

Capítulo 1

Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento

Boaventura de Sousa Santos

Introdução

A constelação dos direitos humanos vive hoje um momento de turbulência. Esta turbulência revela-se sobretudo como um impasse, em que ficam evidentes os limites dos direitos humanos convencionais, uma linguagem de dignidade cuja hegemonia é hoje incontestável. Na medida em que recuso uma visão monolítica dos direitos humanos, reconhecendo as diferentes relações de poder e instâncias que os mobilizam, cabe explicar o que tenho em mente quando me refiro à versão hegemónica ou convencional dos direitos humanos. Considero um entendimento convencional dos direitos humanos como tendo as seguintes características: os direitos são universalmente válidos independentemente do contexto social, político e cultural em que operam e dos diferentes regimes de direitos humanos existentes em diferentes regiões do mundo; partem de uma conceção de natureza humana como sendo individual, auto-sustentada e qualitativamente diferente da natureza não humana; o que conta como violação dos direitos humanos é definido pelas declarações universais, instituições multilaterais (tribunais e comissões) e organizações não-governamentais (predominantemente baseadas no Norte); o

fenômeno recorrente dos duplos critérios na avaliação da observância dos direitos humanos de modo algum compromete a validade universal dos direitos humanos; o respeito pelos direitos humanos é muito mais problemático no Sul global do que no Norte global (Santos, 2015).

A turbulência hoje vivida pela constelação dos direitos humanos também permite entrever horizontes promissores para as agendas emancipatórias apostadas em superar os entendimentos convencionais dos direitos humanos. Estes horizontes, que se vão desenhando em várias regiões do mundo, apontam para um efetivo reconhecimento da inesgotável experiência do mundo à luz das epistemologias do Sul, na persuasão de que a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo. As epistemologias do Sul, conforme as tenho formulado, são um conjunto de procedimentos investidos na produção e validação de conhecimentos nascidos das lutas daqueles que têm resistido às sistemáticas opressões do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado (Santos, 2014). Em consonância, tenho defendido uma concepção intercultural, à luz da qual os direitos humanos podem e devem ser repensados a partir das experiências que nos confrontam com o pluriverso constituído pelas cosmovisões que a um tempo extravasam e permeiam as fronteiras da razão moderna ocidental (Santos, 1999).

Como bem aponta Arturo Escobar (2016: 13), ao tomarem como premissa a inesgotável experiência do mundo, as epistemologias do Sul invocam uma inequívoca dimensão ontológica. Nesse sentido, considero que os ativistas e pensadores que ainda reconhecem possibilidades emancipatórias nos direitos humanos deverão considerar o desafio trazido por lutas sociais, epistemologias e ontologias políticas através das quais diferentes populações e coletividades vêm reclamando como seu o mundo em que vivem. Muitas das apropriações de dignidade humana que hoje configuram desígnios emancipatórios mais promissores ao encontro de uma legalidade cosmopolita subalterna (Santos e Rodríguez-Garavito, 2005) estão ligadas às concepções não eurocêtricas que, aliando cosmovisões ancestrais e ontologias políticas interculturais, expõem o profundo vínculo entre humanidades pós-abissais e as naturezas não humanas.

Identifico três tensões que, ao mesmo tempo, são constitutivas da presente turbulência e representam um desafio para uma resignificação emancipatória dos direitos humanos à luz das epistemologias do Sul. A primeira diz respeito à tensão entre o direito ao desenvolvimento e a

incessante devastação ambiental do planeta. A segunda refere-se à tensão entre as aspirações coletivas de povos indígenas, afrodescendentes e camponeses e o individualismo que marca o cânone originário dos direitos humanos. A terceira refere-se à tensão que resulta da inadequação da linguagem de direitos, e em particular dos direitos humanos, para reconhecer a existência de sujeitos não humanos.

As três tensões identificadas expõem a genealogia abissal dos direitos humanos (Santos, 2015), produto de um itinerário caracterizado pela precedência e ambição universalista das cosmovisões de matriz liberal que se tornaram hegemônicas na modernidade ocidental. Conforme tenho referido, as versões dominantes da modernidade ocidental são construídas a partir de um pensamento abissal, um pensamento que dividiu abissalmente o mundo entre sociedades metropolitanas e coloniais (Santos, 2007, 2014). Dividiu-o de tal modo que as realidades e práticas existentes do lado de lá da linha, nas colônias, não podiam pôr em causa a universalidade das teorias e das práticas que vigoravam na metrópole, do lado de cá da linha. Ora, enquanto discurso de emancipação, os direitos humanos foram historicamente concebidos para vigorar apenas do lado de cá da linha abissal, nas sociedades metropolitanas. Tenho vindo a defender que esta linha abissal, que produz exclusões radicais, longe de ter sido eliminada com o fim do colonialismo histórico, continua sob outras formas (neocolonialismo, racismo, xenofobia, permanente estado de exceção na relação com terroristas, trabalhadores imigrantes indocumentados, candidatos a asilo ou mesmo cidadãos comuns vítimas de políticas de austeridade ditadas pelo capital financeiro). O direito internacional e as doutrinas convencionais dos direitos humanos têm sido usados como garantes dessa continuidade. Nesse sentido, é decisivo distinguir entre o que são hoje os direitos humanos convencionais e a possibilidade, a que aponto neste texto, de os direitos humanos serem constituídos como parte de uma ecologia de dignidades pós-abissais.

1. Direito ao desenvolvimento *versus* degradação ambiental

Na maioria dos países, a história dos diferentes tipos de direitos humanos é uma história muito contingente, acidentada, cheia de descontinuidades, com avanços e recuos. Mas é evidente que a consagração dos

diferentes tipos de direitos humanos põe em movimento processos políticos diferentes. No centro da teoria liberal estiveram sempre os direitos cívicos e políticos, direitos conquistados contra o Estado com o objetivo de limitar o autoritarismo estatal. Ou seja, na origem dos direitos humanos está uma pulsão anti-Estado e essa pulsão teve ao longo dos últimos duzentos anos significados políticos contraditórios. Ao contrário dos direitos cívicos e políticos, os direitos económicos e sociais consistem em prestações do Estado, pressupõem a cooperação ativa deste e assentam numa luta política pela apropriação social dos excedentes captados pelo Estado através dos impostos e de outras fontes de receita. A efetivação destes direitos humanos depende totalmente do Estado e por isso implica uma transformação na natureza política da ação do Estado. Esta transformação ocorreu na passagem do Estado liberal ou de direito para o Estado social de direito, para o Estado de bem-estar, no Norte global, ou para o Estado desenvolvimentista ou neodesenvolvimentista do Sul global. Trata-se de processos políticos muito distintos, mas podemos dizer em geral que, enquanto o campo conservador democrático continuou a defender uma postura anti-Estado e a privilegiar uma conceção liberal dos direitos humanos, dando especial atenção aos direitos cívicos e políticos, o campo progressista dos nacionalismos antineocoloniais ou das várias esquerdas democráticas defendeu, com vários matizes, uma atitude de defesa da centralidade do Estado na construção da coesão social e tendeu a privilegiar a conceção social-democrática ou marxista dos direitos humanos, dando mais atenção aos direitos económicos e sociais. Ao longo dos anos, foi conquistando aceitação — mais teórica do que prática — a ideia da indivisibilidade dos direitos humanos e, portanto, a ideia de que só o reconhecimento dos diferentes tipos de direitos humanos garante o respeito de qualquer um deles individualmente.

O direito coletivo ao desenvolvimento, particularmente reivindicado pelos países africanos, só muito tardiamente foi reconhecido, e mesmo assim de forma muito parcial. A consagração do Direito ao Desenvolvimento deu os primeiros passos com a Declaração sobre o Progresso Social e Desenvolvimento (1969) e a Carta Africana de Direitos Humanos e dos Povos (1981), ganhando destaque com a Declaração do Direito ao Desenvolvimento das Nações Unidas (1986) e com as Conferências Mundiais das Nações Unidas realizadas na década de 1990. O direito ao desenvolvimento teve na sua base ideias semelhantes às que viriam

a ser consagradas na teoria da dependência. A filosofia do movimento dos não-alinhados veio a frutificar na reivindicação dos países do então Terceiro Mundo para verem internacionalmente garantidas as condições indispensáveis ao seu desenvolvimento. Tratava-se basicamente de uma contestação dos termos de troca desiguais no mercado internacional. Uma tal troca desigual condenava os países do Terceiro Mundo a exportar matérias-primas cujos preços eram fixados pelos países que delas precisavam, e não pelos países que as exportavam. Era também uma emergência da guerra fria. O direito ao desenvolvimento em contexto de guerra fria significava a possibilidade da opção entre o capitalismo em processo de globalização e a alternativa socialista, sempre latente, de um desenvolvimento socialista. Essa reivindicação veio a traduzir-se, em meados dos anos 1970, no movimento para uma Nova Ordem Económica Internacional, a que os países desenvolvidos, com os EUA na liderança, fizeram uma oposição frontal e inequívoca. Intensificada depois do colapso do bloco soviético, a resposta do Norte global foi o neoliberalismo, com o qual o direito ao desenvolvimento se tornou no dever de desenvolvimento. Uma vez neutralizadas as possibilidades de desenvolvimento que se não pautassem pelas normas do Consenso de Washington, cuja obediência era garantida pelo Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial e mais tarde a Organização Mundial do Comércio, o desenvolvimento capitalista passou a ser uma condicionalidade ferreamente imposta.

Na centralidade ambivalente que o Estado sempre ocupou como ameaça e garante dos direitos humanos, e não obstante as versões liberais e progressistas consagradas, parece-me importante salientar como o desenvolvimento, seja enquanto celebração civilizacional do Norte Global seja enquanto aspiração anti-imperialista do Sul Global, permanece em pleno século XXI como invariável filigrana de projetos políticos estatais, mesmo daqueles que no Sul Global dizem visar a justiça social face às heranças coloniais e aos imperialismos. De facto, uma das heranças coloniais mais persistentes, numa clara genealogia das concepções ocidentais, é exatamente a representação da Ásia, da África e da América Latina como continentes do Terceiro Mundo, subdesenvolvidos, e a criação do desenvolvimentismo como um campo discursivo estruturante da realidade social e política do pós-Segunda Guerra Mundial (Escobar, 1995).

A ubiquidade do desenvolvimentismo fica bem patente no modo como, no início do século XXI, em muitos Estados do Sul Global, em

particular na América Latina, chegaram ao poder governos progressistas que abraçaram o desenvolvimentismo e viram no *boom* dos recursos naturais a grande oportunidade para se libertarem para realizar políticas sociais e redistribuição do rendimento. Este modelo, que alguns têm designado de neodesenvolvimentismo ou de neoextrativismo,¹ permitiu sem dúvida importantes políticas de redistribuição e de combate à pobreza. No entanto, apesar do seu perfil próprio, mais nacionalista e estatista, tendo como base o neoextrativismo, este modelo corresponde a uma lógica neoliberal que em nada contraria as lógicas globais de acumulação capitalista. As fragilidades deste modelo enquanto proposta política ficam facilmente expostas com as dificuldades económicas que imediatamente resultam da oscilação internacional dos recursos naturais.

O modelo neodesenvolvimentista inscreve-se numa conceção de progresso que tem na devastação ambiental uma das suas consequências mais fatais. As locomotivas da mineração, do petróleo, do gás natural, da fronteira agrícola são cada vez mais potentes e tudo o que lhes surge no caminho e impede o trajeto tende a ser trucidado enquanto obstáculo ao desenvolvimento. De tão atrativas, estas locomotivas são exímias em transformar os sinais cada vez mais perturbadores do imenso débito ambiental e social que criam num custo inevitável do “progresso”. A avaliação política deste modelo de desenvolvimento torna-se difícil porque a sua relação com os direitos humanos é complexa e facilmente suscita a ideia de que, em vez de indivisibilidade dos direitos humanos, estamos perante um contexto de incompatibilidade entre eles. Ou seja, segundo o argumento que se ouve frequentemente, não se pode querer o incremento dos direitos sociais e económicos, o direito à segurança alimentar da maioria da população ou o direito à educação sem fatalmente ter de aceitar a violação do direito à saúde, dos direitos ambientais e dos direitos ancestrais dos povos indígenas e afrodescendentes aos seus territórios. Só seria possível mostrar que a incompatibilidade esconde uma má gestão da indivisibilidade se fosse possível ter presente diferentes escalas

¹ De acordo com Alberto Acosta, «o extrativismo é um modo de acumulação que se estabeleceu numa escala maciça há 500 anos. Usaremos o termo extrativismo para referir as atividades que removem grandes quantidades de recursos naturais que não são processados (ou que são processados até um dado limite), especialmente para exportação. O extrativismo não se limita a minérios e petróleo, está presente na agricultura, na silvicultura e até na pesca» (2013: 62).

de tempo, o que é virtualmente impossível dadas as premências de curto prazo. Nestas condições, torna-se difícil acionar princípios de precaução ou lógicas de longo prazo. E quando o *boom* dos recursos naturais termina? Quando se tornar evidente que o investimento nos recursos naturais não foi devidamente compensado com o investimento em recursos humanos? Quando não houver dinheiro para políticas compensatórias generosas e o empobrecimento súbito criar um ressentimento difícil de gerir em democracia? Quando os níveis de doenças ambientais forem inaceitáveis e sobrecarregarem os sistemas públicos de saúde a ponto de os tornar insustentáveis? Quando a contaminação das águas, empobrecimento das terras e a destruição das florestas forem irreversíveis? Quando as populações indígenas, afrodescendentes e ribeirinhas expulsas das suas terras deambularem pelas periferias de cidades reclamando um direito à cidade que lhes será sempre negado?

Num quadro epocal em que a luta contra o aquecimento global e a devastação ambiental, que desproporcionadamente afetam as populações do Sul global, se impõe enquanto agenda que forçosamente nos levará a questionar o sistema de acumulação capitalista (ver, p. ex., Klein, 2014), parece fazer pouco sentido a defesa da narrativa sacrificial que marca a ideologia do progresso. Na verdade, o pensamento moderno eurocêntrico está fundado na ideia de que o progresso impõe justos sacrifícios a bem de um futuro marcado pelo alargamento dos benefícios que dele decorrem. A questão é que a justeza desses sacrifícios foi defensável pela existência de uma linha abissal que permitia reconhecer os benefícios produzidos nos espaços da sociabilidade metropolitana ao mesmo tempo que minimizava os sacrifícios produzidos no lado das sociedades e sociabilidades coloniais, realidades em que a perda do presente nunca teve por contraponto um benefício futuro. Deste modo, a ideologia do progresso teve duas faces: a face da relativa simetria entre sacrifício e benefício e a face da incomensurabilidade entre sacrifício e benefício. A linha abissal impediu que estas duas faces se vissem ao espelho.

A conceção ocidental, capitalista e colonialista de humanidade não é pensável sem o conceito de sub-humanidade. Na medida em que sejam considerados como inteiramente humanos os deslocados dos desastres ambientais, dos megaprojetos, da mineração e desmatamento, bem como as vítimas do agronegócio e dos agrotóxicos, reconhecidas as suas vidas, os seus saberes e as suas relações deferentes com a natureza não

humana, estaremos em condições de fazer frente à insustentabilidade do desenvolvimentismo e de reverter a incomensurabilidade de benefícios e sacrifícios imposta pelas linhas abissais da modernidade. Num momento em que se impõe um crescente consenso sobre as catastróficas consequências do aquecimento global e da depredação de recursos do planeta, os custos sociais e ambientais do desenvolvimento tornaram-se mais e mais evidentes. O atual padrão de desenvolvimento toca os limites de carga do planeta Terra. As vozes discordantes continuaram a propor concepções alternativas de desenvolvimento, mas a verdade é que o desenvolvimento passou a ser mais antissocial, mais vinculado do que nunca ao crescimento, mais dominado pela especulação financeira, mais predador do meio ambiente.

Pela primeira vez na história, o desenvolvimento capitalista está a comprometer seriamente a capacidade da natureza para restaurar os seus ciclos vitais, atingindo limites ecológicos reconhecidos por peritos independentes e das Nações Unidas e por diversos comités como as linhas vermelhas além das quais o dano é irreversível, colocando a vida da Terra em risco. Em 2017, o ano mais quente já registado, diversos recordes de perigo climático foram ultrapassados nos EUA, na Índia, no Ártico, e os fenómenos climáticos extremos repetem-se com cada vez maior frequência e gravidade. Aí estão as secas, as inundações, a crise alimentar, a especulação com produtos agrícolas, a escassez crescente de água potável, o desvio de terrenos agrícolas para os agrocombustíveis e o desmatamento das florestas. Paulatinamente, vai-se constatando que os fatores de crise estão cada vez mais articulados e são afinal manifestações da mesma crise, a qual, pelas suas dimensões, se apresenta como crise civilizatória. Tudo está ligado: a crise alimentar, a crise ambiental, a crise energética, a especulação financeira sobre as *commodities* e recursos naturais, e a concentração de terras, a expansão desordenada da fronteira agrícola, a voracidade da exploração dos recursos naturais, a escassez de água potável e a privatização da água, a violência no campo, a expulsão de populações das suas terras ancestrais para abrir caminho a grandes infraestruturas e megaprojetos, as doenças induzidas pelo meio ambiente degradado, dramaticamente evidentes na incidência de cancro mais elevada em certas zonas rurais do que em zonas urbanas, os organismos geneticamente modificados, os consumos de agrotóxicos, etc.

A Cimeira da Terra, Rio+20 (2012) bem como o Acordo de Paris (2015) (entretanto abandonado pelos EUA), foram um fracasso rotundo devido à cumplicidade mal disfarçada entre as elites do Norte global e as dos países emergentes para dar prioridade aos lucros das suas empresas à custa do futuro da humanidade. A presente ameaça exprime bem como os quadros de ação social nas nossas sociedades estão divididos entre duas temporalidades extremas: a temporalidade da urgência e a temporalidade da mudança paradigmática, a primeira reclama por ação imediata uma vez que amanhã pode ser tarde de mais, a segunda reclama por mudanças de produção e consumo, de relações sociais e concepções de natureza que provavelmente levarão gerações a concretizar-se. Como nenhuma dessas temporalidades coincide com a temporalidade que domina a ação política democrática (o ciclo eleitoral), e como o extrativismo capitalista é hoje mais voraz pelos recursos naturais do que alguma vez foi, a destruição da natureza parece igualmente imparável, sendo trivializada pelo cinismo público, pela negação ou por pseudorremédios, como é o caso do capitalismo verde.

2. Cosm visões coletivas *versus* direitos individuais

A articulação entre neoliberalismo, progresso e desenvolvimento convoca a busca de um cosmopolitismo subalterno, construído a partir de baixo nos processos de troca de experiências e de articulação de lutas entre os movimentos e organizações de excluídos e seus aliados de várias partes do mundo. A modernidade eurocêntrica, incluindo muitas das suas tradições críticas, assenta na “monocultura do tempo linear” (Santos, 2006), a ideia de que a história tem sentido e direção únicos e conhecidos. Esse sentido e essa direção têm sido formulados de diversas formas nos últimos duzentos anos: progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento, globalização. Comum a todas estas formulações é a ideia de que o tempo é linear e que na frente do tempo seguem os países centrais do sistema mundial e, com eles, os conhecimentos, as instituições e as formas de sociabilidade que neles dominam. Esta lógica produz não-existência, declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental

produz a não-contemporaneidade do contemporâneo, a ideia de que a simultaneidade esconde as assimetrias dos tempos históricos que nela convergem.

A ideia do tempo linear produz uma desqualificação e invisibilização das formas de existência tidas como atrasadas ou fora do tempo (moderno), promovendo a marginalização das culturas e ontologias que mais persuasivamente se opõem ao desenvolvimento ou a desenvolvimentos alternativos, aproximando-nos do imperativo das alternativas ao desenvolvimento, como os seguintes exemplos o provam.

Em outubro de 2012, num grito de desespero, a comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-Mato Grosso do Sul (MS) enviou uma carta ao Governo e à Justiça do Brasil em reação à reintegração de posse decretada pela justiça federal de Navirai (MS). Depois de recitarem um rosário cruel de ameaças, mortes expulsões, pistoleiros, “numa comunidade indígena cercada de soja, cana e ódio”, como referia Egon Heck, coordenador do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), diziam:

queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decremem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos.²

Quando li esta carta recuei quinze anos, quando o povo Uwa da Colômbia ameaçou com suicídio coletivo se a exploração de petróleo nos seus territórios sagrados avançasse. Nessa altura, eu fazia um estudo na Colômbia e acompanhei de perto o caso. Embora defender as terras

² Texto da carta disponível na íntegra no blogue da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) <<http://blogapib.blogspot.pt/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de.html>>.

com a vida — e foi esta a mensagem dos Guarani-Kaiowá — não seja o mesmo que considerar a hipótese de suicídio coletivo, é impossível não estabelecer uma relação, já que os Uwa também lutavam para que os seus territórios não fossem contaminados pela ganância do Ocidente.³ O povo Uwa conseguiu o apoio nacional e internacional para travar a exploração nos termos em que tinha sido proposta. A sorte destes e de outros povos indígenas, afrodescendentes e camponeses em luta pela defesa dos seus direitos coletivos está firmemente ligada à do planeta como um todo, e convoca-nos a entender estas populações como vozes centrais e privilegiadas para pensarmos alternativas no mundo contemporâneo.

A questão que nos deve interpelar é a de saber em que medida os direitos humanos constituem uma linguagem capaz de conferir o devido reconhecimento às vozes e existências longamente empurradas para as margens da modernidade. Também aqui os limites dos direitos humanos hegemónicos resultam evidentes para alguns dos desafios mais decisivos do nosso tempo. A Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, que é a primeira grande declaração universal do século passado, à qual se seguiriam várias outras, só conhece dois sujeitos de direito: o indivíduo e o Estado. Os povos só são reconhecidos na medida em que são transformados em Estados. É importante recordar que em 1948, à data da adoção da declaração, existiam muitos povos, nações e comunidades que não tinham Estado. Vista a partir das epistemologias do Sul, a declaração não pode deixar de ser considerada colonialista (Burke, 2010; Moyn, 2010; Terretta, 2012). Quando se fala em igualdade perante o direito, temos de ter em conta que, no momento em que a declaração foi escrita, indivíduos de vastas regiões do mundo não eram iguais perante o direito por estarem sujeitos a uma dominação coletiva e, sob sujeição coletiva, os direitos individuais não oferecem qualquer proteção. Isto não foi contemplado pela declaração num momento alto do individualismo burguês, num tempo em que o sexismo era parte do senso comum, em que a orientação sexual era tabu, em que a dominação classista era um assunto interno de cada país e em que o colonialismo ainda tinha força como agente histórico, apesar do profundo abalo sofrido com a independência da Índia. Com o passar do tempo, também

³ Ver Beatriz Eugenia Sánchez (2001: 5–142).

o sexismo,⁴ o colonialismo⁵ e outras formas mais cruas de dominação de classe foram sendo reconhecidos como dando azo a violações dos direitos humanos. A partir da década de 1960, as lutas anticoloniais tornaram-se parte da agenda das Nações Unidas.⁶ Contudo, tal como era entendida nesse tempo, a autodeterminação dizia apenas respeito aos povos sujeitos ao colonialismo europeu. O exercício da autodeterminação assim entendida deixou muitos povos na condição de internamente colonizados. Os povos indígenas de vários continentes são uma boa demonstração disso. Foram precisos mais de trinta anos para que finalmente fosse reconhecido o direito à autodeterminação dos povos indígenas, com a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada na Assembleia Geral das Nações Unidas de 2007. E, antes dela, foram necessárias prolongadas negociações para que a Organização Internacional do Trabalho aprovasse, em 1989, o Convênio 169, o convênio sobre povos indígenas e tribais.

⁴ Em 1979, a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW) para implementar legalmente a Declaração sobre a Eliminação da Discriminação contra a Mulher. Descrita como a Magna Carta dos Direitos das Mulheres, entrou em vigor em 3 de setembro de 1981. A Convenção define “discriminação contra as mulheres” (art.º 1.º) como qualquer distinção, exclusão ou restrição baseada no sexo que tenha como efeito ou como objetivo comprometer ou destruir o reconhecimento, o gozo ou o exercício pelas mulheres, seja qual for o seu estado civil, com base na igualdade dos homens e das mulheres, dos direitos do homem e das liberdades fundamentais nos domínios político, económico, social, cultural e civil ou em qualquer outro domínio. A resolução “Direitos Humanos, orientação sexual e identidade de género” foi aprovada pelo Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas em 14 de junho de 2011. A declaração proposta inclui uma condenação da violência, assédio, discriminação, exclusão, estigmatização e preconceito baseado em orientação sexual e identidade de género.

⁵ Na Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (1963), lê-se: «Considerando que as Nações Unidas condenaram o colonialismo e todas as práticas de segregação e discriminação a ele associadas, e que a *Declaração sobre a Concessão de Independência aos Países e Povos Coloniais* proclama nomeadamente a necessidade de trazer o colonialismo a um fim rápido e incondicional...».

⁶ Na esperança de acelerar o processo de descolonização, a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou em 1960 a resolução 1514, também conhecida como “Declaração sobre a Concessão da Independência aos Países e Povos Coloniais” ou simplesmente “Declaração sobre a Descolonização”. Afirma que todos os povos têm direito à autodeterminação proclamando solenemente a necessidade de pôr fim rápido e incondicional ao colonialismo em todas as suas formas e manifestações. O Comité Especial de Descolonização (também conhecido por Comité dos 24 para a Descolonização, Comité dos 24, ou simplesmente Comité para a Descolonização) foi criado em 1961 pela Assembleia Geral das Nações Unidas com o propósito de monitorizar a implementação da Declaração e fazer recomendações quanto à sua aplicação.

Porque os direitos coletivos não entram no cânone originário dos direitos humanos, a tensão entre direitos individuais e direitos coletivos decorre da luta histórica dos grupos sociais que, por serem excluídos ou discriminados enquanto grupos, não podiam ser adequadamente protegidos por direitos humanos individuais. As lutas das mulheres, dos povos indígenas, dos povos afrodescendentes, dos grupos vitimizados pelo racismo, dos *gays* e das lésbicas marcaram os últimos cinquenta anos do processo de reconhecimento dos direitos coletivos, um reconhecimento sempre muito contestado e sempre em vias de ser revertido. Não existe necessariamente uma contradição entre direitos individuais e direitos coletivos, mais que não seja pelo facto de existirem muitos tipos de direitos coletivos. Por exemplo, podemos distinguir dois tipos de direitos coletivos, direitos primários e derivados. Falamos de direitos coletivos derivados quando, por exemplo, os trabalhadores se auto-organizam em sindicatos e conferem a estes o direito de os representar nas negociações com os empregadores. Quando uma comunidade de indivíduos é titular de direitos independentemente da sua organização ou da decisão dos seus integrantes de renunciarem aos seus direitos individuais para fazer valer o direito da comunidade, estamos perante direitos coletivos primários.

Os direitos coletivos existem para minorar ou eliminar a insegurança e a injustiça de coletivos de indivíduos que são discriminados e vítimas sistemáticas de opressão por serem o que são e não por fazerem o que fazem. Muito lentamente, os direitos coletivos têm sido incluídos na agenda política, quer nacional, quer internacional. De qualquer maneira, a contradição ou tensão *vis-à-vis* às concepções mais individualistas de direitos humanos está sempre presente. Em tempos recentes, o reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas e afrodescendentes tem tido especial visibilidade política, sobretudo na América Latina, e torna-se particularmente polémico sempre que se traduz em ações afirmativas, em revisões profundas da história nacional, dos sistemas de educação e de saúde, em autonomias administrativas, em direitos coletivos à terra e ao território (ver, p. ex., Rodríguez-Garavito, 2015).

A hegemonia de uma concepção universal de dignidade humana subjacente aos direitos humanos, baseada em pressupostos ocidentais, reduz o mundo ao entendimento que o ocidente tem dele, ignorando ou trivializando deste modo experiências culturais e políticas decisivas em países do Sul global. Este é o caso dos movimentos de resistência contra

a opressão, marginalização e exclusão que têm vindo a emergir nas últimas décadas e cujas bases ideológicas pouco ou nada têm que ver com as referências culturais e políticas ocidentais dominantes ao longo do século xx. Estes movimentos não formulam as suas demandas em termos de direitos humanos, e, pelo contrário, frequentemente formulam-nas de acordo com princípios que contradizem os princípios dominantes dos direitos humanos. Estes movimentos encontram-se frequentemente enraizados em identidades históricas, como é o caso dos movimentos indígenas e afrodescendentes, particularmente na América Latina, e dos movimentos de camponeses em África e na Ásia. Apesar das enormes diferenças entre eles, estes movimentos comungam do facto de provirem de referências políticas não-ocidentais e de se constituírem, em grande medida, como resistência ao domínio ocidental. Ao pensamento convencional dos direitos humanos faltam instrumentos teóricos e analíticos que lhe permitam posicionar-se com alguma credibilidade em relação a estes movimentos e, pior ainda, não considera prioritário fazê-lo. Tende a aplicar genericamente a mesma receita abstrata dos direitos humanos, esperando, dessa forma, que a natureza das ideologias alternativas e universos simbólicos sejam reduzidos a especificidades locais sem qualquer impacto no cânone universal dos direitos humanos.

3. Direitos humanos *versus* direitos da natureza

A cartografia abissal é constitutiva do conhecimento moderno e nela a zona colonial é, *par excellence*, o universo das crenças e dos comportamentos incompreensíveis que de forma alguma podem considerar-se conhecimento, estando, por isso, para além do verdadeiro e do falso. A desqualificação das realidades e dos saberes não metropolitanos fazia supor que do outro lado da linha não haveria conhecimento real; existiriam crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, poderiam tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica. A completa estranheza de tais saberes e práticas conduziu à própria negação da natureza humana dos seus agentes. As teorias do contrato social dos séculos xvii e xviii dizem-nos que os indivíduos modernos, ou seja, os homens metropolitanos, entram no contrato social abandonando o estado de natureza

para formarem a sociedade civil. O estado de natureza é então entendido como condição primordial em relação à qual se constitui a legalidade moderna, que se quer universal, e simultaneamente instrumentalizado como zona colonial, invisibilizada pela linha abissal, onde as concepções de direitos e legalidade não se aplicam. Com base nestas concepções abissais de epistemologia e legalidade, a universalidade da tensão entre a regulação e a emancipação, aplicada deste lado da linha, não entra em contradição com a tensão entre apropriação e violência aplicada do outro lado da linha.

Para reconhecermos o vínculo de sentido entre as humanidades emergentes, as humanidades pós-abissais, e naturezas não humanas, temos de entender que a universalidade dos direitos humanos conviveu sempre com a ideia de uma “deficiência” originária da humanidade, a ideia de que nem todos os seres com um fenótipo humano são plenamente humanos e não devem por isso beneficiar do estatuto e da dignidade conferidos à humanidade. De outro modo, não poderíamos entender a ambiguidade de Voltaire sobre a questão da escravatura ou o facto de o grande teorizador dos direitos humanos da modernidade, John Locke, ter feito fortuna à custa do comércio de escravos. É possível defender a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos, e, ao mesmo tempo, a escravatura porque subjacente aos direitos humanos está a linha abissal que referi acima por via da qual é possível definir quem é verdadeiramente humano e é, por isso, sujeito de direitos humanos e quem o não é e, por isso, não tem esses direitos. Esta é a inversão dos direitos humanos, aliás, brilhantemente analisada por Franz Hinkelammert (2004): o carácter supostamente originário dos direitos humanos assenta na negação da humanidade imposta a certos grupos de seres humanos. Como fica bem demonstrado no limitado alcance das declarações que no final do século XVIII proclamaram os direitos inalienáveis de todos os homens,⁷ a exclusão de humanos subjaz ao conceito moderno de humanidade. A concepção ocidental, patriarcal, capitalista e colonialista da humanidade não é pensável sem o conceito de sub-humanidade. Ontem como hoje, mesmo que sob formas distintas.

Do carácter seletivo das atribuições de humanidade, estrutural nos direitos humanos de raiz ocidental, decorre igualmente o limite posto

⁷ Ver, por exemplo, Hunt (2007).

a um alargamento: é que mesmo quando imaginaram incluir todos os humanos, os direitos humanos convencionais sempre imaginaram não acolher mais do que os humanos. Os sujeitos modernos de direitos são exclusivamente os humanos. Ao contrário, para outras gramáticas de dignidade, os humanos estão integrados em entidades mais amplas — a ordem cósmica, a natureza — que, se não forem protegidas, de pouco valerá a proteção concedida aos humanos. Disto mesmo nos fala Marisol de la Cadena (2015) quando analisa a rica e complexa relação de interdependência estabelecida na cosmologia e ecologia andinas com as entidades não humanas, os “seres-terra”.

A perspetiva que percebe a ideia ocidental de natureza como um «localismo globalizado»⁸ (Santos, 2001: 71) revela o caráter singular da conceção de humano dominante na modernidade eurocêntrica, constituída numa extraordinária disjunção entre o sentido da existência humana e a ordem cósmica e natural.⁹ De facto, o pensamento ocidental cartesiano sobre a natureza é tão dominante quanto excecional. Todas as culturas com que a expansão colonial europeia se encontrou a partir do século XVI tinham da natureza uma conceção mais próxima da de Baruch Espinosa (1632–1677), a natureza como ser vivo (a *natura naturans*, em latim, por oposição à *natura naturata*) a que pertencemos e cujo bem-estar é condição do nosso próprio bem-estar; a natureza não nos pertence, nós é que pertencemos à natureza. Esta visão de Espinosa, em que deus e a natureza são coextensivos, *Deus sive Natura*, foi sujeita à Inquisição sob acusações de panteísmo. A conceção que prevaleceu na modernidade eurocêntrica é a de Descartes, a natureza como *res extensa*,

⁸ O localismo globalizado «consiste no processo pelo qual determinado fenómeno local é globalizado com sucesso, seja a actividade mundial das multinacionais, a transformação da língua inglesa em língua franca, a globalização do *fast food* americano ou da sua música popular, ou a adopção mundial das mesmas leis de propriedade intelectual, de patentes ou de telecomunicações promovida agressivamente pelos EUA. Neste modo de produção de globalização o que se globaliza é o vencedor de uma luta pela apropriação ou valorização de recursos ou pelo reconhecimento da diferença. A vitória traduz-se na facultade de ditar os termos da integração, da competição e da inclusão. No caso do reconhecimento da diferença, o localismo globalizado implica a conversão da diferença vitoriosa em condição universal e a conseqüente exclusão ou inclusão subalterna de diferenças alternativas» (Santos, 2001: 71).

⁹ A própria noção de um “indivíduo biológico” é passível de ser problematizável, na própria ciência moderna ocidental, à luz das vitais relações simbióticas que as plantas e animais mantêm com uma infinidade de micro-organismos vitais aos processos metabólicos e às funções fisiológicas (ver, por exemplo, Gilbert *et al.*, 2012).

uma natureza-coisa, marcada pelo dualismo cartesiano, despojada de subjetividade e de sentido espiritual. Não sendo a modernidade ocidental monolítica nas suas ontologias, a conquista colonial teve o efeito de reduzir ou mesmo eliminar a diversidade interna da modernidade ocidental. Todas as concepções de modernidade ocidental que não serviam a conquista foram colocadas de lado ou eliminadas; foi pela mesma razão que Pascal, Montaigne e Espinosa foram eliminados. Não eram benéficos para os missionários nem para a conquista. Não admira, pois, que a concepção de direitos humanos que se pretendia universal fosse, na verdade, muito particular. E esse caráter particular torna-se muito evidente quando se confronta com outras concepções de dignidade e de natureza. Trata-se, pois, de perceber as diferenças culturais no modo como as diferentes populações concebem relações com a natureza, com o tempo e com o transcendente em termos próximos das “ontologias políticas” (ver, p. ex., Blaser, 2013; Cadena, 2015; Escobar, 2016), através das quais são analisadas «as estratégias políticas para defender ou recrear os mundos que mantêm importantes dimensões comunais, particularmente da perspectiva das múltiplas lutas territoriais do presente» (Escobar, 2017: 1616–1620).

A dicotomia ocidental natureza-sociedade esconde uma hierarquia nos termos da qual tudo o que é natural ou está mais próximo da natureza é considerado inferior, falho de cultura e de conhecimento válido. No entanto, o que a realidade recente insiste em nos mostrar é que só poderemos salvar o planeta e preservar a vida digna se nos dispusermos a aprender com os conhecimentos excluídos e oprimidos. Graças à luta das populações mais excluídas pelo desenvolvimento capitalista (povos indígenas, afrodescendentes, mulheres, camponeses), está a emergir uma nova geração de direitos humanos centrada na ideia de que seres não humanos, mas essenciais à vida dos humanos, têm direitos em nome próprio, com uma lógica específica e uma abrangência mais ampla do que a dos seres humanos, sejam eles indivíduos ou coletividades. Pelo seu âmbito, pode considerar-se pioneiro neste domínio o artigo 71 da Constituição do Equador de 2008, um artigo vinculado à filosofia da natureza dos povos indígenas. Para os povos andinos, a natureza, longe de ser um recurso natural incondicionalmente disponível e apropriável, é a terra mãe (*pachamama* em quéchua), origem e fundamento da vida e, por isso mesmo, centro de toda a ética de cuidado. Diz o art.º 71:

A natureza, ou Pacha Mama, onde se cria e realiza a vida, tem direito a que lhe seja integralmente respeitada a existência, a manutenção e regeneração dos seus ciclos vitais, bem como a sua estrutura, funções e processos evolutivos. Qualquer pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir das autoridades públicas o cumprimento dos direitos da natureza. Os procedimentos para interpretar e aplicar tais direitos estarão de acordo com os princípios estabelecidos pela Constituição. O Estado incentivará as pessoas naturais e jurídicas, e bem assim os coletivos, a protegerem a natureza, e promoverá o respeito por todos os elementos que constituem um ecossistema.¹⁰

Do mesmo modo, a mesma Constituição do Equador inclui o conceito de *Sumak kawsay*, uma expressão quéchua correspondente ao castelhano *buena vida* (boa vida, bom viver). O mesmo se passa com a Constituição da Bolívia, de 2009, que inclui os conceitos de *pachamama* e que, no seu art.º 8, faz referência ao *suma qamaña* (palavra aimará para designar o castelhano *vivir bien*).¹¹

Trata-se de um exemplo de grande alcance do que designo por “sociologia das emergências” (Santos, 2006). É sabido que este preceito constitucional tem sido sistematicamente desrespeitado na última década em nome do objetivo de sempre (desde o século XVII): os imperativos do desenvolvimento capitalista. Trata-se, no entanto, de uma inovação jurídica e constitucional que está inscrita na luta da humanidade porque corresponde a um espírito do tempo insurgente, anticapitalista, anticolonialista e antipatriarcal que está a emergir nas margens das ideias e políticas dominantes, e que vai aflorando noutros lugares e noutros contextos.

O caso mais recente e notável é o da concessão de direitos humanos ao rio Whanganui (também chamado Te Awa Tupua), um rio sagrado para os povos indígenas Maori da Nova Zelândia porque considerado seu antepassado. Ao fim de 140 anos de negociações, o rio é reconhecido

¹⁰ Disponível em <https://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf>.

¹¹ Existe hoje uma vasta bibliografia sobre o conceito de *sumak kawsay*. Ver, entre outros, Chancosa (2010), Walsh (2010: 15-21), Gudynas (2011: 441-447), Tortosa (2011), Acosta (2013: 61-86; 2014: 93-122), Giraldo (2014), Hidalgo Capitán *et. al.* (2014: 17-21), Unceta (2014: 59-92) e Waldmüller (2014).

pelo Estado como uma entidade viva que deve ser protegida de modo a garantir a continuidade da sua existência em plenitude. O ministro que conduziu as negociações, «as mais longas da história da Nova Zelândia», afirmou no final delas: «Te Awa Tupua terá a sua própria identidade jurídica, com todos os direitos, deveres e responsabilidades de qualquer pessoa jurídica».

Reconhecendo a inovação jurídica e política, o ministro acrescentou: «A decisão de conceder personalidade jurídica a um rio é singular [...] e conforme à concepção que os iwi têm do rio Whanganui, desde sempre reconhecendo Te Awa Tupua nas suas tradições, costumes e práticas». Este reconhecimento de um pluralismo jurídico e da necessidade de tradução intercultural entre várias concepções de direito constituindo um ser vivo enquanto titular de direitos não é uma mera declaração vazia, como de algum modo acabou por acontecer com o art.º 71 da Constituição do Equador. Pelo contrário, os acordos incluíram uma indemnização ao povo Maori pelos danos causados ao rio, no valor de 80 milhões de dólares neozelandeses, e 1 milhão para estabelecer o quadro legal do rio. Como tem sido notado, a decisão de atribuir personalidade jurídica ao rio Whanganui reconhece as injustiças da história colonial da Nova Zelândia, estabelece um pluralismo legal face à herança do direito colonial e pode ser um instrumento valioso no enfrentamento dos desafios ambientais que resultam da exploração de recursos (Charpleix, 2017; Rodgers, 2017). Por outro lado, por contraponto, expõe como

os fundamentos ontológicos das abordagens ocidentais ao direito, à sociedade e à geografia, se baseiam na hierarquia natureza/cultura em que os humanos têm assumido supremacia e em que o ambiente natural é percebido através de uma ótica utilitária, centrada em recursos e economicista. (Charpleix, 2017: 27)

Poucos meses depois, e com base nos mesmos argumentos, a Nova Zelândia concedeu personalidade jurídica e direitos humanos autónomos à montanha Taranaki. Nos termos da lei,

as oito tribos Maori locais e o governo serão os guardiães da montanha sagrada [...] num reconhecimento da relação dos povos indígenas com a montanha, que eles consideram um antepassado e membro da família.

O novo estatuto jurídico da montanha implica que qualquer abuso ou dano causado à montanha é considerado um abuso ou dano à própria tribo.¹²

Longe de ser uma idiosincrasia neozelandesa, também na Índia¹³ e noutros países estão a surgir lutas jurídicas para conceder estatuto de ser vivente e titular de direitos humanos a entidades não humanas, consideradas pela cultura ocidental como parte do mundo natural,¹⁴ *Res extensa*, na terminologia de Descartes.

Esta inovação de legalidade intercultural não poderia deixar de provocar a resistência de políticos conservadores e de juristas. Um dos políticos da oposição interpelou a primeira-ministra neozelandesa com sarcástica ironia: não será absurdo atribuir personalidade jurídica e direitos humanos a algo que não tem cabeça, nem membros nem sexo? A resposta não se fez esperar: “e uma empresa ou corporação tem cabeça, membros e sexo?” Mas a resistência está longe de resultar apenas de conceções convencionais do direito e da natureza. Esta nova geração pós-humana de direitos humanos altera completamente os termos e os montantes de indemnização a pagar por danos causados ao bem-estar destes seres vivos agora titulares independentes de direitos. Por exemplo, a indemnização a pagar por uma empresa que contamina um rio não se pode limitar ao valor do peixe que se deixou de poder pescar porque o rio morreu. Tem de envolver a restauração de todos os ecossistemas ligados ao rio e suas margens, e com isso a indemnização a pagar aumenta exponencialmente. Já em 1944, Karl Polanyi (2012) demonstrava no seu livro *Grande transformação* que as empresas capitalistas que causam danos irreparáveis à natureza seriam inviáveis financeiramente se tivessem de indemnizar adequadamente.

¹² Ver, por exemplo, O'Donnell (2017) e *The Guardian*, de 22.12.2017. Disponível em <<https://www.theguardian.com/world/2017/dec/22/new-zealand-gives-mount-taranaki-same-legal-rights-as-a-person>>.

¹³ A abertura legal na Índia, entretanto revertida pelo Supremo Tribunal, resultou de uma decisão do tribunal superior de Uttarakhand, datada de março de 2017, segundo a qual eram atribuídos direitos legais aos rios Ganges e Yamuna e aos glaciares Gangotri e Yamunotri. À luz desta decisão, aos referidos rios e glaciares deveria ser conferido o estatuto legal de menores legais, sendo atribuída a correspondentes tutela a diversos indivíduos no Estado de Uttarakhand.

¹⁴ No mesmo sentido, cabe considerar o modo como Godfrey Museka e Manasa Madondo (2012) dão conta, no contexto da África austral, da potência de uma pedagogia ambiental ancorada na cosmologia Shona/Ndebele e nos valores da filosofia ubuntu.

No seu conjunto, estas inovações apontam para um projeto de sociedade que segue caminhos muito diversos daqueles seguidos pelas economias capitalistas, dependentes e extrativistas. Estas cosmovisões privilegiam um modelo de economia social (Acosta, 2009: 20; León, 2009: 65) baseado numa relação harmoniosa com a natureza. Na formulação de Gudynas (2009: 39), a natureza deixa de ser capital natural para se tornar um património natural. Esta perspetiva não impede a economia capitalista de ser aceite, mas opõe-se a que as relações capitalistas globais determinem a lógica e o ritmo da transformação. A complexidade destes novos direitos reside no facto de que mobilizam não apenas diferentes identidades culturais e cosmogonias, mas também novas economias políticas fortemente ancoradas no controlo dos recursos naturais.

Conclusão

A articulação entre os diferentes fatores de crise do presente deverá levar urgentemente à articulação entre os movimentos sociais que lutam contra eles. É um processo lento em que o peso da história de cada movimento conta mais do que devia, mas são já visíveis articulações entre lutas pelos direitos humanos, soberania alimentar, contra os agrotóxicos, contra os transgénicos, contra a impunidade da violência no campo, contra a especulação financeira com produtos alimentares, pela reforma agrária, direitos da natureza, direitos ambientais, direitos indígenas e quilombolas, direito à cidade, direito à saúde, economia solidária, agroecologia, taxação das transações financeiras internacionais, educação popular, saúde coletiva, regulação dos mercados financeiros, etc.

A atribuição de direitos humanos a um rio ou o reconhecimento constitucional dos direitos da natureza constituem formas de valorização de povos e lutas cujos saberes representam exterioridades críticas aos valores modernos eurocêntricos, que estão na base dos direitos humanos convencionais, ao encontro de dignidades pós-abissais alicerçadas na relação com a natureza e com o cosmos. No quadro de uma resistência ao desenvolvimentismo extrativista de matriz colonial e neoliberal, representam igualmente um diálogo perspicaz com a centralidade que a linguagem dos direitos adquiriu nas gramáticas de dignidade de origem eurocêntrica. De facto, focando as emergências constitucionais da América

Latina como exemplo, a ideia dos direitos da natureza/*pachamama* é em si uma concepção intercultural. Na cosmovisão indígena, *pachamama* é a provedora e protetora da vida. Portanto, faz tão pouco sentido falar dos direitos da natureza como dos direitos de Deus na cosmovisão cristã. “Direitos da natureza” é um híbrido que articula a concepção eurocêntrica de direitos com a concepção indígena de natureza. Trata-se, a meu ver, de uma contribuição para fazer face à perda de substantivos críticos na teoria eurocêntrica que tenho defendido no meu trabalho anterior (Santos, 2014: 33–34).

O reconhecimento dos direitos da natureza não humana é, nas primeiras décadas do século XXI, um dos exemplos mais instrutivos de dois procedimentos que se encontram na base das epistemologias do Sul, a ecologia dos saberes e a tradução intercultural. A ecologia dos saberes parte da ideia de que as diferentes formas de saber são incompletas de diferentes modos e que a criação de consciência acerca dessa incompletude recíproca é a pré-condição para que se alcance a justiça cognitiva. A tradução intercultural é a alternativa tanto ao universalismo abstrato na base das teorias gerais eurocêntricas como à ideia da incomensurabilidade entre culturas. O trabalho de tradução tanto pode ocorrer entre saberes hegemônicos e saberes não-hegemônicos como pode ocorrer entre diferentes saberes não-hegemônicos. A importância deste último trabalho de tradução reside em que só através da inteligibilidade recíproca e consequente possibilidade de agregação entre saberes não-hegemônicos é possível construir a contra-hegemonia. A tradução intercultural pressupõe a existência de diferenças culturais, mas não a polaridade entre entidades pristinas, incontaminadas. O facto de as concepções, cosmovisões ou filosofias indígenas serem reconhecidas por um documento hipermoderno (a constituição política de um país) é em si uma expressão de tradução intercultural entre saberes ancestrais orais e o saber eurocêntrico escrito. Estamos perante formas de hibridação criadoras de novos fenómenos que não podem ser reduzidos às partes que os compõem. Esta perspectiva pragmática, não essencialista que visa fortalecer as lutas sociais abre novas possibilidades para a tradução intercultural, envolvendo lutas e movimentos de diferentes partes do mundo. Emerge uma possibilidade de mudança paradigmática que nos permite passar de uma visão antropocêntrica para uma concepção biocêntrica dos direitos humanos, à luz de ontologias e cosmogonias colonizadas, longamente

desqualificadas. Nada pode fazer mais sentido na medida em que vivemos num mundo que nos coloca problemas modernos para os quais não há soluções modernas. A partir de concepções de humanidade que têm tanto de emergências como de ancestralidades, recolhemos um sinal de futuro para a mais que urgente reconstrução intercultural e pós-abissal dos direitos humanos.

Referências bibliográficas

- Acosta, Alberto (2009), “Siempre más democracia, nunca menos”, in Alberto Acosta e Esperanza Martínez (orgs.), *El Buen Vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala, 19–30. Disponível em http://base.socioeco.org/docs/acosta-martinez-el_buen_vivir.pdf
- Acosta, Alberto (2013), “Extractivism and neoextractivism: two sides of the same curse”, in Miriam Lang e Dunia Mokrani (orgs.), *Beyond Development. Alternative Visions from Latin America*. Quito: Fundación Rosa Luxemburg, 61–86. Disponível em https://www.tni.org/files/download/beyonddevelopment_complete.pdf
- Acosta, Alberto (2014), “Post-crecimiento y post-extractivismo: dos caras de la misma transformación cultural”, in Gustavo Endara (org.), *Post-Crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*. Quito: Friedrich Ebert Stiftung (FES-ILDIS), 93–122.
- Blaser, Mario (2013), “Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology”, *Current Anthropology*, 54(5), 547–568. DOI: <https://doi.org/10.1086/672270>
- Burke, Roland (2010), *Decolonization and the Evolution of International Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cadena, Marisol de la (2015), *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham, NC: Duke University Press.
- Chancosa, Blanca (2010), “Sumak Kawsay desde la visión de la mujer”, in Antonio Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén e Nancy Deleg (orgs.), *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva e Cuenca: FIUCUHU, 221–227. Disponível em <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/21745/1/Libro%20Sumak%20Kawsay%20Yuyay.pdf>
- Charpleix, Liz (2017), “The Whanganui River as Te Awa Tupua: Place-based law in a legally pluralistic society”, *The Geographical Journal*, 184(1), 19–30. DOI: <https://doi.org/10.1111/geoj.12238>
- Escobar, Arturo (1995), *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Escobar, Arturo (2016), “*Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11–32. DOI: <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>
- Escobar, Arturo (2017), *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds (New Ecologies for the Twenty-First Century)*. Durham, NC: Duke University Press [versão Kindle].
- Gilbert, Scott F.; Sapp, Jan; Tauber, Alfred I. (2012), “A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals,” *The Quarterly Review of Biology*. 87(4), 325–341. DOI: <https://doi.org/10.1086/668166>
- Giraldo, Omar (2014), *Utopías en la era de la supervivencia. Una interpretación del buen vivir*. México: Editorial Ítaca, Universidad Autónoma de Chapingo.
- Gudynas, Eduardo (2009), *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya Yala.
- Gudynas, Eduardo (2011), “Buen Vivir: Today’s tomorrow”, *Development*, 54(4), 441–447. DOI: <https://doi.org/10.1057/dev.2011.86>
- Hidalgo-Capitán, Antonio; Guillén, Alejandro; Deleg, Nancy (2014), “El indigenismo ecuatoriano y el *Sumak Kawsay*: entre el buen salvaje y la paja del páramo”, in Antonio Hidalgo-Capitán, Alejandro Guillén e Nancy Deleg (orgs.), *Sumak Kawsay Yuyay: Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Huelva e Cuenca: FIUCUHU, 17–21. Disponível em <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/21745/1/Libro%20Sumak%20Kawsay%20Yuyay.pdf>
- Hinkelammert, Franz (2004), *Crítica de la Razón Utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hunt, Lynn (2007), *Inventing human rights: a history*. Nova Iorque: W.W. Norton.
- Klein, Naomi (2014), *This changes everything: capitalism vs. The Climate*. Toronto: Alfred A. Knopf Canada.
- Léon, Irene (org.) (2009), *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAEPS.
- Moyn, Samuel (2010), *The last utopia: human rights in history*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press
- Museka, Godfrey; Madondo, Manasa Munashe (2012), “The quest for a relevant environmental pedagogy in the African context: Insights from unhu/ ubuntu philosophy”, *Journal of Ecology and the Natural Environment*, 4(10), 258–265. Disponível em <https://academicjournals.org/journal/JENE/article-stat/8802CA611407>
- O’Donnell, Erin L. (2017), “At the Intersection of the Sacred and the Legal: Rights for Nature in Uttarakhand, India”, *Journal of Environmental Law*, 30(1), 135–144. DOI: <https://doi.org/10.1093/jel/eqx026>
- Polanyi, Karl Paul (2012), *A Grande Transformação: as origens políticas e econômicas do nosso tempo*. Lisboa: Edições 70.

- Rodgers, Christopher (2017), “A new approach to protecting ecosystems: The Te Awa Tupua (Whanganui River Claims Settlement) Act 2017”, *Environmental Law Review*, 19(4), 266–279. DOI: <https://doi.org/10.1177/1461452917744909>
- Rodríguez-Garavito, César (org.), (2015), *Human Rights in Minesfields. Extractive Economies, Environmental Conflicts, and Social Justice in the Global South*. Bogotá: Dejusticia. Disponível em <https://www.dejusticia.org/en/publication/human-rights-in-minesfields/>
- Sánchez, Beatriz Eugenia (2001), “El reto del Multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena”, in Boaventura de Sousa Santos e Mauricio Garcia Villegas (orgs.), *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Tomo II. Bogotá: Ediciones Uniandes, 5–142.
- Santos, Boaventura de Sousa (1999), “Towards a Multicultural Conception of Human Rights”, in Mike Featherstone e Scott Lash (orgs.), *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Londres: Sage, 214–229. DOI: <https://doi.org/10.4135/9781446218723.n12>
- Santos, Boaventura de Sousa (2001), “Os Processos de Globalização: Introdução”, in Boaventura de Sousa Santos (org.), *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), “Beyond abyssal thinking: From global lines to ecologies of knowledges”, *Review (Fernand Braudel Center)*, 30(1), 45–89. JSTOR: <http://www.jstor.org/stable/40241677>
- Santos, Boaventura de Sousa (2014), *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Santos, Boaventura de Sousa (2015), *If God were a human rights activist*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa; Rodríguez-Garavito, César (2005), “Law, politics, and the subaltern in counter-hegemonic globalization”, in Boaventura de Sousa Santos e César Rodríguez-Garavito (orgs.), *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–26.
- Terretta, Meredith (2012), “‘We had been fooled into thinking that the UN watches over the entire world’: human rights, UN trust territories, and Africa’s decolonization”, *Human Rights Quarterly*, 34(2), 329–360. DOI: <https://doi.org/10.1353/hrq.2012.0022>
- Tortosa, José (2011), *Maldesarrollo y mal vivir: pobreza y violencia a escala mundial*. Quito: Abya-Yala.
- Unceta, Koldo (2014), “Post crecimiento y desmercantilización. Propuestas para el Buen vivir”, in Gustavo Endara (org.), *Post-Crecimiento y Buen Vivir: Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*. Quito: Friedrich Ebert Stiftung (FES-ILDIS).
- Waldmüller, Johannes (2014), “Buen Vivir, Sumak Kawsay, ‘Good Living’: An Introduction and Overview”, *Alternautas*, 1(1), 17–28. Consultado a

5.12.2017, em <http://www.alternautas.net/blog/2014/5/14/buen-vivir-sumak-kawsay-good-living-an-introduction-and-overview>

Walsh, Catherine (2010), “Development as *Buen Vivir*: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements”, *Development*, 53(1), 15–21. DOI: <https://doi.org/10.1057/dev.2009.93>