

COVID-19, LAS RELACIONES DE LA HUMANIDAD Y LA NATURALEZA¹

Joaquim Shiraishi Neto²

Universidade Federal do Maranhão (UFMA) |

Thayana Bosi Oliveira Ribeiro³

Universidade Federal do Maranhão (UFMA) |

Ricardo Vinhaes Maluf Cavalcante⁴

Universidade Federal do Maranhão (UFMA) |

RESUMEN

Este artículo hace hincapié en el reconocimiento de la pandemia de coronavirus como la manifestación más reciente de una crisis no sólo del medio ambiente, sino también de la civilización. Se trata de un proyecto de humanidad impuesto desde el siglo XVII, que actualmente está llegando a su fin debido al colapso ecológico. Se analizan las raíces de esa crisis y se plantean alternativas, transformaciones socioecológicas capaces de modificar la racionalidad actual y “posponer el fin del mundo”. Se hace hincapié en las teorías y movimientos provenientes de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales de América Latina, que reconocen los valores intrínsecos de la naturaleza y la interdependencia entre los seres humanos y los no humanos y que conducen a un giro biocéntrico en el

1 Este artículo resulta de las discusiones realizadas en el marco del proyecto de investigación titulado “Conflictos socioambientales en el sitio Ramsar: modelos de naturaleza y derechos territoriales en disputa”, financiado por la Fundación de Apoyo a la Investigación y Desarrollo Tecnológico de Maranhão (Fapema), Brasil (según el Edital n. 035/2018 – Redes Territoriales).

2 Post-Doctorado por la Pontificia Universidades Católica do Paraná (PUC-PR). Doctor en Derecho por la Universidad Federal de Paraná (UFPR). Máster en Desarrollo Sostenible del Trópico Húmedo por la Universidade Federal do Pará (UFPA). Profesor visitante en la Universidade Federal do Maranhão (UFMA), vinculado al Programa de Posgrado en Ciencias Sociales (PPGCSOC). Investigador de la Fundación de Apoyo a la Investigación y al Desarrollo Tecnológico de Maranhão (FAPEMA) y del CNPQ. Becario visitante CNPQ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5428-7295> / e-mail: jshiraishi@uol.com.br

3 Estudiante de doctorado en el Programa de Postgrado en Políticas Públicas de la Universidade Federal do Maranhão (PPGPP-UFMA). Miembro de FAPEMA. Máster en Derecho por el Programa de Postgrado en Derecho e Instituciones del Sistema de Justicia de la Universidade Federal do Maranhão (PPGDIR-UFMA). Licenciada en Derecho por la Unidade de Ensino Superior Dom Bosco (UNDB). Miembro del Centro de Investigación sobre Derecho y Diversidad (NUPEDD) y del Grupo de Investigación sobre Derechos Humanos y Biodiversidad (GEDHbio). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0843-2361> / e-mail: thayana_bosi@hotmail.com

4 Estudiante de doctorado en el PPGPP-UFMA. Máster en Derecho en PPGDIR – UFMA. Licenciado en Derecho por la UFMA. Servidor público federal en la UFMA. Miembro de NUPEDD y GEDHbio. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6468-1189> / e-mail: ricardovmc@hotmail.com

derecho. Se destaca ser imprescindible constituir una agenda política que aborde no sólo los síntomas, sino también las causas del Antropoceno, que provocó Gaia. Por último, se aclara que los procedimientos de investigación se centraron en el estudio y la discusión de textos sobre el tema.

Palabras clave: COVID-19; crisis ambiental y civilizatoria; pueblos y comunidades indígenas de Latinoamérica; transformaciones socioecológicas.

COVID-19, THE HUMANITY RELATIONS AND THE NATURES

ABSTRACT

The present article emphasizes the recognition of the Coronavirus pandemic as the most recent manifestation of a crisis that is not only environmental, but civilizational. It concerns a project of humanity imposed from the seventeenth century, which today comes to an end due to the ecological collapse. The origins of this crisis are analyzed and alternatives are considered, socio-ecological transformations capable of modifying the current rationality and of “postponing the end of the world”. It is emphasized the theories and movements that comes from indigenous peoples and traditional communities in Latin America, which recognize the intrinsic values of nature and the interdependence between humans and non-humans and that lead to the biocentric turn of law. It is found out that is essential to establish a political agenda that addresses not only the symptoms, but also the causes of the Anthropocene, what provoked Gaia. Finally, it is clarified that the research procedures were focused on the survey and discussion of texts on the topic.

Keywords: *civilizational and environmental crisis; COVID-19; indigenous peoples and Latin America communities; socio-ecological transformations.*

INTRODUCCIÓN

Las discusiones sobre el derecho ambiental han cobrado impulso a nivel internacional desde las Conferencias de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, celebradas en Estocolmo en 1972 y en Rio de Janeiro en 1992. Tras esos grandes acontecimientos, se impulsaron los estudios sobre ecología y se profundizó en la concienciación sobre la crisis medioambiental como consecuencia de los daños causados a la naturaleza, principalmente por la acción humana, y en la necesidad de afrontarla.

Contemporáneamente, la persistente crisis ecológica afecta a la sostenibilidad de la vida. Estamos ante, por ejemplo, a tiempos de profundos cambios climáticos⁵, tiempos de catástrofes, de brutales expulsiones de los más vulnerables de sus tierras y de trozos de la biosfera de sus espacios vitales.

Cabe destacar que los científicos están debatiendo el uso del término Antropoceno para referirse al tiempo geológico en el que estamos viviendo, a los cambios que se han ido produciendo en el *modus operandi* del planeta, en el ciclo habitual de las eras glaciares, en el espacio y en el tiempo de resiliencia bioquímica de cualquier organismo como consecuencia de los impactos causados a la biodiversidad por el consumo excesivo de recursos naturales, la acumulación de gases de efecto invernadero y otras injusticias ambientales y sociales cometidas por la especie humana.

Se puede entender, en ese contexto, que las violaciones de la naturaleza y de su capacidad regenerativa no quedan impunes, y que las respuestas –ya sentidas– a la pesada huella de la humanidad en la Tierra no corresponden, de hecho, a la venganza de la naturaleza, antes significan pura autodefensa. Sin embargo, está claro que la vida humana es una mínima parte de la vida planetaria que hay que defender.

En ese sentido, la reciente pandemia de coronavirus se percibe como la más reciente autodefensa del planeta que recae específicamente en la especie humana. Hay que destacar, en esa perspectiva, las causas ambientales de la pandemia que están asociadas a la destrucción de los ecosistemas, la deforestación, el tráfico de animales silvestres, el *spillover* entre la selva

5 Según la Organización Meteorológica Mundial (OMM), el hielo antártico se ha derretido seis veces más rápido más rápido durante cuatro décadas, y el hielo de Groenlandia cuatro veces más rápido de lo previsto. Según la ONU, tenemos 10 años para evitar un aumento de la temperatura global de 1,5 grados respecto a la era preindustrial (SANTOS, 2020). Leff (2020), sin embargo, se pregunta cuánto son 10 años de existencia humana para deconstruir la noción de humanidad, la racionalidad de la modernidad que rige el mundo y que desencadenó la crisis medioambiental crisis ambiental de la que la pandemia de COVID-19 es el más reciente reflejo.

y la ciudad, en definitiva, las complejas relaciones entre el hombre, otros animales y la naturaleza.

Sin embargo, se observa que las políticas públicas, la atención y las estrategias para enfrentar la pandemia que se están desarrollando, en general, no han abarcado su perspectiva ambiental, no reconocen la crisis de civilización en la que nos encontramos.

Así, este artículo pretende contribuir a la reflexión de que estamos ante una crisis ambiental y civilizatoria. Se busca, así, discutir las raíces de esa forma de vivir que nos llevó a tales resultados – tales respuestas de la naturaleza – y la necesidad de modificar la racionalidad actual y operar transformaciones socioecológicas.

Se pretende enfatizar la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza, cuestionar las lógicas y modelos que prevalecen hasta ahora y que son importantes en las causas del Antropoceno, y dar luz a las alternativas, teorías y movimientos que representan formas de “posponer el fin del mundo”, con énfasis en los pueblos indígenas y comunidades tradicionales de América Latina y las prospecciones que ven a la naturaleza con valores intrínsecos y, por lo tanto, con derechos propios, al giro biocéntrico del Derecho.

Por fin, se explica que los procedimientos de investigación se centran en el estudio y la discusión de textos sobre el tema.

1 LA CRISIS AMBIENTAL/CIVILIZATORIA Y SUS RAÍCES

Maristella Svampa (2019, p. 110) entiende que la crisis ambiental “debe ser leída como un proceso de larga duración en el cual van tomando forma nuevas maneras de ordenar la relación entre los humanos y el resto de la naturaleza”⁶. Santos (2020), desde una perspectiva similar, señala que la pandemia de coronavirus es una manifestación, entre otras muchas, de un modelo de sociedad que comenzó a imponerse globalmente a partir del siglo XVII y que está llegando a su etapa final debido al colapso ecológico.

Resulta, por lo tanto, pertinente realizar en este artículo el ejercicio de pensar, otorgando especificidad a América Latina, aspectos de la crisis ambiental/civilizatoria y sus orígenes. Partimos del entendimiento de que las actuales prácticas de consumo, el modo de vida y la relación con el medio ambiente occidental expandido por todo el mundo corresponden a la culminación de un proceso que se inició con la constitución de América

⁶ En el original: “debe ser leída como un proceso de larga duración en el cual van tomando forma nuevas maneras de ordenar la relación entre los humanos y el resto de la naturaleza”.

y el capitalismo colonial moderno como nuevo patrón de poder mundial (QUIJANO, 2005).

En ese contexto, se destacará cómo ciertas economías y formas de vida tienen su origen en la implantación –y representan la continuidad– del sistema mundial colonial moderno, con una explotación marcada por los procesos de acumulación primitiva, la dependencia, los residuos y los beneficios distribuidos de forma desigual, y la dominación de unos hombres, culturas y razas sobre otros, y especialmente sobre la naturaleza – que se ha “cobrado su precio”– y sobre los seres no humanos.

De tal manera, en el ejercicio que aquí se propone, entre las dinámicas del colonialismo que persisten, destacan las colonialidades del poder y del saber que consisten en la represión de los medios de producción de conocimiento, de la producción de significados, del universo simbólico, de los patrones de expresión y de la subjetividad de los colonizados. Represión que fue “conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada [...]” (QUIJANO, 2005, p. 121).

Krenak (2019) recuerda que la noción de que los europeos blancos podían colonizar el resto del mundo se sustentaba en la premisa de que existía una humanidad ilustrada, una civilización, que debía llevar esa luz a los grupos “oscurecidos”, atrasados. Que la forma correcta de estar aquí en la tierra siempre se ha justificado sobre la base de esa idea de humanidad, y que esa verdad, esa forma correcta, ha guiado muchas elecciones hechas en diferentes períodos de la historia. De esa manera, quizás, estamos condicionados a un único tipo de existencia.

Cabe mencionar también el genocidio indígena, la inmigración forzada de negros y el mestizaje durante el periodo colonial, que sacudieron las sociedades locales hasta destruir los imperios existentes y exterminar a los pueblos libres. También hubo, por otro lado, mutación, sustitución y devastación de la naturaleza, ya que la economía colonial fue perversamente extractivista o agrícola, destruyendo la naturaleza local⁷ (GUDYNAS, 1999; SOUZA FILHO, 2019).

Se puede decir que, como colonia, América sufrió una transformación de las personas y la naturaleza, e incluso esa separación entre personas y

⁷ El extractivismo se refiere a “las actividades que extraen, la mayoría de las veces de forma intensiva, grandes volúmenes de recursos naturales, y a los cultivos agroindustriales que utilizan muchos insumos, con el objetivo de exportar en función de la demanda de los países centrales, sin procesamiento – o con un procesamiento limitado- de los productos” (ACOSTA; BRAND, 2018, p. 36). Esas actividades causan graves impactos sociales, ambientales y culturales en los territorios afectados.

naturaleza fue un concepto traído de Europa (GUDYNAS, 1999; SOUZA FILHO, 2019). La noción de la separación del estado de naturaleza del estado civil, del cercenamiento de la tierra, llegó a las colonias de América Latina de la mano de portugueses, españoles y franceses, y poco a poco se fue procesando la expulsión de los seres humanos y sus culturas, plantas y animales latinoamericanos. Así, “la modernidad europea se estableció en América como una reproducción rentable para los europeos y como una farsa cruel para las sociedades nativas” (SOUZA FILHO, 2017, p. 29).

Los teóricos sociales de la modernidad, como Hobbes y Locke, ya consideraban que había que crear un orden humano racional, consciente y contractual. Ya estaban sentadas las bases del capitalismo, la propiedad privada, el individualismo; la transformación del medio ambiente en mercancía; y la idea de que la naturaleza debe ser humanizada, mejorada, productiva; que se vuelve valiosa con la posibilidad de intercambio en un mundo de Estado de Derecho en el que la naturaleza debe estar sometida a la sociedad humana (SOUZA FILHO, 2017).

Con la “entrada en el mundo jurídico, o sociedad civil, la tierra dejó de ser la proveedora de todas las necesidades de la vida, de ser la proveedora del capital individual, [...] se convirtió en un objeto, una cosa, una mercancía y, como naturaleza, expulsada de la sociedad” (SOUZA FILHO, 2017, p. 28).

Durante mucho tiempo nos han adormecido con el cuento de que somos una sola humanidad, y nos han alejado del organismo del que formamos parte: la Tierra, como si los seres humanos fueran una cosa y la naturaleza otra. Despersonalizamos el río o la montaña, les quitamos sus sentidos, su valor en sí mismos, y los liberamos para que se conviertan en productos de desecho de la actividad industrial y extractiva. Se trata de una desconexión, una visión dualista entre la humanidad y la naturaleza que ha afectado a todos (KRENAK, 2019).

Sin embargo, no hay que dejar de señalar que se formaron dos Américas: la colonial, que excluía la naturaleza, controlaba la tierra, la explotaba de forma servil y acumulaba riquezas para las metrópolis; y la otra, oculta, que mantenía la naturaleza preservada, compuesta por esclavos fugitivos, pueblos que se retiraban al interior, se mezclaban, plantaban, mantenían la biodiversidad (SOUZA FILHO, 2019).

Es una América no integrada, con “resistentes o supervivientes, africanos secuestrados y sus hijos que ya no podían o no sabían cómo volver a su patria, pero no querían o no eran bienvenidos en la convivencia de la

sociedad hegemónica y colonial [...]” (SOUZA FILHO, 2019, p. 11). Los pueblos indígenas y tribales reconocidos por sus luchas y movimientos en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y en otros instrumentos internacionales y nacionales han llegado a ser, y siguen siendo en el siglo XXI, considerados no gratos por ocupar tierras que serían necesarias para la expansión capitalista de la sociedad hegemónica. Su organicidad es incómoda, y las corporaciones han creado cada vez más mecanismos para separar a los hijos de la tierra de su madre (KRENAK, 2019).

A finales del siglo XVII, esos pueblos participaron en la lucha por la independencia de Haití y Paraguay, por ejemplo, creyendo que significaría libertad y autonomía y, en “general, no fueron engañados por los libertadores, pero sí por los gobiernos que siguieron” (SOUZA FILHO, 2019, p. 12). El constitucionalismo anticolonial latinoamericano de esos países en ese período “sirvió para derrotar a la metrópoli, pero no fue implementado por la élite criolla en el poder que revivió la colonialidad, con el mantenimiento del control antipopular de la tierra, la esclavitud, la sumisión a los pueblos indígenas y la dependencia de los mercados externos” (SOUZA FILHO, 2019, p. 14-15).

La independencia de Haití –la República de Santo Domingo – y la de Paraguay, en esos dictados, representan ejemplos de la derrota colonial, de la construcción de un constitucionalismo latinoamericano centrado en los intereses locales que rompió con la explotación europea, pero que son ejemplos de la dificultad aún presente de implementar disposiciones anticoloniales en las Constituciones de América Latina por parte de las oligarquías que siguen intentando destruir o impedir la construcción de sociedades fraternas⁸.

El control financiero de los países periféricos por parte de los gobernantes de la economía global se ha vuelto tan complejo y profundo que el esquema de exportación-importación se ha refundido para incluir la protección de los intereses rurales, además de otros, sosteniendo la producción

⁸ En Haití, hubo una guerra librada en la isla por los africanos y sus descendientes contra los amos. A finales del siglo XVIII, con Toussaint L’Ouverture a la cabeza, se declaró la extinción de la esclavitud y todos se consideraron ciudadanos franceses libres. En 1801, Toussaint L’Ouverture convocó la primera Asamblea Constituyente y promulgó la constitución haitiana, que fue la primera constitución latinoamericana redactada sin ninguna injerencia exterior, que reconocía sin embargo a Haití como una extensión de Francia. Luego, bajo el mando del general Jean-Jacques Dessalines, Haití convocó una nueva constituyente. La segunda Constitución de América Latina y el Caribe constituyó el primer Estado nacional independiente, anticolonial y antiesclavista de América Latina. Sin embargo, no fueron reconocidos como nación por ninguna superpotencia. Para conceder la independencia a Saint-Domingue en 1825, Francia exigió como compensación el pago de 150 millones de francos para indemnizar a los antiguos propietarios. El gobierno local, incluso bajo presión militar, aceptó y pagó el primer tramo con un préstamo de la propia Francia de 30 millones de francos (JAMES, 2000).

de materias primas, de bienes primarios, según el modelo de desarrollo absorbido de los países europeos importadores de naturaleza globalizada (PORTO-GONÇALVES, 2017).

En la mayoría de ellos, salvo en la América no integrada, persiste la separación entre el hombre, la naturaleza y los demás seres vivos, la superposición de prácticas e intereses impulsados por los grupos locales y los polos dominantes del sistema colonial moderno, la consolidación del capitalismo dependiente basado en la exportación de *commodities* y otras actividades que provocan grandes injusticias ambientales y sociales.

Por último, indica la existencia, incluso en la actualidad, de corrientes negacionistas del Antropoceno vinculadas al rechazo de la idea de que estamos viviendo una crisis ambiental y civilizatoria y que debemos modificar nuestros patrones de vida occidentales. Issberner y Léna (2018) enumeraron algunos de los factores vinculados a ese rechazo: la fe ciega en el progreso y el desarrollo, los poderosos intereses que se benefician de esa dinámica y realizan un intenso *lobbying*; la creencia en la capacidad de la ciencia y la tecnología para resolver todos los problemas; el control del imaginario de los consumidores por parte de los medios de comunicación, que crea un anhelo de consumo individual, tanto por comodidad como para distinguirse y ser reconocido, entre otros. Desde esas perspectivas, no se cuestionan las pautas de sobreexplotación y sobreconsumo impuestas al modo de vida del Norte global por ese sistema-mundo colonial moderno.

Así, es importante destacar que, como se ha explicado, el Antropoceno hunde sus raíces en los errores de la modernidad capitalista – en la guerra contra la naturaleza, y contra los pueblos y comunidades que conviven con ella, en un esquema continuado de colonialismo del poder y del conocimiento, con la implementación de prácticas de alto impacto ambiental percibidas por algunos como inevitables para lograr el desarrollo –, y que estamos ante una crisis de los patrones de civilización imperantes hasta entonces en la globalización (SOUZA FILHO, 2017).

El planeta Tierra intenta defenderse de los impactos en sus ciclos, tiempo y capacidad de regeneración. Se puede afirmar que intenta detener los procesos que la destruyen. Se señala que el coronavirus, en ese impulso, “no mata a las aves, a los osos, a ningún otro ser, sólo a los humanos. Los que tienen pánico son los pueblos humanos y su mundo artificial, su forma de funcionar que ha entrado en crisis” (KRENAK, 2020, p. 7).

2 NO ES UN “MAL MOMENTO QUE PRONTO PASARÁ”

El propio Antropoceno es un concepto en disputa, atravesado por diferentes narrativas en respecto no sólo a la fecha en la que habría comenzado, pero, sobre todo, en lo referente a las posibles salidas de esa crisis sistémica (SVAMPA, 2019). Isabelle Stengers (2015), filósofa, considera que debemos crear una forma de responder no a Gaia, sino a lo que ha provocado su intrusión – las catástrofes que se anuncian – y las consecuencias de esa intrusión. La lucha es contra lo que provocó Gaia.

La autora (STENGERS, 2015, p. 38) explica que llamar Gaia al planeta vivo – destacando el denso conjunto de relaciones que las disciplinas científicas estaban acostumbradas a tratar por separado (el clima, los seres vivos, el suelo, el océano, entre otros) – consiste en deshacer la idea de que tenemos como “dado” aquello de lo que dependemos y en rescatar la comprensión de que el “encuadre global de nuestras historias, nuestros cálculos, es el producto de una historia de coevolución cuyos primeros artesanos y verdaderos autores permanentes fueron las innumerables poblaciones de microorganismos”. Gaia debe ser reconocida como un ser vivo, dotado de una historia y un régimen de actividad propios, derivados de procesos articulados entre sí.

Se podría añadir que nombrar a Gaia significa vociferar la emancipación contra lo que nos permitió creer que era posible definir la dirección del progreso para toda la humanidad – la creencia en la gran narrativa de la superioridad del hombre y su capacidad para superar los obstáculos, en el poder de la ciencia, de la tecnología –, contra ese extraño derecho a la despreocupación que asustó, y sigue asustando, a todos los pueblos que saben honrar a Gaia (STENGERS, 2015, p. 54).

Como herederos de la modernidad occidental, colonizados por ella, hemos pensado en la naturaleza desde una concepción antropocéntrica, como algo externo, posible de ser domesticado y explotado, una visión que no nos lleva a la solución, sino que es parte fundamental de la crisis en la que nos encontramos. Cuestionamos el paradigma cultural de la modernidad basado en una visión instrumental de la naturaleza, funcional a la lógica de la expansión del capital, en la idea de autonomía e individualismo (SVAMPA, 2019).

Se alude a que no hay nada que pueda imaginarse que no sea la naturaleza. Todo es naturaleza (KRENAK, 2019). La sociedad se reproduce a través de procesos socioecológicos y no es posible separar naturaleza y sociedad.

El coronavirus es una muestra más de que la depredación de la naturaleza está perjudicando la capacidad de la tierra para sostener la vida, y que todo está interconectado, no somos seres separados como la abstracción de la civilización en la que vivimos nos hace creer cada día, sino que somos una pequeña parte de la naturaleza. Tanto es así que “cuando los microorganismos se liberan de sus huéspedes animales, eso significa que deben adherirse a otros cuerpos para sobrevivir. El ser humano forma parte de la naturaleza, y todo está conectado con todo lo demás” (KOTHARI *et al.*, 2020, p. 1).

Hay que recordar que los virus más recientes, como el responsable del síndrome respiratorio agudo severo (SARS), la gripe aviar y el coronavirus, por ejemplo, están relacionados con: la destrucción de hábitats, la captura y extinción de especies silvestres que eran huéspedes simbióticos, la relación extractiva de las grandes ciudades con los bosques, entre otros. Las epidemias aparecen “en los márgenes de los bosques amenazados, en los intersticios de la fricción entre especies, y desde allí se transportan rápidamente a todo el mundo en camiones, barcos y aviones” (LAGROU, 2020, p. 5).

Las últimas investigaciones, hasta el momento, detectan que el COVID-19 es el resultado del paso del virus de una especie de murciélago (murciélago de herradura) que vive en los bosques de China a los humanos, y los primeros casos se detectaron en un gran mercado de Wuhan donde se venden animales salvajes, aunque su captura y venta sea prohibida (LAGROU, 2020).

Se reitera que la causa del *zoonotic spillover*⁹, o el *transfer* de las especies silvestres, es casi siempre un comportamiento humano. Los murciélagos, por ejemplo, son los únicos mamíferos que vuelan, viven en grandes grupos y son importantes polinizadores de la selva, hasta el punto de que algunas especies de flora dependen exclusivamente de los murciélagos para sobrevivir. Sin embargo, al igual que los humanos, los murciélagos sienten estrés cuando se dan cuenta de que sus hábitats han sido deforestados o cuando son amontonados en un mercado para ser sacrificados, lo que hace que el virus del que son huéspedes simbióticos, debido a la presión de su sistema inmunológico, se vuelva más latente y contagioso (LAGROU, 2020).

9 El término derrame zoonótico corresponde a la transmisión de un patógeno de un animal vertebrado a los seres humanos (PLOWRIGHT *et al.*, 2017). Se señala que “el ‘desbordamiento zoonótico’ de los virus que coexisten con las especies silvestres, sin causarles daño, a los humanos, donde causan temibles pandemias, no comenzó ni terminará con el nuevo coronavirus. Otras epidemias recientes, como el paludismo, el sida y la fiebre amarilla, fueron el resultado de la propagación entre los bosques y las ciudades” (LAGROU, 2020, p. 3).

Otros animales también son huéspedes y pueden transmitir el virus a los humanos, provocando una epidemia. Fue en las grandes explotaciones industrializadas de pollos y cerdos confinados para la agroindustria alimentaria, a modo de ejemplo, donde hace unos años apareció la gripe porcina. En ese contexto, “la gran red de humanos y no humanos es la causa y la solución del problema” (LAGROU, 2020, p. 5).

Hay que tener en cuenta que no es el hecho de que comamos cerdos, murciélagos, pollos “lo que provoca las epidemias mundiales, sino la forma en que la civilización mundial, que se alimenta del crecimiento sin fin de las ciudades por encima de los bosques, los árboles y sus habitantes, ha dejado de escuchar la rebelión, no de las cosas, sino de los animales, las plantas y de Gaia” (LAGROU, 2020, p. 6).

Por lo tanto, las causas socioambientales de la pandemia deben ser asumidas como específicamente vinculadas a la acción humana, reiterando la conectividad entre el cuidado, la salud y el medio ambiente, y las necesarias transformaciones en torno a lo que viene provocando Gaia y las respuestas a sus consecuencias deben ser insertadas en la agenda político-estatal. Porque “nos aguardan no solo otras pandemias, sino la multiplicación de enfermedades ligadas a la contaminación y a la agravación de la crisis climática”¹⁰ (SVAMPA; VIALE, 2020, p. 5).

Como ya percibió Isabelle Stengers (2015, p. 41) sobre las intrusiones de Gaia – la actual pandemia de coronavirus es una de esas intrusiones –, no se trata de un “mal momento que pasará pronto”, un *happy end* en el sentido de que el problema se ha resuelto. “No se nos permitirá seguir olvidándolo. Tendremos que responder incesantemente de lo que hacemos ante un ser implacable [...]”. Excedemos los límites planetarios (ISSBERNER; LÉNA, 2018).

De hecho, se puede entender que la crisis sanitaria que se vive actualmente “está inserta en algo que no es, una crisis –la crisis siempre es pasajera – pero una mutación ecológica duradera e irreversible”. Tenemos muchas posibilidades de “salir” de la primera, pero ninguna de “salir” de la segunda” (LATOURE, 2020, p. 1).

En ese sentido, se entiende que la pandemia de coronavirus puede funcionar como un gancho que nos arrastre a nuestra conciencia, para mirar lo que realmente importa. Que debemos luchar para que la recuperación de la economía tras la pandemia, después de la COVID-19, no represente

¹⁰ En el original: “nos aguardan no solo otras pandemias, sino la multiplicación de enfermedades ligadas a la contaminación y a la agravación de la crisis climática”.

la reanudación del mismo régimen de siempre. Que no volvamos a la normalidad, a la idea de que podemos seguir devorando el planeta Tierra (KRENAK, 2020; LATOUR, 2020).

Boaventura de Sousa Santos (2020) también destaca, como una de las lecciones del coronavirus, que es posible suspender en todo el mundo un sistema económico que hasta ahora nos decían que era imposible de frenar en nombre del progreso. Con la pandemia de coronavirus que exigió transformaciones drásticas, de repente se hizo posible consumir menos, prescindir de la adicción de estar en los centros comerciales mirando lo que está en oferta y olvidarse de todo lo que se quiere, pero no se puede comprar.

Sin embargo, los partidarios de la globalización también la perciben como una oportunidad para deshacerse del resto del estado de bienestar social, “de lo que queda de la regulación de la contaminación y, aún más cínicamente, para deshacerse de todo ese exceso de gente que atasca el planeta” (LATOUR, 2020, p. 4). Boaventura (2020, p. 22) señala:

En la actual crisis humanitaria, los gobiernos de extrema derecha o neoliberales han fracasado más que otros en la lucha contra la pandemia. Han ocultado información, han desacreditado a la comunidad científica, han minimizado los efectos potenciales de la pandemia, han utilizado la crisis humanitaria para hacer chanchullos políticos. Con el pretexto de salvar la economía, asumieron riesgos irresponsables, de los que es de esperar que rindan cuentas. Suponen que una dosis de darwinismo social sería beneficiosa: la eliminación de una parte de las poblaciones que ya no interesan a la economía, ni como fuerza de trabajo ni como fuente de consumo, es decir, poblaciones desechables, como si la economía pudiera prosperar sobre un montón de cadáveres. Los ejemplos más llamativos son Inglaterra, Estados Unidos, India, Brasil, Filipinas y Tailandia.

Se identifica la posibilidad de que las instituciones financieras internacionales, como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Central Europeo, estén instando a los países a endeudarse más de lo que ya están, con el fin de pagar los gastos de emergencia, lo que puede influir en una postpandemia que está dominada por la política de alteración de la degradación de los servicios públicos (SANTOS, 2020).

Se observa que todo se ha detenido y todo puede detenerse, interrumpirse definitivamente o, por el contrario, acelerarse. Es importante en ese tiempo de encierro reflexionar, cada uno por sí mismo y luego colectivamente, a qué estamos apegados y de qué estamos dispuestos a liberarnos, las cadenas que podemos sustituir y las que debemos interrumpir, y sus consecuencias para la naturaleza, para los seres humanos y los no humanos, Gaia y sus interconexiones (LATOUR, 2020).

Es importante que la gente entienda lo que está en juego, incluso con la constatación de que la pandemia, una crisis sanitaria de rápida evolución que moviliza a los medios de comunicación y a los poderes políticos, es una de las dimensiones de la lenta crisis ecológica que tiende a pasar desapercibida, o que se niega, pero que mata a 7 millones de personas al año. Que “Habrán más pandemias en el futuro, probablemente más graves, y las políticas neoliberales continuarán socavando la capacidad de respuesta del Estado, y las poblaciones estarán cada vez más indefensas” (SANTOS, 2020, p. 21). De nuevo: “no es un mal momento que pasará pronto” (STENGERS, 2015, p. 41).

3 CONTANDO ALGUNAS OTRAS HISTORIAS

Krenak (2019) propone, como “Ideas para posponer el fin del mundo”, la posibilidad de poder contar siempre una historia más. Tenemos que ejercitar la capacidad de ampliar nuestra visión a lugares más allá de aquellos a los que estamos apegados y donde vivimos, a otros estilos de sociabilidad y organización. Salir de ese estado de no reconocimiento del otro, y entrar en contacto con otras formas de escuchar, de sentir, de inspirar, de vivir nuestra circulación en el planeta.

Es necesario despertar de la sensación de vacío, de la vida como una abstracción dirigida por la lógica de la producción y el consumo de mercancías, como si estuviéramos sueltos en el cosmos, inexplicables, con un disfrute sin ningún objetivo. Se trata de deshacer ontologías que llevan a la concepción de que la montaña no es un ser, sino un objeto sin vida que puede ser destruido por la minería (KRENAK, 2019).

Tenemos que comprometernos con la vida. Admitir la naturaleza como una inmensa multitud de formas, incluyendo cada pedazo de nosotros mismos, porque somos parte del todo, extrapolando la concepción del hombre como la medida de las cosas y esa humanidad que actúa como si el planeta estuviera a su disposición (KRENAK, 2019).

Arturo Escobar (2014) entiende que hay que pensar en alternativas contrarias al sistema colonial moderno, que afirmen la vida en todas sus dimensiones, invoquen las múltiples concepciones de nación, ciudadanía, naturaleza, tiempo, y den luz al pluriverso. “Es necesario explorar y avanzar hacia otras formas de organización basadas en la reciprocidad y la redistribución”¹¹ (SVAMPA, 2019, p. 113).

¹¹ En el original: “Es necesario explorar y avanzar hacia otras formas de organización basadas en la reciprocidad y la redistribución”.

Así, el artículo pretende contar historias, luchas y resistencias que surgen de las experiencias de grupos que aún consideran su conectividad con la tierra, pero que “fueron como olvidados en los bordes del planeta, en las orillas de los ríos, en las costas de los océanos [...]”, considerados como su humanidad, por vivir fuera de los estándares de lo que se entiende como progreso y bienestar (KRENAK, 2019, p. 21). Contaremos las historias, por ejemplo, de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales de América Latina, que representan una vida armoniosa y fraternal, centrándonos en el giro biocéntrico del Derecho.

Se pretende poner de manifiesto la existencia de un pluriverso de mundos, de otras posibilidades que ayuden a pensar en la superación de la crisis de civilización en la que nos encontramos y en la puesta en marcha de una transformación socioecológica. Sin embargo, es evidente que no pretendemos analizar en detalle, ni agotar todas las alternativas (ACOSTA; BRAND, 2018; ESCOBAR, 2014; KRENAK, 2019).

Se explica así que muchos activistas y teóricos hayan producido y dado visibilidad a los imaginarios de transición, al paradigma de la *relocalización*. Arturo Escobar (2014) cita algunas de las tendencias que han ido surgiendo en América Latina y que en su opinión son las más interesantes: las críticas en torno a la modernidad y la colonialidad, la decolonialidad, las alternativas a la lógica del desarrollo, la conceptualización del *Buen Vivir*, las propuestas de transacciones post-extractivistas, la gran resonancia de las prácticas políticas de los movimientos sociales, incluyendo las nociones de pluriverso, entre otras. Esas perspectivas están interrelacionadas de múltiples maneras y han tenido un impacto en los ámbitos epistémico, social, político y cultural. La producción de conocimiento, por ejemplo, se ha expandido más allá del ámbito académico.

Destacan los pasos vanguardistas dados por Ecuador, que en su Constitución de 2008 incorporó el *buen vivir*, reconoció al Estado como plurinacional y a la naturaleza como sujeto de derechos (ACOSTA, 2016; SHIRAIISHI NETO; LIMA, 2016).

El *buen vivir* recupera la sabiduría ancestral. Es un aprendizaje de la convivencia con la naturaleza, reconociendo que no podemos vivir al margen de los demás seres vivos del planeta, que la naturaleza no está aquí para servirnos, porque nosotros también somos naturaleza y cuando nos desconectamos de ella o la perjudicamos, nos perjudicamos a nosotros mismos. Se afirma la armonía y el equilibrio entre los seres, así como la necesidad de garantizar una vida digna para todas las especies y para el planeta (ACOSTA, 2016).

Luego, la Constitución ecuatoriana define a la naturaleza, o *Pacha Mama*, a partir de las cosmovisiones de los pueblos indígenas: como la dimensión en la que se reproduce y realiza la vida; especifica que se debe respetar plenamente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos; que toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza; y el Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema (art. 71)¹² (GUDYNAS, 2019).

Se trata de un hito impactante entre los regímenes constitucionales latinoamericanos, ya que supone una ruptura con el pensamiento de la modernidad y el antropocentrismo, incorporando la naturaleza a la legislación como sujeto de derechos, con valores intrínsecos independientes del ser humano. Se podría decir que se está dando un paso para construir un bien común con la naturaleza (GUDYNAS, 2019).

Svampa y Viale (2020), pensando en las salidas de la actual globalización y cuestionando la destrucción de la naturaleza, la idea de sociedad y los vínculos sociales marcados por la individualidad y las falsas nociones de autonomía, destacan la implementación del paradigma del cuidado como marco sociocognitivo para la implementación de un nuevo pacto socioeconómico. El paradigma del cuidado ya ha sido señalado desde las perspectivas feministas e implica el reconocimiento y el respeto del otro, con la interdependencia, la reciprocidad y la complementariedad como nociones centrales, abandonando las visiones antropocéntricas y volviendo a la idea de que somos parte de un todo con los demás y con la naturaleza. Eso significa cuidar de otros seres vivos y de la naturaleza.

En Brasil, la Constitución Federal de 1988 reconoció el derecho a la diferencia, a la diversidad cultural; la identidad en sus formas de crear, hacer y vivir (art. 216); los pueblos indígenas y el respeto a sus organizaciones, costumbres, lenguas, tradiciones y el derecho originario sobre sus tierras (art. 231); reconoció a los quilombolas (art. 68 de la Ley de Disposiciones Constitucionales Transitorias (ADCT)); a los caucheros (art. 54 de la

¹² “Art. 71. La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema”.

ADCT), además de otras comunidades tradicionales (SHIRAIISHI NETO, 2014). Son grupos que vienen resignificando sus relaciones con el Estado, abogando por el reconocimiento y la protección de sus formas de vida, sus identidades y sus tierras como sujetos colectivos de derechos.

También cabe destacar que autores brasileños, como Tiago Fensterseifer (2008) e Ingo Sarlet (SARLET; FENSTERSEIFER, 2017), han discutido la inclusión de la dimensión ecológica en la idea de dignidad humana y la ampliación del concepto de dignidad más allá de la vida humana, alcanzando todas las formas de vida.

En un contexto local, son ilustrativas las luchas de los quebradores de nueces de babasú en Maranhão, organizados en el Movimiento Interestatal de Quebradores de Cocos de Babasú (MIQCB), que han venido relativizando nociones como ciudadanía nacional, propiedad privada, entre otras, exigiendo la protección de las palmas y la garantía de acceso a las arboledas de babasú, independientemente de su ubicación y tipo de dominación (ALMEIDA, 2008). Las mujeres que rompen nueces de babasú tratan a los cocoteros de babasú como verdaderas madres que proporcionan el sustento a sus hijos; ese conocimiento se transmite de generación en generación (SHIRAIISHI NETO, 2017).

Sin embargo, se subraya que las visiones de los pueblos y comunidades andinas y amazónicas, los movimientos, debates y transformaciones desencadenadas en América Latina no son las únicas inspiraciones relacionadas con el *buen vivir*. En diversas partes del mundo se han levantado voces afines a esa visión, y el giro biocéntrico, en esos dictados, es producto de un proceso de acumulación de experiencias, construcciones políticas que se dan a nivel nacional e internacional¹³.

Del Norte global, por ejemplo, también emanan discursos de transición, el más visible de los cuales es la teoría del decrecimiento¹⁴. No hay una definición clara de decrecimiento, pero las afirmaciones son fundamentales para esa idea. El decrecimiento representa una doble propuesta,

¹³ Destaca la Conferencia Mundial sobre el Hombre y el Medio Ambiente, o Conferencia de Estocolmo de 1972, así como Río-92, en la que cristalizaron tres tratados internacionales: la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático, el Convenio de las Naciones Unidas sobre la Diversidad Biológica y la Convención de las Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación. También se hace referencia a la contribución de teólogos, biólogos y otros científicos, y de los propios pueblos indígenas y comunidades tradicionales. Todos esos esfuerzos que prepararon el camino para el reencuentro entre humanos y no humanos (ACOSTA, 2016).

¹⁴ La noción de decrecimiento, también llamada postcrecimiento, nació en los países industrializados, especialmente en Europa, y tiene raíces más académicas: se lanzó en los años 70 y retomó fuerza en 2008, cuando Europa se enfrentó a una crisis y se cuestionó el neoliberalismo (ACOSTA; BRAND, 2018).

por un lado, sugiere el cambio social e identifica el imperativo del crecimiento económico capitalista como un problema fundamental, por otro, busca contextualizar las diversas experiencias concretas – ejemplos son los movimientos de resistencia contra los megaproyectos, a favor del derecho a la ciudad, los movimientos de defensa de la democracia, de exigencia de justicia climática, de soberanía alimentaria. Acosta y Brand (2018) entienden que, así, puede ser que “dentro de unos años, quizás, el término “decrecimiento” desaparezca, siendo sustituido por conceptos como Buen vivir, por ejemplo (ACOSTA; BRAND, 2018, p. 110)”.

El decrecimiento, así, no es sinónimo de crisis ni alcanza sus objetivos a partir de la decadencia de la producción industrial, sino que es un proceso de emergencia y énfasis en formas de producción y vida social ecológicamente sostenibles, justas y solidarias. En definitiva, los países materialmente ricos deben modificar su modo de producción y de vida, y asumir su corresponsabilidad en la restauración global de los daños ambientales – intercambio comercial y financiero desigual y ecológicamente desequilibrado (ACOSTA; BRAND, 2018).

Desde el Sur, también destacan las propuestas de transición al postextractivismo. El postextractivismo nació al calor de las luchas contra el extractivismo depredador. El postextractivismo cuestiona la explotación de la naturaleza como recurso a disposición de la humanidad, critica los problemas socioeconómicos, políticos y ecológicos que conlleva dicha explotación y cuestiona la noción de desarrollo, subdesarrollo, modernidad, progreso y otros, sumándose a las exigencias de descolonización del conocimiento (ACOSTA; BRAND, 2018).

De esa manera, el decrecimiento y el postextractivismo comparten algunas características: hacen un diagnóstico crítico del capitalismo como impulsor de una crisis socioecológica de proporciones civilizatorias, argumentan que el planeta tiene límites ecológicos, enfatizan la insostenibilidad de los modos de consumo imperiales difundidos por todo el mundo, son ambas perspectivas para transformar la relación entre la sociedad y la naturaleza, y tratan de encontrar nuevas comprensiones de lo que sería una vida digna para todos los seres humanos y no humanos, más allá de la sociedad del crecimiento y el desperdicio (ACOSTA; BRAND, 2018).

Para Acosta y Brand (2018) y Arturo Escobar (2014), el decrecimiento y el postextractivismo son dos alternativas prometedoras a nuestro alcance. Sin embargo, consideran que el cuestionamiento de esas dos perspectivas ha sido hasta ahora escaso e insuficiente, a pesar de sus estrechos vínculos,

porque la sangre que corre por las venas del modo de vida imperial del Norte – un modo de vida también presente entre las élites del Sur – proviene de las lógicas extractivistas aplicadas en el Sur (ACOSTA; BRAND, 2018; ESCOBAR, 2014). Se entiende que el decrecimiento de las regiones industrializadas puede ir acompañado de un postextractivismo en los países del Sur.

En ese contexto, por un lado, los países empobrecidos y estructuralmente excluidos tendrán que “buscar opciones para una vida digna y sostenible que no sean una caricatura del modo de vida occidental” (STENGER, 2015, p. 41). Por otro lado, los países considerados como desarrollados tendrán que resolver los problemas “de desigualdad internacional que han provocado en su camino hacia el ‘desarrollo’ y, en particular, incorporar criterios de suficiencia en sus sociedades en lugar de sostener, a costa del resto de la humanidad, la lógica de la acumulación material permanente” (ACOSTA; BRAND, 2018, p. 114-115).

En resumen, esos son algunos apuntes, ilustraciones que ayudan en el desafío de descolonizar el imaginario, de impugnar la “forma correcta de estar aquí en la Tierra”, de transformar las estructuras de dominación imperialista – que actualmente imponen una nueva geografía de la extracción y aumentan aún más la deuda ecológica histórica del Norte global –, de plantear una nueva comprensión de la vida con dignidad para humanos y no humanos, de pensar en el pluriverso y rescatar la interdependencia entre humanos y no humanos (ACOSTA; BRAND, 2018; KRENAK, 2019).

CONSIDERACIONES FINALES

La actual crisis medioambiental, de la que la pandemia de coronavirus es una de las facetas más recientes, se contextualiza como el fruto de un proyecto de humanidad que se viene imponiendo desde el siglo XVII y que actualmente está llegando a su fin debido al colapso ecológico ya en marcha. En ese sentido, se destaca la conexión de la percepción de “la forma correcta de estar aquí en la Tierra” con la constitución de América y del capitalismo colonial moderno como nuevo patrón de poder mundial.

Con la llegada de portugueses, españoles y franceses, América sufrió una transformación de las personas – con el genocidio indígena, la inmigración forzada de negros, el mestizaje, entre otros – y de la naturaleza. También denota la colonialidad del saber y del poder sobre los cuerpos y las mentes de los colonizados, considerados salvajes, no racionales. Así,

los humanos, la cultura, la naturaleza y los animales latinoamericanos fueron siendo expulsados.

Es un pensamiento que aleja a los humanos del organismo del que forman parte, es decir, de la Tierra, y crea una vida artificial, una abstracción. Despersonaliza la montaña y el río, por ejemplo, liberados como recursos a explotar.

Se destaca también la existencia de corrientes que siguen predicando la explotación ilimitada de la naturaleza, que desconocen la conectividad de la humanidad con el medio ambiente, los límites de la biosfera y los impactos ambientales. Que niegan que estemos ante una crisis de civilización, una crisis del nivel de vida occidental, individualista y de acumulación de bienes.

Sin embargo, la pandemia de coronavirus viene a acentuar dicho fin. Al igual que las últimas infecciones víricas como el SARS, el coronavirus está relacionado con la destrucción de hábitats, la captura y extinción de especies silvestres que eran huéspedes simbióticos, el desbordamiento zoonótico entre el bosque y la ciudad, en definitiva, las complejas relaciones entre humanos y no humanos. Es el modo de vida occidental el que está en crisis.

El planeta Tierra intenta frenar las actividades y el consumo insostenibles. También se aclara que no es un mal momento que pasará pronto. No sólo nos esperan otras pandemias, sino también una multiplicidad de enfermedades relacionadas con el agravamiento de los daños medioambientales y el cambio climático. Así, las causas socioambientales de la pandemia, la necesidad de una transformación socioecológica deben entrar en la agenda político-estatal.

Por otro lado, se señala que además de la América integrada en la geografía geopolítica de la importación y exportación de la naturaleza globalizada, del reparto desigual de los beneficios y del residuo, hay una América que no está integrada en ese estilo de vida. Se trata de pueblos indígenas y comunidades tradicionales que han sido empujados a los márgenes del mundo y que actualmente siguen siendo considerados como obstáculos a la expansión y dominación capitalista del espacio.

En ese sentido, como señala Krenak (2019) “las ideas para posponer el fin del mundo”, este artículo viene a contar otras historias, teorías, alternativas y movimientos, como los de los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales que representan el rescate de la idea de interdependencia entre humanos, naturaleza y no humanos. Que significan otras formas de vivir, sentir y soñar.

Se entiende que la mencionada reflexión es crucial en el intento de descolonizar el imaginario, de resaltar la interdependencia y la reciprocidad, de reconceptualizar la vida con dignidad para todas las especies, de percibir el pluriverso, de extrapolar la perspectiva del hombre como medida de todas las cosas, de pensar en un giro ecológico y cultural que deshaga la irracionalidad económica. Por último, evidenciar las ideas para posponer el fin del mundo en un momento post-pandémico, cuando todo se ha detenido y puede ser reflejado, interrumpido o, sin embargo, acelerado en la lógica desarrollista del crecimiento económico y las medidas de austeridad sobre los derechos sociales.

REFERENCIAS

ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante, 2016.

ACOSTA, A.; BRAND, U. *Pós-extratativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista*. São Paulo: Elefante, 2018.

ALMEIDA, A. W. B. de. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas*. 2. ed. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008.

ESCOBAR, A. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA, 2014.

FENSTERSEIFER, T. *Direitos fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do Estado Socioambiental de Direito*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

GUDYNAS, E. Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina. *Persona y Sociedad*, Santiago de Chile, v. 13, n. 1, p. 101-125, abr. 1999.

GUDYNAS, E. *Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. São Paulo: Elefante, 2019.

ISSBERNER, L.; LÉNA, P. Antropoceno: os desafios essenciais do debate científico. *Correio da Unesco*, Paris, n. 2, abr./jun. 2018. Disponible en: <https://pt.unesco.org/courier/2018-2/antropoceno-os-desafios-essenciais->

um-debate-cientifico. Acesso: 9 de junio. 2020.

JAMES, C. L.R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000.

KOTHARI, A.; *et al.* Poderá o coronavírus “salvar” o planeta? *Blog Editora Elefante*, 26 mar. 2020. Disponible en: <https://elefanteeditora.com.br/podera-o-coronavirus-salvar-o-planeta/>. Acesso: 9 de junio. 2020.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, A. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAGROU, E. Nisun: a vingança do povo morcego e o que ele pode nos ensinar sobre o novo coronavírus. *Blog da Biblioteca Virtual do Pensamento Social*, 13 abr. 2020. Disponible en: <https://blogbvps.wordpress.com/2020/04/13/nisun-a-vinganca-do-povo-morcego-e-o-que-ele-pode-nos-ensinar-sobre-o-novo-corona-virus-por-els-lagrou>. Acesso: 15 de julio. 2020.

LATOUR, B. *Imaginar gestos que barrem o retorno da produção pré-crise*. São Paulo: N-1 edições, 2020. Disponible en: <https://www.n-1edicoes.org/textos/28>. Acesso: 15 de julio. 2020.

LEFF, E. A cada quién su virus: la pregunta por la vida y el porvenir de una democracia viral. *HALAC: Historia Ambiental, Latinoamericana y Caribeña*, Anápolis, v. 10, ed. sup. 1, p. 139-175, 2020. Disponible en: <https://www.halacsolcha.org/index.php/halac/issue/view/40/v.%2010%20Edici%C3%B3n%20Suplementaria%201%20%282020%29>. Acesso: 15 de enero. 2021.

PLOWRIGHT, R.; *et al.* Pathways to zoonotic spillover. *Nature Reviews Microbiology*, Londres, n. 15, p. 502-510, 2017. Disponible en: <https://www.nature.com/articles/nrmicro.2017.45>. Acesso: 15 de julio. 2020.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *A globalização da natureza e a natureza globalizada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e America Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130. (Perspectivas latino-americanas).

- SANTOS, B. S. *A cruel pedagogia do vírus*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. *Direito constitucional ambiental: constituição, direitos fundamentais e proteção do ambiente*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2017.
- SASSEN, S. *Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global*. São Paulo: Paz e Terra, 2016.
- SHIRAIISHI NETO, J. Os quilombos como novos “sujeitos de direito”: processo de reconhecimento e impasses. *Cadernos UNDB*, São Luís, v. 4, p. 1-14, jan./dez. 2014.
- SHIRAIISHI NETO, J. Quebradeiras de coco: “Babaçu Livre” e reservas extrativistas. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 14, n. 28, p. 147-166, jan./abr. 2017.
- SHIRAIISHI NETO, J.; LIMA, R. M. Rights of nature: the “biocentric spin” in the 2008 Constitution of Ecuador. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 111-131, jan./abr. 2016.
- SOUZA FILHO, C. F. M. De como a natureza foi expulsa da modernidade. *Revista de Direitos Difusos*, São Paulo, v. 68, n. 2, p. 15-40, jul./dez. 2017.
- SOUZA FILHO, C. F. M. Gênese anticolonial do constitucionalismo latino-americano. *Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 16-47, 2019.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SVAMPA, M. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante, 2019.
- SVAMPA, M. Reflexiones para un mundo post-coronavirus. *Nueva Sociedad*, abr. 2020. Disponible en: <https://www.nuso.org/articulo/reflexiones-para-un-mundo-post-coronavirus>. Acceso: 10 de agosto. 2020.
- SVAMPA, M.; VIALE, E. Nuestro Green New Deal. *Anfibia*, 29 abr. 2020. Disponible en: <https://www.revistaanfibia.com/green-new-deal/>. Acceso: 15 de julio. 2020.
- WOLKMER, A. C.; WOLKMER, M. F. S.; FERRAZZO, D. Direito da natureza: para um paradigma político-constitucional desde a América Latina.

In: LEITE, J. R. M.; DINNEBIER, F. F. (orgs.). *Estado de Direito Ecológico: conceito, conteúdo e novas dimensões para a proteção da natureza*. São Paulo: Instituto o Direito por um Planeta Verde, 2017. p. 228-269.

Artículo recibido el: 16/09/2020.

Artículo aceptado el: 18/11/2021.

Como citar este artigo (ABNT):

SHIRAISHI NETO, J.; RIBEIRO, T. B. O.; CAVALCANTE, R. V. M. COVID-19, las relaciones de la humanidad y la naturaleza. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 18, n. 42, p. 305-327, sep./dic. 2021. Disponible en: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/1957>. Acceso: día de mes. año.