

NATUREZA, TERRITÓRIO E DIREITO: UMA COMPREENSÃO FILOSÓFICA DO DIREITO A PARTIR DA COSMOVISÃO INDÍGENA LATINO-AMERICANA³

*NATURE, TERRITORY AND RIGHTS: A PHILOSOPHICAL
UNDERSTANDING OF RIGHTS FROM THE LATIN-AMERICAN
INDIGENOUS COSMOVISION*

Júlio da Silveira Moreira⁴

RESUMO: Este trabalho relaciona a terra, a natureza e os direitos de amplitude comunitária, buscando a compreensão da cosmovisão indígena latino-americana e da superação do capitalismo. Mostramos como a doutrina racionalista europeia pode ser superada pelo materialismo histórico e dialético e ao mesmo tempo pela cosmovisão indígena. Apontamos a narrativa da Criação no Popol Vuh para demonstrar uma relação não fragmentada entre ser humano e natureza, acrescentando a concepção da Terra como ser vivo, e a compreensão de Mariátegui segundo a qual a vida vem da terra. Por fim, adentramos mais na compreensão do fenômeno jurídico a partir da cosmovisão indígena, ressaltando o direito ao território e à autodeterminação.

PALAVRAS-CHAVE: Cosmovisão indígena. *Anima mundi*. Território. Autodeterminação.

ABSTRACT: *This work relations land, nature and community wide rights, searching the understanding of the Latin-American indigenous cosmovision and the overcoming of capitalism. We demonstrate how the European rationalist doctrine can be overcome by historical and dialectic materialism and indigenous cosmovision at same time. We expose the narrative of Creation in the Popol Vuh to show an unfragmented relation among human being and nature, adding the conception of Earth as a living being and the Mariátegui's understanding the life comes from the land. Finally, we enter in the understand-*

³ Texto construído a partir de comunicação oral apresentada no V Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental, de 10 a 12 de novembro de 2015, em Curitiba, na Pontifícia Universidade Católica do Paraná, e avanços e reflexões posteriores.

⁴ Professor da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Doutor em Sociologia. E-mail: julio.moreira@unila.edu.br

ding of juridical phenomenon from the indigenous cosmovision, emphasizing the right to territory and self-determination.

KEYWORDS: *Indigenous cosmovision. Anima mundi. Territory. Self-determination.*

INTRODUÇÃO

O direito socioambiental é uma parte importante da crítica ao positivismo jurídico e às práticas de opressão de Estado na América Latina, exatamente porque sua visão vai além da fragmentação entre natureza e seres humanos, que ora pressupõe uma natureza sem seres humanos, ora pressupõe a natureza como mero objeto de satisfação das necessidades humanas.

O direito é especista (doutrina que supõe a superioridade da espécie humana sobre todos os seres vivos, para concluir que estes só existem para servi-la). Afinal, o direito é um fenômeno intrínseco ao capitalismo e sua justificação se baseia na doutrina racionalista europeia, que supõe os humanos como indivíduos egoístas, abstratos e isolados que têm no seu próximo um concorrente e não um pressuposto de existência. Por estar fundado nessa cosmovisão, o direito exclui outras cosmovisões.

O objetivo desse artigo é relacionar elementos que permitam superar a doutrina racionalista europeia e ao mesmo tempo permitam uma crítica do direito a partir da cosmovisão indígena latino-americana e de outras fontes de pensamento transcendental. Esses elementos, relacionados, conduzem às lutas coletivas e históricas contra a opressão, como a afirmação coletiva do território e da autodeterminação.

1 CRÍTICA DA DOUTRINA RACIONALISTA EUROPEIA

Especialmente na Europa entre os séculos XIII e XIX, a burguesia ascendia em processos revolucionários para a superação da ordem social e econômica feudal. A filosofia correspondente a esse processo – o Iluminismo – introduziu avanços importantíssimos no pensamento da humanidade. Por outro lado, como bem demonstraram Marx e Engels, essa filosofia, embora pintasse a si própria como um pensamento universal, estava limitada aos esquemas de raciocínio da classe social que a formulava, e que, por razões de sua própria sobrevivência como classe, excluía os

setores oprimidos dessa sociedade em transição. Ao mesmo tempo em que pretendia romper com o obscurantismo e opressão de uma ordem feudal decadente, formulava o ser humano como indivíduo abstrato e isolado do contexto social. Ao pretender romper com o teocentrismo, instaurava um antropocentrismo baseado na separação entre homem e natureza e cujo critério de separação é a razão. O ser humano (leia-se o ser humano burguês, como bem expuseram Marx e Engels) seria superior aos demais seres por poder raciocinar sobre os problemas da sua vida; a natureza seria meramente instrumental, um conjunto de objetos a serviço do homem.

Naquele contexto histórico-espacial, Marx e Engels sintetizaram uma filosofia oposta à do racionalismo burguês, a partir do ponto de vista da classe que então se consolidava como revolucionária – o proletariado. Essa filosofia é o materialismo histórico e dialético, que inspira um conjunto de pensamentos, ações e ideologias, e que é revolucionário porque expressa o pensamento e o interesse social de uma classe oprimida.

Acontece que se passaram apenas 227 anos desde a Queda da Bastilha, fato histórico associado à Revolução Francesa, e, nesse sentido, a sociedade burguesa é apenas um átomo na relatividade histórica e espacial do universo. Para ficar apenas com as teorias atualmente dominantes, o ser humano existe há 200 mil anos e os seres vivos no planeta Terra há 10 bilhões de anos, e essas teorias nunca foram capazes de apontar a existência de seres vivos fora deste planeta, que é um grão de areia em uma das 100 bilhões de galáxias⁵.

Os chamados povos originários, em todas as partes do mundo – e cuja existência é muito anterior ao feudalismo europeu, – possuíam formas de pensamento que foram rompidas tanto pela ordem social feudal como pela burguesa. Aqui está um dos pontos importante deste artigo: entender uma filosofia que esteja além do pensamento ocidental e de sua linearidade histórica parcial.

O fenômeno sobre o qual examinamos a cosmovisão dos povos originários está envolvido pela relação/unidade entre sujeito humano e natureza. O próprio fato de utilizarmos duas palavras diferentes (sujeito humano e natureza) já mostra como nossa visão limitada está marcada pela divisão e pela separação. Isso vem do nosso esquema de pensamento (marcado por uma linguagem limitada a nossa situação histórica) que separa

⁵ Os dados aqui trazidos foram tomados de fontes de conhecimentos gerais e são imprecisos, porque há diferentes teorias sobre o surgimento do universo e da espécie humana, assim como pela constatação de que o universo é infinito. A finalidade dos dados é permitir um exercício de relativização para mostrar o quanto o que entendemos como história e tempo é parcial e incompleto.

para relacionar. Essa unidade deve ser compreendida como uma relação entre o todo e a parte (unidade recíproca e não separação hermética entre todo e parte). O ser humano como parte da natureza e a natureza como todo integral que se reflete dentro da existência humana.

A separação entre homem e natureza, própria do racionalismo europeu modernista, se imprime na própria base do direito, de todo o fenômeno jurídico em si. O próprio fenômeno jurídico, portanto, é um grão de areia na infinitude das relações universais entre seres vivos. Isso significa que o direito não é um mediador natural e universal nem sequer das relações humanas. Ao mesmo tempo, o direito é um mediador necessário do padrão de sociedade capitalista.

Como aponta Marx (2004) em “A Questão Judaica”, o direito existe como uma defesa do homem egoísta, que vê no seu próximo uma ameaça. Esse direito também tem subjacente a ideia de superioridade do homem sobre a natureza, de que esta existe para servir a ele, de maneira instrumental, fragmentando a existência humana e a colocando no centro de todas as relações. A relação jurídica é uma relação entre sujeitos de direito - os quais, na explicação de Pachukanis (1988) iluminada pela teoria do valor, são o pressuposto para a realização da troca de mercadorias como elemento atômico e universal do capitalismo. Esses sujeitos de direito são humanos dotados virtualmente dos atributos de liberdade e igualdade para portar as mercadorias que são trocadas, aí incluindo sua própria força de trabalho, no caso das relações de produção capitalistas.

O fato é que esse direito, destinado a regular relações e fenômenos específicos, não incorpora em nenhum sentido a natureza como relação, e sim como objeto - que aliás, só pode ser visto, pelas lentes do capitalismo, como mercadoria atual ou potencial (o que no direito civil recebe o nome de bem jurídico), até porquê, o que for da natureza que não puder ser transformado em mercadoria, como o ar que respiramos, não tem nenhuma importância para o direito. Qualquer livro de Parte Geral do Direito Civil, ao explicar a definição de bens jurídicos, deixa isso bem claro.

Estando, assim, qualquer ser não humano excluído da condição de sujeito de direito, qualquer ramo do direito que tente tutelar esses seres - como o direito ambiental ou o direito dos animais - fica truncado em seus próprios mecanismos e regras. Será que os princípios jurídicos de proteção das árvores existem em função das árvores ou em função dos homens? A resposta é clara. Até quando tutela o meio ambiente, esse direito está volta-

do para o interesse de alguns seres humanos, pois são os únicos seres cujo interesse pode ter carácter jurídico (vale lembrar aqui que o conceito de capacidade jurídica é bem mais restrito que o espaço temporal compreendido entre o nascimento e a morte). Até mesmo a ética ambiental consistente no primado de preservação para as gerações futuras, presente nas legislações consideradas mais avançadas e nos tratados internacionais, está imbuída dessa lógica. Deve-se proteger para as gerações futuras de homens, e não porque haja algum sentido próprio na preservação.

O jusfilósofo belga François Ost (1997) tenta lidar com essa problemática, dando exemplos de situações extremas em que a natureza, tutelada pelo direito, ou foi alçada à condição de sujeito, ou foi totalmente substituída. Ele fala que devemos encontrar o vínculo e o limite entre o homem e a natureza, ou seja, entender o que nos une e o que nos separa. Mas até mesmo um filósofo como ele, engajado na questão ambiental e conhecendo o universalismo expresso no que chama de retorno às origens expresso na ideia de *Gaia genatrix*, se trai pelos limites da racionalidade moderna, voltando à mesma separação entre homem e natureza que tenta criticar: “fugindo ao apagamento diante da ‘voz da natureza’, não podemos abster-nos de lhe ditar as notas da partitura”, “seremos sempre nós a dar voz à natureza” (OST, 1997, p. 16).

2 A COSMOVISÃO DO SURGIMENTO DA HUMANIDADE NO POPOL VUH

O livro Popol Wuj (ou Popol Vuh), cujo título pode ser traduzido como livro da comunidade, narra a origem do mundo e do povo *maya k'iche'* (Quiché). Trata-se de uma fonte muito importante para aprofundar na cosmovisão dos povos da América Latina. O tradutor Sam Colop (2012) explica a origem desse texto, que foi transcrito a símbolos latinos entre 1554 e 1558, e cuja tradução mais famosa (porém muito controversa) foi atribuída ao Frei dominicano Francisco Ximenez, entre 1701 e 1703. O texto permaneceu oculto no contexto da colonização da América, até que suas primeiras publicações viessem a aparecer na Europa na segunda metade do século XIX.

*Había un libro original,
que fue escrito antiguamente,
sólo que están ocultos quienes lo leen*

*quienes lo interpretan.
Es grande su descripción
y el relato de cómo se terminó de crear todo el Cielo y
la Tierra [...]
(COLOP, 2012, p. 2)*

Em apertado resumo, quando só havia o Céu e o Mar, a Terra foi trazida debaixo da água pelas divindades Coração do Céu (Uk'u'x Kaj) - um grupo de três divindades, auxiliada pelas divindades maiores (como o Criador e o Formador). A Terra passou a ter um coração: o Coração da Terra. Com a Terra, se formaram as montanhas, vales, e as correntes de água. Então foi plantada uma árvore (Ceiba) para separar o Céu da Terra. Suas raízes alcançavam o inframundo e suas folhas alcançavam o supramundo. E então foram criados os animais, incluindo os veados e pássaros como guardiões da natureza. As divindades então perceberam que os animais não eram capazes de reconhecer sua criação, e então passaram às tentativas de criar os humanos. As primeiras tentativas, a partir do barro e da madeira, foram fracassadas. Os primeiros humanos foram então criados a partir do milho:

*Sólo fueron mazorcas amarillas
mazorcas blancas su carne;
sólo de masa de maíz fueron las piernas
los brazos humanos;
los de nuestros padres primigenios
[...]
Y cuando la creación dio su fruto,
aparecieron los humanos:
hablaron y platicaron;
vieron y
escucharon.
Caminaron y
tocaron las cosas.
Eran muy buenas gentes,
eran hermosas sus facciones varoniles.
Tuvieron respiración
y podían ver;
al punto se extendió su mirada*

*alcanzaron a ver
alcanzaron a conocer todo lo habido debajo del Cielo.
Cuando miraban, al instante observaban y
contemplaban la bóveda del Cielo,
la faz de la Tierra.*
(COLOP, 2012, p. 113-15)

A criação dos primeiros humanos a partir do milho demonstra, sem que seja necessária muita especulação lógica, a dialética de totalidade incluída entre humano e natureza. O milho é o alimento que dá vida ao humano e conforma sua carne. Ao mesmo tempo, o humano planta o milho para continuar vivendo. Ao mesmo tempo em que o humano dá vida ao milho, obtém daí sua própria vida. Ao plantá-lo, estabelece toda sua cultura e cosmovisão, como demonstrava Bonfil Batalla: “al cultivar el maíz los seres humanos también se cultivaron” (apud VILLA *et al* (orgs.), 2012, p. 11). O milho não é uma coisa, um objeto, é um fruto sagrado da terra que, em ciclos, dá vida e permite a existência da humanidade.

3 A VIDA DO UNIVERSO

Há várias correntes de pensamento que sustentam a existência de vida e, inclusive, de alma, em muitos seres diferentes dos humanos e também dos animais e vegetais. Essa forma de pensamento contribui para a compreensão da relação entre humano e natureza. Para o filósofo espiritualista italiano Giordano Bruno, os planetas, incluindo a Terra, são seres vivos e possuem alma: “si, pues, la tierra y otros mundos son animales en un sentido diferente del de los que comúnmente se consideran tales, son, en todo caso, animales con mayor y más excelente razón” (BRUNO, 1981, p. 120).

O planeta Terra seria uma partícula finita num universo que é infinito. A alma da Terra é uma parte da manifestação absoluta do universo, ou seja, por ser finita é parte, conteúdo, e o universo, infinito, é o todo, continente, que, por ser absoluto, é Deus. A alma é uma manifestação do todo na parte. A alma do planeta é o seu princípio intrínseco e que lhe dá movimento:

La tierra y tantos otros cuerpos, que son llamados astros, miembros principales del universo, así como dan vida y alimento a las cosas que toman su materia de ellos y a los mismos la restituyen, igualmente y aun en mayor grado, tienen la vida en sí; por la cual, con una orde-

nada y natural voluntad, se mueven hacia las cosas por principio intrínseco y por los espacios que les convienen. Y no existen otros motores extrínsecos, que mediante el movimiento de fantásticas esferas lleguen a transportar estos cuerpos, concebidos como enclavadas en aquéllas (BRUNO, 1972, p. 51)

Essa concepção coincide com a visão de Platão (2011) sobre a alma do mundo (*anima mundi*), presente, entre outras obras, no Timeu-Críticas. Essa alma não é só sensitiva, é também intelectual. Os filósofos gregos, por sua vez, tomaram da filosofia védica (baseada nas escrituras sagradas da Índia) para nutrir essas reflexões.

No livro Srimad Baghavatam [s.d.] (canto 1, capítulo 2, verso 11), se diz que “los trascendentalistas eruditos que conocen la Verdad Absoluta, llaman a esa sustancia no dual Brahman, Paramâtmā o Bhagavān”. São três as percepções do mundo espiritual, a Verdade Absoluta: Brahman é a percepção impessoal do universo, o primeiro nível de percepção da natureza divina; Paramâtmā é a Superalma, a presença dessa natureza divina no coração de cada ser vivo; e Bhagavān é a chamada Suprema Personalidade de Deus, a condensação da natureza divina na forma pessoal e superior a qualquer ser vivo da natureza material. No famoso diálogo entre Arjuna e Krishna, no livro Baghavad Gita, Arjuna pede a Krishna para ver sua forma universal, para em seguida vê-lo outra vez em sua forma pessoal.

4 COSMOVISÃO INDÍGENA E SUPERAÇÃO DO CAPITALISMO

O Frei dominicano Bartolomé de Las Casas (2016, p. 11-12), nos primeiros anos da colonização da América, empreendeu um profundo conhecimento dos povos originários e uma denúncia radical da Conquista:

[...] que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido [que] llaman conquistas, en las cuales, si se permitiesen, han de tornarse a hacer, pues de sí mismas (hechas contra aquellas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden), son inicuas, tiránicas y por toda ley natural, divina y humana, condenadas, detestadas e malditas.

[...] el ansia temeraria e irracional de los que tienen por nada indebidamente derramar tan inmensa copia de humana sangre e despoblar de sus naturales moradores y poseedores, matando mil cuentos de gentes,

aquellas tierras grandísimas, e robar incomparables tesoros.

Em diferentes matizes, outros religiosos da época colonial denunciaram a Conquista, a exemplo do jesuíta peruano Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, cuja *Carta a los Españoles Americanos*, de 1792, chegou às mãos de Francisco de Miranda como um manifesto inaugural das revoluções de independência.

No começo do século XX, Manuel González Prada (2003, p. 8) retoma a defesa dos índios e de sua cosmovisão e ordem social.

La organización política y social del antiguo imperio admira hoy a reformadores y revolucionarios europeos. Verdad, Atahualpa no sabía el Padrenuestro ni Calchuima pensaba en el misterio de la Trinidad; pero el culto del Sol era quizá menos absurdo que la Religión católica.

Aqui há maior clareza de sua condição de sujeito revolucionário que se liberta por si próprio e não pela clemência de outros sujeitos. Assim coloca a questão: “La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social. ¿Cómo resolverla?”. E conclui:

Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta. Hay un hecho revelador: reina mayor bienestar en las comarcas más distantes de las grandes haciendas, se disfruta de más orden y tranquilidad en los pueblos menos frecuentados por las autoridades. En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche. (GONZÁLEZ PRADA, 2003, p. 10)

Outro intelectual peruano que introduz o carácter revolucionário dos povos originários é Luiz Eduardo Valcárcel, especialmente no livro *Tempestad en Los Andes*, com prólogo de Mariátegui (*apud* VALCÁRCCEL, 1975, p. 11-12).

El “nuevo indio” no es un ser mítico abstracto, al cual preste existencia solo la fe del profeta. Lo sentimos viviente, real, activo, en las estancias finales de esta “película serrana”, que es como el propio autor define a su libro Lo que distingue al “nuevo indio” no es la instrucción sino el espíritu. (El alfabeto no redime al indio.) El “nuevo indio” espera. Tiene una meta. He ahí su secreto y su fuerza. Todo lo demás existe en él por añadidura. Así lo he conocido yo también en más de un mensajero

de la raza venido a Lima.

No es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que levanta el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es absolutamente revolucionaria. El mismo mito, la misma idea, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos, de otras viejas razas en colapso: hidúes, chinos, etc. La historia universal tiende hoy como nunca a regirse por el mismo cuadrante.

La reivindicación indígena carece de concreción histórica mientras se mantiene en un plano filosófico o cultural. Para adquirirla - esto es para adquirir realidad, corporeidad, - necesita convertirse en reivindicación económica y política. El socialismo nos ha enseñado a plantear el problema indígena en nuevos términos. Hemos dejado de considerarlo abstractamente como problema étnico o moral para reconocerlo concretamente como problema social, económico y político.

Com essas palavras de Mariátegui, fica clara a aproximação entre o materialismo histórico e dialético e a cosmovisão indígena.

Ao tratar da importância da terra para o Tawantinsuyo (a civilização Inca), Valcárcel (*apud* MARIÁTEGUI, 1969, p. 34) explica:

La tierra en la tradición regnícola, es la madre común: de sus entrañas no sólo salen los frutos alimenticios, sino el hombre mismo. La tierra depara todos los bienes. El culto de la Mama Pacha es par de la heliolatría, y como el sol no es de nadie en particular, tampoco el planeta lo es. Hermanados los dos conceptos en la ideología aborigen, nació el agrarismo, que es propiedad comunitaria de los campos y religión universal del astro del día

Nessa concepção segundo a qual a vida vem da terra, Mariátegui (1969, p. 28) afirma que

La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra. Siente que “la vida viene de la tierra” y vuelve a la tierra. Por ende, el indio puede ser indiferente a todo, menos a la posesión de la tierra que sus manos y su aliento labran y fecundan religiosamente.

Aqui está colocado o significado do direito ao território para se pensar atualmente com apoio na cosmovisão indígena. Assim como o racionalismo constitui o elemento filosófico da ideologia burguesa, a propriedade privada constitui o seu elemento jurídico e econômico. A cosmovisão indígena, supera a concepção burguesa não só no âmbito da filosofia, mas

também em sua noção de território, que também está fundada na integridade do humano à natureza.

Para essa cosmovisão, a vida vem da terra, e isso tem um significado diferente da objetificação da terra na noção de propriedade privada e sua mercantilização. A terra não é necessária porque é fonte de renda, mas sim porque é fonte de vida, e da própria vida daquele que vive nela. Não basta o próprio conceito de terra, é preciso compreendê-la como natureza, que inclui todos os elementos constituintes da terra, mais a água, o ar, as árvores, as flores, os frutos, os animais e as energias todos esses seres movimentam com sua existência.

5 NATUREZA, TERRITÓRIO E AUTODETERMINAÇÃO

As reflexões trazidas no tópico anterior também trazem repercussão para o direito. Numa rápida e descuidada observação, talvez o campo jurídico que mais se relacione com a ideia da vida da Terra seja o direito ambiental. O que faz certo sentido, já que esse princípio foi lembrado ou reconhecido durante muitas conferências internacionais sobre meio ambiente, no âmbito das Nações Unidas.

Desde 1948, já se falava na criação de uma Carta Mundial para a Natureza. Em 1987, o documento “Nosso futuro comum” (também chamado de relatório Brundtland), buscou mudar a forma instrumental com que a política e a economia humanas encaram a natureza. De aí em diante se popularizou o termo desenvolvimento sustentável, bem como a inclusão das questões sociais e coletivas no conceito de meio ambiente: a pobreza e a injustiça social como obstáculos aos objetivos ambientais. Em 1992 houve a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento, ou Rio-92. Em 2000, após várias discussões e rascunhos, foi publicada a Carta da Terra, documento que reconhece que a Terra “está viva com uma comunidade de vida única” (2010, p. 10); preconiza o respeito a todos os seres vivos e a responsabilidade universal, e reconhece que “todos os seres estão interligados e cada forma de vida tem valor, independentemente do uso humano” (2010, p. 12).

Embora tragam avanços e instrumentos importantes para processos de mudança social, as conferências internacionais sobre meio ambiente e textos que delas resultam estão cheios de ilusões. Se um leitor crítico as analisa bem, pode perceber que todo o seu discurso, carregado de roman-

tismo, continua sendo instrumentalista e a-histórico. A leitura atenta da Carta da Terra revela o velho modelo de democracia liberal, uma agenda de mercado e um padrão capitalista de exploração dos recursos naturais.

Voltamos à nossa forma limitada de acessar o conhecimento de forma fragmentada, seguindo a racionalidade europeia moderna, em que o humano é separado da natureza. Quando o direito se dispõe a proteger a natureza, parece que mantém a mesma lógica, só trocando o pólo. Agora, a legislação protege uma natureza sem humanos. São vários os exemplos de políticas públicas e ações de Estado em que se violam direitos humanos com pretexto de proteger a natureza. Podemos observar, por exemplo, conflitos agrários em que coletividades de camponeses em luta pela terra sofreram ações de reintegração de posse fundamentadas no fato de estarem em área de proteção ambiental.

Gabriel Gino Almeida e Théó Marés (2010, p. 104) explicam de que forma, no Brasil, a legislação ambiental se desenvolveu divorciada da legislação civil, dando como paradigmática a falta de diálogo entre o Estatuto da Terra, de 1964, e o Código Florestal, de 1965. Tanto a legislação ambiental quanto a legislação fundiária abordam a mesma Terra. Esses autores propõem um exercício mental de pedir para uma criança de sete anos de idade desenhar a terra sem desenhar as coisas que estão nela. Quando uma criança começa um desenho, ela traça uma linha, que é a terra, e, logo em seguida, desenha as coisas que estão nela: sua família, as árvores, as flores, as casas, o céu. Se tivesse desenhado só a linha, nós mesmos não saberíamos do que se tratava aquele desenho. Ao mesmo tempo, sem a terra, não haveria como existirem as árvores, flores, a família, etc. “Muito embora qualquer ser humano saiba desde seus sete anos, muitas vezes mesmo antes disso, que não há natureza sem terra, o Direito moderno, invenção genuinamente humana, realizou a proeza de separar ficticiamente a terra da natureza”.

Na América Latina, o processo de discussão e aplicação do direito ambiental vem acompanhado de lutas por direitos coletivos:

Aos poucos, índios, quilombolas, comunidades tradicionais e ativistas de movimentos ambientalistas perceberam que sua caminhada deveria ser conjunta, pois não havia fronteira definida entre suas reivindicações. (STEFANELLO, 2014, p. 87).

Coincidimos com esse autor na percepção de que é preciso superar

“a tradicional visão cartesiana que transformou a natureza e mesmo os humanos em objetos e mercadorias”, e que é preciso chegar a uma “nova concepção de direitos, numa perspectiva de simbiose entre todos os seres vivos e demais elementos que compõem a natureza” (STEFANELLO, 2014, p. 96). Agregamos, porém, que, mais que uma concepção de direitos, é preciso superar o capitalismo e construir uma realidade cujas relações entre seres vivos correspondam a essa simbiose. Afinal, dentro do que temos refletido até agora, o fenômeno jurídico e, com ele, a figura do sujeito de direito, são intrinsecamente ligados à sociabilidade capitalista.

É claro, porém, que a prática traz elementos indispensáveis para a reflexão filosófica abstrata, e as lutas por outros tipos de sociabilidades se manifestam como lutas por direitos. Daí retoma sentido falar dos direitos socioambientais nos marcos das lutas das coletividades organizadas e das populações tradicionais.

Agregando as reflexões que trouxemos há pouco sobre a relação dos povos indígenas com a terra, retomando Mariátegui e outros autores, concluímos que as lutas socioambientais estão marcadas pela afirmação coletiva do território e da autodeterminação. E voltamos às conferências internacionais de meio ambiente: no geral, elas não abordam esses temas, porque exatamente aqui estão os elementos de conflito com os interesses das potências econômicas e políticas em escalas mundial e locais.

Antes de aparecer no âmbito das Nações Unidas (pós 1945), os direitos de território e autodeterminação já haviam aparecido no contexto das lutas anticoloniais e por libertação nacional. Aliás, esses direitos têm raiz no direito natural de revolução, afirmado pela própria burguesia europeia em seu momento histórico, quando lutava para derrubar o regime feudal. Afinal, o contrato social que instaura um governo só pode ser mantido se esse governo agir no interesse do próprio povo, que é quem legitima esse poder - aqui se faz mais que claro o sentido de autodeterminação política.

Locke (1998) afirmava:

Donde fica claro que a força e não o direito instalou sobre alguém, embora tenha o nome de rebelião, não constitui contudo ofensa a Deus, mas é o que Ele permite e aprova (LOCKE, 1998, p. 558).

Quando uma longa cadeia de abusos, prevaricações e ardis, tendendo na mesma direção, torna o propósito visível para o povo, que não pode deixar de perceber a que está submetido e de ver para onde está indo, não é de estranhar que ele então se levante e trate de depositar

o mando em mãos que possam garantir-lhe os fins para os quais o governo foi originariamente constituído (LOCKE, 1998, p. 583).

Na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, os direitos declarados como naturais e imprescritíveis são “a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão”. Posteriormente, as declarações de direito e constituições foram abandonando o direito de “resistência à opressão” e afirmando cada vez mais “a liberdade, a propriedade, a segurança” em seu sentido formal associado à troca de mercadorias.

No âmbito das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, confirmou essa fragmentação, porém não pôde omitir o direito de resistência, ao declarar que “é essencial a proteção dos direitos do Homem através de um regime de direito, para que o Homem não seja compelido, em supremo recurso, à revolta contra a tirania e a opressão”. Hoje, as próprias potências mundiais imperialistas manipulam populações em nome do direito de resistência para derrubar apenas governos e órgãos de poder que não lhes sejam favoráveis.

Quando o direito de autodeterminação é afirmado nas lutas anticoloniais (sobretudo da América, África e Ásia), soma-se o carácter da relação integral com a natureza e a defesa do território ancestral.

O primeiro artigo do Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, adotado em 1966, afirma que “todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural”.

A Declaração Universal dos Direitos dos Povos, ou Declaração de Argel, de 1976, é também fruto desses processos de luta anticolonial. Ela começa com um direito elementar: o direito à existência enquanto povo. Essa existência se expande para muitos aspectos: identidade nacional e cultural, território, mobilidade, língua, autodeterminação política e econômica.

Outro documento jurídico internacional que incorpora essa cosmovisão é a Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989, ou Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, de 2007, também incorpora esse sentido, associando os direitos de autodeterminação e autogoverno com o direito ao território, e proibindo as desocupações forçadas.

Os parâmetros de reconhecimento das terras indígenas no sistema jurídico brasileiro, muito impulsionados por esses documentos internacionais e pelos laudos de antropólogos comprometidos, e sobretudo pelas lutas ininterruptas dos povos indígenas desde a colonização, já têm incorporada essa noção de território, que se diferencia da relação de propriedade privada da lógica do direito civil. A terra não possui apenas elementos materiais, mas também espirituais: aquilo que não pode ser visto importa mais do que o que é visível diretamente aos órgãos dos sentidos. A terra não é simplesmente objeto de uso e satisfação de necessidades materiais; ela é uma expressão do universo, da Verdade Absoluta, da qual o sujeito também faz parte.

A história de colonização na América Latina, assinala uma prática comum, tanto por parte da Coroa Espanhola, como por parte da Coroa Portuguesa: o genocídio e expulsão das terras, em nome da doutrina cristã e do padrão europeu de civilização. Ao mesmo tempo, integrantes de certas ordens religiosas, como os jesuítas e os dominicanos, assumiram decididamente a defesa desses povos frente aos próprios poderes coloniais. Daí resultaram as missões, ou reduções, muito conhecidas na história do sul do Brasil, bem como Argentina e Paraguai. Ao mesmo tempo, essas organizações políticas e territoriais baseadas na solidariedade e lideradas por religiosos católicos, também cumpriram o papel de retirar os povos de seus territórios sagrados. Esse processo de expulsão e genocídio segue até os dias de hoje, assumindo inclusive formas particulares e subjetivas, como a construção cultural do preconceito e da negação da identidade indígena.

CONCLUSÕES

Neste breve artigo, abordamos questões já conhecidas da filosofia e do direito, tal como os limites dos parâmetros filosóficos da modernidade e os dilemas do direito ambiental. Ao mesmo tempo, procuramos ir além dessas questões, submetendo à crítica o próprio método de demonstração científica e abordando elementos transcendentais tais como a cosmovisão indígena e a filosofia da natureza.

Retomar conhecimentos expressos, por exemplo, no livro sagrado maya, o Popol Vuh, e na filosofia de Giordano Bruno, em um trabalho de recorte jurídico, é algo bastante original e que certamente terá sido proveitoso para o leitor ou leitora. Assim como frisar a importância do direito de autodeterminação em qualquer contexto social.

Trata-se de importante ruptura, ao mesmo tempo, com a linearidade da crítica da sociedade burguesa, e com as especulações jurídicas que se deleitam diante de discursos políticos que mencionam o *Buen Vivir* e a *Pachamama*, sem realmente criticar a ação dos governos e do Estado. O que se trata, aqui, é de uma crítica filosoficamente respaldada.

Tem sido muito importante olhar para as doutrinas sociológicas e históricas e para o direito tentando escapar das naturalizações que o nosso limitado padrão de estudo e aprendizagem coloca, tais como a concepção mundo euro-centrada e antropeo-centrada, e o direito centrado no indivíduo isolado.

É claro que nosso conhecimento, e sobretudo nossa experiência, ainda são muito pequenos para abordar esses temas com a maior profundidade e autenticidade. Esse artigo tangencia uma variedade de temas que, tomados separadamente, podem ser ainda muito mais aprofundados. Esperamos que o leitor ou leitora, tendo passado por esses raciocínios e argumentos, possa fazer uma análise crítica, e compartilhá-la, se possível.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Gabriel Gino ; MARÉS, T. . As Reais Consequências da Proeza Jurídica de Separar a Terra da Natureza e dos Povos que a Ocupam. In: SONDA, Claudia; TRAUZYNSKI, Silvia. (Org.). **Reforma Agrária e Meio Ambiente**: teoria e prática no Estado do Paraná. 01ed.Curitiba: Kairós Edições, 2010, v. 01.

BRUNO, Giordano. *Sobre el infinito universo y los mundos*. 2. ed. Buenos Aires: Aguilar, 1981.

_____. **La cena de las cenizas**. Trad. Ernesto Schettino M. México D.F: UNAM, 1972.

CARTA DA TERRA. Valores e princípios para um futuro sustentável. (Cadernos de Educação Ambiental). Foz do Iguaçu: Itaipu Binacional, 2010.

COLOP, Sam. **Popol Wuj** (edición popular). Guatemala: F&G Editores, 2012.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. **Nuestros indios**. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal, 2003.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Índias*. Barcelona: Red Ediciones, 2016.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 16. ed. Lima: Amauta, 1969.

MARX, Karl. A questão judaica. In: _____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

OST, François. **A natureza à margem da lei**. A ecologia à prova do direito. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

PACHUKANIS, E. B. **Teoria geral do Direito e marxismo**. Tradução Sílvio Donizete Chagas. São Paulo: Acadêmica, 1988.

PLATÃO. **Timeu-Crítias**. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. **Baghavat Gita como ele é**. 5. ed. São Paulo: The Bhaktivedanta Book Trust, 2015.

SRIMAD BAGHAVATAM [s.d., s.l.]. Disponível em: <<https://www.vedabase.com/es/sb>>. Acesso em 26 jul. 2016.

STEFANELLO, Alaim Giovanni Fortes. Do direito ambiental aos direitos da sociobiodiversidade: fundamentos e perspectivas. In: SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; FERREIRA, Heline Sivini; NOGUEIRA, Caroline Barbosa Contente (orgs.). **Direito socioambiental**: uma questão para América Latina. Curitiba: Letra da Lei, 2014.

VALCÁRCEL, Luis E. *Tempestad en los Andes*. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, 1975.

VILLA, Verónica; ROBLES, Evangelina; GODOY BERRUETA, José. VERA HERRERA, Ramón (orgs.). *El maíz no es una cosa*: es un centro de origen. Mexico D.F.: Colectivo por la Autonomia (COA), Centro de Analisis Social, Informacion y Formacion (CASIFOP), 2012.