1940 e 2013, a produção de soja no Brasil cresceu mais de oito mil vezes (Oliveira, 2015). Na safra 2019/2020, a produção foi de mais 124 milhões de toneladas⁴⁷, mantendo o Brasil como maior produtor mundial do grão, responsável por 37% da produção global⁴⁸. Hoje, o poder dos donos do agronegócio no Brasil não é apenas econômico, é também político, com a chamada “bancada do boi” influenciando fortemente o Congresso Nacional (por exemplo, Graciano et al, 2023), e cultural, com o avanço do sertanejo como um dos ritmos mais ouvidos no país, financiado em grande medida pelo grande capital rural (D’Elia, 2020).

Os números da produção de soja em 2019, além de confirmarem a grande participação do Brasil na produção global deste grão, mostram que este segue sendo o carro-chefe da agropecuária brasileira e, portanto, das exportações do país: naquele ano, o agronegócio foi responsável por 21,4% do PIB; deste valor, 68% são do ramo agrícola e 32% do segmento pecuário; desses 21,4% do PIB relacionados à agropecuária, cerca de 25% vieram apenas da comercialização da produção de soja⁴⁹. A CNA (Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil) destaca o saldo “positivo” do agronegócio e sua importância para a balança comercial do país. Mesmo que economicamente o agronegócio pareça tão fundamental, quais são os custos das perdas ambientais (sejam por desmatamento, sejam por contaminação dos solos, lençóis freáticos e cursos d’água), sociais, culturais, de conhecimento? Parafraseando Adrienne Buller (2020), em texto citado no Capítulo 3, que perguntava “qual o valor de uma baleia” para criticar a financeirização da Natureza: qual o valor da biodiversidade? Qual o valor do conhecimento e dos modos de vida de comunidades indígenas, quilombolas, camponesas, ribeirinhas, caiçaras, quebradeiras de côco e demais comunidades tradicionais⁵⁰?

⁴⁷ Números da Embrapa Soja. Disponível em <<https://www.embrapa.br/soja/cultivos/soja1/dados-economicos>>. Acesso em 05/12/2020.

⁴⁸ EMBRAPA. O agro no Brasil e no mundo: Uma síntese do período de 2000 a 2020. <<https://www.embrapa.br/documents/10180/62618376/O+AGRO+NO+BRASIL+E+NO+MUNDO.pdf>>

⁴⁹ Números do IBGE, divulgados pela Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA) em: <<https://www.cnabrasil.org.br/cna/panorama-do-agro>>. Acesso em 03/12/2020.

⁵⁰ Sobre o conceito de comunidades tradicionais, ver nota 18.

A disputa entre dois projetos de vida antagônicos – “um grupo considera a natureza como mercadoria e oportunidade de negócio e lucro; e o outro a percebe como geradora de toda a vida, que permite o Bem Viver para todas e todos” (Marcha das Margaridas, 2023) –, isto é, entre o agronegócio e a agroecologia camponesa, forma a chamada “questão agrária” no Brasil. A questão agrária é “o conjunto de inter-relações e contradições derivado de uma estrutura fundiária altamente concentrada que, por seu turno, também determina a concentração de poder econômico, político e simbólico, criando estruturas de sujeição da população rural” (Mendonça, 2006, p. 78). A resolução dessa questão – dessa concentração – se daria a partir da reforma agrária, “política de Estado visando solucionar a Questão Agrária” (Santos, 2013), garantida na Constituição Federal brasileira, em seu Art. 184: “Compete à União desapropriar por interesse social, para fins de reforma agrária, o imóvel rural que não esteja cumprindo sua função social [...]”⁵¹ (Brasil, 1988). Há, ainda, um terceiro elemento, a luta pela terra, que se diferencia da luta pela Reforma Agrária – ainda que independentes, são interativas:

Um movimento social pode desenvolver a luta pela terra sem a existência de um projeto de Reforma Agrária. A luta pela Reforma Agrária é uma luta mais ampla, de toda a sociedade. A luta pela terra é mais específica, desenvolvida pelos sujeitos interessados. A luta pela reforma agrária contém a luta pela terra. A luta pela terra promove a luta pela Reforma Agrária. (Fernandes, 2002, p. 343)

Em um contexto de expropriação de pequenas/os produtoras/es – camponesas/os – para o estabelecimento de latifúndios, a identidade camponesa aparece como estratégia dos movimentos de luta pela terra e daqueles pela preservação dos modos de vida das chamadas comunidades tradicionais. A literatura sobre a identidade camponesa é bastante extensa e, no caso do Brasil, a história do campesinato se confunde com a história do país, desde a colônia até os dias de hoje. Uma vez que o objetivo deste capítulo não é elaborar uma análise historiográfica ou antropológica do campesinato⁵² (nem o brasileiro, nem o global),

⁵¹ O Art. 186 da Constituição diz: “A função social é cumprida quando a propriedade rural atende, simultaneamente, segundo critérios e graus de exigência estabelecidos em lei, aos seguintes requisitos: I - aproveitamento racional e adequado; II - utilização adequada dos recursos naturais disponíveis e preservação do meio ambiente; III - observância das disposições que regulam as relações de trabalho; IV - exploração que favoreça o bem-estar dos proprietários e dos trabalhadores.”

⁵² Sobre isso, ver Welch et al, 2009. Sobre a identidade de assentado em movimentos de luta pela terra, ver Sigaud (2005).

foco aqui no engajamento político desta identidade a partir da Via Campesina, internacionalmente e nas últimas três décadas.

Lygia Sigaud (2005), quando analisando a ocupação de terras como forma de reivindicação por reforma agrária no Brasil, olha para o caráter relacional entre ocupações e luta pela terra:

As ocupações não são um efeito da “luta por terra”. Não quero com isso dizer que ela não exista, mas evitar um olhar idealizador que tende a obscurecer as causas. A demanda por terra não é preexistente: é produzida pelos movimentos e alimentada pelas práticas do Estado. Mas desde que haja indivíduos dispostos a atender aos convites dos movimentos e a crer na possibilidade do acesso à terra, eles participam de ações que produzem o efeito de fazer existir uma “luta pela terra”. (pp. 276-7).

Dessa forma, apesar dos movimentos de luta pela terra não serem obrigatoriamente parte dessa identidade camponesa (ou seja, nem toda/o camponês/a está engajada/o na luta pela terra, muito menos é assentada/o em lotes de reforma agrária), ainda é importante trazer a luta pela terra aqui, como consequência da ausência de reforma agrária⁵³.

Retornando à questão da identidade, resta mencionar que a ideia de campesina/o é uma identidade politizada, que “reflete pessoas que compartilham um profundo compromisso com o lugar, pessoas profundamente ligadas a um determinado pedaço de terra, pessoas que fazem parte de uma comunidade rural específica, pessoas cujo modo de existência está sob ameaça” (Desmarais, 2007, p. 140; tradução minha). Essa identidade se constrói como uma ressignificação do termo (em inglês, “peasant” era um termo bastante ligado ao feudalismo, e no contexto colonial, especialmente em outras línguas, o sentido se ampliou) para representar esta luta por transformação política, social, econômica e produtiva, e também para sintetizar a resistência de diversos grupos ao “capitalismo agrário” (que Marx acreditava que faria o campesinato desaparecer), à globalização (internacionalização de mercados a partir da produção agropecuária em larga escala) e ao neoliberalismo (que reforça o processo de expropriação necessário para esta globalização) (idem).

⁵³ Em depoimento à “CPI do MST”, ao ser perguntado se “na China há movimento como o MST”, João Pedro Stedile, dirigente nacional do MST e um de seus fundadores, respondeu que “não há, porque a China fez reforma agrária na década de 1950” <<https://www.metropoles.com/brasil/cpi-do-mst-ouve-joao-pedro-stedile-lider-do-movimento-acompanhe>>. Nesse entendimento, a luta por reforma agrária se findaria quando esta fosse concretizada.

No Brasil, o principal movimento *camponês* é o MST – Movimento de Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais Sem Terra. Fundando oficialmente em 1984, atualmente o MST conta com 185 cooperativas, 120 agroindústrias, 1900 associações, 400 mil famílias assentadas e 70 mil famílias acampadas⁵⁴. A ênfase em *camponês* se dá pela falta de consenso em torno do termo para descrever o MST: João Pedro Stédile, um dos fundadores do movimento e hoje parte de sua direção nacional, entende que o MST “nasceu como movimento camponês, de agricultores acostumados com o trabalho familiar e que resolveram lutar pela terra”, mas que a palavra “camponês” é “meio elitizada”, uma vez que o “homem do campo [sic] geralmente se define como agricultor, trabalhador rural ou como meeiro, arrendatário” (Stédile e Fernandes, 1999, p. 31). O termo camponês seria, portanto, um conceito sociológico e acadêmico – refletindo o debate desta seção. Não à toa, no processo de consolidação do MST enquanto movimento social organizado se optou por “trabalhadores rurais”, não por “camponeses” no nome oficial⁵⁵.

O MST se consolidou nessa posição muito por conta de suas três reivindicações prioritárias – terra, reforma agrária e mudanças gerais na sociedade – e por conta de três características fundamentais: 1) ser um movimento popular, ou seja, em que todos podiam entrar (destaque à maior participação de mulheres e jovens, quando comparado aos sindicatos); 2) ter um componente sindical, no sentido corporativo, isto é, há um interesse que é só da categoria das/os agricultoras/es (“é uma luta para atender, essencialmente, uma reivindicação econômica” (idem, p. 34)); e 3) ter um caráter político, entendendo que “a luta pela terra, pela reforma agrária, [...] somente seria levada adiante se fizesse parte da luta de classes” (idem, p. 35). Essas características também englobam a luta por demarcação de terras indígenas e o caráter anti-imperialista do movimento (idem, pp. 50-1) (por exemplo, em sua crítica às corporações transnacionais e ao arrendamento de terras brasileiras por estrangeiros). O movimento mantém sua atualidade ao entender que pautas como a ambiental, a climática e a da população

⁵⁴ Ver “Nossa produção”. Disponível em < <https://mst.org.br/nossa-producao/> >. Acesso em 13/10/2023.

⁵⁵ Stédile destaca que “sem-terra” veio de uma incorporação da nomeação que a imprensa dava às pessoas em luta pela terra à época (ver Stédile e Fernandes, 1999, pp. 47-8).

LGBTQIA+ fazem parte da luta por mudanças gerais na sociedade⁵⁶, em busca de uma sociedade mais igualitária e digna para todas as pessoas e para a Natureza.

Mesmo sendo mais jovem que outros movimentos camponeses na América Latina, o que se deu porque “aqui [no Brasil], basicamente, o camponês se formou depois da escravidão, com a imigração europeia” (idem, p. 39), o MST é considerado o maior movimento rural da América Latina (Foweraker, 2001). Seu nascimento posterior permitiu, no entanto, aprender com os erros e acertos dos movimentos de países vizinhos. Para Stédile (Stédile e Fernandes, 1999), este aprendizado foi fundamental para a organização e perenidade do movimento, o que se concretiza em sete princípios organizadores (idem, pp. 39-43: 1) “ter uma direção coletiva, um colegiado dirigente”, que impeça o desvio de líderes que possam ser cooptados pelos inimigos; 2) divisão de tarefas; 3) disciplina; 4) estudo; 5) formação de quadros, a partir do entendimento de que “precisa[m] de quadros técnicos, políticos, organizadores profissionais de todas as áreas”⁵⁷ (idem, p. 42); 6) luta de massas; 7) vinculação com a base.

Em seu Programa Agrário de 2013, o MST reforça o enfrentamento à concentração de propriedade privada, e apresenta o conceito de “Reforma Agrária Popular”, que vai além da reforma agrária definida pela Constituição Federal:

O conceito “popular” busca identificar a ruptura com a ideia de uma reforma agrária clássica feita nos limites do desenvolvimento capitalista e indica o desafio de um novo patamar de forças produtivas e de relações sociais de produção, necessárias para outro padrão de uso e posse da terra. [...] Os Camponeses, trabalhadores/as do campo e povos tradicionais (indígenas, extrativistas, quilombolas) têm sido protagonistas de práticas de um modo de fazer agricultura que representa um contraponto à agricultura capitalista e se constituem na resistência e nas lutas de enfrentamento direto ao capital. (MST, 2013, p. 31)

O MST é, ainda, uma das principais referências da Via Campesina (Desmarais, 2007) – principal movimento internacional campesino, sobre a qual discuto na seção a seguir. Não à toa, o dia 17 de abril ficou marcado como Dia Internacional de Luta de Trabalhadores do Campo, em homenagem aos 21 trabalhadores rurais assassinados no crime que ficou conhecido como massacre de

⁵⁶ Ver, por exemplo, o documento “As ações de emergência necessárias para as diferentes áreas da Reforma Agrária”, de novembro de 2022, elaborado e apresentado em um contexto de transição de governo de um mandato presidencial de extrema direita, que criminalizava movimentos sociais, para um mandato à esquerda, em certa medida aliado ao movimento.

⁵⁷ Ainda sobre o depoimento de Stédile à CPI do MST, o dirigente fez questão de destacar que os advogados que o acompanhavam eram todos forjados dentro do movimento. Ver nota 52.

Eldorado dos Carajás, em referência à cidade paraense onde o crime foi cometido em 1996.

4.2. A Via Campesina e a articulação internacional do campesinato

A Via Campesina é um movimento fundado em 1993, quando “um grupo de representantes de agricultores – mulheres e homens – de quatro continentes” se reuniu em Mons, Bélgica, para organizar a luta contra políticas agrícolas e contra o agronegócio. O movimento compreende 182 organizações locais e nacionais em 81 países da África, da Ásia, da Europa e das Américas, com organizações de camponesas/os, agricultoras/es de pequena e média escala, mulheres rurais, trabalhadoras/es rurais e comunidades indígenas rurais), representando em torno de 200 milhões de agricultoras/es, de acordo com seus próprios dados. É uma “articulação mundial de camponeses e trabalhadores da agricultura com caráter anticapitalista, antineoliberal, antipatriarcal e anti-imperialista, que se compromete com a construção de movimentos sociais de massas e de lutas” (Santos, 2021, p. 17), que se compromete com uma luta interseccional pelo direito à terra. Sua luta pela agricultura camponesa vem na esteira da defesa estratégica pela “soberania alimentar, pela Reforma Agrária Integral, pela igualdade de gênero, pela defesa e cuidado da terra e do território, pela defesa dos bens naturais, das sementes como patrimônio dos povos, da agroecologia e da biodiversidade” (idem). Ainda, a Via Campesina se compromete com a “luta permanente contra as transnacionais, o modelo dos agronegócios e a agricultura industrial que atentam contra os direitos da vida, do planeta e dos povos do campo” (idem, p. 57). Desse modo, luta pela agricultura engloba lutas sociais, ambientais e, expandido a questão climática, a luta contra a crise climática (ver La Via Campesina, 2018a; 2018b).

Sintetizam suas lutas em três tópicos: 1) “defesa da soberania alimentar, luta por reformas da terra e agrária”; 2) “promoção da agroecologia e defesa de sementes nativas”; e 3) “promoção dos direitos de camponesas/es e luta contra a criminalização de camponesas/es”⁵⁸. O movimento organiza seus três grandes eixos de luta a partir de sete coletivos:

⁵⁸ Tradução livre de trechos do site oficial do movimento. Disponível em < <https://viacampesina.org/en/international-peasants-voice/> > Acesso em 20/12/2017.

1. Terra, água e território – que é responsável também pela campanha de Reforma Agrária e contra as transnacionais; 2. Agricultura Camponesa e Biodiversidade – responsável pelas campanhas de sementes e contra os agrotóxicos; 3. Direitos humanos – que foi responsável pela construção do debate e conceito dos Direitos dos Camponeses na Organização das Nações Unidas; 4. Migrações e Assalariados Agrícolas; 5. Formação e Educação; 6. Comunicação; 7. Articulação das Mulheres – responsável pela campanha de não violência contra as mulheres. Estes coletivos são responsáveis para desenvolver o trabalho a partir dos temas, que são como eixos de trabalho, desenvolvidos pelos Coletivos organizados internacionalmente e nas regiões, sendo que para cada um desses temas, definem-se objetivos, prioridades e plano de ação. (Santos, 2021, p. 18)

Em sua busca por ser um “movimento autônomo, plural e multicultural”, camponesas/es se organizam em uma estrutura descentralizada e se envolvem profundamente com “movimentos de mulheres e movimentos sociais que demandam direitos iguais para mulheres”. Esse contato com movimentos de mulheres reflete o entendimento de que “mulheres produzem 70% do alimento do planeta, mas são marginalizadas e oprimidas pelo neoliberalismo e pelo patriarcado”⁵⁹.

Dessa forma, há um entendimento de que o movimento é plural, contínuo e sem fim: campesinas/os sempre existiram e sempre existirão; nesse contexto, “o que não existia antes eram investidores, industriais, partidos políticos etc” (Mundo, 2000 *apud* Desmarais, 2007, p. 138; tradução minha), e essas “novas” existências não acabarão com a de campesinas/os – de maneira semelhante, a agricultura sempre existiu; o que não existia era a devastação sistemática para a produção (em contexto colonial, com o sistema de plantations (Ferdinand, 2022), e, após o fim do colonialismo, com a consolidação da produção monocultora latifundiária). No entanto, isso não significa que seja um movimento isento de disputas internas. Por exemplo, apesar do destaque, no trecho citado acima, do papel das mulheres tanto na produção agrícola quanto na prática política do movimento, há por vezes um entendimento de que ainda há desigualdade de gênero no movimento (mesmo com o estabelecimento da obrigatoriedade de paridade de gênero nas posições de liderança) (Desmarais, 2007); há também disputas entre organizações nacionais de um país (sobre esta assimetria intra-nacional, Desmarais (2007) dá o exemplo de disputas entre duas organizações nacionais da Costa Rica). Há, ainda, disputas entre as regiões pelo maior impacto nos posicionamentos internacionais (Desmarais

⁵⁹ Idem à nota 59.

(2007) aponta que a América Latina – com papel de destaque para o movimento brasileiro MST – ainda tinha, à época de seu texto, maior peso nas movimentações internacionais, e que por conta disso foi necessário mudar a sede da Secretaria Operacional da LVC para a Ásia, para melhor integração desta que é a região do planeta com maior número de camponesas/os). Há que se investigar como marcadores sociais como raça e etnia, sexualidade⁶⁰ e geração (há internamente uma articulação da juventude campesina) se articulam na prática política do movimento, mas estes dois exemplos (sobre disputas políticas e sobre marcadores de diferença de gênero e de nacionalidade) ilustram que a interseccionalidade é uma prática metodológica relevante para a elaboração de perguntas ao movimento.

A articulação política da Via Campesina tem como principal inovação e, ao mesmo tempo, principal desafio o estabelecimento de uma agenda política do campesinato global. Novamente, é importante destacar que a ideia não é homogeneizar o campesinato – justamente por isso, sua atuação em escala global torna-se seu maior desafio.

A organização interna – descentralizada – tem por objetivo manter o enraizamento local das demandas e práticas políticas da LVC. Isso se torna tanto um desafio logístico – não só de colocar em contato pessoas de todo o globo, mas também de garantir a presença das lideranças do movimento em conferências internacionais, uma vez que são camponesas/es que têm não só suas tarefas políticas e formativas do movimento, mas também suas tarefas cotidianas de cultivo de alimentos (Desmarais, 2007) – para a apresentação de suas demandas junto a organizações internacionais. Estas organizações vão desde o GATT (General Agreement on Tariffs and Trade) às ONGs internacionais, passando por instituições financeiras internacionais (Banco Mundial, FMI), pela OMC e pela ONU. No diálogo com a ONU, destaco o enfrentamento a diretrizes estabelecidas pela FAO (Food and Agriculture Organization) – consolidando o papel de destaque da Via Campesina no estabelecimento do conceito de soberania alimentar e da luta pelo seu uso transformador nas políticas comerciais e produtivas – e articulação internacional que têm feito desde o início dos anos 2000 para a aprovação de uma

⁶⁰ Na VII Conferência Internacional do movimento, em 2017, foi aberto pela primeira vez um debate internacional sobre gênero e diversidade sexual. Outra novidade nessa conferência foi a possibilidade de indicar, no formulário de inscrição de delegadas/os, o gênero e a identidade sexual. Disponível em <<https://viacampesina.org/en/la-via-campesina-peasants-initiate-debate-gender-sexual-orientation-diversity-movement/>>. Acesso em 05/12/2020.

Declaração dos Direitos de Camponesas/es (como parte da luta pelos direitos de camponesas/es e contra sua criminalização).

A articulação desta Declaração tem como marco inicial o ano de 2003, quando camponesas e camponeses do SPI, movimento camponês da Indonésia que cunhara o termo direitos do camponês em 2000, estimulou a internacionalização deste debate. Por isso, o processo de reconhecimento dos direitos de pessoas camponesas junto à ONU contou com ações em três escalas: “nas instâncias internacionais da Via Campesina; nacionalmente, nas instâncias do SPI, e nas articulações das instâncias da ONU” (Santos, 2021, p. 67). A proposta de texto da Declaração foi apresentada oficialmente à ONU pela representação da Bolívia, em 2009 – Santos (2021) aponta que a Bolívia tinha uma compreensão mais profunda da importância da Declaração porque seu então presidente, Evo Morales, foi membro fundador da Via Campesina a partir de sua atuação na “Federación del Trópico de Cochabamba”, organização de camponeses plantadores de coca. A proposta passou por diversas etapas de discussão na Comissão de Direitos Humanos e foi alterada de várias formas até chegar ao texto final aprovado.

Na proposta apresentada à ONU, a LVC ressaltava a importância de reforma agrária como um meio de acabar com latifúndios, de forma a garantir que a terra cumpra sua função social (Artigo IV, item 12), e a possibilidade de uma alternativa ao Estado capitalista⁶¹ (Artigo IV, item 13):

Camponeses (mulheres e homens) têm o direito de manter e fortalecer suas instituições políticas, legais, econômicas, sociais e culturais distintas, ao mesmo tempo em que conservam o direito de participar plenamente, se assim decidirem, da vida política, econômica, social e cultural do Estado. (La Via Campesina, 2009)

Incluir direitos de pessoas camponesas no âmbito da ONU tem suas contradições, quando vindo de um movimento que vê o Estado com desconfiança (e que muitas vezes tem no Estado o principal perpetrador de violações de seus direitos). No entanto, há o entendimento de que as “trabalhadoras e trabalhadores articulados pela Via Campesina, desafiaram-se a enfrentar a perspectiva da luta pelo direito alternativo, rompendo com a noção de visão positivista do Direito como

⁶¹ Por exemplo, no preâmbulo da Declaração proposta, colocam: “Considerando que a globalização capitalista imposta por meio de acordos internacionais teve um forte impacto negativo no setor camponês” (La Via Campesina, 2009).

dado objetivo e apontando para a lei como objeto de disputa tanto no processo de formulação quanto de sua aplicação” (Santos, 2021, p. 26), de modo a promover

a criação de um instrumento dentro do sistema internacional de direitos humanos que permitiria melhorar a promoção e proteção dos seus direitos, tornar visíveis as ameaças que atentam sobre suas vidas e meios de subsistência, e lutar contra a discriminação vivida por aqueles que trabalham na agricultura camponesa e na pequena produção de alimentos em todo o mundo (idem, p. 19)

Após um longo processo coletivo de discussão e produção interna – e internacional – de uma proposta de documento (processo discutido amplamente em Santos, 2021), que teve como uma de suas versões o texto de 2009 citado acima, em dezembro de 2018, a sessão 73 da Assembleia Geral da ONU adotou a “Declaração de Direitos de Camponesas/es” (seu título completo é “Declaração das Nações Unidas sobre Direitos de Camponesas/es e Outras Pessoas Trabalhando em Áreas Rurais”, UNDROP no acrônimo em inglês), aprovada com 119 votos a favor, 7 votos contra e 49 abstenções (dentre elas o Brasil⁶²). Essa Declaração reflete o destaque que a Via Campesina dá ao papel das mulheres no campesinato, na luta por transformação social e na luta pelo fim da violência de gênero. Ainda, a Declaração centraliza o Estado como principal agente de mudanças políticas e sociais (inclusive obrigando os Estados a garantirem um real uso da terra, reforçando assim o dispositivo da *função social da terra*), em detrimento da agência da sociedade civil organizada (como a própria Via Campesina). A Declaração não apresenta a possibilidade de outra forma de organização política e social (como indicado no Artigo IV, item 13 da proposta de declaração elaborada pela Via Campesina, destacado acima), não tem o engajamento anticapitalista da proposta da Via Campesina e não incluiu elementais “mais radicais”, “como acesso a propriedades improdutivas e devolutas ou públicas, ou mesmo o direito de rejeitar

⁶² O Brasil se absteve de votar favoravelmente à Declaração desde sua apresentação ao Conselho de Direitos Humanos da ONU, em setembro de 2018. À época, o Brasil era governado por Michel Temer, após o impeachment da Presidenta Dilma Rousseff em 2016. A então Embaixadora do Brasil na ONU, Maria Nazareth Farani Azevedo declarou à época que o texto apresentado tocava em temas “complexos e sensíveis”, que as modificações propostas pelo governo não foram atendidas e que as leis nacionais teriam prioridade, em um contexto no qual se entendia que direitos humanos para camponesas/os poderia ser economicamente prejudicial ao agronegócio – a representação brasileira tinha sugerido a retirada da menção a direitos humanos no preâmbulo do texto. A abstenção na votação na Assembleia Geral deve ter seguido a mesma lógica. Ver “Brasil não apoia declaração da ONU por direito de camponeses”. Disponível em < https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2018/09/28/interna_politica,708959/brasil-nao-apoia-declaracao-da-onu-por-direito-de-camponeses.shtml >. Acesso em 31/01/2024.

a comercialização de terra para fins puramente empresariais” (Santos, 2021, p. 91). Assim, o texto da Declaração ignorou conteúdo das propostas apresentadas pelos movimentos que “continha[m] conteúdos de denúncias das violações dos direitos humanos dos camponeses numa linguagem muito crítica” (idem, p. 88), a partir do entendimento de que esse tipo de linguagem poderia gerar oposição muito forte dos Estados.

Mesmo assim, a Via Campesina considera a aprovação da Declaração como uma vitória, por entender que a inserção de direitos de pessoas camponesas no sistema internacional de direitos humanos é um passo importante para a visibilidade da luta. O movimento organizou versões ilustradas da Declaração, em várias línguas, para disseminar em suas bases espalhadas pelo planeta.



Figura 2 Reprodução da capa do livreto ilustrado da UNDROP, produzido pela LVC. Atualmente conta com traduções para inglês, espanhol e francês, mas está disponível em formato aberto para que as organizações locais traduzam para suas línguas.

A noção de identidade camponesa, discutida no contexto brasileiro na seção 4.1, aparece na UNDROP da seguinte forma:

1. Para os efeitos da presente Declaração, um camponês é qualquer pessoa que se envolva ou pretenda envolver-se, sozinho, ou em associação com outros ou como uma comunidade, na produção agrícola de pequena escala para subsistência e/ou para o mercado, e que depende significativamente, embora não necessariamente exclusivamente, do trabalho familiar ou doméstico e de outras formas não monetizadas de organização do trabalho, e que tem uma dependência especial e um apego à terra. (tradução minha)

Entre os direitos garantidos pela Declaração estão:

- Direito à igualdade e não discriminação (Art. 3º)
- Direito à não discriminação contra mulheres (Art. 4º)
- Direito a recursos naturais e desenvolvimento (Art. 5º)
- Direito a vida, liberdade, segurança, movimento, pensamento, opinião, expressão, associação, informação (Art. 6º, Art. 7º, Art. 8º, Art. 9º, Art. 10, Art. 11)
- Direito de acesso à justiça (art. 12)
- Direito de trabalhar e de ter um ambiente de trabalho seguro e saudável (Art. 13 e Art. 14)
- Direito a alimento e a soberania alimentar (Art. 15)
- Direito a um rendimento e meios de subsistência dignos e aos meios de produção (Art. 16)
- Direito à terra (Art. 17)
- Direito a um ambiente limpo, seguro e saudável para usar e gerenciar (art. 18)
- Direito a sementes (Art. 19)
- Direito a diversidade biológica (Art. 20)
- Direito sistemas hídricos limpos (Art. 21)
- Direito a segurança social (Art. 22)
- Direito a saúde física e mental (Art. 23)
- Direito a moradia (Art. 24)
- Direito a educação (Art. 25)
- Direitos culturais e conhecimento tradicional (Art. 26)

Há também deveres dos Estados, conforme o primeiro parágrafo do Art. 2º:

Os Estados respeitarão, protegerão e cumprirão os direitos dos camponeses e de outras pessoas que trabalham nas zonas rurais. Deverão tomar prontamente medidas legislativas, administrativas e outras medidas apropriadas para alcançar progressivamente a plena realização dos direitos da presente Declaração que não possam ser imediatamente garantidos. (tradução minha)

Mais especificamente, deveres dos Estados também versam sobre:

- Especificidades e enfrentamento à discriminação de grupos como idosos, mulheres, jovens, crianças e pessoas com deficiência;
- “Garantir a participação ativa, livre, eficaz, significativa e informada de indivíduos e grupos nos processos de tomada de decisão associados” (tradução minha)
- Garantir que atores não-estatais, como empresas privadas e corporações transnacionais, respeitem os direitos de pessoas camponesas
- Garantir cooperação internacional

Além de direitos de pessoas camponesas e outras pessoas que trabalham em áreas rurais, a Declaração também destaca a garantia de direitos de povos nativos (embora não mencione diretamente a Declaração Sobre os Direitos dos Povos Indígenas, UNDRIP no acrônimo em inglês), migrantes e povos nômades que se envolvam em atividades rurais. No campo dos deveres, a UNDROP destaca não só deveres dos Estados, mas também da própria ONU (e suas agências especializadas, programas e fundos), organizações internacionais e organizações financeiras internacionais e regionais (Art. 27). Em outubro de 2023, o Conselho de Direitos Humanos da ONU, em sua 54ª sessão, adotou a resolução que estabelece um Grupo de Trabalho da ONU para avançar na implementação da UNDROP⁶³.

A dedicação de um artigo próprio à não discriminação contra mulheres (Art. 4º), com reforço ao enfrentamento à violência de gênero no meio rural, confirma que a questão de gênero é central na articulação camponesa. Por isso, a seção seguinte trata da Marcha das Margaridas enquanto expressão da luta pela terra interseccional, que foca na atuação de mulheres em diferentes frentes (“campos, florestas e águas”, como dizem os documentos das Margaridas), temas e biomas.

⁶³ “Victory! UN Human Rights Council Adopts Resolution to Advance Peasants’ Rights Worldwide”. Disponível em <<https://viacampesina.org/en/victory-un-human-rights-council-adopts-resolution-to-advance-peasants-rights-worldwide/>>. Acesso em 13/10/2023.

4.3. Marcha das Margaridas: Campesinato, interseccionalidade e Natureza

A Marcha das Margaridas é um evento que acontece a cada quatro anos em Brasília, Distrito Federal. O nome é uma homenagem a Margarida Alves, trabalhadora rural e ativista pela reforma agrária, contra a violência e pela educação de homens e mulheres camponeses, assassinada em 1983 após diversas ameaças de latifundiários de sua região de atuação. A Marcha de 2019 aconteceu em sinergia com a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, fortalecendo a aliança entre as “margaridas” – mulheres trabalhadoras dos campos, das florestas e das águas – e as indígenas. Essa aliança une as lutas por dois marcos legais junto ao Estado brasileiro: para as camponesas, a questão da reforma agrária, e para as indígenas a questão da demarcação de terras indígenas.

A Marcha de 2023 é realizada em um contexto pós-pandemia, com os movimentos sociais ainda se reorganizando nas ruas. Sendo uma articulação nacional, a Marcha promove eventos prévios preparatórios, localizados, para organizar a agenda, as demandas e as táticas do evento culminante, em Brasília.

O debate interseccional é latente nos trabalhos da Marcha. A divisão das tarefas organizativas do evento já é uma demonstração disso, mas é no debate político que isso costuma aparecer mais. O papel das camponesas no trabalho rural é central nos debates com os homens – que também estão presentes no evento –, bem como seu papel pautando as táticas e objetivos da luta maior, pela reforma agrária popular.

A atuação interseccional e transdisciplinar da Marcha se evidencia nos eixos políticos propostos para a edição de 2023, conforme listados na cartilha de lançamento do movimento (Marcha das Margaridas, 2023a):

1. Democracia participativa e soberania popular
2. Poder e participação política das mulheres
3. Autodeterminação dos povos, com soberania alimentar, hídrica e energética
4. Democratização do acesso à terra e garantia dos direitos territoriais e dos maretórios
5. Vida saudável com agroecologia e segurança alimentar e nutricional
6. Direito de acesso e uso da biodiversidade, defesa dos bens comuns e proteção da natureza com justiça ambiental e climática

7. Autonomia econômica, inclusão produtiva, trabalho e renda
8. Educação pública não sexista e antirracista e direito à educação do e no campo
9. Saúde, previdência e assistência social pública, universal e solidária
10. Universalização do acesso à internet e inclusão digital
11. Vida livre de todas as formas de violência, sem racismo e sem sexismo
12. Autonomia e liberdade das mulheres sobre o seu corpo e a sua sexualidade

Na preparação para a Marcha, atividades descentralizadas foram organizadas pela CONTAG (Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura) e pelas FETAG (Federação dos Trabalhadores na Agricultura) estaduais. Ainda, houve a elaboração e publicação de cadernos temáticos a partir dos eixos, reforçando o aspecto também pedagógico da Marcha, tanto externamente – as Margaridas apresentando suas pautas para a sociedade em geral – quanto internamente – um processo formativo interno às mulheres trabalhadoras rurais, feito por elas e para elas (portanto, com conteúdo e linguagem convergentes com suas práticas políticas e sociais cotidianas). Entre esses cadernos, destaco o sobre “Proteção da natureza com justiça ambiental e climática” (Marcha das Margaridas, 2023b).

Essa cartilha traz um debate sobre a importância dos temas de preservação ambiental e mudanças climáticas para mulheres trabalhadoras rurais, reforçando as interseções entre o movimento pela terra e o enfrentamento à crise climática. Traz, também, alguns conceitos, para servir como base teórica para a prática política dessas mulheres. Entre os conceitos destacados estão o de “justiça climática” e o de “racismo ambiental”, além de termos da gramática do debate climático como: adaptação, mitigação, efeito estufa e aquecimento global.

O texto da cartilha começa com um trecho de Marx em epígrafe, o qual reproduzo a seguir:

O [ser humano] vive da natureza, isto significa que a natureza é o seu corpo com o qual ele deve permanecer em processo constante, para não perecer. O fato de que a vida física e espiritual do homem se relaciona com a natureza não tem outro sentido senão o de que a natureza se relaciona consigo mesma, pois o [ser humano] é parte da natureza. (Karl Marx, Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 *apud* Marcha das Margaridas, 2023b, p. 2)

A base marxista dos principais movimentos de luta pela terra é reforçada de maneira recorrente. Não à toa, a cartilha segue numa lógica de que a Natureza tem sido compreendida como recurso a ser explorado, para fortalecimento da “lógica hegemônica capitalista neoliberal”, lógica esta sustentada na exploração de seres humanos e na “exploração da natureza como fonte ilimitada de recursos” (p. 3). Isso dialoga com a noção de “trocas ecológicas desiguais” (Ferdinand, 2022, p. 64) e com a análise marxista de que a dominação da terra deriva do conceito de alienação, vem desde a propriedade fundiária feudal e se consolida não só como domínio sobre a Natureza, mas também “sobre a vasta maioria dos seres humanos” (Foster, 2005, p. 109). Ainda na intersecção entre pensamento marxista e pensamento e ativismo camponês, Marx entendia que a alienação da natureza, que trazia do “líder revolucionário da grande Guerra dos Camponeses do início do século XVI na Alemanha” (idem, p. 110) Thomas Müntzer, se expressava através do fetichismo do dinheiro, que tornava o dinheiro um “valor universal e autoconstituído de todas as coisas” que destituiu “o mundo inteiro – tanto o mundo do homem [sic] quanto o da natureza” de seu valor específico (Marx, 1974 apud Foster, 2005, p. 110). As plantations se constituíram como modelo de exploração da terra e de humanos (e como processos destrutivos de cosmologias e epistemologias fora do cânone europeu) (Ferdinand, 2022), processo de dominação de humanos e Natureza continuado com a “indústria de larga escala e a agricultura de larga escala [que] se conjugaram para empobrecer o solo e o trabalhador” (Foster, 2005, p. 218) – as “fontes originais de toda riqueza” (Marx, 1976 apud Foster, 2005, p. 220) – e que se atualiza com o domínio do agronegócio sobre não apenas o modelo produtivo, mas também sobre modos de vida (das populações afetadas pela expansão das monoculturas) e hábitos alimentares de um país inteiro (ao homogeneizar o que é produzido, também homogeneízam o que se come). Assim, o olhar marxista das Margaridas sobre a atual disputa sobre a luta pela terra e, mais amplamente, sobre qual o modelo de mundo que vigorará se mostra como mais uma expressão de que uma ecologia decolonial, que não cai na dupla fratura colonial que separa a dominação sobre humanos da dominação sobre a natureza (Ferdinand, 2022), é fundamental para avançar um mundo mais justo entre os grupos humanos e que preserve a Natureza, em coexistência.

A partir do olhar marxista e desse possível desdobramento da ecologia decolonial, a pergunta “Por que as Margaridas estão marchando pela justiça

climática?” é respondida que é “em nome da proteção dos direitos humanos e da confiança de que o trabalho em comunidade é a maneira mais eficaz para assegurar o presente e o futuro das próximas gerações” (Marcha das Margaridas, 2023b, p. 8), entendendo que justiça climática é urgente por se tratar de “garantia de direitos humanos das populações mais vulneráveis aos impactos das mudanças climáticas: pobres, mulheres, crianças, periféricos, negros, indígenas, imigrantes, pessoas com deficiência e outras minorias marginalizadas” (idem). As Margaridas pedem que “decisões sobre mudanças climáticas sejam participativas, transparentes e responsáveis” (p. 8), e reforçam que “[t]udo o que contribui para a destruição da biodiversidade agrava a crise promovida pelas mudanças climáticas” (p. 9). Ainda, destacam que mulheres sofrem impactos específicos com as mudanças climáticas, sintetizado no entendimento de que as desigualdades já existentes na sociedade se agravam com a crise climática (algo que é possível transpor para a frase clássica de Simone de Beauvoir de que “basta uma crise política, econômica ou religiosa para que os direitos das mulheres sejam questionados”), e destrinchado nos seguintes exemplos:

O não acesso ou acesso desigual das mulheres à terra, água e energia é ainda mais impactado com as mudanças climáticas, por que [sic] são elas, frequentemente responsáveis pela produção de alimentos desde os seus quintais, pela comida, água e combustível. Sendo assim, a escassez desses recursos em função das mudanças climáticas produz um impacto no seu cotidiano. Por exemplo, durante as secas no semiárido nordestino são as mulheres que andam quilômetros apenas para captar água para beber e cozinhar. Além disso, os efeitos da seca ou períodos de estiagem prolongados, sobre as roças, provoca a migração dos homens para as cidades em busca de trabalho. São as mulheres que permanecem e com cargas maiores de responsabilidade. (p. 9)

Também destacam que o enfrentamento à crise climática está relacionado às mulheres do campo, da floresta e das águas, uma vez que “seus conhecimentos sobre a biodiversidade, os ciclos da vida em são territórios e maretórios são peças-chave [...] para um mundo que precisa de cuidados, de recuperação, de regeneração” (p. 10). O texto da cartilha termina falando que os conhecimentos dessas mulheres são fundamentais porque “[a] solução para convivermos com as mudanças climáticas não virá de máquinas mirabolantes e high-tech, ela virá em grande parte da *sabedoria das mulheres*” (p. 10; ênfase minha).

Essa e outras cartilhas foram publicadas, divulgadas e distribuídas (tiragem de dez mil exemplares de cada uma) antes da Marcha, como parte da preparação.

As Margaridas se deslocaram de todo o Brasil até Brasília, onde começaram a chegar na véspera da Marcha. No dia 15 de agosto de 2023, o Pavilhão de Exposições do Parque da Cidade de Brasília foi ocupado por barracas, colchonetes, malas, chapéus de palha, plenárias, místicas e atividades formativas. Para onde se olhava estavam mulheres, homens e crianças dos campos, das florestas, das águas e das cidades, unidas/os em torno da produção de políticas públicas que avancem a reforma agrária e garantam os direitos das populações mais vulnerabilizadas, da troca de saberes e da consolidação da coalização entre esses grupos para avançar a proteção da agricultura familiar, da Natureza e das mulheres (Figura 3).



Figura 3 Tenda de atividades formativas da Marcha das Margaridas, no Pavilhão de Exposições. 15 de agosto de 2023. Foto minha.

A extensa programação do dia 15 começou com o café da manhã, bem cedo, e foi entremeada por pausas para almoço e jantar, em uma operação logística enorme para que nenhuma das milhares de pessoas acampadas no Pavilhão ficasse com fome. Além da logística de alimentação, também foi organizada a logística de banheiros e chuveiros para todas essas pessoas, além dos espaços de descanso,

espaço de atividades para as crianças e espaços para cuidado dos corpos. Também foram montadas tendas de parceiros políticos (como setoriais de mulheres de partidos de esquerda, além de sindicatos) e de parceiros institucionais (como Ministérios do Governo Federal e a Caixa Econômica, que ofereciam informação sobre os direitos daquelas pessoas e como acessá-los). Fora do Pavilhão, uma importante atividade da Marcha foi uma sessão solene em homenagem às Margaridas no Plenário do Senado Federal. Entre as atividades do dia 15 no Pavilhão, ocorreram plenárias, painéis temáticos, rodas de conversa e oficinas, culminando na Abertura Político-Cultural da 7ª Marcha das Margaridas. Esta abertura contou com a presença de Ministras e Ministros de Estado e de autoridades da CONTAG e de outras entidades nacionais e internacionais⁶⁴, terminando com uma atividade cultural.

Pude acompanhar algumas das atividades formativas da tarde, entre as quais destaco a Plenária dos Povos “Mulheres da Amazônia pela Justiça Socioambiental e pelo Bem Viver”⁶⁵, que deu continuidade a conversas iniciadas nos Diálogos Amazônicos (evento da sociedade civil que antecedeu a Cúpula da Amazônia, entre os dias 4 e 6 de agosto de 2023). As falas na Plenária cobriram temas que apareceram em diversos outros momentos da Marcha: defesa da agricultura familiar e da agroecologia, denúncia de violações de direitos humanos nos territórios e de complacência dos governos estaduais com tais violações, denúncia do uso de agrotóxicos, crítica enfática ao governo anterior e ao neoliberalismo, reforço da importância dos saberes tradicionais para a garantia da vida e da biodiversidade, além do enfrentamento à crise climática, e defesa dos povos originários. A mística estava presente em todas as tendas de atividades, tendas de acampamentos e

⁶⁴ Uma delegação de congressistas estadunidenses estava em Brasília para outras atividades e compareceu à Abertura da Marcha. Ver, por exemplo, “Congressista Alexandria Ocasio-Cortez e colegas do partido Democrata dos EUA virão ao Brasil para encontrar ministros de Lula”. Disponível em < <https://g1.globo.com/politica/noticia/2023/08/11/congressista-alexandria-ocasio-cortez-e-colegas-do-partido-democrata-dos-eua-virao-ao-brasil-para-encontro-com-ministros-de-lula.ghtml>>. Acesso em 05/10/2021.

⁶⁵ Escrevi sobre a Plenária dos Povos como contribuição da cobertura popular feminista participativa da Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB) na Marcha. Texto disponível em < <https://ambfeminista.org.br/plenaria-dos-povos-discute-sobre-a-situacao-da-pan-amazonia-na-7a-marcha-das-margaridas/>> Acesso em 05/10/2023.

caminhos entre as tendas, com música, dança e palavras de ordem promovendo a troca, o esperar⁶⁶ e a união entre as Margaridas e apoiadoras/es (Figura 4).



Figura 4 Plenária dos Povo “Mulheres da Amazônia pela Justiça Socioambiental e pelo Bem Viver”. Em uma das tendas do Pavilhão de Exposições. Mulheres de pé para um dos momentos de mística que entremearam a Plenária. 15 de agosto de 2023. Foto minha.

O dia 16 de agosto de 2023 começou para as pessoas acampadas no Pavilhão antes das 4h da manhã, horário em que o café da manhã começou a ser servido. Antes do sol nascer a Marcha começou a ser montada, organizada a partir das regiões do país – as delegações estaduais deveriam buscar o carro de som de sua região e organizar sua coluna atrás dele. O percurso de cerca de 5km entre o Pavilhão e a Esplanada dos Ministérios foi animado por cantos e colorido por bandeiras e chapéus, com o tom político dado pelas falas realizadas em cima dos carros de som (Figura 5).

⁶⁶ Paulo Freire (1992), referência recorrente nos movimentos campestinos, distinguiu a esperança do verbo esperar da esperança do verbo esperar. Para ele, “esperar é juntar-se com outros para fazer de outro modo” (p. 110). Esperar foi um verbo recorrente na Marcha.



Figura 5 Parte da coluna de mulheres e aliados em marcha até a Esplanada dos Ministérios (ao fundo, à direita, a Torre de TV de Brasília). Roxo era a cor predominante nas roupas das Margaridas. 16 de agosto de 2023. Foto minha.

A Marcha chegou a um grande palco montado em frente ao Congresso Nacional, onde ocorreu um ato de encerramento. Neste ato final, com a presença de Ministros de Estados de diversas pastas (com falas do Ministro do Desenvolvimento Agrário, Paulo Teixeira, e da Ministra das Mulheres, Cida Gonçalves) e do Presidente da República, Luis Inácio Lula da Silva. Em sua fala, o Presidente anunciou a publicação de oito decretos sobre trabalhadoras/es rurais:

1. Decreto Nº 11.635, De 16 De Agosto De 2023 – Programa de Apoio à Conservação Ambiental – Programa Bolsa Verde
2. Decreto Nº 11.636, De 16 De Agosto De 2023 – Política Nacional para os Trabalhadores Rurais Empregados

3. Decreto Nº 11.637, De 16 De Agosto De 2023 – Reforma agrária [prioridade de mulheres chefes de família etc]
4. Decreto Nº 11.638, De 16 De Agosto De 2023 – Comissão Nacional de Enfrentamento da Violência no Campo
5. Decreto Nº 11.639, De 16 De Agosto De 2023 – Grupo de Trabalho Interministerial para o Plano Nacional de Juventude e Sucessão Rural
6. Decreto Nº 11.640, De 16 De Agosto De 2023 – Pacto Nacional de Prevenção aos Feminicídios
7. Decreto Nº 11.641, De 16 De Agosto De 2023 – Programa Nacional de Cidadania e Bem Viver para Mulheres Rurais
8. Decreto Nº 11.642, De 16 De Agosto De 2023 – Programa Quintais Produtivos para Mulheres Rurais

Além desses Decretos, o Presidente anunciou a inclusão de Margarida Alves no Panteão da Pátria (Lei nº 14.649, de 16 de agosto de 2023), documento que reúne 65 nomes de Heróis e Heroínas da Pátria. Os Decretos apontam para uma articulação do movimento social camponês com o governo federal, e a inclusão de Margarida Alves no Panteão da Pátria é um ato simbólico de reconhecimento de uma das principais lideranças históricas do movimento de trabalhadoras/es rurais brasileiras/os, em especial para as mulheres trabalhadoras rurais.

4.4. Estado, movimento social e contradição

A presença forte do Governo Federal na Marcha de 2023 e os decretos listados indicam uma outra forma de relação dos movimentos com a política institucional, mas não dirimem as contradições inerentes a essa relação. Entre os decretos listados, destaco a prioridade de mulheres chefes de família no cadastro para reforma agrária (Decreto Nº 11.637/2023), o decreto sobre bem viver para mulheres rurais (em consonância direta com o mote da Marcha de 2023) (Decreto Nº 11.641/2023) e com o decreto de quintais produtivos para mulheres (Decreto Nº 11.642/2023). Pode-se entender que esses decretos são não só respostas às demandas das mulheres rurais brasileiras, em sua expressão mais evidente na Marcha das Margaridas, mas também do diálogo da política interna brasileira com os avanços das pautas de mulheres rurais no âmbito internacional. Aqui, vale

destacar o Artigo 14 da CEDAW (Convenção Sobre A Eliminação De Todas As Formas De Discriminação Contra A Mulher, 1979, ratificada pelo Brasil sem reservas apenas em 1994), que indica que os Estados-parte devem levar “em consideração os problemas específicos enfrentados pela mulher rural e o importante papel que desempenha na subsistência econômica de sua família, incluído seu trabalho em setores não-monetários da economia”, bem como a Recomendação Geral nº 34 de 2016 do Comitê para a Eliminação da Discriminação contra as Mulheres da ONU, que “reconhece a contribuição vital das mulheres rurais e a necessidade urgente de melhorar o reconhecimento e a proteção de seus direitos humanos” (Santos, 2021, pp. 92-3), e a própria UNDROP, que em seu Artigo 4º trata sobre não discriminação contra mulheres, com destaque ao item g – “[t]er igualdade de acesso a serviços financeiros, crédito e empréstimos agrícolas, facilidades de comercialização e tecnologia apropriada” – e ao item h – “[direito à] igualdade de acesso, utilização e gestão da terra e dos recursos naturais, e à igualdade de tratamento ou prioridade na reforma fundiária e agrária e nos esquemas de reassentamento de terras” (tradução minha).

A presença do Governo Federal na Marcha de 2023 foi uma nítida contraposição à Marcha das Margaridas de 2019. Esta Marcha teve como mote “Por um Brasil com soberania popular, democracia, justiça e livre de violência”, em um contexto de primeiro ano de governo de Jair Bolsonaro, eleito em 2018 com uma plataforma ultraconservadora que colocava os movimentos sociais – com destaque ao MST – como espantalhos, como inimigos da “nação brasileira”. Bolsonaro se comprometeu em avançar os planos do agronegócio e em envidar esforços para esvaziar os movimentos sociais. Não à toa, cumpriu suas promessas de esvaziar o Ministério do Meio Ambiente (MMA), de acabar com a “indústria da multa” (enfraquecendo em especial o IBAMA) e de “não demarcar um centímetro de terra indígena” (os povos indígenas também foram amplamente prejudicados pelo seu governo, tanto com a falta de demarcação de terra quanto com o esvaziamento da FUNAI) (Observatório do Clima, 2023), além de sua negativa em sediar a COP 25 (de 2019, que acabou sendo realizada em Madri, Espanha)⁶⁷ e do aumento

⁶⁷ Ver, por exemplo, “Bolsonaro pediu para não haver conferência do clima no Brasil em 2019”. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2018/11/bolsonaro-diz-que-pediu-para-nao-haver-conferencia-do-clima-no-brasil-em-2019.shtml>>. Acesso em 05/10/2023.

significativo nas permissões de agrotóxicos durante seu mandato⁶⁸. O mote da Marcha de 2023, “Pela reconstrução do Brasil e pelo Bem Viver”, por sua vez, dialoga com o slogan do mandato presidencial de 2023-2026, “União e reconstrução”, reforçando a aproximação dos movimentos de luta pela terra com a figura de Lula.

No processo eleitoral de 2022, quando brasileiras e brasileiros votaram para escolher Deputadas/os Estaduais, Deputadas/os Federais, Senadoras/es, Governadoras/es e Presidente da República, o MST adotou como tática lançar candidaturas de seus quadros a cargos de Deputadas/os Estaduais (10 candidaturas) e Federais (5 candidaturas), em 12 estados. Não é a primeira vez que o movimento lança candidatos, mas é a primeira vez que o faz de maneira ostensiva e coordenada, como tática política – chamada de “contraofensiva institucional”⁶⁹. A ação foi bem-sucedida, com a conquista de três cadeiras federais e quatro estaduais⁷⁰. Todas as candidaturas estavam filiadas ao Partido das Trabalhadoras e dos Trabalhadores (PT), reforçando a aliança histórica entre o MST e o PT e, mais recentemente, entre o MST e o Presidente Lula.

Tal aliança vem desde a fundação do partido e do movimento: o primeiro em 1980 e o segundo (oficialmente) em 1984, ambos na esteira dos movimentos democráticos e da luta contra a ditadura militar. João Pedro Stédile (Stédile e Fernandes, 1999) afirma que a relação entre MST e PT sempre foi de autonomia. O dirigente entende que “[h]á uma proximidade quase natural entre um movimento com características popular, sindical e política, e a proposta política de um partido da classe trabalhadora” (p. 37), com militantes sem-terra fundando o PT e atuando como dirigentes ou parlamentares, além de destacar que em determinados momentos dirigentes partidários tiveram propostas de reforma agrária até mais radicais que a do movimento. Mesmo assim, reforça que a “proximidade nunca prejudicou a autonomia das duas organizações” (idem).

⁶⁸ Ver, por exemplo, “Dados sobre agrotóxicos”, compilados e organizados pela Campanha Permanente Contra os Agrotóxicos e pela Vida. Disponível em <<https://contraosagrototoxicos.org/base-de-conhecimento/dados-sobre-agrotoxicos/>>. Acesso em 05/10/2023.

⁶⁹ Ver “MST busca “contraofensiva institucional” com 15 candidaturas próprias; conheça cada uma delas”. Disponível em <<https://www.brasildefato.com.br/2022/09/20/mst-busca-contraofensiva-institucional-com-16-candidaturas-proprias-conheca-cada-uma-delas>>. Acesso em 13/10/2023.

⁷⁰ Ver “MST elege três deputados federais, quatro estaduais e um suplente”. Disponível em <<https://www.cut.org.br/noticias/mst-elege-dois-deputados-federais-quatro-estaduais-e-um-suplente-5bca>>. Acesso em 13/10/2023.

A “contraofensiva institucional” não significa que o MST tenha a pretensão de se tornar um partido político. Pelo contrário, Stédile reforça que, mesmo que o movimento tenha conseguido “dar uma estatura política a uma luta popular” e que queira ser organizado “com características populares, sindicais e políticas”, não é uma organização partidária, não quer ser e não deve ser (Stédile e Fernandes, 1999, pp. 37-8). Para o dirigente, o MST quer ser mais do que um movimento social de massas: quer “ser uma organização social que dê sustentação e que alcance o nosso objetivo futuro” (idem, p. 44).

A relação do MST com a política institucional é, portanto, de contradição. Se, por um lado, dão suporte à candidatura de Lula à Presidência (desde 1989, ver Stédile e Fernandes, 1999) e elegem deputadas/os como tática, também colocam o Estado como inimigo: “Os nossos inimigos são os latifundiários e o Estado que não democratiza as relações sociais no campo, não leva o desenvolvimento para o meio rural” (idem, p. 36). A atuação institucional de parlamentares eleitas/os pelo MST e pelo PT parece, então, vir na mesma esteira de uma Declaração no âmbito da ONU – uma convenção de Estados: a de usar a estrutura dominante (a política institucional – nas Assembleias Legislativas e no Congresso Federal em âmbito nacional e na ONU em âmbito internacional) para chamar atenção para a luta, para subverter o Direito positivista e para buscar a garantia de direitos humanos a pessoas camponesas.

Também no campo das contradições entre as relações do movimento campesino e o Estado, a partir da noção de subversão do Direito positivista e da crítica marxista, está a questão da propriedade. Uma das lutas do MST é contra a propriedade privada, de maneira que o estabelecimento dos lotes de reforma agrária se dá a partir da *posse da terra*. Historicamente, a distinção legal entre posse e propriedade se deu tanto para garantir aos poderosos o acesso e a concentração da terra (à medida que esta se tornou um bem relevante) quanto para frear os movimentos de democratização da terra. No primeiro ponto, a produção de riqueza no Brasil colônia se assentava no regime escravagista; assim, a primeira lei brasileira contra o regime, a Lei Euzébio de Queiroz, que proibia o tráfico negreiro, foi o ponto de partida para a definição formal da estrutura da propriedade da terra – esta Lei e a Lei 601, que “fez da compra-e-venda o principal meio de aquisição entre-vivos da propriedade” (Baldez, 2002, p. 98), vieram no ano de 1850. A relação entre escravização e terra é amplamente explorada na historiografia e nos

fundamentos teóricos e ideológicos do MST, de modo que é recorrente que quilombos sejam identificados como “primeiro esforço pela conquista da terra” (idem; ver também Stedile e Fernandes, 1999). O segundo ponto vem do contexto histórico do crescimento e da organicidade dos movimentos de luta pela terra, nos anos 1950 a partir das ligas camponesas do Nordeste, passa pela luta pela Reforma Agrária que culminou na tentativa de golpe de Estado em 1961 e chega na consumação da ditadura civil-militar no Brasil, com o golpe em 1964 (Baldez, 2002). Tentando frear esses movimentos, o governo ditatorial incorporou as demandas de trabalhadoras/es rurais ao Estatuto da Terra (Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964), que “deu adequado tratamento jurídico à questão agrária” e “transformou-se em mero instrumento de remoção de eventuais conflitos no campo” (idem, p. 99). Com o fim da ditadura, o poder repressor que antes era dos militares, passou ao poder Judiciário – que, para o MST e seus apoiadores, dá vazão aos interesses dos latifundiários, em detrimento dos interesses e direitos de trabalhadoras/es e em detrimento da noção de “função social da terra”, definida constitucionalmente (e criticada, por exemplo, por Baldez (2002), que entende que essa noção serve como subterfúgio para manter a concentração fundiária).

A partir dessa contextualização histórica da legislação brasileira sobre terra, volto à distinção entre posse e propriedade. Baldez (2002) indica “a posse uma relação de fato entre o homem [sic] e a terra, e a propriedade uma relação jurídica criada pelo direito burguês para garantir, à distância, o domínio sobre a terra” (p. 97). Desse modo, a posse da terra é o ato prático de ocupá-la e trabalhar nela, enquanto a propriedade seria uma apropriação “virtual” daquele espaço – um subjugo daquele espaço ao controle dos recursos e da terra enquanto riqueza (Tuck e Yang, 2012; Foster, 2005). A luta contra a propriedade da terra – seja em termos de “impedir a concentração da propriedade privada” e de “estabelecer o tamanho máximo da propriedade da terra” (MST, 2013, p. 35), seja em termos de estabelecer “outro padrão de uso e de posse da terra” (idem, p. 33) –, assim, também faz parte do enfrentamento ao capitalismo e de seu método de “Natureza barata”, que estabelece os “quatro baratos”: alimento, energia, matérias-primas e vida humana (Moore, 2016).

A própria noção lockeana de propriedade, ligada ao trabalho sobre a terra (ver Capítulo 2), conceitualmente, é contra a terra improdutiva, ainda que não entenda a concentração de terra necessariamente como um problema. Por outro

lado, o debate rousseaniano sobre “direito do primeiro ocupante” nos leva às bases teórica e filosóficas da Lei 601 de 1850, uma vez que esta Lei considera o proprietário aquele que compra um lote de terra de outra pessoa, ignorando o trabalho empenhado naquela terra pelos ocupantes anteriores (“primeiros ocupantes” – lembrar que os avanços na agricultura foram contemporâneos na Europa e nas Américas, ou seja, havia trabalho e cultivo dos povos originários sobre o solo brasileiro, a despeito das divisões coloniais em sesmarias). Ainda em Rousseau, estaria uma fundamentação contratualista à “impossibilidade de excessos”, a partir do entendimento de que um indivíduo ou um grupo de indivíduos só consegue empenhar trabalho em um espaço limitado.

4.5. A relação do campesinato com a Natureza

A articulação da Via Campesina, enquanto movimento de transformação social, com Estados (grandes perpetradores de violações de Direitos Humanos e síntese política da dominação estabelecida pela modernidade-colonialidade, além de “comitê executivo da burguesia”, nos termos da base marxista do movimento camponês) aponta para a necessidade estratégica de estabelecimento de coalizões. Aqui, pretendo olhar para como o movimento articula suas preocupações ambientais/ecológicas e como tem uma atuação de preservação ativa da Natureza, uma vez que uma das principais propostas desta tese é o engajamento (político, onto-epistemológico) para a transformação da realidade das mudanças climáticas, de modo a reverter o iminente colapso climático e, assim, garantir sobrevivência de vidas (e modos de vida, e conhecimento) humanas e não-humanas.

Em artigo de 2018, a Via Campesina trata da relação da crise climática com a agricultura – mais especificamente, como o “agronegócio industrial” é um grande emissor e como o “cultivo agroecológico camponês” é uma possibilidade produtiva e pouco emissora (esses dois modelos sendo os dois sistemas agroalimentares existentes – e em disputa – no mundo). Em primeiro lugar, destacam que a palavra “agricultura” não é mencionada nenhuma vez no Acordo de Paris, mas que 94% dos países tratam de agricultura em suas estratégias de combate às mudanças climáticas (La Via Campesina, 2018a, p. 7, nota 1). Destacam, ainda, que entre 44 e 57% de todas as emissões de gases de efeito estufa são oriundas da cadeia alimentar industrial, incluindo emissões provenientes de desmatamento,

agricultura, processamento, embalagem, varejo, transporte, refrigeração e resíduos (idem, p. 9). No Brasil, 49% das emissões de 2021 foram no setor de “mudança de uso da terra e florestas” – no qual o principal fator é o desmatamento – e 24,8% das emissões vieram da agropecuária (ver Figura 6), de modo que é possível que as emissões brasileiras relacionadas à cadeia alimentar industrial estejam acima do parâmetro de 57%⁷¹. No atual cenário de governança climática internacional, parece relevante que “um sistema alimentar baseado na soberania alimentar, na agricultura em pequena escala e na agroecologia pode reduzir globalmente as emissões de carbono para metade dentro de algumas décadas” (La Via Campesina, 2018a, p. 13; tradução minha).

Emissões de GEE no Brasil em 2021 por setor

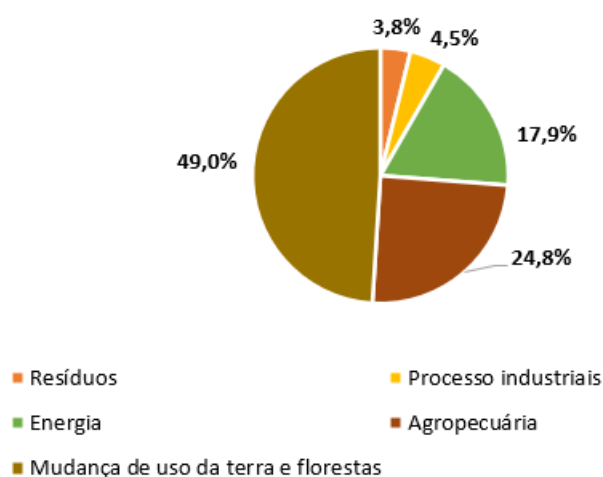


Figura 6 - Emissões de GEE no Brasil em 2021 por setor (Fonte: Elaboração própria a partir dos dados do Sistema de Estimativas de Emissões de Gases de Efeito Estufa 2023)⁷²

O Coletivo Internacional Ampliado sobre Justiça Ambiental e Climática da Via Campesina realizou um encontro em 2018, que teve como produto a “Declaração de Manágua”. No texto, a Via Campesina relaciona a crise climática com a “a extrema concentração de riqueza e o poder das corporações transnacionais” e denuncia “soluções falsas: agricultura climaticamente inteligente,

⁷¹ Na média global, o setor que mais emite é o de energia: 73% (ver “Sector by sector: where do global greenhouse gas emissions come from?”. Disponível em <<https://ourworldindata.org/ghg-emissions-by-sector>>. Acesso em 08/10/2023). O Brasil contraria essa superioridade do setor de energia por dois motivos principais: a matriz elétrica brasileira é majoritariamente renovável (84%), emitindo, portanto, menos que a média mundial, e o agronegócio (em especial, exportação de commodities) é o principal setor econômico, sendo, portanto, intensivo e altamente emissor (ver Figura 6).

⁷² Emissões totais. Disponível em <https://plataforma.seeg.eco.br/total_emission>. Acesso em 08/10/2023.

mercados de carbono, REDD e REDD+⁷³, geoengenharia, privatização da natureza e outras formas de especular com a vida na Terra”, além de se comprometer a “defender a Mãe Terra com a agroecologia camponesa em todos os nossos territórios” e a “defender nossos territórios, incluindo campos, florestas, rios, mares, costas, pastagens, conhecimentos, nossa comunicação e governos populares com os quais exista a possibilidade de construir políticas públicas em favor de nossos povos”, entre outros compromissos caros à luta camponesa e urgentes para o enfrentamento à crise climática (La Via Campesina, 2018b). A crítica às “soluções falsas” é recorrente nas publicações sobre clima da LVC, em especial sobre mercados de carbono (em consonância com as críticas de Moreno (2016) à “economia verde”). Não à toa, a campanha da LVC para a COP 27 (Egito, 2022) teve como mote “Soberania alimentar esfria o planeta” (tradução livre) e levou as pautas da agroecologia camponesa e da transição justa como as demandas do campesinato àquele espaço de tomada de decisões, importante mas cheio de contradições (o texto da campanha diz, por exemplo, que “Supostamente a “COP de África”, a COP do Clima deste ano [2022] deverá ser realizada no enclave elitista e artificial que é Sharm el Sheikh, no Egito”⁷⁴). Abaixo (Figura 7), reproduzo o cartaz dessa campanha.

⁷³ Criada na COP 13 (Bali, 2007), REDD é a sigla para Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação florestal, e “se refere a um mecanismo que permite a remuneração daqueles que mantem suas florestas em pé, sem desmatar, e com isso, evitam as emissões de gases de efeito estufa associadas ao desmatamento e degradação florestal”. Posteriormente, a UNFCCC “incluiu na sua definição também atividades de conservação, manejo sustentável das florestas e aumento de seus estoques em países em desenvolvimento”, incluindo o “+”. Ver “O que é REDD e REDD+?”. IPAM Amazônia. Disponível em <<https://ipam.org.br/entenda/o-que-e-redd-e-redd/>>. Acesso em 20/02/2024.

⁷⁴ Ver “La Via Campesina Call to Action for the 27th UN Climate COP”. Disponível em <<https://viacampesina.org/en/la-via-campesina-call-to-action-for-the-27th-un-climate-cop/>>. Acesso em 08/10/2023.

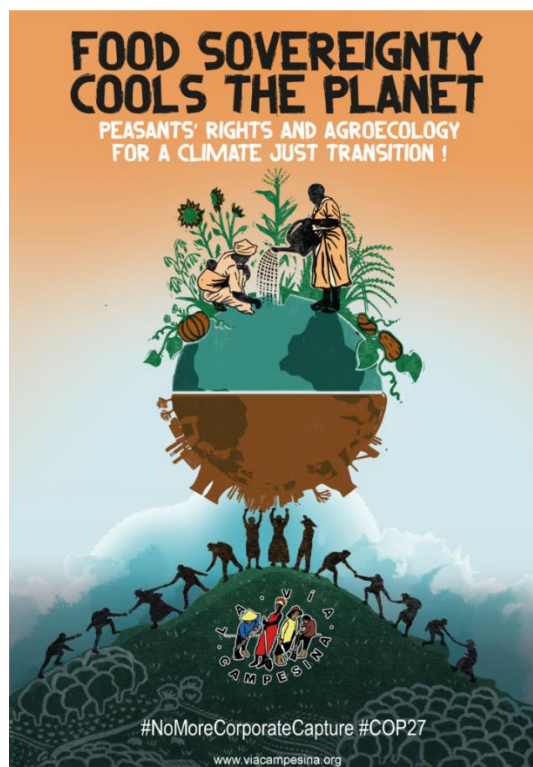


Figura 7 "Soberania alimentar esfria o planeta" - Campanha da LVC para a COP 27 (2022)⁷⁵

A produção do agronegócio industrial é mais intensiva em emissão de gases de efeito estufa, mais devastadora para a biodiversidade (ver por exemplo Shiva, 1993 e La Via Campesina, 2018a⁷⁶) e menos voltada para a produção de alimentos. A Via Campesina destaca que “pequenos agricultores, camponeses, pescadores, comunidades indígenas, trabalhadores rurais, mulheres e jovens já alimentam mais de 70% da população mundial, e o fazem utilizando apenas 25% dos recursos agrícolas” (La Via Campesina, 2018a, p. 13; tradução minha). Esse contexto reforça a síntese marxista camponesa de que “o capitalismo em si é um regime alimentar” (McMichael, 2013 *apud* Santos, 2021, p. 36) e que o “agronegócio pode, portanto, ser considerado a estratégia rural do capitalismo patriarcal” (La Via Campesina, 2012, p. 23; tradução minha).

Essas sínteses são refletidas nas cartilhas da Marcha das Margaridas, conforme apresentado na seção 4.3. A produção agroecológica e familiar aparece,

⁷⁵ Reproduzido de “La Via Campesina Call to Action for the 27th UN Climate COP”. Disponível em < <https://viacampesina.org/en/la-via-campesina-call-to-action-for-the-27th-un-climate-cop/>>. Acesso em 08/10/2023.

⁷⁶ “As plantações de soja, cana-de-açúcar, óleo de palma, milho e colza para a produção industrial de commodities alimentares são os principais culpados do desmatamento no mundo atual.” (LVC, 2018a, p. 10; tradução minha)

portanto, como possibilidade de redução das emissões de gases de efeito estufa, como preservação da biodiversidade e modos de vida, e como possibilidade de equidade de gênero. Aqui, fica evidente como a noção de justiça climática apresentada às Margaridas na sua cartilha sobre o tema (Marcha das Margaridas, 2023b) reflete não só o movimento campestino brasileiro, mas a estratégia global da maior articulação internacional do campesinato, a Via Campesina. Essa estratégia pode ser entendida como um enfrentamento à colonialidade da Natureza, a partir da valorização dos saberes tradicionais (negação de um cientificismo excludente, explorador e que expropria) e da biodiversidade enquanto potência – a negação da produção monocultura como negação da devastação epistemológica da “monocultura da mente”, para trazer de volta a gramática de Shiva (1993) –, além de uma possibilidade de ecologia decolonial (Ferdinand, 2022). Desse modo, entendo a atuação da Via Campesina, em princípio, como decolonial, principalmente por se colocar como movimento de transformação da realidade (Bernardino-Costa et al, 2018) campestina, de seu projeto de superação da dupla fratura colonial (Ferdinand, 2022) e, através das propostas que têm sobre alimentação, de toda a humanidade e potencialmente também dos seres não-humanos.

Em termos táticos e metodológicos, a atuação da Via Campesina também tem a ensinar. As chamadas “brigadas internacionais” se tornaram, no entendimento próprio do movimento, “ferramenta para decolonização” (La Via Campesina, 2018a, p. 26). O artigo de 2018 traz alguns exemplos de atuação das brigadas internacionais no apoio local à superação de eventos climáticos extremos. Por exemplo, houve atuação dessas brigadas em Porto Rico após os furacões de 2017, e o entendimento de que a decolonização é parte importante do enfrentamento à crise climática aparece, por exemplo, no seguinte trecho:

É importante para nós fazermos parte de uma articulação internacional que constrói o movimento global porque muitos dos obstáculos e problemas que enfrentamos em escala local são sistêmicos e globais. Combater esta situação requer uma ação global coordenada. Este tipo de intercâmbio internacional traz oportunidades de aprender com as estratégias dos nossos aliados em outros locais e permite a análise política conjunta e o planejamento estratégico. (La Via Campesina, 2018a, p. 26; tradução minha)

O diálogo da Via Campesina com organizações internacionais, inclusive sua proposta de declaração para a ONU, aponta para a articulação de coalizões –

reforçadas pela atuação decolonial das brigadas internacionais. No caso do campesinato, a formação de coalizões tem como algumas de suas finalidades a garantia de proteção das vidas e dos modos de vida de camponesas/es, o avanço a reforma agrária (que vislumbra a expansão do acesso formal à terra por agricultoras/es e as demais categorias que se articulam através da Via Campesina, como trabalhadoras/es rurais e indígenas agrícolas) e a expansão da soberania alimentar e da agroecologia como políticas públicas de alimentação das populações dos Estados.

Para as/os camponesas/es organizadas/os na Via Campesina, no MST e nos demais movimentos que compõem a LVC globalmente e que dialogam com o MST no contexto brasileiro, o enfrentamento ao capitalismo e às colonialidades está no centro de transformação da realidade. Em primeiro lugar, uma transformação da relação com a Natureza. Não à toa, Santos (2021) cita Lênin: “O capital herda um mundo geográfico. À medida que a paisagem fica sob o domínio do capital (e se torna cada vez mais funcional para ele), estes padrões são agrupados em uma hierarquia cada vez mais sistemática de escalas espaciais” (Lênin, 2008, p.196 *apud* Santos, 2021, p. 31). O subjugo da “paisagem” ao capital, o posicionamento da Natureza enquanto espaço a ser conquistado e controlado ou recursos a serem extraídos e expropriados são fundamentais na lógica de acumulação primitiva de capital e na lógica de separação entre humano/Natureza, de modo a controlar ambos a partir de hierarquias (ver, por exemplo, Grosfoguel 2010).

O cultivo de alimentos é parte fundamental para a manutenção da vida humana, mas a agricultura não precisa ser ponto de partida para as hierarquias coloniais: a agricultura em si era desenvolvida pelos ameríndios, mas isso não significava a destruição da Natureza; é a colonização que estabelece que “habitar é desbravar, habitar é abater árvore” (Ferdinand, 2022, p. 52), que estabelece que a Natureza e determinados corpos humanos devem ser dominados, controlados e reificados, sendo apenas recursos para o enriquecimento de poucos. Alimentar populações humanas e não humanas também é parte de um processo mais amplo das cosmologias e dos conhecimentos que compõem a diferença (contingente e positiva, nos termos de Brah, 2006) humana. Ainda, como as lutas camponesas, seu conhecimento e suas práticas cotidianas nos mostram, é possível um outro modelo produtivo. Nos termos da LVC, por exemplo, na defesa da agroecologia:

A agroecologia é um caminho sustentável baseado em séculos de experiência e evidências reais acumuladas – é uma ciência, um movimento social e um estilo de vida praticado por milhões de pessoas em todo o mundo através de trabalho significativo, cooperação, estratégia e organização⁷⁷. (tradução minha)

A proposta da agroecologia, portanto, nos apresenta uma possibilidade de sistema produtivo e alimentar que respeita os ciclos e as temporalidades da Natureza, que respeita modos de vida próximos da Natureza e que promove equidade e justiça socioambiental. Em uma transposição de Ferdinand (2022), a agroecologia camponesa é um desdobramento da ecologia decolonial.

⁷⁷ Ver “La Via Campesina Call to Action for the 27th UN Climate COP”. Disponível em <<https://viacampesina.org/en/la-via-campesina-call-to-action-for-the-27th-un-climate-cop/>>. Acesso em 08/10/2023.

Considerações finais

Um caso emblemático no Direito Internacional Público é o das *papeleiras*, na fronteira entre Uruguai e Argentina. No caso, o governo uruguaio autorizou a instalação de plantas de celulose na cidade de Fray Bentos, às margens do Rio Uruguai. O rio é considerado um espaço de “águas binacionais” e marca parte da fronteira entre os dois países, tendo, portanto, sido tema de diversos acordos bilaterais sobre sua gestão e utilização. O contencioso se estendeu entre 2005 e 2010 (embora o início da instalação da planta industrial remeta a 1998), com acionamento da Corte Internacional de Justiça e do Tribunal de Haia pela Argentina e da mesma Corte e do sistema de resolução de controvérsias do Mercosul; também houve tentativa de mediação na XVII Cúpula Iberoamericana, em 2007, quando o então rei espanhol, Juan Carlos I, tentou mediar o conflito – sem sucesso. O caso ilustra a relação entre aspectos políticos e econômicos (e, até, ameaças de guerra) e a preservação da Natureza (em um aspecto ambientalista tradicional), a questão da atuação do Estado na preservação dos interesses do setor privado e da grande indústria (neste caso, o governo uruguaio), a participação da Europa em um conflito territorial sul-americano (as empresas multinacionais envolvidas na planta industrial eram da Espanha, da Finlândia e da Suécia) e como a Natureza muitas vezes é um espaço de fronteira – em aspecto amplo.

Marcos naturais – rios, montanhas, florestas – são frequentemente usados como marcos de fronteiras. O caso das *papeleiras* – e as zonas econômicas especiais, e a ideia de águas internacionais, e a noção de espaço aéreo, e as disputas territoriais no Ártico e na Antártica, e a corrida espacial – mostra(m) como a ideia de fronteira segue em disputa. Santos Filho (2019) traz a etimologia da palavra fronteira para lembrar seus sentidos do passado e refletir sobre as mudanças que fizeram chegar aos sentidos do presente: a palavra fronteira deriva do latim “fronteria” ou “frontaria”, que indicava parte do território situado “in fronte”, ou seja, nas margens.

A Natureza não apenas serve como marcos de fronteira ou como recursos. Também sofre a incidência do pensamento de fronteira quando é marginalizada como consequência da separação – definição de uma fronteira – entre Natureza e cultura (Descola, 2013). O domínio sobre a Natureza como parte do habitar colonial

(Ferdinand, 2022) é parte indissociável do domínio sobre grupos humanos marginalizados: a dupla fratura colonial (idem). As margens enquanto territórios fluidos e não-lineares também aparecem na obra de Gloria Anzaldúa (1987), que coloca a fronteira não apenas como um espaço físico, mas também intersubjetivo; um lugar não de celebração e total relativismo, mas um dispositivo em disputa. A Natureza, portanto, é tanto a fronteira como espaço físico, como os marcos do início do parágrafo anterior, como espaço intersubjetivo, como ponto de inflexões cosmológicas.

Esta tese se propôs a mostrar como a colonialidade da Natureza é um conceito relevante para entender as estruturas sobre as quais a sociedade atual se constituiu, permitindo uma melhor compreensão do caminho que nos fez chegar à conjuntura política, econômica, social, ambiental e climática dos anos 2020 – que não se restringe a esta década, nem mesmo a este século. Isso porque trata sobre como a divisão entre Natureza e cultura reforça a dominação colonial e estabelece os pilares de devastação ambiental que nos trouxeram ao Antropoceno, ou ao Plantationoceno, ou ao Capitaloceno, ou ao Negroceno, ou o nome que for para um novo período geológico, no qual a temperatura média do planeta já está 1,45°C mais alta que a média pré-industrial⁷⁸ (sabemos que a partir de um aumento de 1,5°C, meta do Acordo de Paris, os prejuízos são enormes⁷⁹) e no qual os eventos climáticos extremos já são mais intensos e frequentes, gerando perdas desiguais (em termos econômicos, sociais e de modo de vida, em especial para indivíduos humanos marginalizados – desdobramentos da colonialidade do poder – e para não-humanos).

Ainda, a colonialidade da Natureza nos ajuda a compreender o dismantelo epistemológico que o colonialismo promoveu e como suas marcas permaneceram. Não à toa, Shiva (1993) chama de “monoculturas da mente” o processo que, ao mesmo tempo, devastou a biodiversidade e a diversidade epistemológica na Índia. Este processo se repete amplamente no Sul Global – abaixo do Trópico de Câncer,

⁷⁸ A OMM oficializou que o ano de 2023 foi o mais quente já registrado (até agora), com uma temperatura média 1,45°C mais alta que níveis pré-industriais. “ONU confirma que 2023 bate recorde de temperatura global”. Disponível em <<https://brasil.un.org/pt-br/257750-onu-confirma-que-2023-bate-recorde-de-temperatura-global>>. Acesso em 09/02/2024.

⁷⁹ O relatório do IPCC de 2018 mostra os efeitos negativos aos ecossistemas e modos de vida de uma elevação da temperatura média do planeta desde 1°C, focando na meta de 1,5°C e mostrando como o cenário se torna muito preocupante nas projeções de 2°C e insustentável nas projeções de 4°C.

onde “não se peca” (Santos Filho, 2019) –, como Ferdinand (2022) mostra em sua análise da *dupla fratura da modernidade* (colonial e ambiental) que toma o Caribe como ponto de partida para pensar o mundo, como vemos com a devastação da vida (em aspecto amplo – como inverso de “morto” e como modos de vida) de negras e negros com o sequestro massivo de africanas/os para a escravização nas plantations nas Américas (Ferdinand, 2022; Gilroy, 2012; Shilliam, 2015; Pires, 2018) e como vemos com uma análise da história do Brasil, com sua formação social fortemente impactada pelas estruturas produtivas e pela *commodity* que dominava nossa economia em determinado período.

O pensamento decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade (Ballestrin, 2013) (ou de um não-grupo, como Grosfoguel (2013) relata) focado nas colonialidades do poder, do saber e do ser tangencia outros problemas do colonialismo (como as hierarquias coloniais descritas por Grosfoguel (2010)), mas reproduz problemas que critica. Cai no sexismo produzido pela hierarquia colonial de gênero ao não ter autoras mulheres como referência e ao não destacar a colonialidade de gênero, trabalho feito por Maria Lugones (2008), cai no racismo ao marginalizar/ignorar o pensamento de autoras/es e pensadoras/es não-brancas/os (Grosfoguel, 2013; Vilela, 2020), ao discutir a contribuição de pensadoras negras para a compreensão do internacional, busca preencher a lacuna epistemológica deixada neste processo) e cai na dupla fratura da modernidade (Ferdinand, 2022) ao separar as análises sobre o domínio sobre humanos e sobre a Natureza. É neste último ponto que se encontram a colonialidade da Natureza e a dupla fratura da modernidade enquanto conceitos que olham para a indissociabilidade entre o domínio sobre humanos e sobre a Natureza, e que têm na ecologia decolonial de Ferdinand (2022) ou em um entendimento mais amplo de decolonialidade como projeto de intervenção sobre a realidade de Bernardino-Costa et al (2018), com seus desdobramentos como transmodernidade e pluriverso, como possibilidades de transformação; Ferdinand (2022) diz que a ecologia decolonial é “um grito multissecular de justiça e de apelo por um mundo” (p. 37). Tal transformação significa uma “sociobiodiversidade”, na qual a superação de hierarquias entre grupos humanos, a pluralidade epistemológica, a diferença como contingente (Brah, 2006) e a proteção da Natureza impedem o colapso climático e permitem que vidas humanas e não-humanas vivam em maior harmonia, com dignidade e equidade.

As estruturas sociais, políticas, econômicas e ambientais se desenvolvem em torno do Estado-nação. Ainda que essa estrutura tenha como marco histórico o Tratado de Vestfália em 1648, quando o colonialismo clássico já estava em andamento, o Estado-nação é um ator que funciona nas duas direções de sua relação com o próprio colonialismo. Por um lado, o colonialismo clássico permite a construção epistemológica e consolidação política do contratualismo a partir da destruição da alteridade, e leva – impõe – o modelo político “Estado-nação” para todo o planeta a partir do domínio administrativo. Por outro lado, o Estado organiza o domínio, a partir do “monopólio do uso legítimo da força”, da cessão de liberdades dos cidadãos (categoria social restrita e excludente) tendo em vista a proteção do Leviatã e da consolidação da noção de soberania como o que “protege” o Estado no ambiente internacional anárquico (conforme teorias clássicas de RI descrevem) e como algo que se estende aos territórios coloniais.

Neste ponto, o Estado se consolida em termos filosóficos e epistemológicos a partir do contratualismo, que, por sua vez, só consegue se consolidar como proposta teórica e política por conta da destruição e do subjugo de epistemologias coloniais – os epistemicídios (Grosfoguel, 2016) e altericídios (Ferdinand, 2022; Dussel, 1993). Ao se desenvolver em um contexto de dominação colonial ampla e irrestrita, ao contratualismo clássico é permitido descrever não só “por que o Estado é o melhor modelo político” ou “como este modelo político deve se organizar”, mas também justificar o domínio sobre as colônias e sobre os corpos de pessoas colonizadas, bem como a consolidação da propriedade privada à revelia dos povos nativos e como ocupavam os espaços colonizados. O chamado “direito do primeiro ocupante” apaga a história (de relações e de organização da Natureza em relação aos humanos) e, conseqüentemente, permite o uso da Natureza como recurso a ser explorado e a expulsão (assassinato, escravização, expropriação) dos grupos humanos que ali habitavam. Desse modo, o Contrato Social se desdobra nos Contratos Racial (Mills, 1997), Sexual (Pateman, 1988) e, como argumento aqui, Ambiental. Assim, o caráter normativo, isto é, de prescrição de como proceder, dos contratos que regem as relações coloniais organiza os aspectos morais, políticos e epistemológicos da dominação colonial e contratualista.

O Contrato Ambiental é moral quando impõe uma religiosidade que coloca que ao sul do Trópico de Câncer não se peca (Santos Filho, 2019), quando promove uma divisão de terras do “Novo Mundo” vazio, desocupado (ao menos de gente

com alma, que pode ser escravizada – ponto que gerou o debate de Valladolid) a partir da relação com a Igreja Católica, o que se evidencia, por exemplo, com a mediação que a Igreja fez entre Espanha e Portugal sobre a divisão do continente recém “descoberto”, com a atuação do papa Alexandre VI “dando” e “concedendo” as terras vazias (Ferdinand, 2022, p. 50). O domínio moral entranhado pela religiosidade católica também provocou uma “ruptura ecumenal”, isto é, “uma ruptura na relação geográfica e ontológica da humanidade com a extensão terrestre” (idem, p. 61) e o desenraizamento do sagrado (idem, referenciando Édouard Glissant), processos que permitem a inferiorização moral de humanos mais próximos à Natureza e que justificam a “terra vazia” e o “direito do primeiro ocupante”.

O aspecto político do Contrato Ambiental vem justamente para a expansão do modelo de Estado produzido pelo contratualismo clássico e de sua consequente exploração da Natureza – a dupla fratura da modernidade. Os modelos político – a soberania, a república, a superação do “estado de natureza”, a cessão de liberdades ao Leviatã – e econômico – liberalismo centralizado na propriedade privada, avanço do capitalismo agrícola, em especial com as plantations nas colônias das Américas, e industrial, a partir do século XVIII – se constroem sobre a devastação da Natureza, apenas mais um recurso a ser extraído, explorado e expropriado, e sobre o descolamento dos modos de vida dos povos colonizados de sua relação com a Natureza. A república hobbesiana tem sangue das colônias correndo nas veias e é alimentada pelos nutrientes extraídos sem contrapartida das colônias, portanto, promovendo um desequilíbrio metabólico global (Ferdinand, 2022).

Ainda, o Contrato Ambiental é epistemológico ao dissolver os conhecimentos cultivados pela relação com a Natureza – os processos de descolamento de humanos da Natureza também promovem um descompasso do que se aprende e se ensina com os pés na terra, com os ciclos e tempos da Natureza, com os formatos de rios e montanhas. O modelo produtivo da plantation também é um modelo epistemológico: substitui (com muita violência) os conhecimentos tradicionais sobre agricultura, destrói a biodiversidade e o que vem atrelado a ela, como reconhecer os sinais da Natureza e como hábitos e práticas alimentares.

Para avançar, o Contrato Ambiental conta com contratos subsidiários, dentre os quais eu destaco a economia e o Direito Internacional. No campo da economia, vimos como a chamada “economia verde” funciona para manter o

sistema econômico e produtivo como está; não há intenção de ruptura com o centro do problema, portanto só se deseja uma *adaptação* à conjuntura, de modo a continuar aumentando os lucros dos mesmos indivíduos de sempre. Quanto ao Direito, temos normas, acordos e *contratos* literais, que também funcionam para a manutenção do *status quo*, que disfarçam as disputas normais do sistema para não deixar evidente que o problema é estrutural – por exemplo, o litígio do caso das *papeleiras*. O multilateralismo, em especial nas agendas de clima e de desenvolvimento, segue na chave de mascarar o problema.

Nesse contexto de contratos, trazer o campesinato, a partir do MST e, em âmbito global, a Via Campesina para o debate sobre colonialidade da Natureza e decolonização é, em primeiro lugar, assumir que as contradições permeiam o fazer-político. As contradições se evidenciam principalmente na relação entre os movimentos de luta pela terra e o Estado. Aqui, destaco o Estado brasileiro, com sua relação com a Marcha das Margaridas (boa ou ruim), com a legislação referente à terra (boa ou ruim – decretos que valorizam a agricultura familiar e mulheres no campo ou a falta de demarcação de terras indígenas) e com a relação do MST com a política institucional (com o PT e com candidaturas do movimento). Mesmo com a centralidade do Estado brasileiro, um olhar mais amplo sobre as contradições em relação ao Estado também aparece: o Acordo de Escazú, as convenções de clima internacionais (regionais ou globais) e a participação de movimentos sociais (em especial, de povos indígenas) na COP. Quando falamos do papel do Estado na mediação da relação com a Natureza, e suas contradições, também se evidencia que antes do Estado “há os espíritos invisíveis da floresta, as fundações metálicas da terra, a fumaça diabólica das epidemias e a doença degenerativa do céu – e nada disso tem fronteira, porteira ou bandeira” (Viveiros de Castro, 2019, p. 18)

As contradições não trazem um “apesar de” – “apesar das contradições, o movimento social X é muito importante na luta por/contra Y”. Elas são constitutivas do fazer-político e do pluriverso: “um mundo onde todos os mundos caibam”, uma alternativa ontológica que não é asséptica e idealizada, mas que também é permeada por disputas de poder (Delgado, 2018). Assim, o movimento social campesino oferece uma alternativa decolonial em sua práxis pluriversal, que por sua vez também se coloca no caminho para a transmodernidade, uma vez que coloca a libertação política, social, ambiental, climática, de modos de produção e consumo e até de hábitos alimentares como partes inegociáveis de seu projeto.

Nesse aspecto, a decolonialidade campesina também se traduz em uma superação do Contrato Ambiental. O imbricamento entre o projeto decolonial e o de superação do Contrato Ambiental é inegável, e no olhar sobre a prática pluriversal e o caminho para a transmodernidade do campesinato me volto ao tripé de dimensões que compõem tal Contrato: moral, política e epistemológica.

Na dimensão moral, o movimento campesino analisado, em primeiro lugar, não se sustenta sobre hierarquia entre grupos humanos. Pelo contrário, tem como parte de seu trabalho repensar as hierarquias nas quais está inserido – afinal, ainda estão no cerne da modernidade e ainda produzem e reproduzem hierarquias e desigualdades, posto que tal produção e reprodução é condição *sine qua non* da modernidade – e como parte de suas tarefas promover atividades que ativamente combatam tais hierarquias e desigualdades. Por exemplo, o trabalho que a Via Campesina tem feito com/para/sobre pessoas campesinas LGBTQIA+ (ver nota 60) e suas diretrizes de ter pelo menos metade dos cargos de direção ocupados por mulheres. Ainda, não reproduz a “ruptura ecumenal” (Ferdinand, 2022), isto é, não separa a terra da ontologia; pelo contrário, busca incorporar ontologias e epistemologias não hegemônicas às suas práticas cotidianas, sejam as de cultivo de alimentos, sejam as de organização sociopolítica, sejam as de tática de luta. Também não corrobora a noção contratualista e colonial de *terra vazia* e dos desdobramentos que isso teve durante a colonização das Américas (expropriação, exploração, apagamento, violência e morte). Em última instância, a negação da noção de terra vazia também é uma negação da propriedade privada liberal, lockeana: o controle sobre um determinado espaço não se dá pelo cercamento como ato em si, não se dá para a produção monocultora (de alimentos e de mentes), não se dá pela destituição de comunidades tradicionais que habitam tais espaços e não se dá através do “abate de árvores” (Ferdinand, 2022), da destruição da Natureza para estabelecimento de plantations; tal controle se dá a partir da posse, isto é, um uso específico (“racional”?) da terra, com preservação e intersecção com a Natureza, como ponto de partida não a pauta econômica, a financeirização da Natureza, mas sim a vontade de trabalhar a terra. Trabalhar a terra também aparece em Locke, mas para o campesinato analisado, se afasta da ideia de ganhar dinheiro e se aproxima da produção de alimentos saudáveis e em harmonia com a Natureza.

A centralidade da posse e o afastamento da propriedade privada também remetem ao aspecto político da superação do Contrato Ambiental. Ainda, o

afastamento do liberalismo (histórico, e do neoliberalismo atual que cresce, junto da direita e da extrema direita, em todo o mundo) também remete ao afastamento da mercantilização da Natureza, que vê territórios como recursos e corpos como força de trabalho (Machado Araóz, 2016), de modo a superar a colonialidade da Natureza. A negação do modelo econômico e produtivo leva também à negação do modelo político: o Estado não é o ator político principal e a soberania não é o objetivo-fim. Isso vem tanto da base marxista – Estado como comitê executivo da burguesia, portanto, como aliado de primeira hora dos principais inimigos do movimento em tela (com todas as contradições envolvidas nesse processo) – quanto da própria organização interna dos movimentos (MST e LVC): capilarizada, fundada na formação de quadros (interna e para fora), desenvolvida a partir do debate e com direção plural.

Por fim, o campesinato supera o caráter epistemológico do Contrato Ambiental ao referenciar e incorporar conhecimentos tradicionais de formas de produzir e de organização sociopolítica em sua práxis, bem como ao colocar atividades formativas e ensino e aprendizado decoloniais como tarefa. Além disso, também o faz quando engloba as temporalidades e ciclos da Natureza em suas tarefas e planejamentos, bem como quando respeita a biodiversidade – a luta pela terra é uma luta contra as monoculturas não só enquanto modelo produtivo, mas também enquanto modelo epistemológico, em diálogo com as “monoculturas da mente” de Shiva (1993). Por fim, neste aspecto, o campesinato se organiza de modo a “lavar, revolver matéria, dobrar-se em si mesmo” (Shilliam, 2015) não só quando agricultoras/es familiares colocam as mãos na terra para plantar uma semente ou para colher um legume, mas também quando praticam uma ciência decolonial que promove o *cultivo* de conhecimento (idem).

A decolonialidade campesina e a superação do Contrato Ambiental não excluem a responsabilidade dos beneficiários de engajarem na tarefa decolonial, tarefa esta que “não é um problema exclusivo dos colonizados, dos escravizados e dos racializados, remetendo também à responsabilidade dos livres, homens e mulheres” (Ferdinand, 2022, p. 42). O caminho é longo, mas muitos passos já foram dados e as possibilidades não precisam ser criadas do zero: basta cultivar as sementes.

Referências bibliográficas

- ABDENUR, Adriana Erthal e FOLLY, Maiara. The United Nations and Anthropocenic Governance. **Strategic Analysis**, 44:5, 463-468. 2020.
- AGATHANGELOU, Anna M. Casting Off the “Heavenly Rule Book”: Bandung’s Poetic Revolutionary Solidarities. In PHAM, Quỳnh N e SHILLIAM, Robbie (eds). *Meanings of Bandung: postcolonial orders and decolonial visions*. London: Rowman & Littlefield, 2016.
- AGUINAGA BARRAGÁN, M. et al. Pensar a partir do feminismo: Críticas e alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, G.; LANG, M.; PEREIRA FILHO, J. (Eds.). . **Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. p. 81–120.
- ALBÁN, Adolfo; ROSERO, José. Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? *Interculturalidad, desarrollo y re-existencia*. **Nómadas**, 45. pp. 27-41. 2016.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands: the new mestiza = La frontera*. São Francisco: Aunt Lute. 1987.
- BALDEZ, Miguel Lanzelloti. A terra no campo: a questão agrária. In MOLINA, Monica Castagna; SOUSA JUNIOR, José Geraldo de; TOURINHO NETO, Fernando da Costa. **O Direito Achado na Rua vol 3 – Introdução Crítica ao Direito Agrário**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. 2002.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, v. 11, p. 89–117, 2013.
- BARROS, Laura Pozzana de e KASTRUP, Virgínia. Pista 3: Cartografar é acompanhar processos. PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia e ESCÓSSIA, Liliana da (orgs). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- BEIER, J. Marshall. **Beyond hegemonic state(ment)s of nature: indigenous**

Knowledge and non-state possibilities in international relations. In CHOWDHRY, G. & NAIR, S. (eds.) *Power, Postcolonialism and International Relations: Reading Race, Gender and Class*, London: Routledge. 2002.

BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 33, Número 1, Janeiro/Abril 2018.

BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson, and GROSGUÉL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico. In BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson, and GROSGUÉL, Ramón. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2ª edição. 2018.

BERNASCONI, R. Will the real Kant please stand up: The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy. **Radical Philosophy**, v. 117, p. 13–22, 2003.

BERNSTEIN, Steven. Rio+20: Sustainable Development in a Time of Multilateral Decline. **Global Environmental Politics**, 13:4, November, 2013.

BLANCO, Ramon; DELGADO, Ana Carolina Teixeira. Problematizando o Outro Absoluto da Modernidade: A Cristalização da Colonialidade na Política Internacional. In TOLEDO, Aureo (org). **Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais**. Salvador: EDUFBA, 2021.

BLANEY, David; INAYATULLAH, Naeem. **Savage Economics: Wealth, Poverty and the Temporal Walls of Capitalism**. New York: Routledge. 2010

BOECHAT, Livia Preti e RIBEIRO, Wagner Costa. O Mecanismo Internacional de Varsóvia para Perdas e Danos: uma análise de seu primeiro ciclo. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**. Vol. 58, p. 830-849, jul./dez. 2021.

BOFF, Leonardo. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. Rio de Janeiro: Sextante. 2004.

BONFIM, Murilo. **11 perguntas que a ciência já respondeu sobre ultraprocessados**. Nexo Jornal. Disponível em <<https://pp.nexojornal.com.br/perguntas-que-a-ciencia-ja-respondeu/2021/11-perguntas-que-a-ci%C3%A2ncia-j%C3%A1-respondeu-sobre-ultraprocessados>>

Acesso em 02/12/2021.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, v. 26, n. 1, p. 329–376, 2006.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Guia alimentar para a população brasileira** / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. – 2. ed., 1. reimpr. – Brasília: Ministério da Saúde, 2014.

BRUNDTLAND, GH; KHALID, M; AGNELLI, S; AL-ATHEL, SA; CHIDZERO, B; FADIKA, LM; HAUFF, V; LANG, I; MA, S; BOTERO, MM; SINGH, N; NOGUEIRA NETO, P. **Our common future; by world commission on environment and development**. Oxford: Oxford University Press. 1987.

BULL, Hedley. **A Sociedade Anárquica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

BULLER, A. What's the Value of a Whale?. **Novara Media**, 16 October 2020. Disponível em <<https://novaramedia.com/2020/10/16/whats-the-value-of-a-whale/>>. Acesso em 08/12/2020.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de doutorado – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Educação. 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes**. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago e GROSGOUEL, Ramón. **Prólogo. Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico**. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.) (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa. 1978 [1950].

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and**

- historical difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Planetary Crisis and the Difficulty of Being Modern. *Millenium*, v. 46, n. 3, p. 259–282, 2018.
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- COLLINS, Patricia Hill. **On intellectual activism**. Philadelphia: Temple University Press, 2013.
- COULTHARD, Glen Sean. **Red skins, White masks: rejecting the colonial politics of recognition**. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2014.
- CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, v. 43, p. 1241–1299, 1993.
- CROSBY, Alfred. **Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900**. New York: Cambridge University Press. 2004 (2nd edition).
- D'ELIA, Renata. **Monocultura Sonora. Como e por que a música sertaneja se tornou tão popular de norte a sul do Brasil**. TAB Uol. 2020. Disponível em <<https://tab.uol.com.br/edicao/sertanejo>>. Acesso em 21/02/2024.
- DALBY, S. What happens if we don't take nature for granted? In: EDKINS, J.; ZEHFUSS, M. (Eds.). **Global Politics. A New Introduction**. 2nd. ed. New York: Routledge, 2014. p. 39–60.
- DAVIS, Angela. Prefácio. In FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial. Pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora. 2022.
- DE LA CADENA, Marisol. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthtropolgy*, Vol. 25, Issue 2, pp. 334–370. 2010.
- DE RUIJTER, Anna. **O papel de raça no capitalismo: Para um debate racializado do contexto contemporâneo das políticas de identidade**. Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais. 2020.
- DELGADO, Ana Carolina. Suma Qamaña as a strategy of power: politicizing the Pluriverse. *Revista Carta Internacional*, v. 13, n. 3, p. 236–261, 2018.

DESCOLA, Philipe. **Beyond Nature and Culture**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.

DESMARAIS, A. A. LIE. The power of peasants: Reflections on the meanings of La Vía Campesina. **Journal of Rural Studies**, v. 24, p. 138–149, 2007.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; MATTOS, Amana. Interseccionalidade: zonas de problematização e questões metodológicas. In: ROCHA DE SIQUEIRA, I. et al. (Eds.). . **Metodologia e Relações Internacionais: Debates Contemporâneos Vol. II**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2019. p. 67–94.

DOMINGUES, J. M. **Teoria crítica e (semi)periferia**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro (A origem do “mito da Modernidade”)**. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. (Ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 39–51.

FAUSTO, Juliana. Terranos e poetas: o “povo de Gaia” como “povo que falta”. **revista Landa**, v. 2, n. 1, p. 165–181, 2013.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: Mulheres, corpos e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2004.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial. Pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora. 2022.

FERNANDES, Bernardo Mançano. O papel do MST na construção da democracia. In MOLINA, Monica Castagna; SOUSA JUNIOR, José Geraldo de; TOURINHO NETO, Fernando da Costa. **O Direito Achado na Rua vol 3 – Introdução Crítica ao Direito Agrário**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado. 2002.

FERREIRA DA SILVA, DENISE. **Toward a global idea of race**. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2007.

FOSTER, John Bellamy. **A ecologia de Marx: materialismo e natureza**; tradução de Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005 [2000].

POWERAKER, J. Grassroots Movements and Political Activism in Latin America: A Critical Comparison of Chile and Brazil. **Journal of Latin American Studies**, v. 33, n. 4, p. 839–865, 2001.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GILROY, Paul. O Atlântico negro. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012 (2ª edição).

GRACIANO, Monyele; CARVALHO, Joelson; BORSATTO, Ricardo; SANTOS, Leandro. A força da Bancada do Boi: a Frente Parlamentar da Agropecuária na definição da política fundiária. **Revista de Sociologia e Política**, v. 31, e015, 2023.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: El pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los Zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Eds.). . **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 63–78.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, B. DE S.; MENESES, M. P. (Eds.). . **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 455–491.

GROSFOGUEL, Ramón. In ANDRADE, Luis Martínez. Ramon Grosfoguel: “Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad”. **Metapolítica**, Año 17, núm. 83, octubre-diciembre, 2013.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25–49, 2016.

GROSFOGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFOGUEL, R. (Eds.). . **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 55–77.

GRUPO DE TRABALHO DA SOCIEDADE CIVIL PARA AGENDA 2030.

Relatório Luz da Agenda 2030 de Desenvolvimento Sustentável. Síntese II. 2018.

GUDYNAS, Eduardo. **Direitos da Natureza: Ética biocêntrica e políticas ambientais.** São Paulo: Elefante, 2019.

HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, v. 6, p. 159–165, 2015.

HENDERSON, Errol. Hidden in plain sight: racism in international relations theory. In: ANIEVAS, A.; MANCHANDA, N.; SHILLIAM, R. (Eds.). **Race and racism in International Relations: Confronting the global colour line.** London and New York: Routledge, 2015. p. 19–43.

HOBBS, Thomas. **Leviatã.** São Paulo: Martins Fontes, 2014

IPCC. **Summary for Policymakers.** In: Global Warming of 1.5°C. An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels and related global greenhouse gas emission pathways, in the context of strengthening the global response to the threat of climate change, sustainable development, and efforts to eradicate poverty [Masson-Delmotte, V., P. Zhai, H.-O. Pörtner, D. Roberts, J. Skea, P.R. Shukla, A. Pirani, W. Moufouma-Okia, C. Péan, R. Pidcock, S. Connors, J.B.R. Matthews, Y. Chen, X. Zhou, M.I. Gomis, E. Lonnoy, T. Maycock, M. Tignor, and T. Waterfeld (eds.)]. World Meteorological Organization, Geneva, Switzerland, 32 pp. 2018.

JAHN, Beate. IR and the state of nature: the cultural origins of a ruling ideology. **Review of International Studies**, 25, 1999, 411-434.

JESUS, Victor de. O Racismo Ambiental dos Navios De Lixo no Quarto de Despejo: A Geopolítica Neocolonial Ambientalmente Tóxica do Descarte de Resíduos dos Países “Lixeiras Do Mundo”. **Revista da ABPN**, v. 14, n. Ed. Especial, Junho 2022, p. 25-51.

JESUS, Victor de; PENHA, Sonia Rodrigues da. O Discurso do Lixo: Uma Análise Psicanalítica e Sociopolítica dos Mecanismos Simbólicos do Racismo Brasileiro. **Revista da ABPN**, v. 16, Edição Especial / Setembro, 2023.

KAPOOR, I. The queer Third World. **Third World Quarterly**, v. 36, n. 6, p. 1611–1628, 2015.

KEOHANE, Robert. **After Hegemony**. Princeton: Princeton University Press, 1984.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRASNER, Stephen. Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variables”. International Organization. Cambridge (MA), v. 36, n. 2, p. 185-205, Spring, 1982.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUMARAKULASINGAM, Narendran; NGCOYA, Mvuselelo. Plant Provocations: Botanical Indigeneity and (De)colonial. **Contexto Internacional**, vol. 38(3), pp. 843-864. 2016.

LA VIA CAMPESINA. **Declaration of Rights of Peasants – Women and Men**. 2009. Disponível em <<http://viacampesina.net/downloads/PDF/EN-3.pdf>>

LA VIA CAMPESINA. **La Via Campesina in Action for Climate Justice**. Berlim: Heinrich Böll Foundation, 2018a.

LA VIA CAMPESINA. **Managua Declaration: From the meeting of the Broadened International Collective on Environmental and Climate Justice**. 2018b. Disponível em < <https://viacampesina.org/en/managua-declaration-the-meeting-of-the-broadened-international-collective-on-environmental-and-climate-justice/> >. Acesso em 27/09/2023.

LABORNE, Ana Amélia de Paula. **Branquitude e colonialidade do saber**. Revista da ABPN • v. 6, n. 13 • mar. – jun. 2014 • p. 148-16. 2014. LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos**. São Paulo: Editora 34, 1994.

LAFRENIERE, G. Rousseau and the European Roots of Environmentalism. **Environmental History Review**, Vol. 14, No. 4, Winter, pp. 41-72, 1990.

LANDER, Edgardo. (Ed.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LANG, Miriam. Introdução: Alternativas ao desenvolvimento. In: DILGER, G.; LANG, M.; PEREIRA FILHO, J. (Eds.). **Descolonizar o imaginário: Debates**

sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016. p. 24–44.

LATOUR, Bruno. **Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature.** Being the Gifford Lectures on Natural Religion Edinburgh, 18th -28th of February 2013. Version 10-3-13.

LEFF, Enrique. La Complejidad Ambiental. **Polis**, 16. 2007.

LEOPOLDI, J. S. Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. **ALCEU**, v. 2, n. 4, p. 158–172, 2002.

LINDQVIST, Sven. **Terra Nullius: A journey through no one's land.** New York and London: The New Press. 2005.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo civil - E outros escritos. Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil.** Petrópolis: Vozes. 1994.

LORDE, Audre. **Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo.** In: MORAGA, Cherrie y CASTILLO, Ana (eds). Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundista en los Estados Unidos. San Francisco: Ism Press, 1988.

LUGONES, Maria. **Colonialidad y género.** Tabula Rasa. Bogotá, nº9. 2008.

LUGONES, Maria. **Hacia um feminismo descolonial.** La manzana de la discórdia, vol 6 nº 2, pg: 105-119. 2011.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. O debate sobre o “extrativismo” em tempos de ressaca. A Natureza americana e a ordem colonial. In: DILGER, G.; LANG, M.; PEREIRA FILHO, J. (Eds.). . **Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento.** São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Eds.). . **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127–167.

MAQUIAVEL, N. **O Príncipe.** São Paulo: Penguin Companhia, 2010.

MARCHA DAS MARGARIDAS. **Cartilha Apresentação e lema da Marcha das Margaridas 2023**. 2023a

MARCHA DAS MARGARIDAS. **Cartilha Proteção da natureza, com justiça ambiental e climática**. 2023b

MARTÍNEZ, Alexandra; RÁTIVA, Sandra; CEVALLOS, Belén; CHÁVEZ, Dunia Mokrani. O Estado como instrumento, o Estado como impedimento. Contribuições ao debate sobre a transformação social. In DILGER, Gerhard, LANG, Miriam, PEREIRA FILHO, Jorge (orgs). Decolonizar o Imaginário. Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

MATTOS, Beatriz Rodrigues Bessa; Kenkel, Kai Michael. (Advisor). **Climate Change and Ontological (In)security in the Marshall Islands**. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2019.

MELLO, L. I. A. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, F. C. (Ed.). **Os clássicos da política, volume 1**. São Paulo: Ática, 2011.

MENDONÇA, Sonia Regina de. **A classe dominante agrária: natureza e comportamento (1964-1990)**. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

MIGNOLO, Walter. “La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifesto y un caso”. **Tabula Rasa**, n.8, p. 243-282. 2008.

MILLS, C. W. **The Racial Contract**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1997.

MOORE, J. W. Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. In: MOORE, J. W. (Ed.). **Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism**. Oakland: PM Press, 2016. p. 1–11.

MORENO, Camila. Marx Visita a Monsanto: Para Pensar a Questão Agrária no Século XXI. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais. 2005.

MORENO, Camila. As roupas verdes do rei: Economia verde, uma nova forma de acumulação primitiva. In: DILGER, G.; LANG, M.; PEREIRA FILHO, J. (Eds.). .

Descolonizar o imaginário: Debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

MORENO, Camila; SPEICH, Daniel; FUHR, Lili. **A Métrica do Carbono: abstrações globais e epistemicídio ecológico.** Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2016.

MOURA, Clóvis. Escravidão, Colonialismo, Imperialismo e Racismo. **Afro-Ásia**, 14, 1983.

MST. **Programa Agrário do MST.** 2013.

NANDY, Ashis. **The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism.** Delhi: Oxford University Press, 1983.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: An Afro-Brazilian Political Alternative. **Journal of Black Studies**, Vol. 11, No. 2, pp. 141-178. 1980.

O'NEILL, Kate. **The Environment and International Relations.** New York: Cambridge University Press. 2009.

OBSERVATÓRIO DO CLIMA. **Nunca Mais Outra Vez: 4 Anos de Desmonte Ambiental Sob Jair Bolsonaro.** 2023.

ILO. **Rural Women at Work: Bridging the gaps.** Gender, Equality and Diversity & ILOAIDS Branch. 2018.

OLIVEIRA, Gustavo. The geopolitics of Brazilian soybeans. **The Journal of Peasant Studies**, p. 1–25, 2015.

PATEMAN, Carole. **The Sexual Contract.** Stanford: Stanford University Press, 1988.

PATEMAN, Carole; MILLS, Charles. **Contract and Domination.** Cambridge: Polity Press. 2007.

PHẠM, Quỳnh N e SHILLIAM, Robbie. Reviving Bandung. In PHẠM, Quỳnh N e SHILLIAM, Robbie (eds). **Meanings of Bandung: postcolonial orders and decolonial visions.** London: Rowman & Littlefield, 2016.

PIRES, Thula. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In BERNARDINO-COSTA, Joaze, MALDONADO-TORRES, Nelson, and GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica

Editora, 2ª edição. 2018.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e Cultura**, v. 11, n. 2, p. 263–274, 2008.

PUENTE, Beatriz e SALLES, Stéfano. **Guerra pode acelerar transição para fontes de energia renovável na Europa, dizem especialistas**. CNN, 2022. Disponível em <<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/guerra-pode-acelerar-transicao-para-fontes-de-energia-renovavel-na-europa-dizem-especialistas/>>. Acesso em 30/01/2024.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11–20, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Ed.). . **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227–278.

RANGER, Nicola; HARVEY, Alex; GARBETT-SHIELS, Su-Lin. Safeguarding development aid against climate change: evaluating progress and identifying best practice. **Development in Practice**, v. 24, n. 4, p. 467–486, 2014.

REAGON, Bernice Johnson. Coalition Politics: Turning the Century. In: SMITH, B. (Ed.). . **Home Girls: A Black Feminist Anthology**. New York: Kitchen Table: Women of Color Press, 1983. p. 356–368.

ROBINSON, Cedric. **Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition**. [S.l.]: The University of North Carolina Press, 2000.

ROJAS, Cristina. Contesting the Colonial Logics of the International: Toward a Relational Politics for the Pluriverse. **International Political Sociology**, v. 0, p. 1–14, 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. São Paulo: Edipro, 2015.

RÜTTINGER, Lukas; SMITH, Dan; STANG, Gerald; TÄNZLER, Dennis; VIVEKANANDA, Janani. **A new climate for peace. Taking action on climate and fragility risks. An independent report commissioned by the G7 members**. adelphi, International Alert, Woodrow Wilson International Center for Scholars, European Union Institute for Security Studies. 2015.

SABARATNAM, Meera. **Decolonising Intervention: International Statebuilding in Mozambique**. London and New York: Rowman & Littlefield, 2017.

SADEK, M. T. Nicolau Maquiavel: o cidadão sem fortuna, O intelectual de virtú. In: WEFFORT, F. C. (Ed.). **Os clássicos da política, volume 1**. São Paulo: Ática, 2011.

SAID, E. W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SALLEH, Ariel. Climate, Water, and Livelihood Skills: A Post-Development Reading of the SDGs. **Globalizations**, p. 1–8, 2016.

SAMPSON, Aaron. Tropical Anarchy: Waltz, Wendt, and the Way We Imagine International Politics. **Alternatives: Global, Local, Political**, v. 27, n. 4, pp. 429-457, 2002.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: Modos e significações**. 2ª edição. Brasília: Associação de Ciências e Saberes para Etnodesenvolvimento AYÓ. 2023 [2015].

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um Discurso sobre as Ciências**. São Paulo: Cortez. 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Eds.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SANTOS, Lucia Marina dos. **As vozes da terra: a luta por reconhecimento e o papel da Declaração Universal das Nações Unidas sobre os direitos camponeses sob ótica da Via Campesina**. Dissertação de mestrado, UNESP. 2021.

SANTOS, Raul. Estado e MST no Médio Paraíba Fluminense: território e contra hegemonia (2000-2011). **Revista Mosaico**. Jul./Dez.; 04 (2): 05-11. 2013.

SANTOS FILHO, Onofre dos. Ultra Aequinoxialem Non Peccari: anarquia, estado de natureza e a construção da ordem político-espacial. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, 8.15, 2019, 486-518.

SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (Eds.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SEGATO, Rita. Gênero e Colonialidade: Em Busca de Chaves de Leitura e de um Vocabulário Estratégico Descolonial. **e-cadernos CES**, 18, 2012, 106-131.

SERRES, Michel. **O Contrato Natural**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SHILLIAM, Robbie. **The Black Pacific: Anti-colonial struggles and oceanic connections**. London and New York: Bloomsbury Publishing, 2015.

SHIVA, Vandana. **Reductionist science as epistemological violence**. In NANDY, A (ed). *Science, hegemony and violence: A requiem for modernity*. Delhi: United Nations University. 1988.

SHIVA, Vandana. **The Violence of the Green Revolution: Third World Agriculture, Ecology and Politics**. 2nd. ed. London and New Jersey: Zed Books, 1993.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente**. São Paulo: Gaia, 2002.

SIGAUD, Lygia. As condições de possibilidade das ocupações de terra. **Tempo Social**, v. 17, n. 1, p. 255–280, 2005.

SILVA, Lays. Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. **e-cadernos CES**, v. 17, p. 85–111, 2012.

SOLÓN, Pablo. Direitos da Mãe Terra. In SOLÓN, Pablo (org). **Alternativas sistêmicas. Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. São Paulo: Elefante, 2019.

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Contractarianism. 2021. Disponível em < <https://plato.stanford.edu/Entries/contractarianism/>>. Acesso em 04/03/2023

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. Contractualism. 2018. Disponível em < <https://plato.stanford.edu/Entries/contractualism/>>. Acesso em 04/03/2023

STEDILE, João Pedro e FERNANDES, Bernardo Mançano. **Brava gente – a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 1999.

TEMBON, Mercy. **Investing in Bhutan's forests for a sustainable future**. World Bank Blogs, Oct. 31, 2019. Disponível em <https://blogs.worldbank.org/endpovertyinsouthasia/investing-bhutans-forests-sustainable-future> Acesso em 08/12/2020.

THIONG'O, N. W. **Decolonizing the Mind. The Politics of Language in African Literature**. Nairobi and New Hampshire: Heinemann, 1986.

TILLEY, Lisa. Extractive investibility in historical colonial perspective: the emerging market and its antecedents in Indonesia. **Review of International Political Economy**, pp. 1-20. 2020.

TUCK, E.; YANG, K. W. Decolonization is not a metaphor. **Decolonization: Indigeneity, Education & Society**, v. 1, n. 1, p. 1–40, 2012.

TUHIWAI SMITH, Linda. **Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples**. Londres e Nova York: Zed Books. 1999.

UNITED NATIONS. **United Nations Declaration on the Rights of Peasants and Other People Working in Rural Areas**. Nova York, 2018.

USAID. **The intersection of global fragility and climate risks**. 2018.

VIDAL, Maria de Fátima. Açúcar: Cenário mundial e situação de produção no Brasil e no Nordeste brasileiro. **Caderno Setorial ETENE**, Ano 6, nº 162, maio. 2021. Disponível em < https://www.bnb.gov.br/s482-dspace/bitstream/123456789/765/3/2021_CDS_162.pdf > Acesso em 02/12/2021.

VILELA, Ananda. Exclusão do sujeito negro e a negação de raça na produção acadêmica em Relações Internacionais no Brasil. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, Dourados, v.8. n.15, jan./jun, pp. 366-396. 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA**, v. 2, n. 2, p. 115–144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio. O recado da mata. In KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WALSH, C. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula Rasa**, v. 9, n. julio-diciembre,

pp. 131-152, 2008.

WEBER, Heloise. The Political Significance of Bandung for Development. Challenges, Contradictions and Struggles for Justice. In PHẠM, Quỳnh N e SHILLIAM, Robbie (eds). **Meanings of Bandung: postcolonial orders and decolonial visions**. London: Rowman & Littlefield, 2016.

WELCH, Clifford Andrew, MALAGODI, Edgar Alfonso, CAVALCANTI, Josefa, WANDERLEY, María de Nazareth (orgs). **Camponeses brasileiros: Leituras e interpretações clássicas, vol 1**. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.

ZIMMERMANN, C. L. Monocultura e Transgenia: Impactos Ambientais e Insegurança Alimentar. **Veredas do Direito**, v. 6, n. 12, p. 79–100, 2009.