

**XXV CONGRESSO DO CONPEDI -
CURITIBA**

DIREITO AMBIENTAL E SOCIOAMBIENTALISMO II

VLADIMIR PASSOS DE FREITAS

CELSO ANTONIO PACHECO FIORILLO

FELIPE FRANZ WIENKE

Todos os direitos reservados e protegidos.

Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI

Presidente - Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UNICAP

Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Ingo Wolfgang Sarlet – PUC - RS

Vice-presidente Sudeste - Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim – UCAM

Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Maria dos Remédios Fontes Silva – UFRN

Vice-presidente Norte/Centro - Profa. Dra. Julia Maurmann Ximenes – IDP

Secretário Executivo - Prof. Dr. Orides Mezzaroba – UFSC

Secretário Adjunto - Prof. Dr. Felipe Chiarello de Souza Pinto – Mackenzie

Representante Discente – Doutoranda Vivian de Almeida Gregori Torres – USP

Conselho Fiscal:

Prof. Msc. Caio Augusto Souza Lara – ESDH

Prof. Dr. José Querino Tavares Neto – UFG/PUC PR

Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Napolini Sanches – UNINOVE

Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS (suplente)

Prof. Dr. Fernando Antonio de Carvalho Dantas – UFG (suplente)

Secretarias:

Relações Institucionais – Ministro José Barroso Filho – IDP

Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho – UPF

Educação Jurídica – Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues – IMED/ABEDI

Eventos – Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta – FUMEC

Prof. Dr. Jose Luiz Quadros de Magalhaes – UFMG

Profa. Dra. Monica Herman Salem Caggiano – USP

Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR

Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr – UNICURITIBA

Comunicação – Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro – UNOESC

D598

Direito ambiental e socioambientalismo II [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI/UNICURITIBA;

Coordenadores: Celso Antonio Pacheco Fiorillo, Felipe Franz Wienke, Vladimir Passos De Freitas – Florianópolis: CONPEDI, 2016.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-85-5505-299-6

Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações

Tema: CIDADANIA E DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: o papel dos atores sociais no Estado Democrático de Direito.

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Brasil – Congressos. 2. Direito Ambiental. 3. Socioambientalismo. I. Congresso Nacional do CONPEDI (25. : 2016 : Curitiba, PR).

CDU: 34



XXV CONGRESSO DO CONPEDI - CURITIBA

DIREITO AMBIENTAL E SOCIOAMBIENTALISMO II

Apresentação

O Grupo de Trabalho Direito Ambiental e Socioambientalismo II demonstrou a constante evolução do debate jurídico-científico em torno de temas importantes relacionados ao direito ambiental no século XXI. Os artigos apresentados pelos pesquisadores de diferentes regiões do país se destacaram pela satisfatória qualidade em face dos temas apresentados.

Foram abordados os mais diferentes temas relacionados ao meio ambiente cultural, meio ambiente digital, meio ambiente artificial e meio ambiente natural em face de diferentes visões com reflexos nacionais e mesmo internacionais . Questões já debatidas na doutrina ambiental, mas não raramente controvertidas, receberam contribuições relevantes destacando-se, outrossim, as diferentes abordagens acerca dos denominados princípios balizadores do direito ambiental.

A apresentação dos artigos, cujo teor integral é disponibilizado na sequência, demonstra a constante evolução de novos pesquisadores no cenário acadêmico, bem como as adequadas abordagens trazidas por professores norteadores do direito ambiental brasileiro.

Prof. Dr. Vladimir Passos De Freitas - PUC-PR

Prof. Dr. Celso Antonio Pacheco Fiorillo - FADISP e UNINOVE

Prof. Dr. Felipe Franz Wienke - FURG

ÉTICA AMBIENTAL DAS COMUNIDADES INDÍGENAS COMO INSTRUMENTO DE CONTENÇÃO DA CRISE AMBIENTAL

ENVIRONMENTAL ETHICS OF INDIGENOUS COMMUNITIES AS OF ENVIRONMENTAL CRISIS CONTAINMENT INSTRUMENT

Fernando da Silva Mattos ¹

Thais Luzia Colaço ²

Resumo

Evidenciado que a sociedade contemporânea enfrenta um momento em que se propagam crises em diversos âmbitos, como o ambiental, imprescindível que todos procurem encontrar soluções a fim de garantir condições adequadas de sobrevivência às futuras gerações. O presente artigo aponta uma alternativa entre outras já existentes no sentido de reanálise das relações travadas entre homem e natureza. Parte-se do pressuposto de que somente com a mudança de subjetividades será possível uma maior preservação ambiental. E tal mudança deve partir da consideração da ética ambiental indígena, que é, neste trabalho, considerada compatível com a ética planetária do pensador contemporâneo Edgar Morin.

Palavras-chave: Crise ambiental, Ética ambiental indígena, Ética planetária

Abstract/Resumen/Résumé

Evidenced that contemporary society faces a moment that propagate crises in various areas, such environmental, imperative that all seek to find solutions to ensure adequate conditions of survival for future generations. This article analyzes an alternative among other existing in the way of re-examination the relationships established between man and nature. This is on the assumption that only with changing subjectivities will be possible to have greater environmental preservation. And this change must start from the consideration of indigenous environmental ethics, that is, in this work, considered compatible with the planetary ethics of contemporary thinker Edgar Morin.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Environmental crisis, Indigenous environmental ethics, Global ethics

¹ Bacharel em Direito e Filosofia. Mestre e Doutorando em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina - PPGD/UFSC

² Bacharel em História e Direito. Mestre em História e Doutora em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutora em Direitos Indígenas pela Universidade de Sevilla.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo abordará a possível utilização das práticas ético-ambientais das comunidades indígenas como paradigma para contenção da crise ambiental que afeta o cenário contemporâneo e ameaça os cenários futuros.

Com efeito, a questão ambiental vem ganhando cada vez mais espaço nos diversos âmbitos da vida em sociedade. Tendo em vista a ameaça efetiva de inviabilização da vida na terra num futuro próximo em virtude de práticas degradatórias do meio ambiente, a comunidade científica, a sociedade e o Estado buscam, a todo momento, caminhos que indiquem novas práticas que possam modificar esse estado de coisas.

Em busca de alternativas cada vez mais modernas e tecnológicas, são por vezes esquecidos conhecimentos e práticas tradicionais vitoriosas no que tange à preservação ambiental. Fala-se, em específico, das práticas adotadas pelas comunidades indígenas. Tais comunidades são tradicionalmente conservadoras do meio ambiente, haja vista, principalmente, a relação que estabelecem com este, não só de cunho extrativista e explorador, mas também de cunho espiritual.

Pode-se afirmar, nesse contexto, a existência de uma ética ambiental tradicional indígena voltada ao uso sustentável da natureza. Uso sustentável moldado principalmente pela consideração do ser humano como apenas mais um componente da natureza, com a qual se relaciona de forma igualitária e respeitosa, diferentemente do que prepondera na sociedade contemporânea, no sentido de que o ser humano se considera proprietário dos recursos naturais, numa relação hierárquica onde sua suposta superioridade natural lhe possibilita a utilização destes de forma cada vez mais acentuada em seu próprio benefício.

A pesquisa, assim, tratará da possibilidade de utilização dos conhecimentos tradicionais das comunidades indígenas caracterizadores de uma ética ambiental preservacionista como caminho para contenção da crise ambiental existente. Para tanto, o trabalho se valerá dos mandamentos da ética planetária do pensador contemporâneo Edgar Morin contidos em sua obra “O Método: Ética”.

Com o presente trabalho, espera-se, de um lado, demonstrar que muito mais importante do que o desenvolvimento de técnicas modernas que possibilitem o uso sustentável da natureza é a observância dos conhecimentos tradicionais das comunidades indígenas exitosos em matéria de preservação ambiental; de outro lado, pretende-se que, com um melhor conhecimento da ética ambiental indígena, a sociedade envolvente seja sensível às

suas carências e necessidades resultantes de uma política integracionista que retirou das comunidades indígenas grande parte das possibilidades de manter sua cultura e práticas preservacionistas tradicionais.

2 DA CRISE AMBIENTAL À NECESSIDADE DE UMA NOVA SUBJETIVIDADE ECOLÓGICO-PRESERVACIONISTA

A crise ambiental se apresenta cada dia mais abrangente e entrelaçada com diversas outras crises que atingem a vida em sociedade. Edgar Morin, em sua obra “Terra-Pátria” (2011a, p. 93-94), designa tal situação como “policrise”, pois, segundo afirma, o estado caótico e conflituoso da era planetária pode ser considerado como “normal”, sendo que suas desordens compõem os ingredientes inevitáveis de sua complexidade. Nesse cenário, informa que não se poderia destacar um problema número um, que subordina todos os demais, pois não há um único problema vital, mas vários problemas vitais. Essa intersolidariedade complexa de problemas, antagonismos, crises, processo descontrolado, crise geral do planeta, é que constitui o problema vital número um.

Com efeito, problemas como poluição, degradação ambiental em geral, utilização de transgênicos, catástrofes ambientais e eventos extremos, como, por exemplo, o aquecimento global, cada dia mais vêm se caracterizando como algo normal e compatível com a necessidade de desenvolvimento econômico e com a melhoria do sistema técnico-científico.

Morin (2011a, p. 93) constata de forma precisa algumas características componentes deste cenário complexo que atestam a situação de “policrise”, quais sejam:

- O crescimento das incertezas em todos os domínios, a impossibilidade de qualquer futurologia segura, a extrema diversidade dos cenários de futuro possíveis;
- rupturas de regulações (inclusive, recentemente, a ruptura do “equilíbrio do terror”), o desenvolvimento de crescimentos em feedback positivos, como o crescimento demográfico, os desenvolvimentos descontrolados do crescimento industrial e os da tecnociência;
- perigos mortais para o conjunto da humanidade (arma nuclear, ameaça à biosfera) e, ao mesmo tempo, oportunidades de salvar a humanidade do perigo, a partir da própria consciência do perigo.

É impossível prever o futuro da humanidade num cenário complexo de incertezas, desenvolvimento e crescimento descontrolados, desregulações e perigos mortais.

Para Felix Guattari (2012, p. 9), só uma autêntica revolução envolvendo os âmbitos políticos, sociais e culturais poderá alterar os rumos catastróficos que o planeta Terra está tomando. Afirma o mencionado pensador que somente haverá verdadeira resposta à crise ecológica em escala planetária com uma autêntica revolução política, social e cultural reorientando os objetivos da produção de bens materiais e imateriais. Essa revolução deverá ocorrer não só nas relações de força visíveis em grande escala mas também nos domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo.

Guattari chama de “ecosofia” a articulação necessária entre os três registros ecológicos (o do meio ambiente, o das relações sociais e o da subjetividade humana) como condição para enfrentamento da crise ambiental.

O mencionado pensador enfatiza a importância da modificação das essências das subjetividades humanas, o que denomina “ecosofia social”, que consiste no desenvolvimento de práticas específicas que tendam a modificar e a reinventar maneiras de ser no âmbito do casal, da família, do contexto urbano, do trabalho etc. Ou seja, reconstruir o conjunto das modalidades do “ser em grupo”, da convivência entre os seres humanos. Segundo afirma, não bastam somente intervenções “comunicacionais” mas também modificações existenciais atinentes à essência da subjetividade. (GUATTARI, 2012, p. 15-16)

Assim, reorganizando-se e reorientando-se práticas e conceitos contaminados pelo cenário atual de incertezas e desordens, pode-se alcançar uma maior probabilidade de atenuação do estado de crise enfrentado pela sociedade contemporânea, que compromete a vida na Terra num futuro não muito distante.¹ Para tanto, indispensável a construção de novos conceitos, de novos paradigmas no sentido de fortalecer uma ética ecológico-preservacionista compatível com a manutenção adequada da vida e com a preservação do meio ambiente, o que deve ser feito por todos os sujeitos que se encontram em condições de interferir na mudança das subjetividades, como o sistema de ensino, o poder público e a mídia.

Nesse sentido, invocando paradigmas éticos, Guattari (2012, p. 21) destaca a responsabilidade e o necessário “engajamento” não somente dos operadores “psi”, mas de todos os que podem intervir nas instâncias psíquicas individuais e coletivas nos diferentes espaços da vida em sociedade, como educação, saúde, cultura, esporte, arte, mídia, moda etc.

¹Para Fritjof Capra (2005, p. 157): “A meta central da teoria e da prática econômicas atuais – a busca de um crescimento econômico contínuo e indiferenciado – é claramente insustentável, pois a expansão ilimitada num planeta finito só pode levar à catástrofe. Com efeito, nesta virada de século, já está mais do que evidente que nossas atividades econômicas estão prejudicando a biosfera e a vida humana de tal modo que, em pouco tempo, os danos poderão tornar-se irreversíveis. (40) Nessa precária situação, é essencial que a humanidade reduza sistematicamente o impacto das suas atividades sobre o meio ambiente natural”.

Entende que eticamente não é possível que tais atores se abriguem, como frequentemente ocorre, atrás de uma neutralidade transferencial pretensamente fundada sobre um controle do inconsciente e um corpus científico.

A propagação de uma ética voltada à preservação do meio ambiente, assim, é missão de todos e compõe o que Fritjof Capra (2005, p. 238) denomina “alfabetização ecológica”, ou seja, a “compreensão dos princípios de organização, comuns a todos sistemas vivos, que os ecossistemas desenvolveram para sustentar a teia da vida”. Arrola os princípios de organização em seis princípios da ecologia que dizem respeito diretamente à sustentação da vida, quais sejam: redes, ciclos, energia solar, alianças (parcerias), diversidade e equilíbrio dinâmico.

Dessa forma, mudanças de ordem política e social não podem vir desacompanhadas de uma mudança das subjetividades. Reformulações e reconstruções de mentalidades, conceitos e princípios éticos se apresentam como condições indispensáveis para a ruptura com o agravamento da crise ambiental. Até porque a própria “[...] definição do que seja natureza depende da percepção que temos dela, de nós próprios, e, portanto, da finalidade que daremos a ela” (CARVALHO, 2003, p. 13). Nesse cenário, imperioso que haja um reencontro com a relação entre passado, presente e futuro, o que será abordado no tópico seguinte.

3 O PASSADO: ENTRE A CRISE DO PRESENTE E OS PERIGOS DO FUTURO

A contemporaneidade é marcada pela utilização cada vez mais irresponsável dos recursos naturais. Todo dia novas tecnologias surgem num cenário de obsolescência programada, em que os produtos são feitos para durar cada vez menos, em nome do lucro e do desenvolvimento. Segundo Packard (1965, p. 51), existem três tipos de obsolescência programada, quais sejam a de função, a de qualidade e a de desejabilidade. A obsolescência de função ocorre quando um produto existente torna-se antiquado quando é introduzido outro que executa melhor a função. A obsolescência de qualidade ocorre quando um produto planejado se quebra ou se gasta em determinado tempo, geralmente curto. Já na obsolescência de desejabilidade um produto que ainda está sólido, em relação à qualidade ou performance, é considerado gasto em nossa mente pelo fato de um aprimoramento de estilo ou outra alteração que faz com que fique menos desejável.

A obsolescência programada é uma opção do sistema capitalista, resultado de uma ideia antropocentrista que propugna que o ser humano está numa posição hierarquicamente superior à natureza, podendo a utilizar da maneira que se mostre mais compatível com a

satisfação dos próprios interesses. Diante disso a relação que se estabelece com o futuro é pouco sólida e marcada pelo desprezo à condição de vida das futuras gerações, na medida em que uma preocupação mais acentuada com estas pode significar um obstáculo ao desenvolvimento. A única preocupação do ser humano com o futuro considera o fato de que nele reside sua própria morte e não a vida das futuras gerações.

Por sua vez o passado, embora seja mais sólido se comparado com o presente e com o futuro, também é mais lembrado, na ótica desenvolvimentista, como fonte de análise de seus produtos e conhecimentos, para que estes possam ser vencidos e ultrapassados, e como fonte de análise dos erros nele cometidos, a fim de que não sejam repetidos. O passado é base do presente e sua consideração é permeada de uma nostalgia que conduz inclusive à fabricação de novos produtos que tenham a aparência e por vezes até mesmo as funcionalidades dos produtos antigos. Tudo em nome da satisfação dos interesses atuais. Assim, o passado se relaciona com o presente como produto possível de ser explorado.

Assim, passado, presente e futuro são partes do tempo que têm em comum a característica de serem, na contemporaneidade, considerados ou desconsiderados de acordo com sua utilidade ou inutilidade ao objetivo de desenvolvimento econômico progressivo a qualquer custo.

Morin (2011a, p. 108-109) enfatiza ter havido a degradação da relação entre passado, presente e futuro em proveito de um futuro hipertrofiado. Segundo afirma, a crise do futuro no ocidente provoca também a hipertrofia do presente e o retorno às fontes do passado, sendo necessária uma revitalização dessa relação que respeite as três instâncias sem hipertrofiar nenhuma delas, pois “a relação com o presente, a do viver e do gozar, não poderia ser sacrificada a um passado autoritário ou a um futuro ilusório”.

Assim, é indispensável, conforme ensina Morin (2011a, p. 109), haver a revitalização da relação com o futuro. Não mais o futuro ilusório do progresso garantido, aleatório e incerto, mas aberto a possibilidades de projeção das aspirações e finalidades humanas sem a promessa de desejos satisfeitos. O passado, por sua vez, deve ser apropriado e integrado ao presente, onde se dão as manifestações do viver.

4 DA ÉTICA AMBIENTAL INDÍGENA: DA LÓGICA DO DESENVOLVIMENTO PARA A LÓGICA DA PRESERVAÇÃO

A expressão “Tempo é dinheiro” reflete bem a relação que a sociedade contemporânea estabelece com o tempo. Não utilizar adequadamente o tempo no sistema capitalista globalizado é perder dinheiro, deixar de gerar lucro.

Conforme salienta Bauman (2007, p. 16-17), o “progresso”, que já foi uma promessa de felicidade universal permanente e compartilhada, se afastou totalmente em direção ao polo oposto. Ao invés de augurar a paz e o sossego, pressagia somente a crise e a tensão, impedindo que haja um momento de descanso, pois um momento de desatenção resulta na derrota irreversível e na exclusão irrevogável. Em vez de grandes expectativas e sonhos agradáveis, o “progresso” invoca uma insônia cheia de pesadelos de “ser deixado para trás”.

Para Bauman, citando Castel (2007, p. 63), a sociedade moderna tem vivido sobre a areia movediça da contingência, substituindo as comunidades e corporações estreitamente entrelaçadas, que no passado definiam as regras de proteção e monitoravam sua aplicação, pelo dever individual do interesse, do esforço pessoal e da autoajuda.

Seguindo essa lógica desenvolvimentista, pensa-se atualmente em preservação do meio ambiente de forma dissociada do passado e do futuro. Exemplo disso são as denominadas “Unidades de Conservação da Natureza”. No cenário geopolítico contemporâneo, instituindo-se “Unidades de Conservação da Natureza”, determinadas áreas são isoladas a fim de que não tenham mais contato pleno com os seres humanos e não ingressem na relação economicista que estes estabelecem com o tempo. Vive a humanidade, assim, dupla relação com o tempo. Uma economicista e outra ambiental. A primeira vê no tempo uma fonte de dividendos, algo a ser explorado ao máximo a fim de gerar cada vez mais lucro. A segunda considera o tempo presente como algo a ser perenizado, intocado, preservado e possível de ser visualizado no futuro, preponderantemente por razões estéticas e de fomento ao turismo.

Nesse contexto, alerta Diegues (2007, p. 4) para os riscos de tal visão separatista de criação de espaços de conservação ambiental, afirmando que os parques nacionais acabam representando um “hipotético mundo natural primitivo”, intocado, mesmo que considerável extensão já tenha sido gerida por populações tradicionais durante gerações, o que acaba por criar paisagens mistas de florestas já transformadas e outras que raramente sofreram intervenções por partes dessas mesmas populações tradicionais. Tais espaços florestados constituídos dessa forma são, então, paisagens em grande parte resultantes da ação humana, o que é resultado de uma política conservacionista equivocada que transforma esses lugares em não lugares. Afirma que, como manda o manual neoliberal, a expulsão das populações tradicionais abre espaço para que esses não lugares sejam utilizados para pesquisa das

multinacionais ou de convênios entre entidades de pesquisa nacionais e internacionais para, após, serem “privatizados”, o que, inclusive, justifica o fato de que as grandes entidades conservacionistas internacionais e os governos associem de forma tão íntima a conservação da biodiversidade e as áreas protegidas vazias de seus habitantes tradicionais e de sua cultura.

De forma diversa, como enfatiza Morin (2011a, p. 108), as sociedades tradicionais sempre valorizaram a inter-relação entre passado, presente e futuro, vivendo seu presente e seu futuro sob as ordens do passado. Impensável seria, por exemplo, a criação de Unidades de Conservação da Natureza pelas comunidades indígenas quando habitavam exclusivamente o território brasileiro, a título de exemplo. A preservação da natureza para as comunidades indígenas tradicionais é algo inerente ao tempo da sua própria vida, não podendo ser isolada num espaço físico-temporal separado das suas relações sociais e espirituais, pois, conforme ensina Diegues (2007, p. 2-3):

[...] para estas últimas, não existe uma classificação dualista, uma linha divisória rígida entre o “natural” e o “social”, mas sim um *continuum* entre ambos. Assim, Descola (1997) sugere que para os Achuar da Amazônia, a floresta e as roças, longe de se reduzirem a um lugar de onde se retiram os meios de subsistência, constituem o palco de sociabilidades diversas onde convivem seres humanos, a flora e a fauna. Para eles, o que consideramos natureza são alguns seres cuja existência é tida como maquinal e genérica. Mais ainda, para muitos grupos indígenas, os humanos podem tomar-se animais e estes converter-se em humanos. Nesse sentido, ainda segundo Descola, as cosmologias indígenas amazônicas não fazem distinções ontológicas entre humanos, de um lado, e um grande número de animais e humanos de outro. O autor enfatiza a ideia de interligação entre essas espécies, ligadas umas às outras por um vasto *continuum*, governando pelo princípio da sociabilidade, onde a identidade dos humanos, vivos ou mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeita a mutações.

Essa conexão dos indígenas com a natureza resultou num manejo respeitoso dos recursos naturais, possibilitando sua maior preservação. Nestes termos:

Basta observarmos as riquezas estratégicas que se encontram nos territórios indígenas, dos quais eles são não apenas donos, mas principalmente guardiões e aguerridos defensores. A principal delas, e com a qual os povos indígenas contribuem para a riqueza socioeconômica do país, é a megabiodiversidade existente em suas terras, que representam quase 13% do território brasileiro, a maior parte totalmente preservada. Fotos de satélites mostram que as terras indígenas são verdadeiras ilhas de florestas verdes rodeadas por pastos e cultivos de monoculturas, com a predominância da soja. Esta não é apenas uma riqueza dos índios, mas de todos os brasileiros e dos viventes do planeta, na medida em que são florestas que contribuem para amenizar os graves desequilíbrios ambientais da Terra nos tempos atuais.

Por esta razão, o Brasil e o mundo deveriam contribuir para que os povos indígenas continuassem a proteger essa imensurável riqueza vital. (LUCIANO, 2006, p. 219)

Deve-se salientar que não é possível se falar na existência de um “índio genérico” que por vezes permeia o imaginário popular, que se caracteriza por corpos pintados, por usar vestimentas e adereços confeccionados com penas, armas primitivas como arco e flecha e pelo isolamento da sociedade envolvente. Há diversas etnias que possuem características e costumes próprios. Apesar disso, a relação dialética que as comunidades indígenas estabelecem com o tempo, com as relações sociais, espirituais e com a natureza, é um dos laços comuns que une as diferentes etnias.

Josafá Carlos de Siqueira (2002, p. 23) ressalta a inexistência de dualismo entre homem e natureza nas sociedades tradicionais, afirmando que a terra não pertence ao homem, mas o homem que pertence a terra, pois há uma verdadeira simbiose intimamente relacionada entre o espaço geográfico e as formas bióticas e abióticas. A terra é a mãe geradora da vida e não apenas o lugar onde se desenvolvem as múltiplas relações entre o cosmológico e o antropológico.

Ressalta ainda que “nessa íntima relação entre terra-homem é que se torna antiética qualquer atitude agressiva de venda e destruição da terra, pois tudo o que agride a terra é também uma agressão ao homem”. (SIQUEIRA, 2002, p. 23)

Ademais, os ritmos da natureza determinam a vida das comunidades indígenas, pois:

O verão motiva as grandes caçadas, o inverno condiciona um trabalho mais agrícola e artesanal. Toda a luta de sobrevivência na caça, na pesca, na colheita de mel, de raízes e frutas nativas, está profundamente relacionada com as estações do ano. Também existe uma unidade entre ritmos naturais e ritmos sócio-antropológicos, tanto na economia e saúde, como nas festividades e celebrações rituais. Ao contrário de nós que na agitação da vida moderna já não somos capazes de perceber uma lua cheia ou uma mudança de estação, os povos dos ecossistemas continuam afirmando seu *ethos* histórico numa relação ética mais integradora e contemplativa. (SIQUEIRA, 2002, p. 25)

Corroborando os aspectos mencionados, tem-se a entrevista concedida pelo indígena Davi Kopenawa Yanomami à Revista Trip (2012). Considerado uma das maiores lideranças indígenas brasileiras, responde à pergunta “Qual a diferença entre a forma de o povo indígena ver a natureza e a terra e a forma que os outros veem?” da seguinte forma:

Nós somos bem diferentes. O povo da terra é diferente. Napë, o não índio, só pensa em tirar mercadoria da terra, deixar crescer cidade... Enquanto isso o povo da terra continua sofrendo. Olha aqui em volta [aponta para território Yanomami ao sul de Boa Vista, o qual estávamos atravessando], tudo derrubado. Fazendeiro desmata para criar boi, vender pra outros comer e ele ganhar dinheiro. Aí pega dinheiro e continua desmatando, criando boi, abrindo mais fazendas... Napë só pensa em dinheiro, em botar mais madeira ou o que for pra vender, negociar com outros países. Nós pensamos diferente. A beleza da terra é muito importante pra nós. Do jeito que a natureza criou tem que ser preservado, tem que ser muito cuidado. A natureza traz alegria, a floresta pra nós índios é muito importante. A floresta é uma casa, e é muito mais bonita que a cidade. A cidade é como papel, é como esse carro aí na frente: branco, parece um papel jogado no chão. A floresta não, a floresta é diferente. Verde, bonita, viva. Fico pensando... por que homem branco não aprende? Pra que vão pra escola? Pra aprender a ser destruidor? Nossa consciência é outra. Terra é nossa vida, sustenta nossa barriga, nossa alegria, dá comida é coisa boa de sentir, olhar... é bom ouvir as araras cantando, ver as árvores mexendo, a chuva.

São concepções amparadas pelo denominado novo-constitucionalismo latino-americano, diversas daquelas que orientam as relações do homem com a natureza na sociedade ocidental contemporânea.

Com efeito, o novo-constitucionalismo latino-americano possui uma feição ecocêntrica, reconhecendo direitos à natureza bem como o que denomina de *buen vivir*². Bolívia e Equador figuram como países irradiadores de tais concepções autenticamente latino-americanas, cujas constituições de 2009 e 2008, respectivamente, incluíram os povos indígenas e outros grupos historicamente marginalizados como construtores de uma nova forma de Estado, “[...] entre os quais sobressai o respeito à natureza e ao ambiente, vale dizer, o respeito prioritário à vida” (MORAES; FREITAS, 2013, p.109).

O *buen vivir* vem ganhando espaço como um princípio ético-filosófico e um novo projeto político-social embasado nas práticas, nos saberes e nas lutas históricas dos povos indígenas contra o colonialismo, o capitalismo e o modelo de progresso e de desenvolvimento que caracterizam a modernidade, apontando para construção de outros modos de vida e de organização social (FUSCALDO; URQUIDI, 2015, p.3).

² “A força, a autoridade e a superioridade moral do Viver Bem derivam, paradoxalmente, da tragédia da história dos povos originários da América Latina, os quais, nada obstante a sucessão de etnocídios de grande parte deles, do saque cultural sofrido e de memorícidos perpetrados durante cinco séculos de colonização, sobrevivem e, com eles a cultura da vida, pelo menos, entre aquelas comunidades indígenas que resistiram, mantendo em suas territorialidades uma relação harmônica com a natureza.” (MORAES; FREITAS, 2013, p.112)

O modelo do bem viver exige que o ser humano mude suas formas de perceber o mundo e que compreenda a vida como um valor central ao invés somente endeusar a economia (MORAES; FREITAS, 2013, p.111).

O Bem Viver, consoante a análise de Alberto Acosta e Eduardo Gudynas (2011, p.71-73), é um campo de idéias em construção, que está se difundindo em toda a América Latina e pode criar ou co-criar novas conceitualizações adaptadas às circunstâncias atuais. Aspira ir mais além do desenvolvimento convencional e se baseia em uma sociedade onde convivem os seres humanos entre si e com a natureza. Para eles, nutre-se de âmbitos muito diversos, desde a reflexão intelectual às práticas cidadãs, desde às tradições indígenas à academia alternativa (MORAES; FREITAS, 2013, p.110).

Segundo Boaventura de Sousa Santos (2013, p.124) são propostas audaciosas e inovadoras de uma nova consciência ambiental global, onde o novo, o presente, está enraizado no passado, no ancestral, por meio da consciência indígena da *Pachamama*.

Pachamama, é um termo composto pelos vocábulos 'pacha' que significa tempo, mundo, lugar, universo e 'mama' que significa mãe. É um mito andino que diz respeito ao 'tempo' e sua vinculação com a terra (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p.316). Conforme Zelma Tomaz Tolentino e Liziane Paixão Silva Oliveira (2015, p.315-316):

Segundo tal mito, é o tempo que cura os males, o tempo que extingue as alegrias mais intensas, o tempo que estabelece as estações e fecunda a terra dá e absorve a vida dos seres no universo. O significado 'tempo' advém da língua *Kolla-suyu*, falada pelos aborígenes que habitavam a zona dos Andes durante o processo de colonização . No transcorrer dos anos, com o predomínio de outras raças e de modificações na *linguagem*, *pachamama* passou a significar 'terra', merecedora do culto. Os aborígenes, antes do contato com os espanhóis, na língua *Kolla-suyu*, chamavam a sua divindade de *PachaAchachi*; depois substituíram a expressão 'Achachi' por 'Mama', designando mãe, talvez em razão da noção de ternura da Nossa Senhora, a senhora principal, decorrente da influência do catolicismo apregoado pelos colonizadores. Assim, na atualidade, há um consenso entre os autores que defendem que, entre os índios da Cordilheira dos Andes (Peru, Equador, Colômbia, Bolívia, Chile e Argentina), a *Pachamama* traz em si o sentido de "tierra grande, diretora y sustentadora de la vida." (PAREDES, 1920, p.38).

Deve-se interpretar tal concepção como uma contribuição indígena ao mundo inteiro, que progressivamente vem angariando adeptos na medida em que a degradação ambiental está conduzindo a humanidade a um suicídio coletivo (SANTOS, 2013, p.124).

Bolívia e Equador, ao reconhecerem a terra como algo sagrado, como um sistema vivo no qual o ser-humano é apenas mais um elemento, trazem à tona necessidade de equilíbrio do sistema para a sobrevivência de todas as espécies, tornando o direito à vida efetivo, em suas variadas dimensões (TOLENTINO; OLIVEIRA, 2015, p.332).

Conforme diagnostica Zaffaroni, é no constitucionalismo dos Andes que ocorre o salto do ambientalismo para a ecologia profunda, com destemor e ousadia, independentemente das críticas, minimizações e das ridicularizações que se lhes possa assacar. Explica, com lucidez que, entre, de um lado, o avanço de uma civilização predatória, com sinais de uma neurose civilizatória como resultado de sua incapacidade de incorporar a morte, traduzida na acumulação ilimitada de bens e, de outro lado, um modelo de convivência harmônica com todos os seres vivos dentro da Terra, o novo constitucionalismo latino americano opta pelo segundo caminho, proclamando conjunturalmente a rejeição ao fundamentalismo de mercado das últimas décadas do século passado (MORAES; FREITAS, 2013, p.114)

Trata-se da necessidade de incorporação de uma noção de temporalidade cíclica, onde há um presente contínuo que se funde com o passado e com o futuro. Nada pode ser considerado estático ou linear, pois saber viver significa entrar no tempo intenso de uma vida plena. Busca-se desconstruir a monocultura da temporalidade linear e progressiva que constitui a modernidade ocidental capitalista, “[...] apontando para a possibilidade de uma nova convivência social pautada naquilo que Santos (2004) denomina uma ‘ecologia das temporalidades’.” (FUSCALDO; URQUIDI, 2015, p.9)

Embora seja possível afirmar, assim, que existe uma ética indígena em matéria de preservação ambiental, é imperioso que se reconheça que nem todas as comunidades indígenas ainda a sigam em todos os seus elementos fundamentais. Há comunidades indígenas que degradam o meio ambiente por vezes na mesma proporção que não indígenas, violando a sua própria ética. Isso porque os índios com o tempo foram sendo influenciados por todas as vicissitudes existentes na sociedade envolvente, principalmente pelo fato de serem alvos de uma política integracionista que visou a eliminar sua cultura a fim de que se adequassem ao modelo de vida tido por hegemônico.

Com efeito, desprezando toda a contribuição que o saber indígena podia fornecer, o movimento sempre foi no sentido de desvalorização dos seus conhecimentos e de sua cultura, pois, como enfatiza Helder Girão Barreto (2011, p. 36), sob esse enfoque o índio é considerado um ser “primitivo” que está “em processo de evolução” para a condição de “civilizado” ou a caminho da integração à “comunhão nacional”. Após integrado perde não só a própria identidade, mas o sistema especial de proteção que possuía.

Ante tal política integracionista, alcançou-se um quadro de desrespeito à cultura indígena e desvalorização de seus conhecimentos tradicionais, o que coincide com o período de avanço em relação à degradação do meio ambiente. A sociedade, depositando toda a sua confiança na ciência e na sua superioridade, afastou-se não só dos indígenas, mas também, e ao mesmo tempo, do meio ambiente. Nesse cenário, é necessária a retomada dos princípios éticos das comunidades indígenas voltados à proteção da natureza. Passado e presente devem se unir, a fim de possibilitar a existência de um futuro mais seguro às futuras gerações.

Reconhecendo-se existir uma ética indígena voltada à preservação do meio ambiente, entende-se que os seus princípios principais podem ser extraídos dos elementos antes expostos e coincidem com os mandamentos estabelecidos pelo pensador contemporâneo Edgar Morin³ ao tratar da “ética planetária” em seu livro “O Método 6: ética”.

No mencionado livro, entre outros pontos, Morin (2011b, p. 162-163) afirma que pela primeira vez na história humana o universal tornou-se realidade concreta, havendo uma intersolidariedade objetiva da humanidade, na qual o destino global do planeta sobredetermina os destinos singulares das nações e na qual os destinos singulares das nações perturbam ou modificam o destino global. O universalismo abstrato do antigo internacionalismo que não podia reconhecer as comunidades concretas das etnias ou pátrias cede passagem a uma ética planetária, que é uma ética do universal concreto; uma ética da comunidade humana que respeite e integre as éticas nacionais.

Segundo Morin, a ética planetária só pode afirmar-se a partir das tomadas de consciências capitais que elenca em nove mandamentos, quais sejam:

1. Tomada de consciência da identidade humana comum na diversidade individual, cultural, de línguas.
2. Tomada de consciência da comunidade de destino que liga cada destino humano ao do planeta, até na vida cotidiana.
3. Tomada de consciência de que as relações entre seres humanos são devastadas pela incompreensão e de que devemos educar-nos para a

³Edgar Morin é admirador da cultura indígena. No livro “Saberes Globais e Saberes Locais – o olhar transdisciplinar”, que é a transcrição de uma mesa-redonda promovida pela Universidade de Brasília tendo como participantes, além de Morin, o índio Marcos Terena, deixa evidente tal admiração ao dizer: “Tenho muito prazer e interesse em sentar-me ao lado de Marcos Terena, porque pertencço a uma associação internacional chamada Survival International, cuja missão é lutar pela proteção cultural das minorias e ocupa-se bastante das minorias indígenas do Brasil e da América do Sul. Recentemente escrevi uma carta ao presidente da Colômbia pedindo proteção a um povo indígena ameaçado pela atividade de extração do petróleo. [...] As pequenas civilizações com linguagem, sabedoria e cultura próprias estão ameaçadas porque são pequenas e falta-lhes o poder para se defenderem. A sua proteção hoje é muito difícil. A proteção não consiste em se fazer reservas – na concepção de zoo. Proteção não é apenas integrar, porque isso também significa desintegração das culturas. Por essa razão, mais do que ajuda do exterior, a proteção está na tomada de consciência das próprias populações e em sua capacidade de federar-se”. (MORIN, 2010, p. 24-25)

compreensão dos próximos, mas também dos estranhos e distantes do nosso planeta.

4. Tomada de consciência da finitude humana no cosmos, o que nos leva a conceber que, pela primeira vez na sua história, a humanidade deve definir os limites da sua expansão material e ao mesmo tempo empreender o seu desenvolvimento psíquico, moral e espiritual.

5. Tomada de consciência ecológica da nossa condição terrestre, que compreende nossa relação vital com a biosfera. A Terra não é a soma de um planeta físico, de uma biosfera e de uma humanidade. A Terra é uma totalidade complexa física-biológica-antropológica em que a Vida é uma emergência da sua história e o homem uma emergência da história da vida. A relação do homem com a natureza não pode ser concebida de maneira redutora ou separada. A humanidade é uma entidade planetária e biosférica. O ser humano, ao mesmo tempo natural e sobrenatural, deve buscar novas forças na natureza viva e física da qual emerge e da qual se distingue pela cultura, pelo pensamento e pela consciência. Nosso vínculo consubstancial com a biosfera nos leva a abandonar o sonho prometeico do controle da natureza pela aspiração ao convívio na terra.

6. Tomada de consciência da necessidade vital da dupla pilotagem do planeta: combinação da pilotagem consciente e reflexiva da humanidade com a pilotagem eco-organizadora inconsciente da natureza.

8.⁴ A prolongação no futuro da ética da responsabilidade e da solidariedade com os nossos descendentes (Hans Jonas), de onde a necessidade de uma consciência teleobjetiva, mirando alto e longe no espaço e no tempo.

9. Tomada de consciência da Terra-Pátria como comunidade de destino/de origem/de perdição. A ideia de Terra-Pátria não nega a solidariedade nacional ou étnica e não tende de forma alguma a arrancar cada um da sua cultura. Acrescenta aos nossos enraizamentos um enraizamento mais profundo na comunidade terrestre. A ideia de Terra-Pátria substituiu o cosmopolitismo abstrato, que ignorava singularidades culturais, e o internacionalismo míope, que ignorava a realidade das pátrias. Acrescenta à fraternidade a fonte necessária da maternidade inerente ao termo “pátria”. Nada de irmãos sem mãe. A tudo isso soma-se uma comunidade de perdição, pois sabemos que estamos perdidos no universo gigantesco e estamos todos fadados ao sofrimento e à morte.

Com a leitura dos mandamentos da ética planetária de Edgar Morin, percebe-se total harmonia com a ética praticada pelas comunidades indígenas nos termos antes apontados. Assim, pode-se nominar a ética ambiental indígena de “ética planetária”. É uma ética que: 1) reconhece a identidade humana na diversidade; 2) tem consciência da unidade de destino entre o ser humano e o planeta; 3) é baseada na necessidade de educação para compreensão das diferenças; 4) considera a finitude humana como elemento determinante para contenção da expansão material e para a mudança das subjetividades; 5) enfatiza a simbiose existente entre o ser humano e a natureza; 6) reconhece o controle compartilhado da natureza, entre a humanidade e o meio ambiente; 7) propugna a responsabilidade e solidariedade expandidas

⁴Ressalta-se que no livro há um salto do mandamento 6 ao 8, sem qualquer explicação.

no tempo; 8) estabelece a consciência de que a Terra-Pátria é uma comunidade que liga o destino (futuro) incerto à origem (passado), mediante a solidariedade e fraternidade no presente.

Estes são os mandamentos que, ao nosso sentir, podem ser tidos como componentes da ética ambiental das comunidades indígenas. Considera-se que tais mandamentos tradicionalmente foram incorporados aos costumes e aos hábitos das comunidades indígenas mediante transmissão oral, principalmente com base em seu sistema de crenças e transmissão de tradições. Certamente nem todas as comunidades indígenas seguem os mandamentos da ética planetária nos tempos atuais, conforme salientado no curso do texto, o que não desqualifica o reconhecimento da sua existência enquanto fenômeno normativo extrajurídico e instintivo, responsável pela preservação da natureza e da humanidade durante grande parte da história do planeta.

A consideração dos mandamentos da ética ambiental indígena acima elencados pode auxiliar a humanidade a conter os rumos catastróficos que o planeta está tomando, reorganizando-se conceitos e ações tendentes a uma maior reaproximação simbiótica entre os seres humanos e o meio ambiente em que está inserido e também ao restabelecimento da relação hipertrofiada entre as lições do passado, a força destruidora do presente e a responsabilidade para com o futuro.

5 CONCLUSÃO

A crise ambiental vem ganhando cada vez mais corpo e caso não haja mudança de rumos em curto espaço de tempo, presume-se que a sobrevivência na Terra restará inviabilizada.

Nesse cenário, diversas propostas exurgiram no sentido de defesa de mudanças em diversos níveis da vida em sociedade. O presente artigo retratou mais uma proposta, fulcrada na reformulação de subjetividades embasada na ética indígena, tida, para os fins do presente trabalho, como compatível com os mandamentos da ética planetária do pensador contemporâneo Edgar Morin.

O desenvolvimento de mecanismos modernos de preservação do meio ambiente ou o isolamento de determinadas áreas, por si só, não se apresentam como instrumentos que garantirão a sustentabilidade ambiental. Num cenário neoliberal em que o lucro é alçado a condição de força motriz do desenvolvimento humano, as prioridades sempre serão diversas daquelas que sempre nortearam a ética ambiental das comunidades indígenas, hoje

consagradas como direitos de *Pachamama* no âmbito do novo-constitucionalismo latino-americano, e que tradicionalmente se mostraram eficazes para a conservação do meio ambiente.

Defende-se que somente o ser humano, reconhecendo-se como integrante da natureza, numa verdadeira relação simbiótica que considera todos os elementos do tempo, poderá pensar em perspectivas preservacionistas mais eficazes, para a presente e para as futuras gerações.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Helder Girão. **Direitos indígenas**: vetores constitucionais. Curitiba: Juruá, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Tempos líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas**. São Paulo: Cultrix, 2005.

CARVALHO, Marcos de. **O que é natureza**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003. (Primeiros Passos).

DIEGUES, Antonio Carlos. **A construção da etno-conservação no Brasil**: o desafio de novos conhecimentos e novas práticas para a conservação. PROCAM: Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental – USP, 2007.

FREITAS, Raquel Coelho; MORAES, Germana de Oliveira. O novo constitucionalismo latino americano e o giro ecocêntrico da constituição do Equador de 2008: os direitos de Pachamama e o Bem Viver (Sumak kawsay). In: Antonio Carlos Wolkmer e Milena Petters Melo. (Org.). **Constitucionalismo Latino-Americano - Tendências Contemporâneas**. 1ed. Curitiba: Juruá, 2013.

FUSCALDO, Bruna Muriel Huertas; URQUIDI, Vivian. O Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neo-extratativismo do século XXI. *Polis* [Online], 40. Disponível em: <http://polis.revues.org/10643> 2015. Acesso em: 19 set 2016.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. 21. ed. Campinas-SP: Papirus, 2012.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MORIN, Edgar. **Saberes globais e saberes locais – o olhar transdisciplinar**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

_____. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2011a.

_____. **O método 6: ética**. Porto Alegre: Sulina, 2011b.

PACKARD, V. **Estratégia do desperdício**. São Paulo: Ibrasa, 1965.

REVISTA TRIP. 2012. Disponível em:
<<http://revistatrip.uol.com.br/revista/212/paginas-negras/davi-kopenawa-yanomami.html>>.
Acesso em: 16 set. 2016.

SIQUEIRA, Josafá Carlos de. **Ética e meio ambiente**. São Paulo: Loyola, 2002.

TOLENTINO, Zelma Tomaz; OLIVEIRA, Liziane Paixão Silva. Pachamama e o Direito à Vida: Uma Reflexão na Perspectiva do Novo Constitucionalismo Latino Americano. **Veredas do Direito**, v. 11, p. 313-335, 2015.