

2007

# **A biocolonialidade do poder:**

**Amazônia, biodiversidade e ecocapitalismo<sup>1</sup>**

# Juan Camilo Cajigas-Rotondo

Pontifícia Universidade Javeriana, Colômbia

## TRADUÇÃO:

Karolina Mendes Pata

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil

## **A biocolonialidade do poder: Amazônia, biodiversidade e ecocapitalismo**

### **Resumo**

Este texto corresponde a um capítulo do livro *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, organizado em 2007 por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel pela Siglo del Hombre Editores. O autor problematiza a biodiversidade na globalização hegemônica, considerada a fase atual de uma colonialidade de “longa duração”. Desenvolve uma cartografia cognitiva centrada em duas narrativas que encapsulam as perspectivas ocidentais e amazônicas sobre a biodiversidade como um campo de conflito. Refere-se às narrativas da “escassez” e da “abundância”, que estabelece relações de subordinação, resistência e articulação de políticas de biodiversidade. Ele também centra atenção no diálogo entre conhecimento local (ecosofias) e conhecimento científico ocidental (Resumo elaborado pelos editores do periódico, uma vez que não há um no texto original).

**Palavras-chave:** Biodiversidade, Colonialidade, Conflito epistemológico, Mediação intercultural, Diálogo transmoderno.

## **La biocolonialidad del poder: Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo**

### **Resumen**

Este texto corresponde a un capítulo del libro *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, una compilación de 2007 organizada por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel y publicado por Siglo del Hombre Editores. El autor problematiza la biodiversidad en la globalización hegemónica, considerada la fase actual de una colonialidad de “larga duración”. Desarrolla una cartografía cognitiva centrada en dos narrativas que encapsulan las perspectivas occidentales y amazónicas sobre la biodiversidad como un campo de conflicto. Se refiere a los relatos de la “escasez” y la “abundancia”, que establece relaciones de subordinación, resistencia y articulación de políticas de biodiversidad. Él también centra atención en el diálogo entre el conocimiento local (ecosofías) y el conocimiento científico occidental (Resumen elaborado por los editores del periódico, ya que no hay uno en el texto original).

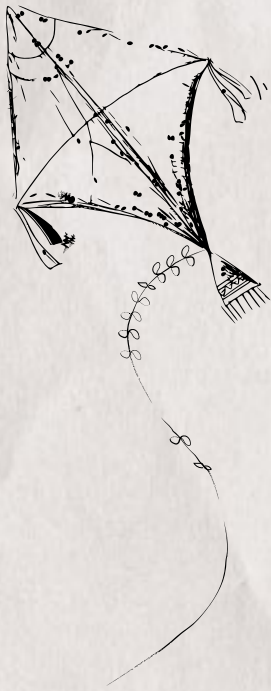
**Palabras clave:** Biodiversidad, Colonialidad, Conflicto epistemológico, Mediación intercultural, diálogo Transmoderno.

## **Biocoloniality of power: Amazon, biodiversity, and ecocapitalism**

### **Abstract**

This text corresponds to a chapter from the book *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, edited in 2007 by Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel and published by Siglo del Hombre Editores. The author problematizes biodiversity in hegemonic globalization, considered the current phase of a “long-term” coloniality. He develops a cognitive cartography centered on two narratives that encapsulate Western and Amazonian perspectives on biodiversity as a conflict field. He refers to the narratives of “scarcity” and “abundance”, establishing relations of subordination, resistance, and articulation of biodiversity policies. His proposal is to focus on dialogue between local knowledge (ecosophies) and Western scientific knowledge (Abstract elaborated by the newspaper editors, as there is none in the original text).

**Keywords:** Biodiversity, Coloniality, Epistemological conflict, Intercultural mediation, Transmodern dialogue.



Recentemente, Arturo Escobar propôs fazer um balanço do projeto latino-americano modernidade/colonialidade, destacando as suas linhas gerais de argumentação, baseadas em uma crítica à modernidade que evidencia o seu caráter colonial inerente (ESCOBAR, 2003, p. 77). Ele sugere ampliar os horizontes desse projeto partindo da inclusão de três terrenos férteis para a discussão: a perspectiva de gênero, as economias alternativas e a perspectiva da ecologia política. Segundo Escobar, seria necessário criar um novo campo de debate para a agenda de pesquisa da modernidade/colonialidade: o padrão de poder colonial sobre a natureza. Avançando nessa última direção, eu quero mostrar que os discursos modernos/coloniais não produzem somente subjetividades e territorialidades, mas também "naturezas". Ou seja, é possível evidenciar uma "colonialidade das naturezas". Proponho, então, uma leitura da natureza que, por um lado, evidencia os dispositivos pós-coloniais presentes nas atuais lutas pela definição da biodiversidade, e que, por outro lado, escapa das posturas que reificam e essencializam as populações locais envolvidas nesse conflito. Por isso, considero importante ampliar a noção de "colonialidade do poder" que foi proposta por Aníbal Quijano, baseada apenas na articulação das populações indígenas e africanas, estendendo-a às hierarquias trabalhistas do sistema-mundo. Utilizarei a noção de *biocolonialidade do poder*, para me referir à atual produção da natureza no marco do capitalismo pós-fordista.

Neste trabalho, abordarei o problema da biodiversidade no contexto da globalização hegemônica, entendida como a fase atual de uma colonialidade de "longa duração". Para isso, vou delinear uma cartografia cognitiva, usando como eixo duas narrativas que sintetizam as posturas ocidentais e amazônicas (organizações indígenas/dos povos da floresta)<sup>2,3</sup> sobre a biodiversidade

**LAJE**

v.3 n.1  
p. 170-201  
2024

**ISSN:** 2965-4904

**DOI:** 10.9771/lj.v3i0.60550

como campo de conflito. A respeito da primeira postura, farei referência à narrativa da “escassez” e, em relação à segunda, à narrativa da “abundância”. Ambas surgem de epistemologias distintas, que estabelecem entre si relações de subordinação e resistência, e articulam políticas de biodiversidade.

## **A visão gluttona e a narrativa da escassez**

A modernidade traz consigo uma construção particular de natureza, que é determinada no ápice e na consolidação do capitalismo como uma forma específica das relações de sociedade-natureza. Essa construção tem início na formação do sistema-mundo, no século XVI, quando a Europa se constitui como o “centro” de uma rede planetária de saber/poder. Nessa rede, e a partir do Iluminismo, a natureza é escrita numa linguagem matemática que é válida para qualquer lugar e tempo, que é universal e necessária, perdendo assim qualquer atributo e valor que possa ter em si mesma, para além dos interesses humanos; não há mais *telos* — fim último — na natureza, mas apenas na ação humana. Newton consolida o paradigma da física como o estudo das leis universais que regem os fenômenos mediante o determinismo (casualidade simples) e a reversibilidade (retrocesso do movimento). O humano, nesta dimensão, é *sujeito* de um conhecimento objetivo, despe-se de qualquer carga afetiva e tem total controle sobre sua racionalidade. A realidade é reduzida ao que é uniforme, descolorido e simples. Ela é *objeto*, algo que se contrapõe ao sujeito, e que pode ser observado por ele de modo neutro. O real é uma máquina, um relógio posto em funcionamento por um relojoeiro transcendental. Por outro lado, seguindo Bacon, *o conhecimento é poder*, ele *serve* para algo, tem uma finalidade específica. Daí decorre uma ligação estreita entre a ciência e a técnica e, de maneira direta, entre a ciência e o mercado capitalista.

Essa construção particular de natureza, justificada pela filosofia moderna desde Descartes até Kant, carrega em si uma antropologia do olhar, isto é, um desenvolvimento particular dos sistemas de localização visual no espaço. Sistemas estes que possibilitaram a predominância sociocultural do órgão da visão e determinaram como o conhecimento se articula. O materialismo e o realismo forneceram, com seu “ocularcentrismo”, outro matiz da importância da visão na mística cristã. Este olhar foi secularizado e pragmatizado para fins da expansão capitalista, refletindo-se no desenvolvimento da cartografia como mecanismo de controle colonial sobre as terras de ultramar (MIGNOLO, 1995). A matematização da perspectiva permitiu, assim, o

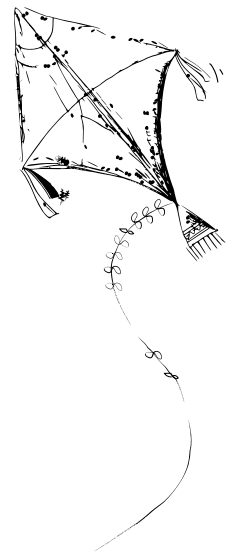
controle sobre os espaços geográficos coloniais e seus povos, o que supõe a localização intensificada de um ponto de observação atemporal, universalizante. Segundo Castro-Gómez, esta *húbris do ponto zero* possibilita o estabelecimento de critérios hierárquicos sobre os sistemas de conhecimento endógenos dos grupos dominados.

Estou me referindo a uma forma de conhecimento humano que exalta pretensões de objetividade e cientificidade, partindo do pressuposto de que o observador não faz parte do observado. Esta pretensão pode ser comparada ao pecado da *húbris*, de que os gregos falavam, quando os homens queriam, com arrogância, elevar-se ao status de deuses. Localizar-se no ponto zero equivale a ter o poder de um *Deus absconditus* que pode ver sem ser visto, ou seja, que pode observar o mundo sem ter que justificar para ninguém, nem a si mesmo, a legitimidade de tal observação. Equivale, portanto, a instaurar uma visão do mundo reconhecida como válida, universal, legítima e endossada pelo Estado. Por isso, o ponto zero é o do começo epistemológico absoluto, mas também o do controle econômico e social sobre o mundo. Obedece a necessidade que tinha o Estado espanhol (assim como todas as demais potências hegemônicas do sistema-mundo) de erradicar qualquer outro sistema de crenças que não favorecessem a visão capitalista do *homo oeconomicus*. Não poderiam mais coexistir diferentes formas de "ver o mundo", e ao invés disso era necessário taxonomizá-las, conforme uma hierarquização do tempo e do espaço. Todas as outras formas de conhecimento são declaradas como pertencentes ao "passado" da ciência moderna, como "doxa" que engana os sentidos, como "superstição" que obstrui o caminho para a "maioridade" (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 63).

Mas agora, com o surgimento do capitalismo global, esta estratégia do olhar moderno/colonial pôde ser complementada com a sua transformação nos discursos pós-modernos do desenvolvimento sustentável, que consideram a "escassez" um fato natural. À "húbris do ponto zero", própria da sociedade capitalista/industrial, acrescenta-se, agora, a "gula da visão", como forma de observação pós-colonial.

A acumulação de capital, possibilitada pelo saqueio e pela exploração das colônias, gerou e continua gerando, nos centros do sistema-mundo, uma *sociedade do conforto* baseada no consumo de bens luxuosos. Esse "conforto" implica a produção de corpos articulados a partir de um irrefreável estado de superexcitação, que está

na base da reprodução do capital a partir do circuito de produção e consumo (VIRILLO, 1996). Agora, o conforto e a superexcitação produzem a *gula do olhar*, ou seja, a busca insaciável de novas fontes de consumo. A gula do olhar fica evidente nos discursos do desenvolvimento sustentável e, em geral, no processo de ambientalização e "conservação" da natureza (ESCOBAR, 1996). O "desenvolvimento sustentável" surge em um contexto de incerteza que, a partir dos anos setenta produz, por um lado, o insucesso das promessas de desenvolvimento nos países periféricos, e, por outro, as contradições próprias da economia capitalista com relação ao meio biofísico, à justiça social e à realização pessoal. Assim, começa a ser construída não mais uma "natureza", e sim, um "meio ambiente" que tem relação direta com as exigências da sociedade pós-industrial.



A partir dos anos setenta, tem-se uma virada na ideia de desenvolvimento, que busca conciliar a dinâmica de crescimento do capital com os limites dos sistemas biofísicos, emergindo assim a ideia de "desenvolvimento sustentável". Acordos internacionais (leia-se, imperiais), como o de Estocolmo, em 1972, e o da Comissão Brundtland, entre outros, estabelecem regulações globais para o controle e o manejo adequado da natureza, que são concretizadas na gestão e no planejamento ambiental. No entanto, aqui o "meio ambiente" é construído a partir de uma representação própria dos contextos sociais da opulência e de sua particular *visão gluttona*. Esta gula do olhar gera, portanto, a representação da "escassez", ou seja, o discurso conforme o qual o progresso material é definido como uma superação daquelas coisas que "faltam" para alcançar um determinado "padrão de vida". Desse ponto de vista, a natureza é entendida como fonte inesgotável de recursos para saciar a gulodice e garantir o aumento constante dos níveis de consumo.

No final dos anos oitenta, a Comissão Brundtland propõe a estratégia de desenvolvimento sustentável, enunciada como a conservação dos recursos naturais para o bem-estar das futuras gerações. No entanto, o documento da comissão deixa uma margem ampla de ambiguidade sobre que tipo de "bem-estar" se procura alcançar e sobre quem são e onde viverão essas "futuras gerações". A situação do mundo, àquela época, já começava a indicar o progressivo aumento de situações de risco latente para as sociedades opulentas do norte: migrações, poluição ambiental, perda do Estado protecionista e de bem-estar, entre outras. Esses fenômenos são consequência das ações colonialistas que o próprio desenvolvimento expansivo do capitalismo ocasionou: *o lado negro da modernidade*. Por isso, hoje em dia se fala de um "efeito bumerangue" (BECK, 2002), que anuncia a perda da era da segurança, da



confiança e da certeza do desenvolvimentismo, tão característica dos discursos do pós-guerra. Dessa segurança se passa, nos anos setenta, ao abismo da incerteza, em sintonia com a denominada "condição pós-moderna" (LYOTARD, 2004). O crescimento econômico passa a enfrentar uma crise da natureza, dada a degradação de vários sistemas biofísicos no mundo por conta da superexploração produtiva, e uma crise de justiça, dadas as assimetrias de poder e desigualdades envolvidas na face colonial (endógena e exógena) das relações mundiais capitalistas.

Frente à situação dos limites do desenvolvimento, emerge, então, a "perspectiva da fortaleza" do norte (SACHS, 1999, p. 25), que garante a segurança do modo de vida dos países ricos frente à incompetência, à ignorância, à superpopulação e à insustentabilidade que caracterizam os países do sul. Buscava-se, com isso, a manutenção da era da segurança e da opulência, por meio da reconfiguração do lugar da natureza nas engrenagens do capital. Contrariamente ao que procuravam e procuram alcançar os movimentos sociais ambientalistas centrados na reformulação radical do capitalismo, a fim de conservar a natureza, esta perspectiva, agenciada pelas elites corporativas do primeiro mundo, reformula a natureza a fim de conservar o capitalismo. A natureza, agora ambientalizada, fica resignificada, reaxiomatizada e recapturada pela lógica do capital global.<sup>4</sup> A partir do desenvolvimento da "tecnologia verde" seria possível manter os níveis altos de produtividade e de crescimento econômico, apesar de que com menos poluição e consumo de recursos naturais. Partindo desta perspectiva, os fundamentos da produtividade e do economicismo jamais são postos em dúvida, constituindo o *a priori* da sustentabilidade. A natureza é "capital natural", da mesma forma que o trabalho é "capital humano".

Por outro lado, o olhar glutão que gera "escassez", em vista de seus níveis de consumo, "vê" um esgotamento das fontes biofísicas no sul, agravado pelo problema da "superpopulação". As imagens de satélites registram progressivamente como as populações pobres do sul destroem as suas florestas tropicais pelo uso de técnicas da agricultura tradicional, particularmente a de "derrubar e queimar". A partir desse olhar colonial, tanto a falta de crescimento econômico e educação tecnológica quanto a ausência de planejamento social são os fatores que levam à degradação ambiental no sul. Por isso, somente a transferência de ciência e tecnologia e, em geral, dos dispositivos do desenvolvimento, vão solucionar realmente o problema. O norte é representado, então, como o lugar da razão, da estabilidade, da limpeza, da riqueza e da excelência, em contraste com um triste sul, lugar de atraso, insalubridade, violência, tecnologias obsoletas e capital insuficiente. Para fazer frente a esse sul, cada vez mais

perigoso e à espreita de fronteiras da prosperidade material e cultural, próprias da verdadeira civilização, faz-se necessário controlar a imigração e propor uma política de distribuição dos riscos ambientais. Torna-se um imperativo biopolítico do Império manter as populações do sul confinadas às suas próprias fronteiras e transformar os seus territórios em uma lixeira da poluição industrial produzida pelo norte, ao mesmo tempo em que os recursos naturais e os “conhecimentos tradicionais”, presentes no sul, são elevados à categoria de “patrimônio imaterial da humanidade” (HARDT; NEGRI, 2004). Nos discursos hegemônicos do desenvolvimento sustentável, a degradação ambiental é causada pela pobreza das políticas do sul, mas jamais são realmente questionados os altos níveis de consumo do norte: *o glutão vê somente a sua fome, é escravo da sua ansiedade e perdeu a noção dos seus próprios limites (a húbri).*

## **Ecocapitalismo e sociedade do controle**

Aqui, situamos a biotecnologia como a subdisciplina que produz a recombinação de informação genética. Neste sentido, é possível dizer que a biotecnologia também pertence ao campo das novas tecnologias de informação, fazendo parte do que Hardt e Negri chamaram de lógica do capitalismo pós-fordista. Desde os anos cinquenta, campos como os da biotecnologia e o da engenharia genética inauguraram uma era pós-natural (ESCOBAR, 2002), gerando hipercorpos e hipernaturezas<sup>5</sup> que intervêm na própria lógica do que é orgânico — do que é vivo —, produzindo artificios estreitamente relacionados à lógica do capital global. Tais desenvolvimentos científicos propõem a possibilidade de construir entidades híbridas, como produtos da recombinação da sua constituição genética. Grandes projetos, como o do genoma humano e a clonagem reprodutiva de animais e de tecidos, operam a partir da possibilidade de manipular as sequências genéticas. De acordo com essas tecnologias, é possível fazer cortes transversais nas sequências de informação do DNA para depois, por meio de um processo de *cut and paste* intracelular, instalar códigos genéticos halógenos em redes celulares-mãe (CAPRA, 2003).

A natureza histórica construída pela modernidade, ao ser matematizada e desencantada, perdeu qualquer fonte de valor intrínseco: não era mais *physis*, fluxo de vida que anima os seres (mundo greco-romano), mas também não era *ens creatum*, a criação divina que reflete os atributos de Deus (mundo cristão-feudal). Ao ser objetivada no mundo burguês-mercantil, a natureza é transformada em uma instância externa, suscetível de ser instrumentalizada, manipulada de acordo com os impe-

rativos técnicos e degradada, em última análise, à categoria de “recurso”. Além de ser objeto de intervenção tecnocientífica, a natureza moderna é inscrita no processo de constituição e consolidação dos Estados nacionais que, tanto na Europa quanto nas periferias, orientavam a produção industrial guiados por uma economia do tipo fordista (CORONIL, 1997).

A partir dos anos sessenta, essa natureza moderna começa a ser transformada por outros discursos que a ambientalizam, de acordo com os imperativos do ecocapitalismo, como novo axioma da aparelhagem de captura capitalista/colonial. Na sua primeira fase (anos sessenta e setenta), ficam evidentes as contradições inerentes ao ecocapitalismo, isto é, o crescimento econômico desenfreado; além do circuito de produção implicar o esgotamento dessas mesmas condições materiais de produtividade: a força de trabalho e a natureza. Quanto mais se esforça para aumentar os seus níveis de produtividade e eficiência, redesenhando o espaço urbano e transformando os mecanismos de contratação laboral e as tecnologias agroindustriais, o capital destrói e esgota cada vez mais as suas próprias condições de possibilidade (O'CONNOR, 2004).

Contudo, nos anos oitenta, com a emergência da sociedade do conhecimento e da economia do tipo pós-fordista, baseada na produção imaterial, o ecocapitalismo entra em uma fase pós-moderna (ESCOBAR, 2002; O'CONNOR, 1994). De fato, com o avanço da biotecnologia e da engenharia genética, associadas às chamadas indústrias da vida, a natureza deixa de ser um “recurso natural”, uma vez que já não é mais uma instância externa e começa a compor um “plano de imanência” articulado a partir da própria lógica da reprodução do capital. A nova virada consiste em que o capital axiomatiza (DELEUZE; GUATTARI, 2000) a constituição interna do ser vivo, por meio da modelagem e do design genético. Se à forma moderna do capital corresponde uma colonização molar da natureza, à forma pós-moderna corresponde uma colonização molecular, que constitui hipernaturezas ou tecnonaturezas.

É preciso ressaltar que o ecocapitalismo se desenvolve no âmbito dos regimes biopolíticos pós-modernos, próprios da sociedade do controle, que almeja intensificar a manipulação das diferentes dimensões da vida, tanto humana quanto não humana. A natureza moderno-capitalista estava vinculada à “sociedade disciplinar” e sua aparelhagem biopolítica específica, que transcendentemente homogeneizavam os corpos humanos e o seu corpo inorgânico — a natureza. Na sociedade do controle, por outro lado, o poder atua de maneira iminente e reticular, redimensionando a axiomática do capital e a sua singular produção de subjetividade e natureza. O poder se expande, se minimaliza, “alisando” a estriagem que caracterizava a sociedade disciplinar (HARDT;

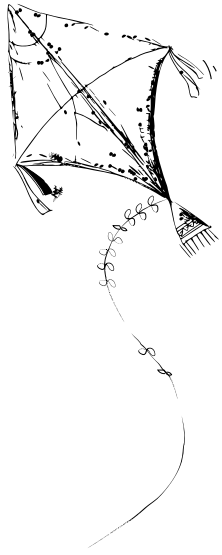
NEGRI, 2002). Neste nível, a natureza é reaxiomatizada por meio de uma maquinaria não mais industrial, mas pós-industrial e cibernética, produtora de tecnologias biopolíticas (observação via satélite, ciberespaço, biotecnologia) que atuam de maneira rizomática, molecular. Assim, emergem naturezas híbridas, em que o que é artificial e o que é orgânico se confundem. Resumindo, a partir dos anos oitenta, o ecocapitalismo entra numa etapa pós-moderna que, no contexto da sociedade do controle, transforma e constrói a natureza por meio de tecnologias biopolíticas de caráter rizomático.

Agora, essas características do ecocapitalismo se manifestam de maneira particular no contexto do sistema-mundo pós-moderno/pós-colonial (MIGNOLO, 2002), através dos projetos globais de conservação da biodiversidade e uso do conhecimento tradicional. É isso que nos leva a refletir sobre o modo como as políticas do conhecimento e da biodiversidade carregam consigo novas formas de colonialismo. E é esse o sentido do que chamaremos de *biocolonialidade do poder*.

## **A biocolonialidade do poder: ecologias políticas do conhecimento e da biodiversidade cultural**

O ecocapitalismo é uma manifestação da emergência de um novo sistema de relações econômicas, culturais, jurídicas, políticas e sociais, que alguns autores chamaram de *Império* ou de *sociedade em rede* (HARDT; NEGRI, 2002; CASTELLS, 2000). A cibercultura, a produção de subjetividades centradas no consumo, a transição de uma economia fordista, baseada na produção de objetos, para uma economia pós-fordista, concentrada na produção imaterial (de conhecimento e de informação), bem como o avanço das novas tecnologias, são algumas das características deste tipo de sociedade, que tem sido identificada com a globalização hegemônica — ou seja, com a expansão final e abissal da lógica do capitalismo no espaço-tempo mundial.

Por outro lado, os estudos pós-coloniais, subalternos e pós-ocidentais, realizados na Ásia, na África e na América Latina — compreendidos não apenas como espaços geográficos, mas como lugares que ativam o pensamento crítico-emancipador—, vieram articulando uma perspectiva que deixa evidente a face colonial da expansão capitalista e de seu projeto cultural. Particularmente, a partir da América Latina, se realiza uma crítica à modernidade que a compreende como um processo histórico de caráter colonial e de “longa duração”, que toma forma a partir do “descobrimento da



América". A modernidade e a colonialidade são vistas como duas faces de uma mesma moeda, isto é, como parte integral de um sistema, caracterizado pela "heterogeneidade estrutural", que possibilita uma distribuição assimétrica do poder e se materializa no saqueio e na superexploração das colônias. Como já mostrou Quijano, a modernidade carrega consigo uma série de padrões coloniais de produção de subjetividade, articulados a partir da ideia de raça (pureza de sangue), que possibilitaram a subordinação étnica e epistêmica das populações subjugadas. De fato, a "colonialidade do poder" operava no contexto do sistema-mundo moderno/colonial através da colonização do imaginário das formações epistêmicas negras e ameríndias, fundamentadas nos sistemas ancestrais e holísticos de conhecimento.

Agora, quando se fala da emergência do Império ou da consolidação de uma sociedade em rede que lhe dá forma, a questão da colonialidade do poder adquire uma nova dimensão, que poderíamos chamar de *biocolonial*. Após rastreamos a formação do ecocapitalismo que potencializa a visão glutona e voraz por meio dos discursos do desenvolvimento sustentável, abordaremos agora a questão da natureza e, em particular, o projeto da "biodiversidade", de modo a compreender as novas articulações da "diferença colonial" no sistema-mundo pós-moderno/pós-colonial (MIGNOLO, 2002; CASTRO-GÓMEZ, 2005). Para o caso que nos compete, a biodiversidade, é necessário identificar os atores sociais que, a partir de seus interesses particulares, constituem mecanismos para produzi-la e controlá-la. Esses atores sociais estão em pontos estratégicos do sistema-mundo pós-moderno/pós-colonial e, dessa posição, elaboram múltiplas construções discursivas da "biodiversidade". Falaremos, então, de uma biodiversidade hegemônica, construída pelos atores dominantes do Império, e de uma biodiversidade contra hegemônica, pautada por atores como as organizações amazônicas, às quais vou me referir mais adiante.

Nesse sentido, a produção *hegemônica* da biodiversidade, atualizada pelas elites corporativas e pelas empresas transnacionais dominantes, é concretizada mediante os regimes jurídicos globais do Império. Acordos internacionais, como os Direitos à Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio e o Convênio Internacional da Diversidade Biológica, entre outros, dão ênfase especial à noção de "escassez", de "perda" dos recursos naturais ou de "diminuição" da biodiversidade, e propõem soluções do tipo tecnocientíficas, potencializadas pelo auge das ciências da vida. A partir desse discurso, as populações e os ecossistemas próprios dos "países em desenvolvimento" do sul começam a ganhar um novo significado. Antes vistos como "obstáculos para o desenvolvimento", dadas as suas peculiaridades biológicas e culturais, agora

são os “guardiões da biodiversidade”, devido ao potencial dos seus conhecimentos ancestrais (CASTRO-GÓMEZ, 2005; ULLOA, 2004). É nesse sentido que falamos da *biocolonialidade do poder*.

A biocolonialidade do poder é particularmente evidente na série de acordos internacionais que desde a década de noventa têm uma propensão à normatização global de proteção às produções e inovações científicas, bem como à propriedade intelectual. Instrumentos jurídicos imperiais, como os denominados TRIPs (*Trated Related Aspects of Intellectual Property* [Aspectos Relacionados com o Comércio de Propriedade Intelectual]), protegem o conhecimento científico/empresarial enquanto mecanismo que permite obter ganhos econômicos do trabalho criativo, associado à produção das indústrias da vida e à gestão científica da biodiversidade. No entanto, esses mesmos instrumentos geram simultaneamente novos mecanismos de subordinação dos sistemas de conhecimento não ocidentais e da sua construção específica da natureza (LANDER, 2002).

Os TRIPs regulam os direitos de propriedade industrial relacionados a marcas de fábrica, indicações geográficas, desenhos ou modelos empresariais, patentes, segredos industriais e direitos de obtentores vegetais. Tais direitos permitem patentear material biológico modificado, possibilitando a privatização da vida. As patentes são concedidas se a solicitação cumprir com os requisitos de *novidade, atividade inventiva e aplicabilidade industrial*. No caso da biotecnologia, é possível conceder patentes no caso de genes que são isolados ou modificados, já que isso confere um valor agregado ao produto do trabalho criativo. Na década de oitenta, foi concedida uma patente pela Suprema Corte dos Estados Unidos a Ananda Chakravarty, que trabalhou com uma variedade de bactéria do gênero *pseudomonas* capaz de decompor o petróleo bruto (SHIVA, 2001). Embora o tema das patentes remonte ao século XIX, quando uma foi concedida a Louis Pasteur para um tipo de levedura, desde então o campo do que pode ser patenteado se expandiu: novas plantas com reprodução assexuada (1939), novas plantas com reprodução sexual (1970), mamíferos transgênicos não humanos (1988), compostos naturais purificados, inclusive do corpo humano (2000) (LANDER, 2002, p. 76).

No entanto, os TRIPs não respeitam aspectos como a identificação e a territorialização do acesso aos conhecimentos tradicionais e ao material biológico, entrando em contradição direta com a margem de defesa aberta por outros acordos internacionais: como a CDB<sup>6</sup> (artigo 8J, propenso ao reconhecimento e ao respeito dos conhecimentos e inovações locais); ou as disposições que visam a garantir a soberania nacional sobre a biodiversidade, presentes em acordos andinos, tais como as decisões 391

e 486 da Comunidade Andina de Nações (CAN); ou, ainda, a distribuição equitativa dos benefícios provenientes do uso da biodiversidade (GÓMEZ-LEE, 2004). A partir destes acordos legais (TRIPs que possuem relações diretas com megaprojetos jurídicos como a ALCA<sup>7</sup> e o TLC<sup>8</sup>), é concretizado um marco para a comercialização dos componentes da biodiversidade por meio dos títulos de propriedade intelectual. De acordo com estes, as *indústrias da vida* (farmacêuticas, empresas de cosméticos, de alimentos, agroindustriais e de energia) passam a controlar a base biológica e o ecossistema da reprodução social. Até o momento, 93% das patentes foram outorgadas aos Estados Unidos, à União Europeia ou ao Japão, ao passo que somente 3% foram concedidas a “países em desenvolvimento” (HERNÁNDEZ, 1999).<sup>9</sup> É evidente a tendência à concentração global de poder e de conhecimento e ao estabelecimento de novas formas (pós-modernas) de colonialidade.

Os tratados imperiais sobre a biodiversidade e a propriedade intelectual favorecem uma noção cientificista/empresarial do saber, isto é, individual, fragmentada, compartimentada, cibernético-mecanicista e patriarcal. Esta formação do saber projeta sobre a natureza um conjunto de campos analíticos sobre os quais se sobressaem alguns objetos específicos de conhecimento, que surgem como entidades isoladas entre si, desconhecendo suas inter-relações (CAPRA, 2003). É assim que a tecnociência biopolítica constitui a vida orgânica como uma máquina cibernética. Porém, nestes tratados, não se leva em consideração, de modo integral, o caráter coletivo das formações de saber e dos sistemas de conhecimento próprios dos povos não ocidentais. Esse tipo de saberes só é levado em consideração na medida em que servem como catalisadores nas empresas de bioprospecção e biopirataria, quer dizer, na medida em que forneçam informação sobre o uso e a localização de material biológico passível de ser comercializado. Disso decorre estes tratados darem espaço aos “conhecimentos tradicionais e folclóricos” (Comitê Intergovernamental de Propriedade Intelectual e Recursos Genéticos, Conhecimentos Tradicionais e Folclore, 2000). Privilegia-se, então, o conhecimento individualizado e masculino, possuído por sujeitos particulares dentro das comunidades, os xamãs — desconsiderando que esse conhecimento é produto de uma tradição cognitiva local, articulada a partir de interações complexas com os ecossistemas, em que as mulheres têm um papel de extrema relevância mediante diversas práticas agro-silvo-pastoris (VAN DER HAMMEN, 1992).

Apesar dos esforços para consolidar um sistema de proteção *sui generis* dos conhecimentos tradicionais,<sup>10</sup> realizados por atores estatais e não estatais, representantes da sociedade civil dos países mega-biodiversos, atualmente não são definitivos nem os

mecanismos jurídicos que buscam garantir a proteção dos conhecimentos tradicionais nem a melhoria nas condições materiais de existência das populações locais a partir de uma regulamentação autônoma e suficiente dos seus territórios ancestrais. Esse tipo de conhecimento e seus territórios figuram no imaginário imperial como “reservas de biodiversidade”, que são “patrimônios imateriais da humanidade”. Mais uma vez é ambíguo o uso do termo “humanidade”. De quem e para quem é a biodiversidade? Quem é a humanidade? Essas assimetrias de poder/conhecimento geram novas formas de subordinação dentro do Império, o que nos leva a explorar novas articulações da diferença colonial. Nas próximas seções, rastreamos esta discussão tendo como “lugar de enunciação” a Amazônia colombiana, que, dentro da cartografia epistêmica já delineada, projeta a narrativa da abundância.

## **Amazônias imaginadas: novos Eldorados e outros infernos verdes**

A região amazônica tem 7,8 milhões de km<sup>2</sup>, o que equivale a 60% dos territórios de Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela. Representa 44% da superfície da América do Sul e equivale a 73% do território da Europa. Sua superfície corresponde a 70% de todas as florestas tropicais do mundo, concentrando aproximadamente 60% da biodiversidade do planeta. Guarda 20% da água potável do planeta e 10% da biota universal, com mais de 60.000 espécies vegetais, 300 mamíferos e 2.000 peixes. A Amazônia colombiana constitui 35% de sua extensão total, e ali vivem 52 grupos étnicos que habitam a floresta milenarmente (há aproximadamente 10.000 anos antes do presente) (FRANCO, 2002; MEGGERS, 1989).

Devido a sua importância ecológica, cultural e geopolítica, a Amazônia tem sido e continuará sendo o lugar de origem de imaginários múltiplos, articulados aos discursos que justificavam a colonização. Aqui fica evidente como os imaginários e os símbolos têm uma eficiência prática (PALACIO, 2003, p. 8): desde o século XVI, com os conquistadores que buscavam ouro para a emergente potência hispano-lusitana (primeiro centro do sistema-mundo moderno/colonial) e com os missionários que visavam à conversão das almas selvagens ao catolicismo (em luta contra o avanço do protestantismo na Europa); seguindo para o século XIX, com os comerciantes de quina e borracha,<sup>11</sup> até chegar ao século XX, com os cocaleiros e os garimpeiros que concretizam a ancoragem das matérias-primas do Amazonas com o modo de produção próprio do capitalismo fordista/colonial, baseado na superexploração da



mão de obra indígena e camponesa. Ao longo desse périplo extrativista, o imaginário predominante foi o do "Eldorado" e seu contraponto, o "inferno verde". Porém, ao iniciar o século XXI, a biodiversidade cultural do Amazonas emerge como o último "Eldorado" ou "paraíso ecológico" para as forças imperiais, e também como um novo "inferno verde" para as populações tradicionais, que passam a enfrentar o processo de uma nova apropriação da região no contexto de um novo capitalismo, com base na produção imaterial e na colonização molecular do orgânico.

No âmbito da biocolonialidade do poder, são o "último Eldorado" os conhecimentos ancestrais dos povos da floresta amazônica sobre o manejo dos ecossistemas florestais e de sua diversidade de espécies e linhagens genéticas. O acesso a essas novas fontes de reprodução do capital global na Amazônia colombiana começa a ser garantido através de dispositivos pós-modernos globais e estatais de controle: por exemplo, as políticas ambientais de ordem nacional e regional,<sup>12</sup> as políticas militares-econômicas, como o "Plano Colômbia" e o TLC. Estes padrões globais buscam limpar o território amazônico dos atores sociais "indesejados" (líderes comunitários, guerrilhas, indígenas organizados politicamente), para poderem dispor livremente dos recursos genéticos.

No entanto, a outra face colonial do último "Eldorado" é o "inferno verde", isto é, as novas formas de escravização e destruição dos povos indígenas. Essa metáfora apresenta a Amazônia não mais como um lugar idílico, repleto de riquezas naturais, mas como o lugar do assassinato, da barbárie e da morte, tanto para os colonizadores quanto para os colonizados.<sup>13</sup> Minha tese é que a biocolonialidade do poder configura novos "infernos verdes" na Amazônia, alinhados à atual fase do capitalismo global. Citarei três "exemplos infernais": o patenteamento do yagé, a narrativa do corta-cabeças e a coleta de amostras de sangue, realizadas pela Pontifícia Universidade Javeriana, em seu projeto "Expedição Humana".

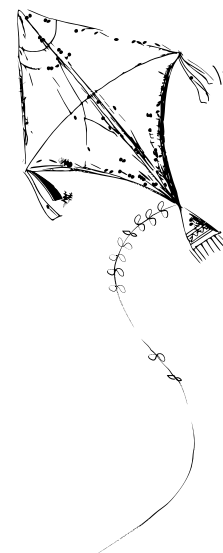
Nosso primeiro exemplo infernal será o já famoso caso da patente concedida pelo Departamento de Patentes e Registros de Marcas dos Estados Unidos (USPTO) ao cidadão norte-americano Loren Miller, outorgando-lhe direitos sobre uma variedade de yagé supostamente "nova" descoberta por ele. A Organização Indígena da Bacia Amazônica (COICA) solicitou a suspensão da patente em março de 1999, o que foi inicialmente aceito, mas não por reconhecimento do yagé como uma herança cultural dos povos indígenas ou do direito coletivo dos povos amazônicos sobre seus conhecimentos tradicionais. O argumento foi que a planta, apresentada como uma "nova variedade de yagé", já tinha sido registrada pelo departamento de botânica

da Universidade de Michigan.<sup>14</sup> Diante da suspensão temporária, o senhor Miller interpôs uma apelação, argumentando ter cumprido com os requisitos exigidos pelo órgão para registrar a sua descoberta como "novidade". O órgão devolveu a patente ao solicitante no dia 17 de abril de 2001, argumentando que terceiros, neste caso a COICA, não podiam questionar a decisão final do órgão de patentes pois, de acordo com a legislação estadunidense, esse direito é só do titular (GÓMEZ LEE, 2004, p. 34).

Tal fato possui implicações graves, tendo em vista a importância que essa planta sagrada tem para as "culturas do yagé"<sup>15</sup> e a perda do controle sobre as formas de uso e suas formas tradicionais de conhecimento.<sup>16</sup> Na sociedade do conhecimento, o yagé não é visto como uma herança cultural dos povos indígenas, mas como uma informação genética suscetível a ser patenteada e comercializada. A pesquisa científica fomentada por empresas multinacionais tem grande interesse nos componentes químicos do yagé, como a harmalina, cujos efeitos inibidores de enzimas têm potencial antidepressivo para uso na psiquiatria (ZULUAGA, 1999, p. 15). Além disso, fenômenos nacionais e transnacionais, como o neoxamanismo, o curandeirismo e algumas tendências "new age", construíram um enorme "mercado espiritual" que dá novos usos ao yagé, graças aos efeitos terapêuticos que esta planta tem para consumidores ávidos por experiências psicodélicas, ou para pessoas em busca de práticas alternativas de saúde.<sup>17</sup>

O segundo "inferno verde" que queremos mencionar são os depoimentos e narrativas que alguns povos da floresta do sul do trapézio amazônico colombiano relatam sobre as agressões que vêm sofrendo por parte de um ser estranho, que eles chamam de "corta-cabeças". Segundo o relato dos pescadores, durante a noite é possível observar luzes coloridas produzidas por um "aparelho" voador, uma espécie de morcego ou águia que os ataca e hipnotiza para "roubar os seus órgãos". A "cabeça completa" das vítimas é retirada: uma cabeça que inclui o coração, o fígado, os rins, as vísceras e os órgãos sexuais. As cabeças, segundo a narrativa, são conservadas em aparelhos que as mantêm com vida. Essa narrativa chegou inclusive às esferas oficiais. Segundo Rosendo Ahué, presidente da Associação dos Conselhos Indígenas do Trapézio Amazônico (ACITAM), em uma carta dirigida ao presidente da Colômbia, Álvaro Uribe, no dia 18 de janeiro de 2005:

O povo indígena desta região tem sofrido violações de vários cunhos; não se trata da violência e da guerra, quero destacar que meus companheiros indígenas pescadores desde aproximadamente três anos têm se senti-



do perseguidos por alguém, e esse alguém as pessoas chamaram de corta-cabeças. Mais de um pescador dessa área escapou dessa perseguição, e, por isso, agora os pescadores andam armados por segurança e defesa pessoal, e andam em grupos. No entanto, até o momento não houve desaparecidos. Solicitamos ao Estado e ao governo nacional que assumam a responsabilidade de realizar a investigação adequada deste caso, por meio das instâncias competentes (CURE, 2005, p. 74).<sup>18</sup>

Na tipologia elaborada pelos locais, existem três categorias de "corta-cabeças": os "gringos", que são caracterizados pelos traços físicos da raça branca (olhos claros, loiros, altos), os chefes e agressores supremos, e por estarem vinculados a atividades de turismo ecológico e pesquisa científica; os "brancos não gringos", mestiços que também são turistas ou pesquisadores, que não vivem permanentemente na região e são aliados dos gringos; e por último, os "paisanos", pessoas locais que começam a ter um comportamento estranho, eles são trabalhadores, adquirem coisas luxuosas e foram enganados pelos gringos (CURE, 2005, p. 122). Segundo os locais, quem pilota os aparelhos voadores não são os paisanos nem os mestiços, e sim os gringos, que vendem órgãos humanos indígenas para pessoas doentes ou idosas dos países ricos, porque mesmo tendo um grande desenvolvimento tecnológico, eles são seres frágeis e adoecidos que precisam dos órgãos saudáveis que os indígenas possuem, por conta de sua boa alimentação. Os "gringos corta-cabeças" são vistos pelos indígenas como sujeitos socialmente inferiores, por não respeitarem as regras de reciprocidade na troca social, apresentarem um comportamento "estranho" (não se relacionam com os "paisanos", usam "aparelhos", não falam espanhol nem comem os mesmos alimentos) e estabelecem uma relação unilateral pela qual buscam beneficiar somente a sociedade que representam. Conforme os depoimentos, os órgãos retirados são usados para "fazerem robôs, roubar o conhecimento ou para transplantes" (CURE, 2005, p. 83). Para os indígenas, a ação do corta-cabeças está submetida a uma forma de intercâmbio entre nações ricas e pobres: a "dívida externa" é quitada com os órgãos humanos indígenas.

A narrativa do "corta-cabeças", que se tornou uma preocupação para as populações locais, nos remete à construção de discursos contra-hegemônicos no contexto da biocolonialidade do poder. Através dessa narrativa, os povos da floresta, especialmente os Ticunas, articulam uma compreensão autônoma da sua posição com relação à presença de atores ligados à globalização (pesquisadores, turistas) e, em particular, ao que eles mesmos chamam de "segunda máfia", ou seja, com relação

aos fenômenos visíveis na região, como a ALCA e o TLC<sup>19</sup> (CURE, 2005, p. 105). A partir dessas análises, e das minhas pesquisas na região, quero ressaltar uma interpretação da narrativa do "corta-cabeças" que o situa no contexto das atividades de biopirataria<sup>20</sup> que se aceleram na pan-amazônia, e estão centradas no tráfico ilegal de peles e fauna viva, de plantas e talvez, também, de órgãos humanos. Não é um disparate interpretar essa narrativa como uma crítica ao avanço da biomedicina no "primeiro mundo", centrada na clonagem de tecidos, transplantes de órgãos e reprodução *in vitro*, que possibilitam a constituição do que antes denominamos hipercorpos; assim como uma crítica à presença militar dos Estados Unidos na região, por meio da implantação de radares da DEA<sup>21</sup> nos arredores de Letícia. O "corta-cabeças" atualiza, no contexto da biocolonialidade do poder, um novo "inferno verde" na Amazônia colombiana.

Por último, dentro desse espectro das "práticas infernais" caberia citar o caso da coleta não consentida de amostras de sangue de várias comunidades indígenas do país, inclusive da Amazônia, que foram realizadas dentro do projeto "Expedição Humana", executado pelo instituto de genética vinculado à faculdade de medicina da Pontifícia Universidade Javeriana. Os indígenas não foram informados sobre os verdadeiros objetivos da coleta de amostras, pois somente foi dito que estavam pesquisando para "ajudar com programas de saúde" (REICHEL-DOLMATOFF, 1999). O ex-senador Lorenzo Muelas denunciou o ocorrido e o vinculou com a possível exportação de amostras genéticas humanas para centros de pesquisa internacionais, o que faz lembrar da narrativa do "corta-cabeças", apresentada anteriormente. Nas palavras de Lorenzo Muelas:

Lamentamos que as comunidades indígenas tenham sido enganadas, que tenha havido uma violação aos nossos direitos na obtenção de nossas amostras de sangue para propósitos que nunca nos foram comunicados, e no uso delas em assuntos sobre os quais nunca nos consultaram e para os quais, portanto, nunca demos o nosso consentimento [...] Vocês insistem que não há nada de incorreto no seu modo de proceder, que estes são os procedimentos científicos padrões, mas nós lemos o seu comportamento por outra perspectiva e sentimos que houve um desrespeito à nossa integridade como povos e uma violação dos nossos direitos como seres humanos. Acreditamos que vocês seguem dando continuidade a essa velha prática de utilizar os indígenas como coelhos e como ratos de laboratório (citado por REICHEL-DOLMATOFF, 1999, p. 184).

Diante de todos esses abusos, vários setores indígenas colombianos decidiram colocar em suspenso qualquer tipo de projeto de pesquisa dentro dos seus territórios, até que as condições legais sejam estabelecidas para garantir a proteção de seus direitos coletivos fundamentais. Esses setores argumentam que, de acordo com a Constituição colombiana de 1991, as organizações locais têm a capacidade de decidir que tipo de pesquisa é relevante para os seus objetivos de proteção e fortalecimento cultural e territorial.

## **A ecosofia da multiplicação da vida e o biopoder da abundância**

Em contraste com a visão glutona, própria do ecocapitalismo voraz e sua narrativa de “escassez”, a episteme dos povos da floresta amazônica<sup>22</sup> nos remete à narrativa da “abundância”. Ela surge do conhecimento situado e encarnado, agenciado pelos povos da floresta na sua singular interação com os ecossistemas amazônicos. Um conhecimento no qual não são estabelecidas relações dualistas entre mente/corpo, pensamento/ação e sociedade/natureza. Falamos, então, de um *pensamento corporal*, ou seja, de um pensamento ativado na consubstanciação com as “plantas-conhecimento” (o tabaco que esfria e a coca que adoça), e que materializa uma *ecosofia da multiplicação da vida*.<sup>23</sup> A narrativa da abundância emerge como uma ideia-força que sustenta a definição de “biodiversidade” mobilizada pelas organizações indígenas da floresta amazônica, para as quais a biodiversidade significa *reproduzir*.

Na contramão do discurso hegemônico das ONGs ambientalistas e das instituições estatais e globais, os povos da floresta amazônica sustentam a noção de *inesgotabilidade* das fontes naturais. As pessoas com quem conversei (na sua grande maioria Uitotos, Ticumas e Ocainas) tinham certeza de que “a mãe d’água (a jiboia) faz com que sempre haja peixe” e que “os animais não deixam de existir, eles vão para dentro da selva”, se afastando do “cheiro humano”. Tais enunciados fazem parte do que eu assumo, aqui, como uma singular ecosofia da multiplicação da vida,<sup>24</sup> que articula a narrativa da abundância. Essa forma de “fazer-conhecer mundo”, de “*enaturar mundo*”,<sup>25</sup> não vê a escassez como um fato isolado, particular, sujeito a planejamento e pre-determinação, mas como parte dos ciclos vitais de destruição-regeneração próprios do território.

A “ecosofia da multiplicação da vida” é uma topologia inscrita nas práticas de ma-

nejo do território. Está centrada no cuidado da vida por meio do caráter soteriológico, medicinal, eficaz da Palavra. O conhecimento ancestral (*sciencia* mítica das origens, palavras do pai-criador — *buinaima*) se cristaliza nas palavras que operam como uma *techné* nos diferentes âmbitos da reprodução na vida social: palavra de comida, palavra de cestos, palavra de cura, palavra de contos, palavra de dança, palavra de caça, palavra de colheita. Estas palavras surgem em espaços rituais onde as pessoas se “consustanciam” ou “conaturalizam” com as plantas de poder/conhecimento: palavra de coca-doce e tabaco-frio, agenciada pelo pai-colhedor; e palavra de mandioca, palavra de amendoim, próprias da mãe-colhedora. Além disso, o “território” não é só “espaço físico”, os “recursos naturais” ou a “natureza” (estas são construções culturais ocidentais baseadas na dicotomia sociedade/natureza e civilizado/selvagem). Neste caso, território é o corpo do sabedor, o corpo da mulher, a força de Dainueño, a mãe terra doadora de vida (no pensamento Uitoto). Portanto, a reprodução da vida no território depende da diplomacia cósmica agenciada pelo *sabedor*<sup>26</sup> com relação a *subjetividades-outras* que coabitam no território.<sup>27</sup> As danças rituais e o acontecimento noturno do poder da *palavra-obra* no *mambeadero*,<sup>28</sup> possibilitam o agenciamento da função cósmica, da *cosmopolítica* da comunidade. Através desta cosmopolítica coletiva, os sabedores controlam o território por meio de uma articulação xamânica (VAN DER HAMMEN, 1992), na qual é possível ativar a potência da vida, “soprar os multiversos”<sup>29</sup> e, portanto, *reproduzir, prosperar plenamente e gerar abundância* que se cristaliza nas colheitas, na fertilidade das mulheres, na saúde das pessoas (URBINA, 1986). A narrativa da abundância tem, então, como contexto, essa ecosofia da multiplicação, que garante a reprodução da vida humana e não humana no território; é por isso que nos referimos ao biopoder da abundância<sup>30</sup> como a autoprodução das condições e dos significados da existência humana, inscritas em uma localidade específica.

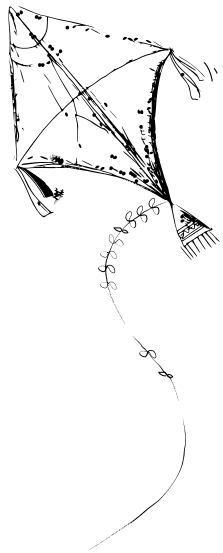
O que eu chamo, aqui, de “ecosofia da multiplicação da vida” articula a posição política das organizações amazônicas colombianas, que, para a Agenda Regional de Biodiversidade,<sup>31</sup> propuseram como eixo de ação *reproduzir*, como parte fundamental da política e da própria definição da biodiversidade. Para eles:

Biodiversidade é a harmonia entre o homem e a natureza de maneira espiritual. [É] o manejo que acontece pelo pensamento, pela palavra e pela obra. O pensamento é o ancião que é a força espiritual da palavra. A palavra é autoridade. [O que] constrói é a força que é a juventude. *Tem que preservar o que não se pode tocar. Tem que preservar o que se pode tocar.* Concei-

tos que temos que aprofundar com nossos mais velhos durante os *mambeaderos* e as *malocas* de *yagé*. *Conhecer traz em si preservar para gerar vida.*<sup>32</sup>

Na agenda política desse *biopoder da abundância* que as organizações amazônicas denominam "reproduzir", têm-se os seguintes aspectos e objetivos:<sup>33</sup> a necessidade de empregar linguagens que sejam compreensíveis para os atores locais, ou seja, que possam traduzir e socializar a linguagem técnica das políticas nacionais e globais de biodiversidade, rompendo com a hegemonia do saber escrito frente ao saber oral; fortalecer mecanismos como o autogoverno e a autogestão ambiental, por meio de figura jurídica das reservas, para exercer um controle territorial autônomo frente aos atores armados e outros atores regionais, nacionais e globais; melhorar a organização interna definindo responsabilidades, funções e perspectivas; incentivar a pesquisa própria para fins próprios, ou seja, se apropriar e estabelecer um diálogo crítico com os discursos e com as atividades científicas que estejam ligadas à conservação da biodiversidade, de modo a fortalecer práticas de manejo tradicional dos ecossistemas; apoiar a educação própria, como mecanismo de defesa contra o discurso dominante que promove a homogeneização cultural; respeitar a diferenciação cultural e espiritual interna das etnias amazônicas, pela consolidação de planos de vida; e, por último, aumentar de maneira controlada a população indígena. Não se trata, então, de conservar só a biodiversidade, mas também a cosmovisão dos povos amazônicos.

Outro aspecto urgente dessa agenda são as políticas de proteção e recuperação do conhecimento tradicional.<sup>34</sup> Como já foi dito, para essas culturas "conhecer traz consigo preservar para gerar vida", as vidas humana e não humana. O conhecimento, a palavra e as práticas de manejo do entorno fazem parte dessa ecosofia da multiplicação da vida. Os conhecimentos têm uma "palavra-comum", transmitem um saber que foi herdado da ancestralidade, desde a organização que o "pai-criador" deixou inscrita no território e que foi atualizada pelas práticas milenares das culturas amazônicas. Por isso, no contexto da biocolonialidade do poder, as organizações dos povos da floresta reivindicam a valorização complexa da natureza e do conhecimento. Ou seja, se quer uma valorização que não reduza estas instâncias à lógica exclusiva do capital, mas que obedeça a uma visão holística e complexa do mundo. Por essa visão, território e conhecimento são instâncias de uma multivocalidade que abrange o humano e o não humano, na busca por concretizar o *sonho da abundância*. Por outro lado, as organizações criticam o individualismo da visão economicista ocidental, particularmente a figura dos direitos de propriedade intelectual. Criticam que o conhecimento seja



uma "propriedade privada", o que vai em direção oposta a sua cosmovisão. Para eles, o conhecimento é coletivo, "palavra-comum" inscrita no território. Disso decorre que um dos modos de proteção destas formações de saber sejam os *direitos coletivos de propriedade intelectual*, embora usar essa noção implique em aceitar, até certo ponto, a lógica jurídica do Império que se critica. Contudo, eles ainda têm a esperança de que as lutas que a interação global de forças gerou possam chegar a *descolonizar o Império*, particularmente no que se refere à biodiversidade e ao conhecimento tradicional.

## **Epílogo: gnose de fronteira, diversidade epistêmica e ciência pós-ocidental transmoderna**

Os porta-vozes das organizações dos povos da floresta amazônica são muito enfáticos ao delimitar o que é negociável e o que é inegociável na questão da conservação da biodiversidade: "tem que preservar o que não se pode tocar, tem que preservar o que se pode tocar". Ou seja, eles nos remetem ao processo de mediação intercultural, no qual os limites são respeitados e as possibilidades são analisadas em profundidade, mantendo sagrado o que é sagrado, secreto o que é secreto e científico o que é científico, mas sem descuidar dos espaços comuns que materializem um diálogo epistêmico transmoderno e pós-ocidental. No caso amazônico, está emergindo uma proposta de ciência pós-ocidental (REICHEL-DOLMATOFF, 1999, p. 188), a partir das experiências das ONGs integracionistas,<sup>35</sup> que projetam, entre outras coisas, uma política baseada nos seguintes aspectos: participação real e efetiva, não simulada nem consultiva dos atores locais; criação de estratégias conjuntas de longo prazo, que levem em consideração a noção cíclica de espaço-tempo; a potencialização de uma perspectiva ecofeminista, que privilegie o afetivo, criando compromissos pontuais; o uso de linguagens claras e articuladas às práticas cotidianas. Todas essas propostas estão centradas no estabelecimento de um diálogo entre o conhecimento local (ecosofias) e o conhecimento científico ocidental, em benefício e para a continuidade do primeiro, aceitando as transformações do segundo. Trata-se de um diálogo que, seguindo intelectuais como Reichel-Dolmatoff e Mignolo, chamo de "pós-ocidental", e que traz um contrapeso à hegemonia do conhecimento científico/empresarial presente nas políticas globais e estatais de biodiversidade.

Explorar esses espaços liminares na prática concreta, transpassando limiares,



obriga a nos questionarmos sobre o que é e pode vir a ser o conhecimento em um mundo onde sejam possíveis a democracia e a diversidade epistêmica. Penso concretamente em uma ciência transmoderna<sup>36</sup> e pós-ocidental amazônica, centrada no comum, na "reprodução" da vida no planeta Terra, a partir do "biopoder da abundância". A necessidade de superar a crise ambiental atual nos insere em um espaço intercultural privilegiado, que atualiza uma "gnose de fronteira" (MIGNOLO, 2000) na qual é possível atender a outros modelos de natureza e sua visão multidimensional do conhecimento e da mente (afetivo, corporal, espiritual, mítico, concreto-racional). A ciência pós-ocidental transmoderna está em construção e continua "tecendo" definições não eurocêntricas de saber, dando continuidade ao projeto descolonizador; esta ciência renuncia tanto ao atomismo e ao fundamentalismo culturais quanto ao universalismo abstrato ocidental, cruzando limiares para além dos dualismos fundamentalistas e articulando estratégias nômades.

Nesse sentido, por exemplo, a ecosofia da multiplicação da vida e as ciências da complexidade (como desenvolvimento científico ocidental, mas não eurocêntrico)<sup>37</sup> podem devir juntas, por meio de uma episteme pós-ocidental baseada no caótico, no relacional, no holístico, na conectividade que repercute para nós em novas estratégias tecno-científicas e culturais que materializam uma consciência ecológica global. Na era atual e na que está por vir, é cada vez mais relevante pensar/imaginar mundos sócio-culturais-ambientais emergentes; mundos onde há espaço para todos/as; mundos onde a potência da vida triunfe sobre o poder da corrupção; mundos que novamente concretizem o sonho da abundância.

## Notas

**1** Nota dos Editores (N.E.) – O texto foi originalmente publicado em espanhol, sob o título "La biocolonialidad del poder: Amazonia, biodiversidad y ecocapitalismo", na coletânea *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (ISBN: 978-958-665-096-0), organizada em 2007 por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel pela Siglo del Hombre Editores. Agradecemos a gentileza do autor e da editora em liberarem-no para a tradução. Como os demais textos deste volume da *Laje* que originalmente estavam em espanhol, recebeu

uma última revisão técnico-acadêmica feita pelo editor-chefe Leo Name, bem como uma revisão final da tradução conduzida por Bruna Otani Ribeiro e Larissa Fostinone Locoselli, com equipe do Laboratório de Tradução da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA).

**2** Nota de Tradução (N.T.) – no original em espanhol, o autor utiliza o termo "*bosquesinas*" onde aqui utilizamos "povos da floresta", devido a sua grande circulação no português do Brasil.

**3** Na região do sul do trapézio amazônico, onde se concentra o presente estudo, cada vez mais se encontram assentamentos constituídos por vários povos: Ticunas, Cocamas, Yaguas, Ocainas, Yukunas, Makuna, Uitoto, além de colonos; o que vem resultando em um tipo particular de relações interétnicas e inter-raciais, categorizadas como “sociedades *bosquesinas*” [“povos da floresta”], termo que privilegia o modo de subsistência (viver da floresta e dos rios) em vez da origem étnica (ECHEVERRI; GASCHÉ, 2004). As *sociedades bosquesinas* se caracterizam pela existência de grupos de solidariedade (“*mingas*”, festas, cerimônias), uma cultura local (em que coexistem formas tradicionais e objetos do mercado), uma linguagem (espanhol da região de Loreto, no Peru; amazônico, na Colômbia), uma economia de caráter pluriativo e anárquico (atividades de subsistência são alternadas, relacionadas com o mercado laboral e o consumo mercantil), o que constitui, em nossa opinião, uma articulação dissidente das economias regionais, nacionais e transnacionais.

**4** Nesse sentido, surgem estratégias como a “ecoeficiência”, que perpetua o reducionismo que é próprio da visão economicista hegemônica, segundo o qual “tudo se soluciona com tecnologia”, uma vez que, por meio do avanço das ciências e técnicas de engenharia ambiental, seria possível “produzir mais com menos”.

**5** As biotecnologias propõem a constituição de *hipercorpos*, no sentido de que é possível modelar as suas características e potencialidades. Falamos, então, do fim da natureza orgânica do corpo animal humano, já que o orgânico parece ser transcendido pelo artificial. Igualmente, falamos de hipernaturezas tendo em vista que a biotecnologia também se aplica ao campo da indústria agrícola. A pretensão, nesse caso, é construir alimentos modificados geneticamente, que respondam a certos vetores de produção biopolítica: ali-

mentos mais resistentes a pragas, que tenham uma maior durabilidade e que forneçam mais elementos aos “homens superexcitados”. As grandes indústrias da alimentação, como a Monsanto, pretendem controlar toda a cadeia de produção alimentícia, desde as sementes, que são transgênicas, até a circulação nos centros de abastecimento urbanos, impedindo a independência e a autonomia das populações rurais.

**6** N.E. – Sigla para Convenção da Diversidade Biológica.

**7** N.E. – Sigla para Área de Livre-Comércio das Américas.

**8** N.E. – Sigla para Tratado de Livre Comércio da América do Norte (o mesmo que NAFTA, sigla em inglês).

**9** N.E. – É importante recordar que o artigo foi produzido em 2007.

**10** “A Decisão 391 da CAN (em vigência desde 17 de julho de 1996) desenvolve um regime comum sobre acesso aos recursos genéticos com vigência na Bolívia, na Colômbia, no Equador, no Peru e na Venezuela. Cabe destacar que é a primeira norma comunitária que regula essa temática em nível mundial. Reconhece-se o direito à autonomia dos povos indígenas ao destacar, no capítulo II, que os países membros devem reconhecer e valorizar a capacidade de decisão das comunidades indígenas, afro-americanas e camponesas sobre seus conhecimentos, inovações e práticas tradicionais, associados aos recursos genéticos e a seus produtos derivados. Além disso, consagra o direito a obter benefício em favor do provedor do componente intangível, no artigo 35; e, no artigo 2º, obriga a prover condições para uma participação justa e equitativa nos benefícios derivados do acesso” (GÓMEZ-LEE, 2004, p. 189).

**11** Desde o século XIX, o processo civilizatório (que se estrutura na metáfora da “civilização”), em avanço na Colômbia, tinha por objeto a “civilização da terra quente”, projeto que envolvia, basicamente, a colonização de áreas desocupadas, por meio da consolidação de atividades extrativistas (PALACIO, 2004, p. 9). Inicialmente com a extração da quina (*Cinchona pubescens*), um dos “remédios para o império” (NIETO, 2000), e, depois, da borracha para a indústria inglesa, se acelera essa campanha na qual a ideologia liberal do progresso transforma o território amazônico em um verdadeiro Eldorado. Em nome desse “progresso”, foi cometido um dos maiores etnocídios da Amazônia colombiana: aproximadamente 30.000 indígenas foram exterminados nos seringais controlados pela Casa Arana, associada ao capital inglês, na empresa Peruvian Amazon Company (PINEDA, 1985).

**12** Na Colômbia, a Política Nacional de Biodiversidade contempla três diretrizes de ação: conhecer, conservar e utilizar. Utiliza como pressuposto a soberania nacional sobre a biodiversidade; a existência de componentes tangíveis (moléculas, genes, ecossistemas, populações) e intangíveis (conhecimentos e inovações); a distribuição equitativa dos benefícios obtidos pela comercialização da biodiversidade; a necessidade de preservar a biodiversidade dado o seu caráter dinâmico; a importância da proteção aos direitos de propriedade intelectual, tanto individuais como coletivos; e a necessidade de gerar um enfoque interseccional e um plano de ação global. Esse plano dá continuidade às diretrizes gerais da CDB, mas não leva em consideração mecanismos como a Decisão 391 da CAN (Convênio Andino Nacional) e os seus projetos de gerar mecanismos *sui generis* de proteção do conhecimento tradicional.

**13** A metáfora do “inferno verde” foi popularizada pelo escritor colombiano José

Eustasio Rivera, na sua obra *La Voréagine*. Ela está associada a fenômenos específicos da história amazônica colombiana, como a derrota dos empresários colombianos pela Casa Arana nos conflitos da borracha no início do século XX, a peruanização das regiões amazônicas e, especialmente, a escravização e a destruição dos povos indígenas (PALACIO, 2003, p. 96). Tanto o imaginário do “Eldorado” como a metáfora do “inferno verde” pareciam ter uma sequência histórica: o “Eldorado” surge com o ciclo da mineração do século XVII, enquanto o “inferno verde” surge com o ciclo da borracha do começo do século XX. No entanto, quero apenas destacar, aqui, como esses dois imaginários *coexistem* e se inscrevem em práticas pós-coloniais contemporâneas, emergentes na Amazônia colombiana.

**14** Conforme a legislação de propriedade intelectual dos Estados Unidos, uma invenção ou uma descoberta não pode ser patenteada se foi previamente publicada em um meio científico de qualquer país, pelo menos um ano antes da data em que foi feita a solicitação da patente.

**15** Dentro das “culturas do yagé”, também denominado ayahuasca, natema ou ambiwaska, estão os Kamsá (Vale de Sibundoy), os Siona (rio Putumayo), os Cofanes (rios Putumayo, San Miguel e Guamuez), os Coreguaje (rio Orteguzaza), os Murui-Muina (rio Caquetá), os Inganos (Vale de Sibundoy) e os Siona, os Secoya e os Ashuar (sopé equatoriano).

**16** Para estudos de caso sobre a comercialização da biodiversidade amazônica, particularmente sobre o yoco, uma planta com alto poder estimulante, indica-se a leitura de Bolívar (2005) e Echeverri (2004).

**17** Frente às consequências negativas da inscrição do yagé em rotas comerciais nacionais e globais de medicinas alternativas, práticas de sincretismo religioso e ativida-

des biotecnológicas, os “taitas yagezeiros” decidiram se organizar no dia 7 de junho de 1999, em Yurayaco, Caquetá, na “União de Médicos Indígenas Yagezeiros da Amazônia Colombiana” (UMIYAC), a partir da seguinte agenda política: evidenciar a continuidade da cultura do yagé entre as suas etnias e a importância que a planta pode ter para os não indígenas, como alternativa real de saúde, se usada dentro dos parâmetros tradicionais de uso; exigir a imediata suspensão da patente concedida nos Estados Unidos e o reconhecimento da autonomia legal de suas práticas de saúde; promover mecanismos de certificação da prática de medicina tradicional e o código de ética próprio; acelerar a construção de hospitais de medicina indígena que estejam a serviço das pessoas interessadas (DÍAZ, 2000, p. 7).

**18** No trabalho de campo que realizei na região, durante os anos de 2002, 2004 e 2005, reuni vários depoimentos sobre o “corta-cabeças”.

**19** Segundo um dos depoimentos: “vários medos giram em torno dessas ameaças, então alguém diz isso, dizem por aí que já está começando; porque se é um tratado que é um contrato de livre comércio, acho que todos nós somos riqueza para o país. Por quê? Porque agora, que dizem que os indígenas são quem protege a natureza, é óbvio, nós é que estamos cuidando para o Estado, duma riqueza que é a biodiversidade [...] E se o Estado está pensando em acabar com as reservas, para onde vão esses recursos naturais? Nós também não vamos valer mais nada, o Estado faria o que quisesse com a gente [...] Se não fosse assim, eu te pergunto, Salima, por que o crime é organizado com órgãos indígenas e não com os dos brancos? Por quê? Muitas vezes é verdade, pelo que a gente recebe, a gente diz, olha, é mesmo, é verdade então que o governo não tem uma lei pra gente, uma proteção como seres humanos, e só uma proteção parcial, porque fazemos parte do

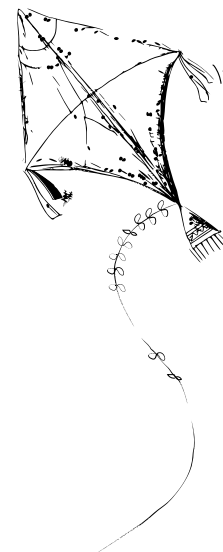
Estado como riqueza, e os países europeus, os países multimilionários ou capitalistas, eles também estão de olho na gente [...] E como por agora estão criando tanta ciência, que coisas não devem existir, [...] nos fóruns, dizem pra gente que o propósito do TLC é nos exterminar [...] O TLC é o mesmo que a ALCA e a ALCA é uma associação criada por alguns países capitalistas, especialmente os Estados Unidos, para o livre comércio das Américas. Mas o que acontece, a ALCA enfraquece com a oposição dos países pan-amazônicos, ou seja, nós [...] O TLC favorece principalmente os países capitalistas, principalmente as multinacionais” (CURE, 2005, p. 79).

**20** Entendo por biopirataria a extração ilegal de amostras de materiais biológicos (plantas, amostras genéticas), como também de conhecimentos tradicionais, por meio de desenhos, projetos, gravações, mapas etc. (SHIVA, 2001).

**21** N.E. – Sigla para *Drug Enforcement Administration*, ou Administração de Fiscalização de Drogas, um órgão federal de segurança do Departamento de Justiça dos Estados Unidos.

**22** Aqui assumo uma visão geral, que me possibilita tornar a narrativa da abundância relevante num “pensamento amazônico dos povos da floresta”. Nele se sobressaem as interações com os agentes que mobilizam os discursos conservadores, baseados na narrativa da escassez.

**23** O termo “ecosofia” é usado por Kaj Arhem (2004) para fazer referência aos saberes que estruturam o manejo humanizado da floresta por parte dos povos Makuna do noroeste amazônico. Já o termo “filosofia da multiplicação da vida”, eu tomo de Juan Álvaro Echeverri (1993, p. 98; 1997, p. 280): refere-se à relação entre palavra e reprodução da vida social e ecológica dos povos



Uitoto. Assim, a “ecosofia da multiplicação da vida” pretende-se uma noção híbrida que fundamenta o pensamento amazônico.

**24** Essa filosofia tem seu contexto específico na cosmologia e nas práticas Uitoto. Entretanto, aqui estendo essa noção às sociedades dos povos da floresta dessa região e, particularmente, à agenda ecopolítica das organizações amazônicas (AZCAITA [Associação dos Conselhos e Autoridades Indígenas de Tradição Autóctone - Trapézio Amazônico] e ACITAM [Associação dos Conselhos Indígenas do Trapézio Amazônico], entre outras), tendo em vista que a encontro de forma geral entre os povos da floresta, embora com algumas variações específicas de cada etnia. Também o faço porque a considero como uma ferramenta conceitual que pode fundamentar e dar suporte à diferença cultural, econômica e ecológica dessas organizações, no campo da luta pela biodiversidade.

**25** A expressão “*enatuar mundo*” é de Francisco Varela (2001) e refere-se a uma compreensão contextual, situacional e encarnada do ato de conhecer. Nesse sentido, a realidade não é uma representação de uma instância exterior preexistente, mas apresentação, uma coprodução possibilitada pela interação entre as estruturas biológicas dos organismos e as flutuações do ambiente. Mais do que representar um mundo, nós, seres vivos, iluminamos um entorno; e no caso humano, essa “iluminação”, esse despertar, inscreve-se em uma particular afiliação linguística e cultural que nos permite construir, de certo modo, uma sintaxe do mundo “em ato” [*enatuado*].

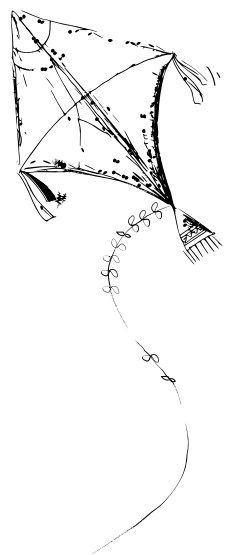
**26** Essa figura tem diferentes denominações nas etnias amazônicas: taita, pajé, nimaïrama, entre outros, mas de modo geral cumpre uma função semelhante nesses modelos de natureza: estabelece pontes de comunicação entre os âmbitos humanos e não humanos.

**27** Na ontologia ameríndia amazônica, cada entidade é uma subjetividade, já que a humanidade é um contexto imanente a todos os seres: as pessoas-peixes e as pessoas-antas mambeiam, fazem danças rituais, colhem, praticam os seus costumes. O que varia é o ponto de vista que se assume ativando uma certa corporalidade: devir-jaguar, devir-jiboia, devir-espírito. *A ontologia é constante, enquanto o conhecimento encarnando é variável.* Os acontecimentos dependem do ponto de vista que será ativado, da corporalidade que será assumida. A qualidade subjetiva não é monopolizada por nenhuma entidade em particular. Existem múltiplas subjetividades, múltiplas naturezas, mas uma mesma condição cultural humanizada (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 345).

**28** O “*mambeadero*” é um espaço ritual localizado no centro da Maloca (casa tradicional amazônica), no qual se propõe uma reflexão noturna sobre as atividades que aconteceram durante o dia, guiada pelo sabedor, que é quem relaciona essas ocorrências com o corpus mítico do grupo, enquanto de modo ritualístico são consumidos a coca e o tabaco. Ao estarem situados no centro da Maloca, os mambeadores se situam simbolicamente no ventre da mãe mítica.

**29** “Soprar” é um dos atos xamânicos por excelência. Consiste na exalação forte de substâncias como o tabaco e a aguardente sobre o corpo de uma pessoa doente ou sobre o objeto que careça de cura (alimentos, ferramentas, etc.). Nessa ação, o xamã concentra a potência de vida e a transmite através da substância exalada para neutralizar as doenças ou as cargas negativas presentes no objeto.

**30** Considero, aqui, a distinção que fazem Hardt e Negri (2002) entre biopolítica e biopoder. A biopolítica faz referência ao poder sobre a vida personificado pelo Impé-



rio, enquanto o biopoder é a capacidade de autoprodução vital de uma comunidade. No contexto atual e futuro da “luta pela natureza” (água, diversidade ecossistêmica, territórios de subsistência), considero as organizações dos povos da floresta amazônica como “comunidade”.

**31** Na Colômbia, a Agenda Regional de Biodiversidade faz parte de um conjunto de atividades localizadas dentro da política nacional de biodiversidade. A fase de diagnóstico da agenda foi realizada em Letícia, no mês de junho de 2005, com o apoio da Corpoamazonia e do Instituto Humboldt. Buscando mobilizar um diagnóstico sobre as condições da biodiversidade na região, desde atividades científicas (modificação genética, banco de germoplasma) e atividades comerciais (ecoturismo, etnoturismo, produtos não lenhosos) até a agenda política das organizações indígenas e as populações minoritárias na região, como camponeses e afrodescendentes.

**32** Depoimento de Caudino Pérez, dirigente da mesa indígena na Agenda Regional de Biodiversidade, organizada em Letícia, em junho de 2005 (gravação, o ressaltado é meu).

**33** Para fazer tais afirmações, me baseio no meu trabalho como ativista em um projeto de educação ambiental, desenvolvido no ano de 2002, no município de Puerto Nariño, departamento de Amazonas, com a Fundação Omacha (com enfoque na conservação de mamíferos aquáticos). Para saber mais sobre essa fundação, ver: [www.omacha.org](http://www.omacha.org). Também me baseio no trabalho de campo que realizei, durante os anos de 2004 e 2005, em Letícia, em algumas comunidades da região (Kms 6 e 11) e em Puerto Nariño. A pesquisa de campo foi financiada pela fundação colombo-holandesa Tropenbos.

**34** Neste ponto reúno algumas propostas do seminário “Propostas de Políticas de Proteção e Recuperação de Conhecimento Tradicional”,

organizado em Letícia, capital do departamento Amazonas, pela Fundação Tropenbos e o Instituto de Pesquisa de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, no mês de novembro de 2004.

**35** Aqui me refiro, de modo geral, ao trabalho que tem sido realizado, desde a década de noventa do século XX, por organizações como a fundação Tropenbos, a fundação Omacha - Centro de Interpretação Nanutama (fundo do rio), e a fundação Gaia. Uso a denominação ONGs integracionistas porque praticam uma política de integração e de compromisso real com os povos da floresta amazônica.

**36** Tomo o termo “transmodernidade” de Enrique Dussel (2000), que o emprega para referir-se a uma interação cultural que vá além dos cânones hegemônicos impostos pela modernidade.

**37** Por “ciência da complexidade” faço referência, sobretudo, aos trabalhos de Ilya Prigogine, Gregory Bateson, Fritjof Capra, Francisco Varela e Edgar Morin, entre outros.

## Referências

ARHEM, K.; CAYÓN, L.; GARCÍA, M.; ANGULO, G. *Etnografía makuna*. Bogotá: Icanh, 2004.

BECK, U. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós, 2002.

BOLÍVAR, E. *Airo Pai Yoco*. Del uso tradicional al comercio de biodiversidad. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos). Letícia: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

CAPRA, F. *Las conexiones ocultas*. Barcelona: Anagrama, 2002.

CASTRO-GÓMEZ, S. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CORONIL, F. **The Magical State**. Nature, Money and Modernity in Venezuela. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

CURE, S. **Cuidado te mochan la cabeza**. Circulación y construcción de un rumor en la frontera amazónica de Colombia, Perú, Brasil. Tesis Maestría en Estudios Amazónicos. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil mesetas**. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-Textos, 2000.

DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

ECHEVERRI, J. A. **The People of the Center of the World**. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon. Michigan: Faculty of Political and Social Science of the New School for Social Research, UMI Dissertation Services, 1997.

ECHEVERRI, J. A.; CANDRE-KINERAI, H. **Tabaco frío, coca dulce**. Bogotá: Colcultura, 1993.

ECHEVERRI, J. A.; GASHÉ, J. Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas. In: OCHOA, D.; GUIO, C. (org.). **Control social y coordinación: un camino hacia la sostenibilidad amazónica**. Leticia: Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonía, Parques Nacionales de Colombia, 2004.

ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo**. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá: Norma, 1996.

ESCOBAR, A. **El final del salvaje**. Bogotá: Icanh, Cerec, 1999.

ESCOBAR, A. La naturaleza del lugar y el lugar de la naturaleza. In: LANDER, E. (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, v. 1, p. 51-86, 2003.

FRANCO, F. Ayer y hoy de ciencia y tecnología de Amazonía. In: PALACIO, G. (org.). **Agenda prospectiva de ciencia y tecnología Amazonas**.

Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Sinchi, Corpoamazonía, 2003.

GÓMEZ-LEE, M. **Protección a los conocimientos tradicionales en las negociaciones TLC**. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2004.

GUATTARI, F. **El constructivismo guattariano**. Un proyecto ético-estético para una era posmediática. Cali: Universidad del Valle, 1994.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Imperio**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

HERNÁNDEZ, A. M. **Biodiversidad y propiedad intelectual**. La propiedad intelectual en la organización mundial del comercio y su relación con el convenio sobre diversidad biológica. Bogotá: Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander von Humboldt, 1999.

LAIRD, S. **Biodiversity and Traditional Knowledge**. London: Earthscan, 2002.

LANDER, E. Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global. In: WALSH, C.; SCHIWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (org.). **Indisciplinar las Ciencias Sociales**. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

LEVY, P. **¿Qué es lo virtual?** Buenos Aires: Paidós, 1995.

LYOTARD, J-F. **La condición posmoderna**. Madrid: Cátedra, 2004.

MEGGERS, B. **Amazonía, un paraíso ilusorio**. Bogotá: Siglo XXI, 1989.

MIGNOLO, W. D. **The Darker Side of the Renaissance**. Literacy, Territoriality & Colonization. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

MIGNOLO, W. D. **Local Histories / Global Designs**. Princeton: University of Princeton Press, 2000.

MIGNOLO, W. D. Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. In: WALSH, C.; SCHIWY, F.; CASTRO-GÓMEZ, S. (org.). **Indisciplinar las Ciencias Sociales**. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino. Quito: Abya-Yala, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

NIETO, M. **Remedios para el Imperio**. Historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo. Bogotá: Icanh, 2000.

O'CONNOR, J. **Causas naturales**. Ensayos de marxismo ecológico. México: Siglo XXI, 2001.

O'CONNOR, M. **Is Capitalism Sustainable?** Political Economy and the Politics of Ecology. New York: The Guilford Press, 1994.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL COMERCIO. **Acuerdo sobre Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio**. [S.l.]: OMC, 1994.

PALACIO, G. **Civilizando la tierra caliente**. La supervivencia de los bosques amazónicos, 1850-1930. Bogotá: Asociación Colombiana de Universidades (ASCUN), 2004.

PALACIO, G.; ULLOA, A. **Repensando la naturaleza**. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Icanh, 2002.

PINEDA, R. **Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá**. Bogotá: Banco de la República, 1985.

REICHEL-DOLMATOFF, E. Cognopiratería y tráfico del conocimiento, comercio de biodiversidad y de saberes: ante una ciencia post-occidental en la Amazonía. In: **Ciencias sociales en la Amazonía colombiana: hacia la conformación de un programa regional en ciencias sociales**. Bogotá: Comisión Regional de Ciencia y Tecnología de la Amazonía, 1999.

SACHS, W. La anatomía política del desarrollo sostenible. In: **La gallina de los huevos de oro**. Debate sobre el concepto de desarrollo sostenible. Bogotá: Cerec, Ecofondo, 1998.

SHIVA, V. **Biopiratería**. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento. Barcelona: Icaria, 2001.

TORRES, C. Suramérica en la era de la información: geo-ecología política del Plan Colombia. **Estudios Sociedade e Agricultura**, 17 Outubro, 1-26, 2002.

URBINA, F. **Amazonía, naturaleza y cultura**. Bogotá: Banco de Occidente, 1986.

VAN DER HAMMEN, M. **El manejo del mundo**. Naturaleza y sociedad entre los Yukuna de la Amazonía colombiana. Bogotá: Fundación Tropenbos, 1992.

VARELA, F. **El fenómeno vida**. Santiago: Dolmen, Océano, 2001.

VIRILIO, P. **El arte del motor**. Buenos Aires: Manantial, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

