

39º Encontro Anual da Anpocs

GT26 - O pensamento social latino-americano:

legado e desafios contemporâneos.

O Direito da Natureza no Pensamento Social Latino-Americano

Simy de Almeida Corrêa (UFPA)

Edna Maria Ramos de Castro (UFPA)

Sabrina Mesquita do Nascimento (UFPA)

1. INTRODUÇÃO

O Brasil detém 64,3% da Amazônia em seu território, já o Equador detém 1,5% (RAISG, 2012). Entretanto, mediante um referendo, a população decidiu mudar a constituição do Equador e atribuir direitos à natureza em setembro de 2008. Em 2009, a Bolívia também realizou a sua declaração de Direitos à Natureza. Isto não aconteceu por acaso, mas fruto de muita discussão e luta social das populações indígenas nesses países que reivindicavam novos direitos e garantias à conservação do meio ambiente.

Há alguns anos autores latino-americanos e da Pan-amazônia trouxeram novas discussões teóricas para o debate socioambiental que foram e são fundamentais para mudanças como essa no Equador e na Bolívia.

No âmbito da globalização, populações minoritárias que tem no *lugar* seu registro de identidade e cultura perderam um pouco de espaço nas discussões que se ocuparam do *global* como unidade de análise, capaz de abranger os fenômenos da mundialização. Entretanto, na Amazônia, em especial, o *lugar* enquanto unidade de análise volta à discussão pelos amazônidas e latino-americanos, não apenas como um contraponto teórico, mas também como uma forma de resistência à invisibilidade do índio, do ribeirinho, do caboclo.

Essa assimetria revela também o jogo que o capital impõe aos países amazônicos. O campo de forças torna-se bastante desigual em países como o Brasil, por exemplo, onde os modelos de natureza baseados no *lugar* distinguem-se completamente entre alguém que mora em Campinas-SP versus alguém que mora em Tefé-AM. As criações históricas e os vínculos com a natureza são diferentes em cada *lugar*, ainda que conectados.

No campo geopolítico das questões ambientais, as leis, os tratados vêm sempre de iniciativa de países europeus preocupados com as florestas que ainda existem fora e longe de seus territórios, mas muito perto dos seus interesses. Mas como pensam as pessoas, a gente do local? O que querem as pessoas que moram nas florestas?

Nesse sentido, como ficaria esse campo com um novo arranjo a partir de novos direitos à natureza, dotada enquanto sujeito de direitos, dentro da Pan-Amazônia? Quais seriam as consequências se a Pan-Amazônia reverberasse esse movimento dentro dos países que a compõe em relação aos países que veem na Amazônia uma grande reserva de minérios, energia, matéria prima primaria e extrativista? Qual o lugar do *lugar* nessa discussão?

A partir dessas questões tentamos, neste artigo, identificar a construção do pensamento social entre autores da Pan-Amazônia sobre direitos e saberes da natureza, além de ensaiar uma comparação com o pensamento ocidental mundializado ao qual ele se contrapõe.

A metodologia utilizada centrou-se na pesquisa bibliográfica voltada para entender o pensamento latino-americano que discute questões socioambientais, destacando a marginalização do lugar na teoria ocidental, enquanto consequência do eurocentrismo e colonialismo do pensamento. Houve um esforço de desconstrução das estruturas legais voltadas à regulação do meio ambiente como reflexo da imposição de um modelo de natureza, o qual tentamos identificar e caracterizar.

No mais, o trabalho está dividido em quatro partes, onde tentamos expor alguns conceitos e acepções clássicas do pensamento ocidental, europeu para estabelecermos um contraponto ao pensamento latino americano sobre a natureza.

2. O DIREITO DA NATUREZA

A visão de mundo funciona como uma janela que anuncia à vista um ângulo que será particular à cada um. A interpretação, a compreensão e os sentimentos a partir daquele ponto de vista são culturais. Estão, portanto, relacionados à um rico sistema de valores, crenças, princípios que moldam a personalidade de um indivíduo e se reproduz coletivamente à toda uma comunidade. Para Torres (2005), a visão de mundo é uma ferramenta cultural

poderosa da qual dispõem um indivíduo e/ou grupo social, para (re)significar seu passado, compreender seu presente e fazer previsões para construir seu futuro.

Nesse sentido, a nossa visão de mundo traduz-se em modelos mentais que nos permitem sistematizar e interpretar a realidade que vivemos. Assim, ao longo da história do pensamento ocidental várias visões de mundo já foram experimentadas. Torres (2005) destaca a visão mecanicista de mundo e a visão econômica de mundo como as duas últimas visões fundamentais a construção da visão e da realidade que estamos hoje.

A visão mecanicista contribuiu fortemente para o entendimento da natureza, da sociedade e das organizações como hoje a concebemos. O racionalismo científico consagra-se a partir desta metáfora onde a realidade é objetiva e regida por leis físicas e matemáticas exatas. Legitimou-se a linearidade, monocausalidade, determinismo, reducionismo e imediatismo. Várias consequências a partir desta visão de mundo nos acompanham. O Direito enquanto sistema de valores que refletem e orientam uma sociedade moldou-se inteiramente às perspectivas mecanicistas. Mas não apenas o Direito, as ciências com um todo passaram por esse processo de fragmentação generalizada do conhecimento.

A idéia de natureza também sofreu seus rompimentos. É um período muito significativo para o entendimento da crise ambiental que vivemos.

2.1 As várias concepções de natureza:

Merleau-Ponty (2006) recupera o sentido primordial, não lexical, visado pelas pessoas que falam de “natureza” e destaca que em grego, a palavra “natureza” deriva do verbo φύω, que faz alusão ao vegetal; a palavra latina vem de nascer, viver. Neste momento, existe natureza por toda parte para os gregos. Há a vida, porém não existe pensamento, daí o parentesco com o vegetal. Entretanto, é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido. A Natureza é

diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro.

A natureza e o homem têm uma unidade, há, portanto, forte ligação com o homem. Esta concepção modifica-se a partir da instituição da tradição judaico-cristã onde há um elemento novo que reside na ideia de infinito. É na natureza que Deus se refugia, ela traduz-se na sua exterioridade. Tal acepção é importante para analisarmos o primeiro rompimento da natureza com o divino, pois nas culturas politeístas ancestrais a natureza era divina, posto que representava a própria divindade. Neste momento, a natureza é expressão da divindade de Deus, mas não é Deus. Exterior a Ele, fato que autoriza sua exploração e uso. E assim, por toda a idade média, a Europa explora intensamente suas florestas e campos, pois a cultura é eminentemente agrícola através dos feudos.

O renascimento, o surgimento dos primeiros núcleos urbanos, os primeiros rompimentos e críticas à igreja refletem-se também sobre a ideia de natureza que agora fica ainda mais distante do homem. Aqui surge uma nova visão de mundo, proporcionada por uma nova cultura, por um novo modo de vida. A cidade impõe uma nova mentalidade, uma nova dinâmica e novas relações sociais.

É neste contexto que a visão mecanicista de mundo começa a ser construída. As inspirações cartesianas partem de reflexões sobre a natureza da natureza. Descartes é o primeiro a formular a nova ideia de natureza, extraindo as consequências da ideia de Deus...se Deus é infinito...e o mundo? “O mundo produzido por um Deus de tal natureza é constituído na ordem da finalidade. ” (MERLEAU-PONTY, 2006. p.11). Descarte admite que a existência do mundo é contingente, sustentada por um ato criador, então, uma vez estabelecida a existência de um mundo, a essência desse mundo deriva, de maneira necessária e inteligível, da infinidade de Deus.

Para muitos a ideia ingênua de um mundo primordial, anterior à fabricação humana, é expressa pelos cartesianos na ideia de uma produtividade infinita da natureza. Entretanto, consideramos a dedução mais perversa que

poderíamos ter tido, pois considerou-se que tudo aquilo podia ser ou passar pela ideia de uma permanência da natureza.

Descartes inaugura um racionalismo rigoroso, mesmo não sendo absoluto, mas fundamentalmente a partir de uma lógica deducionista. Entre as suas várias elucubrações estava a delimitação de dois domínios distintos – sentimento x razão / corpo x alma. E a conclusão de suas deduções marcam uma ruptura com a sua concepção da natureza. Pois, ele confere à matéria do corpo atributos que não são somente os da extensão, mas com a dificuldade de lhe emprestar atributos da alma. O corpo unificado não é o próprio corpo, mas o corpo *pensado* pela alma. É a alma quem empresta a *finalidade*. Tal qual à natureza, onde somente o homem lhe emprestará finalidade, considerando que é exterior à Deus.

O racionalismo colocou o homem acima de todos os seres e de todas as coisas. Kant que inaugura um novo momento dentro da filosofia ocidental tem fortíssimas repercussões ao Direito. O Homem será o único portador do SER e, portanto, o único SUJEITO. Aqui a natureza sofre mais um enorme distanciamento do homem que é um SER racional, SUJEITO.

2.2 A natureza enquanto sujeito de Direitos

A visão econômica de mundo seguiu-se à visão mecanicista. O século XX observou uma revolução apoiada pela tecnologia e pelo mercado, tudo virou “capital”: capital humano, capital social, capital cultural, capital intelectual, capital.

Ost (1997) destaca que foi em Descartes que o Direito dos “modernos” passou a reificar (transforma em coisa - desnaturalizar) a propriedade e repete as características de apropriação e divisibilidade ao infinito. Ele destaca o Código Civil como o “documento” que classifica todos os elementos da natureza e na sua transformação em objeto de apropriação. A lógica do Código consiste em transformar todas as coisas em mercadoria, em patrimônio, em transformá-las em um objeto de apropriação e de alienação.

Assim, tudo que não é humano é coisa/bem privado ou público e o que para o Direito é a “coisa sem dono” – *res nullius* ou *res communes* – o é

temporariamente. Não existe “matéria jurídica” com espaços vazios - “A natureza cartesiana sente horror ao vazio; a matéria enche-a inteiramente, ela se deixa por outro lado dividir em quantas partes desejarmos” (Ost, 1997. p.79). E entre os dois, preocupa-nos o último – res communes. Rege não pertencer a ninguém, comum a todos como se inesgotável fosse ou impossível de se apropriar na sua totalidade. E talvez por essa última razão assim determinou o direito por ser comum a todos.

Dentro dessa mesma lógica, o princípio já antigo *uti possidetis* – a posse pelo uso – legitimou todas as invasões europeias na América, na África, na Ásia e Oceania. É como se lá não tivesse qualquer “humano” além das “coisas/bens” à serem apropriadas. Ou ainda, negaram, dentro deste mesmo raciocínio, a posse pelo uso das populações que lá viviam. E assim, para quem eram essas regras de Direito? E para quem são até hoje? Doravante à desventura da imposição da força à natureza, outrora já se viu contra o próprio homem, em séculos de escravidão, desde a era antiga até a era moderna.

Direito como conveniência dos detedores do poder também tem seus registros ainda mais remotos. Stone (1972) destaca o direito das crianças. Ele lembra que havia o infanticídio na idade antiga, onde as crianças deformadas e do sexo feminino eram mortas. Havia a hegemonia do poder do pai que controlava a vida de todos, inclusive com poder de vida e morte sobre os filhos e esposa. O pai escolhia o casamento dos filhos, decidia quem ia ser dado em adoção. Naquele momento, as crianças, tal qual os negros durante a escravidão, eram coisas, objetos.

A conquista de direitos é muito recente. Negros, mulheres, crianças, jovens, doentes mentais, prisioneiros, fetos... alguns desses direitos foram alcançados somente a partir de 1970. Parece muito normal para nós hoje que empresas, corporações tenham seus próprios direitos, mas imaginem o quanto isso foi chocante para os juristas na época?

A cada momento estamos dando novos direitos à novas entidades. Mas por que fazemos isso? Provavelmente alguma utilidade tem para nós. Quem segura os direitos? Quem tem o poder de dar direitos? Para Stone (1972), existe

uma resistência em dar direitos à alguma coisa até que ela tenha valor em si. E ainda assim, será inconcebível para um determinado grupo de pessoas.

Stone propõe, portanto, que devemos dar direitos ao meio ambiente como um todo. Pode parecer estranho, ele diz. Mas já estamos na iminência de dar alguns desses direitos, então deveríamos fazer agora, para começar a deter as consequências dessas implicações. Assim, os direitos à natureza podem parecer impossíveis, impróprios, mas dentro da ficção jurídica são totalmente viáveis.

Stone (1972) avalia que as cortes têm sido capazes de mandar empresas pararem de poluir um córrego, por exemplo. Mas não porque esse córrego tem direitos, mas em favor de uma mulher grávida com prejuízos pela poluição ou um ribeirão. Isso não traduz em direitos do córrego, pois isso pode inclusive não parar totalmente a poluição e também não recuperar o córrego. Mesmo porque os próprios ribeirinhos podem ser poluidores e, portanto, isso não incita direitos às águas. Eles podem ser inclusive dependentes da poluição do vizinho.

Stone (1972) destaca que quando as cortes negam direitos aos objetos naturais estabelece um convencimento sobre a matéria. E hoje o direito é ainda muito elementar e primitivo porque garante direito de propriedade e direitos aos homens. Entretanto, a relação judicial é sempre desequilibrada e em desfavor dos direitos econômicos de pessoas ou de interesse público das pessoas. O córrego, os peixes nunca são analisados enquanto demandantes.

Assim, Stone também nos conduz à um outro debate forte dentro Direito. Um debate dentro dos fundamentos do Direito que também são totalmente procedentes, pois essa crise que para Ost (1997) é uma crise de vínculo, de religação com a natureza, também é uma crise do que é mais fundamental e intrínseco ao Direito, o debate entre direito natural e direito positivo.

O direito natural privilegia a dimensão do sentido, o diálogo, a interpretação, a discussão argumentativa e as diferenças simbólicas são sempre evocadas. O direito positivo tal qual a análise econômica, colocam as leis e as sanções como “preços”. O direito absorve, portanto, uma racionalidade

econômica, revestida de couraças científicas e que revelam na realidade a estrutura intelectual e a crise democrática hoje.

Munck (2006) reflete sobre essa crise e busca um novo modelo de regulação que supere os principais problemas e os limites da regulação clássica. Para ele, as normas precisam ser amplas e gerais para incluir o maior número de casos e sua imprecisão gera tanto problema quanto a sua estreita definição.

O passeio pela filosofia clássica ocidental e por alguns fundamentos do Direito nos faz refletir também a quem esse direito serve. Ao avaliarmos os conflitos hoje, que todo dia ganham novos adjetivos, consideramos que sua complexidade está proporcionalmente ligada aos muitos nomes que se somam, sejam: conflitos territoriais, ambientais, sociais. De uma forma ou de outra, esses nomes parecem reduzir ou simplificar os conflitos que são de múltiplas razões e origens. E isso fica bem claro ao analisarmos a América Latina. Esse espaço que já passou por vários momentos de ressignificação é hoje único, do ponto de vista da natureza de seus conflitos, do ponto de vista da reprodução social e da construção de seu imaginário e pensamento.

A filosofia ocidental e o Direito moldam ainda o pensamento geral dentro da América Latina, mas há hoje um grande espaço de resistência e de luta por uma identidade, por um significado próprio. Nesse sentido, necessário foi passear pelos conhecimentos do “velho mundo”, para apresentarmos o que se refletiu na América Latina.

3. O PENSAMENTO SOCIAL LATINO-AMERICANO

Diante de toda construção da filosofia e do conhecimento formal-científico-ocidental, esta “verdade” ficou cada dia mais cristalizada no subconsciente coletivo universal. Essas construções mentais são fundamentais na formação do pensamento. Parece natural e perfeitamente inquestionável os resultados a partir de pesquisas que utilizaram métodos científicos de investigação, que já “nascem” com pressupostos de verdade pela validade do cientificismo que dominou e domina o saber. No entanto, muitos filósofos e

teóricos discutem o papel da ciência hoje. O conhecimento como instrumento de poder e que já atravessou séculos.

É a partir dessa crítica que resgatamos pensadores como Gudynas, Escobar, Acosta e Castro para rever a produção de pensamento sobre a natureza na América Latina.

Gudynas (2010) é um pesquisador uruguaio que enriquece o debate em prol dos direitos da natureza, desconstrói os sistemas de valorização da natureza antropocêntricos e eminentemente ligados à racionalidade econômica utilitarista clássica. Ele defende a natureza enquanto sujeito de direitos, portadora de valores intrínsecos.

Há um esforço em sua análise para superar ou romper com classificações somente biocêntricas e concepções de modernidade que fundamentam o antropocentrismo nas ciências, na economia, na política, na justiça. É uma visão que parte dos direitos humanos ampliados à natureza, uma justiça ecológica.

Este autor apresenta três correntes de valorização intrínseca ao meio ambiente, são: 1- como sinônimo de valor não instrumental, em contraposição aos valores de uso e troca; 2- com valor intrínseco expresso em suas próprias propriedades que não depende de atributos relacionados à outros objetos ou processos; 3- com valor objetivo e independente, não precisa ser valorizado porque realiza outros valores.

Há em seu pensamento uma forte valorização dos direitos da natureza e sobretudo há um vanguardismo diante desses novos direitos que assume vital importância para os movimentos sul-americanos.

A importância está na significação que cada lugar dá para a natureza, a visão de mundo de cada grupo ou sociedade refletirá no conjunto de suas leis e na sua visão de justiça e direitos. É nesse ponto que associamos Gudynas à Escobar.

Escobar (2005) é colombiano e é outro autor que contribui para a construção de um pensamento latino americano sobre a natureza. Este autor

inquieta-se pelas múltiplas abordagens do conceito de “lugar” e ressalta a relação que cada abordagem tem com aspectos culturais, influenciados ou não pelo processo de globalização.

As teorias de globalização atestam a ausência e/ou a marginalização do lugar. Escobar (2005) questiona tal tendência e defende a importância da experiência que uma localidade tem com o lugar, sua conexão, sua identidade, seu enraizamento, sentimento de pertencimento. O autor constrói sua crítica a partir dos efeitos em abandonar o lugar enquanto categoria de análise, refletindo-se na invisibilidade dos efeitos perversos políticos, econômicos, sociais, culturais e ambientais dos fenômenos de mundialização.

O lugar enquanto construção histórica guarda conhecimento, saber, cultura, identidade e poder. São particulares, raros e específicos que nenhum outro povo pode dominar e tal consideração representa também resistência à universalização do poder europeu e norte-americano.

Modelos culturais de natureza que representam um entrave às pretensões de dominação e/ou de recolonização. Escobar (2005) eleva, portanto, modelos locais de natureza que deveriam ser incorporados à teoria social e lançados como modelos alternativos de organização social.

Escobar e Gudynas nos esclarecem e nos dão fortes subsídios para analisarmos os conflitos hoje na Pan-Amazônia, por exemplo. Conflitos de visão de mundo, conflitos de poder que massacram minorias étnicas em prol de políticas desenvolvimentistas (re)colonizadoras. Mas é Castro que tenta nos esclarecer melhor quanto ao particular e intrínseco mundo à partir da perspectiva ameríndia.

Este pensador brasileiro corrobora para reforçar o lugar do *lugar* na construção do pensamento e do saber. Castro (1996) apresenta um pensamento vanguardista sobre natureza, a partir do *perspectivismo ameríndio*. Para este autor a distinção clássica entre natureza e cultura, por exemplo, não pode ser utilizada para descrever cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa. A crítica, em suas palavras:

“impõe a dissociação e redistribuição dos predicados subsumidos nas duas séries paradigmáticas que tradicionalmente se opõem sob os rótulos de “Natureza” e “Cultura”: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, e outros tantos.”
Grifo nosso. (CASTRO, 1996. p.115/116)

Sua contribuição é importante para discutirmos a origem e conveniência de certos conceitos, a quem eles servem (?). Castro (1996) propõe a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas que se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas.

Castro (1996) diz que a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos, a “cultura” ou o “sujeito” seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular.

Ele continua ao destacar que a diferenciação entre “cultura” e “natureza” mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não como um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia evolucionista. A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade.

Dentre as várias conclusões que Castro (1996) chega, a visão de que a cultura é que aproxima a natureza, dentro do perspectivismo, é fundamental para as nossas conjecturas. Lendas, mitos e histórias ancestrais reforçam e perpetuam uma visão de mundo onde “Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais”.

Muitas respostas e entendimentos dos conflitos atuais são clarificados a partir de Castro (1996), mas alguns autores foram mais ousados como Acosta, que propõe uma alternativa latino americana ao modelo e visão de mundo hegemônicos.

Acosta (2010;2012) destaca o *Buen Vivir* como uma proposta que não se enquadra nos vários processos adjetivados de desenvolvimento:

desenvolvimento social, desenvolvimento econômico, desenvolvimento sustentável... Surge de dentro dos países andinos, resultado dos processos políticos de resistência e luta pela emancipação e pela vida. Ele centra-se em questionar toda ideia de progresso ocidental que enfeitiçou à todos pela busca obsessiva pelo viver melhor (ocidental) e ao mesmo tempo, ele busca resgatar o saber, a cultura e a cosmovisão das populações autóctones.

A crença no desenvolvimento é um fantasma e institucionalizou uma estrutura de dominação dicotômica entre desenvolvidos e subdesenvolvidos; avançado e atrasado; rico e pobre; centro e periferia. Durante todos esses anos, todos voltaram se para discutir em como chegar no desenvolvimento.

Muitos aceitam e incorporam discursos que negam a identidade cultural de povos autóctones pelo simples fato de alguns assistirem à televisão ou utilizarem telefones celulares. Buen Vivir não nega os avanços tecnológicos, mas reflete sobre a descolonização sem, contudo, impor uma síntese monocultural.

Este autor destaca que a problemática está exatamente a partir da construção intrínseca do conceito de desenvolvimento. Ressalta que as diferentes sociedades passaram por construções históricas diferentes e que muitas, principalmente na América Latina, têm culturas com uma visão de mundo, uma cosmologia totalmente diferente dos países ocidentais.

E, portanto, o conceito de desenvolvimento não pode ser absoluto, único. Acosta defende como uma filosofia autóctone pode ser uma alternativa ao conceito de desenvolvimento ocidental, eminentemente progressista e linear. Tal alternativa não constitui apenas uma concepção técnica, científica e antropológica, mas representa também uma construção de resistência e de descolonização do saber, do ser, do pensar e do poder.

Esse resgate traz à tona modelos éticos e espirituais ancestrais de relação com o meio ambiente, com visão de mundo e futuro, com valores humanos que transcendem a materialidade do paradigma atual e remontam à metafísica da filosofia pré-socrática. E nos orientam à reflexão quanto ao forte caráter (re) colonizador das políticas públicas hoje na América Latina. E, nesse

sentido, a construção do pensamento latino americano é também uma forma de resistência.

4 – DA DESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO À DESCOLONIZAÇÃO DAS POLÍTICAS:

A importância de um pensamento latino americano é fundamental para reequilibrar o campo de forças de poder dentro do mundo globalizado. Este fenômeno tornou hegemônico vários conceitos. O global, a técnica e o capital nunca tiveram tanto poder quanto têm hoje, dentro dessa conjuntura. Já expusemos um pouco sobre as consequências que o global impõe para as culturas e para a visão de mundo latino-americana. A técnica é tão perversa quanto, pois sob o forte discurso universalista e unificador, é um dos instrumentos de poder mais segregadores e importante na atualidade.

Fragoso (2012) faz um paralelo à alguns teóricos sobre a crítica à técnica e apresenta Heidegger e Simondon que apesar de muito diferentes, aproximam-se ao expor a insuficiência da concepção da corrente da técnica.

Há um esforço em ambos em desconstruir o conceito de técnica que fundamenta toda a filosofia e a metafísica ocidental. E, portanto, a crítica ao conceito supera e alcança toda a filosofia enquanto técnica ou resultado dela. Ambos os filósofos reivindicam um pensamento não antropológico da técnica, um pensamento além ou aquém do uso do instrumento. Heidegger apresenta a crítica à técnica de dois modos: em Ser e Tempo.

A técnica apresenta-se como elemento constitutivo do mundo, estrutura fundamental do Ser que rege o homem e seu fazer. E que o aliena e reduz, tal qual faz com a natureza que é reduzida à forças domesticáveis pela técnica. Não há uma negação da técnica, há a defesa de novas estruturas para o mundo técnico. Novas estruturas de mediação do homem com a natureza.

O debate sobre a técnica é também atravessado pela descolonização do pensamento. Todos esses autores trazem fortes contribuições para um debate

independente que surge de dentro da América Latina para a América Latina, seus problemas sociais pensados pelos seus. Dentro do processo social de formação do pensamento, isto é um grande salto para um processo de descolonização do saber e do pensamento.

Assim, a crítica ao global e à técnica não pode deixar de acompanhar a dimensão econômica que em tudo isso repercute. E, por isso, destacamos algumas políticas públicas na Pan-amazônia como forma de expressar as estratégias de poder para (re) colonizar a América Latina.

4.1 Políticas públicas na Pan-Amazônia:

O modelo de políticas públicas na América Latina continua tão predatório quanto foi seu processo de colonização. Mas agora legitimado pelos discursos do desenvolvimento. A fronteira amazônica de acesso e exploração aos recursos naturais engendra um grande jogo de poder e disputas que repercutem diretamente na vida das populações que ainda resistem. Populações que confrontam quanto à visão de mundo ocidental “europeizada” e “norte-americanizada”, que resistem à sua cosmovisão de mundo particular à sua cultura, aos seus ancestrais.

Os grandes projetos de integração de infraestrutura na América do Sul, tais como o IIRSA – Integração de Infraestrutura Regional Sul Americana, representam perfeitamente esse modelo de política pública (re) colonizadora. Considerando que grandes empresas europeias, norte-americanas e asiáticas são as principais envolvidas no processo de planejamento e implantação desses projetos.

Do ponto de vista regional, esse é uma das principais políticas que é referendada pelos principais países envolvidos. O Brasil participa ativamente da concretização desse projeto. Os Planos de Aceleração do Crescimento – PACs estão diretamente relacionados ao IIRSA. A agenda desses projetos de infraestrutura compreende portos marítimos e fluviais, hidrovias, aeroportos, rodovias, implantação de núcleos de operação dos sistemas multimodais que

interligam o sistema viário de circulação, além de um complexo de obras hidrelétricas nos principais rios da Amazônia.

Imagem 01: área de influência do IIRSA



Fonte: Caracterización socioeconómica y ambiental - EJE AMAZONAS - Fórum Técnico IIRSA, 2015.

A política florestal e ambiental no Brasil também ganhou novos instrumentos de viabilização do capital e desses projetos. Recentemente, o Brasil alterou o código florestal *afrouxando* ainda mais suas normas, institucionalizou a gestão de florestas públicas e a concessão para exploração de florestas.

O Brasil tem hoje cinco florestas nacionais em concessão, no Pará e em Rondônia, que somam mais de 842 mil hectares de floresta, que serão exploradas por oito empresas durante 40 anos. Além, dessas, estão em curso mais quatro concessões, onde serão ofertados mais 837.802,05 hectares de florestas nativas para manejo florestal no Estado do Pará, na Floresta Nacional de Itaituba e na Floresta Nacional de Caxiuanã. As outras duas correspondem à Floresta Nacional do Amaná - Lote 1 e 2, no Pará.

Todas essas mudanças e medidas afetam diretamente a Pan-Amazônia. É a repetição da violência institucionalizada e da invisibilidade dos povos que habitam esses territórios. Tais políticas são pensadas, construídas e implantadas como se não houvessem pessoas nesses espaços. As pessoas e suas culturas são invisibilizadas junto com todo o conjunto natural de espécies que compõe aquela unidade de paisagem que também é memória e vida.

Os mundurukus, principal etnia que será afetada pelo complexo de hidrelétricas no Rio Tapajós – Pará, nos ensina muito em sua carta *lugares*. Essa carta-manifesto é um dos relatos mais claro e sincero de uma etnia que ainda resiste diante dos processos violentos de genocídio que as políticas (re) colonizadoras imprimem na Amazônia, vejamos:

“(...)E os animais contribuem conosco porque eles nos ensinam as coisas que não sabemos, e podemos interpretar as mensagens que nos transmitem, isso é muito importante. Por isso nós respeitamos e eles também nos respeitam, é assim que vivemos em harmonia com a natureza. Os animais nos ensinam, nos avisam dos perigos que vão acontecer, seja ela coisa boa ou má. Os não índios diriam que isso é mau agouro, pra nós isso é real. As pessoas que desrespeitam a natureza, elas vão ter que sofrer as suas consequências devidas às suas ações. Não se deve brincar com a natureza e isso pra nós é muito perigoso, e por isso nós a respeitamos. Todos os animais têm quem cuide deles, portanto, eles têm mães, sejam peixes, sejam animais, aves, plantas, fogo, terra, ventos, águas, até seres espirituais, todos têm vidas. Elas precisam de respeito e são sagradas. Temos locais sagrados ao longo de nosso rio Tapajós que nós, Munduruku, não mexemos esses lugares(...)” grifo nosso (MUNDURUKUS, 2015)

Essa carta dos Mundurukus reafirma e corrobora com todo nosso esforço explicativo. É uma perspectiva muito distante para muitos, mas representa uma visão de mundo alternativa, significativa e muito importante de resgate e afirmação cultural-étnica.

5. CONCLUSÃO

Países como Bolívia e Equador mudaram suas constituições federais e declararam direitos intrínsecos à natureza, não são direitos aos animais domésticos ou direitos à apenas elementos que o homem estabelece afetuamente ou proximidade. Assistimos à uma mudança paradigmática de

construção de um pensamento independente e, se é o caso, válido cientificamente. Um pensamento que precisa reconhecer seu espaço e se territorializar, principalmente em países como o Brasil. O Brasil tem um papel imperialista dentro da América Latina, uma econômica “emergente” que tem intenções expansionistas sobre seus vizinhos, tal qual seus dominadores.

Entretanto, cabe uma reflexão sobre as concepções de natureza em jogo e quais os povos diretamente afetados pelas políticas colonizadoras que países como o Brasil reproduz dentro da América latina. E mesmo sobre as políticas *colonizadoras* que o Brasil permite desenvolver em seu território, especialmente na Amazônia e sobre seus *vizinhos*.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BOTERO, Patricia. **Arturo Escobar y sus fuentes críticas em la construcción de pensamiento latinoamericano**. Revista Latinoamericana Ciencias Sociales. Juv, 8, nº 1. 151-173, 2010.

CABA, Sergio & GARCIA, Gonzalo. **La denuncia ao eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano y la problemática de la universalidad del conocimiento**. Polis – Revista Latinoamericana, Vol.13, nº38, P. 45-66, 2014.

CASTRO, Eduardo Viveiros. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio**. Revista Mana, Vol 2, nº2, p.115-144, 1996.

LECHAPTOIS, Francisca Gómez. **Trabajo Social, descolonización de las políticas públicas y saberes no hegemónicos**. Rev Katál, Florianópolis, vol.17, nº1, p.87-94, jan/jun, 2014.

BRAVO, Nazareno. **Movimientos Sociales y acción colectiva como bases de la filosofía latino-americana**. Polis - Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. nº 9, nº 27, p. 45-59, 2010.

ACOSTA, A. **El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo** – Una lectura desde la Constitución de Montcristi. Policy Paper, nº 09, Fundación Friedrich Ebert, 2010.

ACOSTA, A & MARTINEZ, E (Org). **Los Derechos de la Naturaleza** – Una lectura sobre el derecho a la existência. De la filosofía a la política. 1ª ed. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011.

ESCOBAR, A. **O lugar da natureza e a natureza do lugar**: globalização ou pós-desenvolvimento? IN: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. LANDER, E. (Org.) Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro, 2005. pp. 133-168.

FRAGOSO, Fernando Antonio Soares. **Crítica da Técnica, Crítica da Filosofia**: Heidegger e Simondon. Rev. Filos., Aurora, Curitiba. v.24, n.35, p.509-528, jul/dez. 2012.

GONÇALVES, M. C. F. **Filosofia da natureza**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006. Coleção passo-a-passo nº67.

MERLEAU-PONTY, M. **A Natureza**: curso do collège de France. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MUNCK, Jean de. **Vers um nouveau paradigme du droit**. IN: EYMARD-DUVERNAY, Franis. L'économie des conventions, méthodes et résultats. La Découverte [Recherche], Nº 15, 2006. p.249-262.

MUNDURUKUS. **Carta – manifesto**. Instituto Socioambiental – ISA. Disponível em:<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6962>. Consultado em: julho/2015.

OST, FRANÇOIS. **Ecologia e Direito**: Qual o diálogo? IN: CASTRO, EDNA & PINTON, FLORENCE (Org.). Faces do Trópico Úmido: Conceitos e Questões sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente. Belém: Cejup-UFPA/NAEA, 1997.

RAISG. **Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada**. Amazônia Sob Pressão. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2012.

SHIVA, V. **Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza**. IN: ACOSTA, A & MARTINEZ, E (Org). *La Naturaleza con Derechos – De la filosofía a la Política*. Quito: Universidad Politecnica Salesiana & Fundación Rosa Luxemburg, 2011.

STONE, C.D. **Should Trees have standing?** Toward legal rights for natural objects (1972). *The Southern California Law Review*. n 450 (1972).