

**IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL
EMMANUEL LEVINAS**

POLÍTICA, DIREITO E ECOLOGIA

P769

Política, direito e ecologia [Recurso eletrônico on-line] organização IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – Belo Horizonte;

Coordenadores: Diogo Villas Boas Aguiar, Guilherme Ferreira Silva e Magno Federici Gomes, 2019.

Inclui bibliografia

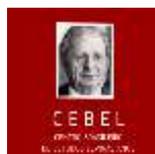
ISBN: 978-65-00-00035-1

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

Tema: “O sentido do humano: ética, política e direito e tempos de mutações”.

1. Alteridade. 2. Política. 3. Ecologia. 4. Direito ambiental. IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas (1:2020 : Belo Horizonte, BH).

CDU: 34



IV SEMINÁRIO INTERNACIONAL EMMANUEL LEVINAS

POLÍTICA, DIREITO E ECOLOGIA

Apresentação

Política, Direito e Ecologia. Em torno deste tema, em Grupo de Trabalho especialmente a ele dedicado, reuniram-se pesquisadores durante o IV Seminário Internacional Emmanuel Levinas – O Sentido do Humano, fruto da organização do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL) e da Escola Dom Helder (EDH) em parceria com o Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Direito (CONPEDI).

O resultado das pesquisas apresentadas, após diálogo franco, aberto e crítico entre os presentes, é agora trazido a público. O que o leitor encontrará são artigos ricos e heterogêneos, que conjugam refinamento teórico, reflexividade e transdisciplinaridade.

Três âmbitos amiúde negligenciados no âmbito da interpretação da obra de Emmanuel Levinas, a saber, a Política, o Direito e a Ecologia, são, aqui, recuperados e conduzidos a dimensões inéditas de sentido, proporcionadas pela ótica da Ética da alteridade.

Certamente, portanto, os trabalhos aprofundam o debate da filosofia levinasiana, extraindo dela um compromisso prático, que exige, neste tempo de mutações, uma postura humana de tradução do espírito da hospitalidade em ações concretas, simultaneamente políticas, jurídicas e ecológicas.

Belo Horizonte, novembro de 2019

Os organizadores.

ENTRE A ALTERIDADE POLÍTICA, O DIREITO E A ECOLOGIA INTEGRAL NA PAN-AMAZÔNIA: UM DIÁLOGO COM EMMANUEL LÉVINAS.

BETWEEN POLITICAL OTHERNESS, THE RIGHT AND INTEGRAL ECOLOGY IN THE PAN-AMAZON: A DIALOGUE WITH EMMANUEL LÉVINAS

**Oziris Alves Guimarães
Alessandra de Souza Vasconcelos**

Resumo

O artigo traz como tema “Entre a alteridade política, o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia: um diálogo com Emmanuel Lévinas”. Propomos discutir: o conceito de alteridade política do homem na contemporaneidade; o direito e a ecologia integral na Pan- Amazônia e; a ecologia integral: clamores do direito na Pan-Amazônia, e para isso o nosso apoio teórico consiste em aspectos das obras de Lévinas, Pivatto e Milovic. Abordaremos a aplicação da Declaração Universal de Direitos Humanos, seu inc. II, quando declara que ninguém será privado dos direitos e liberdades por distinção de raça, sexo, língua, religião, política.

Palavras-chave: Política, Poder, Alteridade

Abstract/Resumen/Résumé

The article's theme is “Between Political Otherness, Law and Integral Ecology in Pan-Amazon: A Dialogue with Emmanuel Lévinas”. We propose to discuss: the concept of political otherness of man in contemporary times; right and integral ecology in the Pan-Amazon and; integral ecology: claims of right in the Pan-Amazon. For this, our theoretical support consists of aspects of the works of Lévinas, Pivatto, and Milovic. We will explore the application of the Universal Declaration of Human Rights, Section II when it states that no one shall be deprived of rights and freedom by the distinction of race, sex, language, religion, political.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Politics, Power, Otherness

Introdução

Propomos como objetivo discutir o conceito de alteridade política do homem na contemporaneidade; o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia e ecologia integral: clamores do direito na Pan-Amazônia, para isso o nosso apoio teórico consiste em aspectos das obras de Lévinas, Pivatto, Milovic, Boaventura de Sousa Santos e Repam. Fundamentalmente, abordaremos a aplicação da Declaração Universal de Direitos Humanos, em especial seu inc. II, quando declara que ninguém será privado dos direitos e liberdades daquela Declaração por distinção de raça, credo, sexo, língua, religião, opinião política etc.

A normatização dos direitos fundamentais através da Carta Universal, utilizando o conceito de igualdade formal, restou infrutífera na sua aplicação, pois a efetivação de direitos e garantias através do conceito formal de igualdade não se realiza no mundo concreto, o mundo das diferenças. Daí a necessidade de se elaborar uma segunda Carta (Convenção sobre a Supressão de Todas as Formas de Discriminação contra a alteridade) para suprir esse “vazio” na aplicação da Carta Universal, proporcionado pela repetição do discurso sobre os direitos e da política dominante. Uma possível saída para a solução desse impasse poderia ser a adoção do conceito de igualdade material como reconhecimento da alteridade nessas identidades.

A contribuição que este ensaio, revelando uma possível originalidade, pode ser anunciado nestes termos: a alteridade exprime uma sabedoria pertinente para a consecução de uma educação ética, em que o sujeito é interpelado para o êxodo, um sair de si mesmo ao encontro de Outrem tendo em vista que a história da política no Brasil é a história da dominação de alguns grupos sobre a grande maioria.

A violência dos opressores os faz desumanizados e não instaura outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde a lutar contra aqueles que os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscarem recuperar sua alteridade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da alteridade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu

poder, não podem ter, neste poder, a força da libertação dos oprimidos nem de si mesmos.

ALTERIDADE POLÍTICA DO HOMEM NA CONTEMPORANEIDADE

A partir do pensamento filosófico LÉVINAS² buscar-se-á tecer algumas ideias sobre alteridade política do homem na contemporaneidade, acreditando-se que essa somente é possível quando relacionada diretamente com o Outro. Com o intuito de apresentar o pensamento levinasiano PIVATTO³ sucintamente esclarece que:

A ideia do indivíduo que se ergue imperiosamente se emancipa e confere sentido subjetivo, fundamento autofundador, tal ideia tornou-se precária. [...] É da alteridade que irrompe um apelo heterônomo que o ser e o saber não podem circunscrever, apelo que incessantemente transgrediu os parâmetros ontológicos pelo questionamento que introduz e pela exigência que exprime. O eu percebe-se criticado e investido pela alteridade irreduzível. Lévinas pensa que a partir daí será possível criar o humanismo do outro homem, com relações melhores e instaurar o humano como reino do Bem para além do ser (1993, p.34)

Num mundo atualmente pobre em pensamento, acomodado na razão indolente, é preciso fazer valer o trabalho criador do pensamento na política. No entanto, um segundo motivo está presente na escolha do caminho feito: o trabalho crítico de Lévinas jamais se realiza sem a elaboração de contrapropostas teóricas e práticas – reinventar a democracia, reinventar a cultura, reinventar o Outro [⁴]; suas obras buscam recriar uma teoria crítica cujo sentido se encontra na prática da emancipação originária do *homo* em quanto ‘filosofia primeira’, ou seja, suas obras se deixam ler na expressão “sou responsável pelo outro sem decidir-me, sem escolher, sem pensar a própria responsabilidade” [⁵], de maneira que nelas não é possível separar teoria e prática. Seu pensamento é uma ação viva, e suas ações são pensamentos concretizados nas práticas dos sujeitos sociais, políticos e históricos na Pan-Amazônia.

Se a responsabilidade de que fala Lévinas não é um atributo da substância, mas é a própria substância, ou melhor, é o processo de "de-substancialização", "deposição", "sujeição" do eu, então significa que o sujeito (*subjectum*) não possui em si o próprio princípio.

Merleau-Ponty escreveu certa vez que todo indivíduo julga que o intelectual seja um revoltado. A revolta agrada porque é sempre bom ouvir que as coisas como

estão vão muito mal. A má-consciência se acalma, o silêncio se faz, e toda gente, satisfeita, volta para casa e para seus afazeres. Lévinas é exatamente o oposto do revoltado e da má-consciência resignada. Com ele e com suas obras estamos perante “uma utopia intelectual que torna possível uma utopia política”. Por isso, a ele, aplicamos as palavras de Merleau-Ponty (1991) o mal não é criado por nós nem pelos outros, nasce no tecido que fiamos entre nós e que nos sufoca. Que nova gente com paciência suficiente será capaz de refazê-lo verdadeiramente? A conclusão não é a revolta, é a *virtù* sem qualquer resignação.

O conceito de homem, na concepção filosófica clássica, põe em relevo dois traços fundamentais do ser humano: o fato de ele ser um animal que fala e discorre (*zoôn logikon*) e de ser um animal político (*zoôn politikón*), definido assim pela sua estrutura funcional, isto é, pelo seu ser em si, e por suas relações fundamentais (*esse ad alius vel aliud*).¹ A partir destas definições, a vida humana pode ser considerada, não apenas do ponto de vista biológico e existencial, em sua identidade singular a partir do campo estrutural do ser, isto é, de sua *ipseidade*, desde o instante em que há uma *suprassunção*² de um corpo próprio animado pelo espírito,³ mas também pelo fato de que o homem é um *ser-no-mundo*, imerso em uma realidade relacional, portador em si mesmo da condição de ser em relação.

Para a antropologia filosófica fundamentada no *método ontológico*, que privilegia essa concepção *clássica*, a identidade humana é formada justamente pela oposição dialética dos dois traços fundamentais acima apresentados: o homem, ao mesmo tempo em que é um ser em sentido *lacto*, por ser dado à existência, é também um ser de contínuas relações, aqui apresentadas em três níveis: relações primárias (no campo da objetividade), relações de percepção e intercâmbio (no campo das *experiências intersubjetivas*)⁴ e relações de caráter de *transcendência*.⁵

⁵ VAZ, H. C. L. *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 20.

⁶ O termo *suprassunção* é utilizado por Paulo Meneses (Passim MENESES, Paulo. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.) como tradução da expressão utilizada por Hegel para indicar o processo dialético de conservação e negação do que foi suprimido, ao mesmo tempo em que ocorre a sua elevação na síntese entre o suprimido e seu oposto. No texto acima, o espírito é a negação do corpo, ao mesmo tempo em que só pode ser dito a partir do corpo, assumindo-o e possibilitando o corpo de vir a ser.

⁷ VAZ, H. C. L. *Antropologia Filosófica*. Vol. I. São Paulo: Editora Loyola, 2004, p. 182.

⁸ Conferir verbete: *intersubjetivo* em: ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

⁹ O termo é utilizado aqui em dois sentidos. O sentido *clássico*, que “considera o objeto enquanto ser”, e o sentido *kantiano-moderno*, tematizado pela “compreensão original que o homem faz de si mesmo enquanto ser capaz de dar razão ao próprio ser” (VAZ, 1991, p. 142).

Diante da pergunta pela condição humana, há uma tensão que conduz à reflexão levinasiana na contemporaneidade. O IV Seminário Internacional Emmanuel Lévinas com o tema “O Sentido do Humano: Ética, Política e Direito em Tempo de Mutações” nos pro-voca/con-voca a abrir clareiras na tentativa de compreender “a alteridade política, o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia”.

O domínio alicerçado no poder da alteridade se intercrucza com a necessidade de compreender Lévinas na travessia da contemporaneidade. Nessa travessia buscou-se construir questões na intenção de desenhar o tema proposto. Tais como: o problema do mal se encontra em uma política que se pretende fazer sem contato com o rosto de Outrem? Como abordar o problema da ‘alteridade política, o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia’ do mal a partir da política e do direito proposto no segundo eixo? Essas são as grandes perguntas que nos pro-voca/con-voca no momento em que testemunhamos o desgaste da esfera pública, o descredito na/da política e a ameaça ao Estado Democrático de Direito.

Na maioria de suas formas de expressão, em particular, na Pan-Amazônia o poder está imediatamente associado ao domínio, à dominação, à subordinação e à resignação de Outrem. O tirano pode até matar por se achar dono do direito do dominado, mas não pode sujeitar a vontade, enquanto permanecer livre a reserva interior, a oposição do pensamento intrínseco, a dimensão privada da consciência discordante.

Optamos trazer como ilustração a análise elaborada por MILOVIC⁶ quando questiona aonde o Outro terá ou poderá estar seguro e, em qual condição? Afirma que, seguramente, não poderá ser na “casa” de um utilitarista, porque por seus cálculos a extradição aos criminosos será certa; nem tampouco na de um kantiano, obrigado a dizer a verdade, sem qualquer juízo da realidade. Na mesma dúvida, também não seria na “casa” de um teórico do discurso, vez que seriam muitas as possibilidades até encontrar uma solução discursiva; assim como na de um pós-moderno, não seria seguro vez que esse é orientado pela perfeição estética de sua própria vida. Logo, parece encontrar a segurança, somente, na “casa” de Lévinas: a que é aberta para Outrem, a que oferece hospitalidade sem necessária reciprocidade, além da influência econômica. Segue a explicação:

¹⁰ MILOVIC, Miroslav. Na “casa” de Lévinas. Mimeo, [ca. 2010].

A 'casa' de Lévinas é quase uma casa virtual, algo que se encontra no caminho de uma vida nômade, sem essência. É uma possibilidade. A ética só existe nessa possibilidade da hospitalidade. Já Kant, no escrito "Sobre a paz perpétua", fala sobre a hospitalidade, mas no sentido político – jurídico. Isso é, seguramente, um progresso, mas, por outro lado, a hospitalidade depende do Estado. Por isso, as recentes iniciativas europeias de afirmar a ideia da hospitalidade incluem mais as cidades, a soberania da cidade, as estruturas da sociedade e não a do Estado. [...] Sem os pressupostos éticos, a política deforma os indivíduos julgando-os segundo os critérios universais, julgando-os como se fossem ausentes. Sem os pressupostos éticos elaborados no sentido de Lévinas, a política fica sob a forma da universalidade anônima. A política nos chega do Outro, do estrangeiro. A relação com o Outro é a justiça, é a sociedade. Na tradição, a injustiça filosófica tinha também as consequências políticas. As guerras são sempre a negação dos outros. Os Outros quase sempre eram os inimigos. Os inimigos assim justificam a política do Estado.

A ilustração nos faz perceber que quem domina corrompe o direito do dominado. Corrompe através do poder⁷. A descentralização do poder gera a democracia. A concentração seja do poder, riqueza ou informação cria possibilidade de uma relação autoritária. Enquanto a descentralização equivale a uma aposta na criatividade, na autonomia, na liberdade. Partindo-se da análise tradicional do inimigo – o Outro – Lévinas busca desconstruir essa injustiça filosófica e afirmar, (não negar), o Outro para que seja reconhecida as estruturas da sociedade, a própria sociedade e não mais ser foco, tão-somente, a necessidade do Estado.

Faz-se necessário tentar elucidar a composição possível, ou não, entre política e direito, vez que tais temas são de dimensões muitas vezes antagônicas ou mesmo de difícil equação, seja no mundo filosófico, antropológico, cultural, social ou econômico. O "ser-para-o-outro possibilita a superação da impessoalidade, da significação neutra dos entes onde eles são reduzidos a movimentos de conceitos. A partir dessa nova forma de ver, outras visões podem aparecer no âmbito da política, do trabalho e da economia. Assim, podemos afirmar que antes do diálogo se estabelece uma diaconia, que me faz responsável pela responsabilidade de Outrem".⁸

A política no mundo ocidental foi desenvolvida a partir do cristianismo, pode-se dizer, cunhada na construção do capitalismo. Ao longo do tempo verificam-se os mais diversos e perversos desmandos políticos de injustiças em todas suas dimensões⁹. Os princípios da ética em Lévinas estão acima das manifestações de

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

¹² AGUIAR, R. A. R. de. *Alteridade e rede no direito*. Mimeo, [S.l.:s.n.], 2012.

¹³ CHALIER, C. *Lévinas: a utopia do humano*. Tradução de António Hall. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

poder, poder sem serviço. A partir desta condição é que o adversário experimenta a mudança fulcral na identidade política. Ponto a ser desenhado no item seguinte sobre o direito e a ecologia integral na Pan-Amazônia.

1.1. O DIREITO E A ECOLOGIA INTEGRAL NA PAN-AMAZÔNICA

Diante das considerações desenvolvidas a partir das ideias de Lévinas, tecidas no primeiro tópico, retorna-se à indagação sugerida por MILOVIC¹⁰ “Na casa de ‘Lévinas’”: a política que afirma a diferença, - sendo essa diferença pensada a partir do Outro -, que assegura à política uma responsabilidade ética, traduz a ideia de democracia? É possível pensar o futuro da política brasileira?

O ponto de partida traçado por Lévinas parece ter sido marcado pela busca da paz. Não há paz, comumente, sustentada egoisticamente em prol da própria sobrevivência. Mas sim, a paz ética, sem a qual a primazia do direito fenece. É com o diálogo¹¹ e com ação concreta organizada em torno do primado do direito e da ética como ‘filosofia primeira’ que se distinguirá uma política emancipatória de uma política regulatória, buscando um “universalismo concreto” construído por meio de diálogos interculturais sobre diferentes concepções de dignidade humana. Sob a perspectiva de emancipação, as contradições que perpassam os Direitos Humanos tornam-se evidentes, tanto porque o conceito de sujeito de direito tem servido, no plano de regulação, para o exercício legal da violência¹² e da coação de indivíduos e coletividades.

A utopia dos Direitos Humanos (CHAUÍ, 2013), tendo como inspiração a ideia de que a democracia é, antes e, sobretudo, a forma sociopolítica de criação de direitos, opera afirmando que, doravante, se trata da criação e garantia do direito ao conhecimento; do direito de levar o capitalismo global a julgamento num tribunal mundial; do direito à transformação do direito de propriedade; do direito à concessão de direitos e entidades incapazes de terem deveres, nomeadamente à natureza e às

¹³MILOVIC, Miroslav. Na “casa” de Lévinas. Mimeo, [ca. 2010].

¹⁴FREIRE, Paulo. Conscientização: teoria e prática da libertação - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 4. ed. São Paulo: Moraes, 1980. 102 p.

¹⁵ARENDT, Hannah. Sobre a violência. 3. ed. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2001.

gerações futuras; do direito à autodeterminação democrática; do direito à organização e participação na criação de direitos¹³.

A hegemonia¹⁴ dos direitos humanos como linguagem de dignidade humana é hoje no século XXI incontestável. No entanto, hegemonia convive com uma realidade perturbadora. A grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos, mas objeto de discursos de direitos humanos. Deve, pois, começar por perguntar-se se os direitos humanos servem eficazmente à luta dos excluídos, dos explorados e dos discriminados ou se, pelo contrário, as tornam mais difíceis. Será a hegemonia de que goza hoje o discurso dos direitos humanos o resultado de uma visão histórica ou, pelo contrário, de uma derrota histórica?

Qualquer que seja a resposta, a verdade é que, sendo os direitos humanos a linguagem hegemônica da dignidade humana, eles são incontestáveis, e os grupos sociais oprimidos¹⁵ não podem deixar de perguntar-se se os direitos humanos, mesmo sendo parte da mesma hegemonia que consolida e legitima a sua opressão, não poderão ser usados para subvertê-la. Ou seja, poderá a lei dos direitos humanos ser usada de modo contra-hegemônico? Em caso afirmativo, de que modo? Estas duas perguntas conduzem as duas outras. Por que há tanto sofrimento humano injusto que não é considerado uma violação dos direitos humanos? Que outras linguagens da dignidade humana existem no mundo? E se existem, são ou não compatíveis com a linguagem dos direitos humanos?

A busca (SANTOS, 2013) de uma concepção contra-hegemonica dos direitos humanos deve começar por uma hermenêutica de suspeita em relação aos direitos humanos tal como são convencionalmente entendidos e defendidos, isto é, em relação às concepções dos direitos humanos mais diretamente vinculadas à sua matriz liberal e ocidental.¹⁶ A hegemonia de suspeita deve muito a Ernst Bloch, quando este se interroga (1995 [1947]) sobre as razões pelas quais, a partir do século XVIII, o conceito de utopia¹⁷ como medida de uma política emancipadora foi sendo superado e substituído pelo conceito de direitos.

¹⁶ SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

¹⁷ GRAMSCI, A. Maquiavel, a política e o Estado moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

¹⁸ FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido. 26. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

A matriz liberal concebe os direitos humanos como direitos individuais e privilegia os direitos civis e políticos.

¹⁹ BLOCH, Ernst. O Princípio Esperança. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: EDUERJ, 2006.

Por que é que o conceito de utopia teve menos êxito que o conceito de direito e de direitos, como linguagem de emancipação social? Começemos por reconhecer que os direitos e o direito tem uma genealogia dupla na modernidade ocidental. Por um lado, uma genealogia abissal²⁰. Concebemos as versões dominantes da modernidade ocidental como construídas a partir de um pensamento abissal, um pensamento que dividiu abissalmente o mundo entre sociedade metropolitana e colônias (SANTOS, 2009a pp. 31-83). Dividiu de tal modo que as realidades e práticas existentes do lado da linha, nas colônias, não podiam pôr em causa a universalidade das teorias e das práticas que vigoravam na metrópole, do lado de cá da linha.

E, nesse sentido, eram invisíveis. Ora, enquanto discurso de emancipação, os direitos humanos foram historicamente concebidos para vigorar apenas do lado de cá da linha abissal, nas sociedades metropolitanas. Esta linha abissal, que produz exclusões radicais, longe de ter sido eliminada com o fim do colonialismo histórico, continua sob outras formas (neocolonialismo, racismo, xenofobia, permanente estado de exceção na relação com terroristas, trabalhadores imigrantes indocumentados, candidatos a asilo ou mesmo cidadãos comuns vítimas de políticas de austeridade ditadas pelo capital financeiro). O direito internacional e as doutrinas convencionais dos direitos humanos têm sido usados como garantia dessa continuidade.

Do outro lado, o direito e os direitos tem uma hegemonia revolucionária do lado de cá da linha. A revolução americana e a revolução francesa foram ambas feitas em nome da lei e do direito. Ernst Bloch entende que a superioridade do conceito de direito tem muito a ver com o individualismo burguês, com sociedade burguesa que estava a surgir nesse cenário, e que, tendo ganhado já hegemonia econômica, lutava pela hegemonia política que se consolidou com as revoluções francesa e americana.

O conceito de direito adequava-se bem a este individualismo burguês emergente, que tanto a teoria liberal como o capitalismo tinham por referência. É, pois, fácil ser-se levado a pensar que a hegemonia de que hoje gozam os direitos humanos tem razões muito profundas e que seu caminho foi um linear de consagração dos direitos humanos como princípios reguladores de uma sociedade justa. Esta ideia de um consenso há muito anunciado manifesta-se de várias formas,

e cada uma delas assenta numa ilusão e ao mesmo tempo numa tensão entre direitos individuais e direitos coletivos.

Esta tensão é mais conhecida e dispensa um tratamento circunstanciado aqui. A Declaração Universal dos Direitos do Homem das Nações Unidas, que é a primeira grande declaração universal do século passado, à qual se seguiram várias outras, só conhece dois sujeitos de direito: o indivíduo e o Estado. Os povos só são reconhecidos na medida em que são transformados em Estados. É importante recordar que em 1948, à data da adoção da declaração, existiam muitos povos, nações e comunidades que não tinham Estado. Vista das epistemologias do Sul, a declaração pode deixar de ser considerada colonialista (BURKE, 2010).

Quando se fala em igualdade perante o direito, temos como certo que a declaração ao ser escrita, indivíduos de vastas regiões do mundo não eram iguais perante o direito por estarem sujeitos a uma dominação coletiva, e sob sujeição coletiva, os direitos individuais não oferecem nenhuma proteção. Isto não foi contemplado pela declaração do individualismo burguês, num tempo em que o sexismo era parte do senso comum, em que a orientação sexual era tabu, em que a dominação classista era um assunto interno de cada país e em que o colonialismo ainda tinha força como agente histórico, apesar do profundo abalo sofrido com a independência da Índia.

Com o passar do tempo, também o sexismo, o colonialismo e outras formas mais cruas de dominação de classe¹⁸ foram sendo reconhecidas às a violações dos direitos humanos. Por um lado, universalização dos direitos humanos conviveu com a ideia de uma deficiência originária da humanidade, a ideia de que nem todos os seres com um fenótipo humano são plenamente humanos e não devem por isso se beneficiar do estatuto e da dignidade conferidos à humanidade.

De outro modo, não poderíamos entender a ambiguidade de Voltaire sobre a questão da escravatura ou o fato de o grande teorizador dos direitos humanos da modernidade, John Locke, ter feito fortuna à custa do comércio de escravos. É possível defender a liberdade e a igualdade de todos os cidadãos, e ao mesmo tempo a escravatura, porque subjacente aos direitos humanos está a linha abissal que referimos acima, por via da qual é possível definir quem é verdadeiramente humano e, por isso, tem direitos a ser humano e quem não é, por isso, não tem esse

¹⁸ Marx K. *A origem do Capital: A acumulação primitiva* 6ª ed. São Paulo: Global Editora; 1989.

direito. Acreditamos que é possível defender uma ecologia integral que clama pelos direitos na Pan-Amazônia.

1.3. ECOLOGIA INTEGRAL: CLAMORES DO DIREITO NA PAN-AMAZÔNIA

A bacia amazônica¹⁹ representa para o planeta uma das maiores reservas de biodiversidade²⁰ (30% a 50% da flora e da fauna do mundo), de água doce ²¹ (20% da água doce não congelado de todo planeta), e possui mais de um terço das florestas primárias do planeta. Também a capacitação do carbono pela Amazônia é significativa, embora os oceanos sejam os maiores captadores de carbono. São mais de sete milhões e meio de quilômetros quadrados, com nove países que fazem parte deste grande bioma que é a Amazônia (Brasil, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname, Venezuela, incluindo a Guiana Francesa como território ultramar). A denominada “Ilha Guiana”, delimitada pelos rios Orinoco e Negro, pelo Amazonas e pelas costas Atlânticas da América do Sul, entre as desembocaduras do Orinoco e do Amazonas, faz também parte deste território. Outros espaços compõem igualmente o território porque se encontram, por causa de sua proximidade, sob a influência climática e geográfica da Amazônia.

Sem dúvida, esses dados não representam uma região homogênea. A Amazônia abriga muitos tipos de “Amazônia” ²². Nesse contexto, é a água, através de suas cocheiras, rios e lagos, que representa o elemento articulador e integrador, tendo como eixo principal o Amazonas, o rio mãe e pai de todos. Num território tão diverso, pode-se imaginar que os diferentes grupos humanos que o habitam precisavam adaptar-se às distintas realidades geográficas, ecossistêmicas e políticas.

²¹ A bacia Amazônica, que abrange ecossistemas florestais e savânicos, ocupa uma área de 7,01 milhões de km², dos quais 64,9% em território brasileiro (4,55 milhões de Km²). Dos nove Estados que compõem a Amazônia Legal, cinco (Amazonas, Acre, Rondônia, Roraima e Amapá) têm a totalidade de seus territórios na Bacia Amazônica. A Bacia do Tocantins-Araguaia (967,1 mil Km²) compreende parte dos Estados do Pará, Tocantins, Mato Grosso e Maranhão. O Mato Grosso tem parte de seu território na Bacia do Paraguai; o Pará tem uma pequena parte na Bacia Atlântico Nordeste Ocidental e o Maranhão tem a maior parte de seu território nesta Bacia e uma parte menor na Bacia do Parnaíba. Quando se analisa o impacto ambiental de qualquer iniciativa econômica, costuma-se olhar para os seus efeitos no solo, na água e no ar, mas nem sempre se inclui um estudo cuidadoso do impacto na biodiversidade, como se a perda de algumas espécies ou de grupos animais ou vegetais fosse algo de pouca relevância.

²² COMISSÃO EPISCOPAL PARA A AMAZÔNIA. Seminário Nacional sobre evangelização dos povos indígenas. Brasília: REPAM, 2017.

Dadas às proporções geográficas, a Amazônia é uma região na qual vivem e convivem povos e culturas diversas, e com modos de vida diferentes. A ocupação demográfica da Amazônia antecede o processo de colonizador por milênios. Por uma questão de sobrevivência que incluía as atividades de caça, pesca e o cultivo na várzea, até a colonização, o predomínio demográfico na Amazônia concentrava-se às margens dos grandes rios e lagos. Com a colonização, e com a escravidão indígena, muitos povos abandonaram esses sítios e se refugiaram no interior da floresta. Desta maneira, teve início durante a primeira fase da colonização um processo de substituição populacional, com uma nova concentração demográfica às margens dos rios e lagos.

Além das circunstâncias históricas, os povos das águas, da Amazônia, sempre tiveram em comum a relação de interdependência com os recursos hídricos. Por isso, os caboclos da Amazônia e suas famílias utilizam as várzeas, em sintonia com o movimento cíclico apenas dos rios – inundação, refluxo e período de seca -, numa reação de alteridade por entenderem que “a vida dirige o rio” e “o rio dirige a vida”. Ademais, os povos indígenas da floresta, recolhedores e caçadores por excelência, sobrevivem com aquilo que a terra e a floresta lhes oferecem. Esses povos vigiam os rios e cuidam da terra, da mesma maneira que a terra cuida deles. São os protetores da floresta e de seus recursos.

Hoje, a riqueza da floresta e dos rios da Amazônia está ameaçada pelos grandes interesses econômicos que se alastram sobre diferentes regiões e território. Tais interesses provocam, entre outras coisas, a intensificação do desmatamento indiscriminado da floresta, a contaminação dos rios, lagos e afluentes (por causa do uso indiscriminado de agrotóxicos, derrame de óleos, mineração legal e ilegal, e dos derivados da produção de drogas). A tudo isso, soma-se o narcotráfico, pondo em risco a sobrevivência dos povos que, nesses territórios, independem de recursos animais e vegetais.

Por outro lado, as cidades da Amazônia cresceram muito rapidamente, e integraram muitos imigrantes, forçosamente deslocados de suas terras, empurrados até às periferias dos grandes centros urbanos, que avançam floresta adentro. Em sua maioria são povos indígenas, ribeirinhos e afrodescendentes expulsos pela mineração ilegal e/ou legal, pela indústria de extração de madeira onde estão os flagelados pelos conflitos agrários e socioambientais. Conseqüentemente, As cidades se caracterizam pelas desigualdades sociais. A pobreza produzida ao longo

da história gerou relações de subordinação, de violência política e institucional, aumento do consumo de álcool e drogas – tanto nas cidades como nas comunidades – dilacerou os corpos dos povos amazônicos.

Os movimentos migratórios mais recentes na região amazônica estão caracterizados, sobretudo, pela mobilização de indígenas de seus territórios originários para os centros urbanos. Atualmente, entre 70% e 80% da população da Pan-Amazônia²² vive nas cidades. Muitos estão sem documentos, vivendo irregularmente; outros refugiados em propriedades de políticos ou comerciantes que os vêem como braços; os ribeirinhos em decorrência da subida ou descida desmedida das águas que provocam perda agrícola ou ainda outros grupos vulneráveis. Com o fluxo migratório cresce na Amazônia a xenofobia e a criminalização dos migrantes e deslocados. Vítima da mudança de valores decorrentes da economia mundial, na qual prevalece o valor lucrativo sobre a alteridade humana, intensificasse a exploração do homem amazônico. Agregado a isso cresce o tráfico de pessoas para fins de exploração sexual e mão de obra barata. Essas mulheres perdem seu protagonismo nos processos de transformação social, econômica, cultural, ecológica e política de suas comunidades.

O crescimento desmedido das atividades agropecuárias, extrativistas e madeireiras na Amazônia, não só comprometeu a riqueza ecológica²³ da região, decompondo suas florestas, rios e nascentes, como também empobreceu suas riquezas culturais e imateriais, fomentando um desenvolvimento urbano não “integral” nem “inclusivo” da bacia Amazônica.

Considerações Finais

A luta pelos direitos humanos nas primeiras décadas do século XXI enfrenta novas formas de autoritarismos que convivem confortavelmente com o regime

²³DA SILVA, O. Araújo; HOMMA, Alfredo Kingo Oyama (Org.) Pan-Amazônia: Visão Histórica, Perspectivas de Integração e Crescimento. 1ª Edição. Manaus: Federação das Indústrias do Estado do Amazonas (FIEAM), 2015.

²⁴.SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos humanos, democracia e desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2013.

²⁵.Rigotto R.M *et al.* Dossiê ABRASCO - Um alerta sobre os impactos dos Agrotóxicos na Saúde. Parte 3 - Agrotóxicos, conhecimento científico e popular: construindo a Ecologia de Saberes. Porto Alegre, novembro de 2012.

democrático. São formas de fascismo social. Se a voracidade de recursos naturais e da terra deste modelo de desenvolvimento continuar a influenciar os Estados e governos democráticos para, por um lado, fazer tábua rasa dos direitos de cidadania incluindo os que estão consagrados pelo direito internacional e, por outro, para reprimir brutal e impunemente aqueles que ousam resistir-lhe, é possível que estejamos ante uma nova forma de fascismo social, o fascismo desenvolvimentista.

Tal como tem vindo a desenhar-se, esta luta contra o fascismo desenvolvimentista listamos três características²⁴. A primeira - luta com uma forte dimensão civilizatória; A segunda - luta pelos direitos humanos contra-hegemônicos e; A terceira - luta por direitos humanos contra-hegemônicos no início do século XXI, que vai igualmente contra as inércias do pensamento crítico e da política de esquerda eurocêntricos.

Isto implica, entre outras coisas, novas gerações de direitos fundamentais. O direito à terra como condição de vida digna e, portanto, um direito mais amplo que o direito à reforma agrária, direito à água, direitos à natureza, direito à soberania alimentar, direito à diversidade cultural, direito à saúde coletiva. No seu conjunto, estes direitos configuram uma mudança civilizatória que está em curso e que certamente não terminará nas próximas décadas.

O que é verdadeiramente novo nessa luta é que a mudança civilizatória, que normalmente invoca temporalidade de longa duração, tem de ser assumida com um sentido de urgência que aponta para tempos curtos, para os tempos de, por exemplo, impedir uma população de cometer suicídio coletivo, de proteger um líder indígena ou quilombola das ameaças contra a sua vida, de prevenir eficazmente e punir exemplarmente a violência ilegal contra as populações indefesas, ou de pôr fim ao envenenamento por agrotóxicos²⁵, tanto de produtores como de consumidores.

O futuro nunca esteve tão presente. Nada pode ser reclamado em nome do futuro que não tenha um sentido para os que vivem hoje e podem não estar vivos amanhã. As novas regras do capitalismo-global-sem-regras obrigam a ver, na luta ambiental, a luta dos povos indígenas e quilombolas; na luta pelos direitos económicos e sociais, a luta pelos direitos cívicos e políticos; na luta pelos direitos individuais, a luta pelos direitos coletivos; na luta pela igualdade, a luta pelo reconhecimento da diferença; na luta contra a violência doméstica, a luta pela

liberdade de orientação sexual, a luta dos camponeses pobres; na luta pelo direito à cidade, a luta contra a violência no campo, a luta pelo direito à saúde coletiva.

Por fim, temos ciência que a desumanidade e a indignidade humana no contexto atual impulsionam o espírito de luta contra todas as oposições que tentam destruir as aspirações da alteridade na Pan-Amazônia.

Referências

- AGUIAR, R. A. R. de. Alteridade e rede no direito. Mimeo, [S.l.:s.n.], 2012.
- ARENDT, Hannah. Sobre a violência. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BLOCH, Ernst. O Princípio Esperança. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto: EDUERJ, 2006.
- BURKE, Roland. Decolonization and the Evolution of International Human Rights. Philadelphia: Univ. Pennsylvania Press, 2010.
- CHALIER, C. Lévinas: a utopia do humano. Tradução de António Hall. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- COMISSÃO EPISCOPAL PARA A AMAZÔNIA. Seminário Nacional sobre evangelização dos povos indígenas. Brasília: REPAM, 2017.
- DA SILVA, O. Araújo; HOMMA, Alfredo Kingo Oyama (Org.) Pan-Amazônia: Visão Histórica, Perspectivas de Integração e Crescimento. 1ª Edição. Manaus: Federação das Indústrias do Estado do Amazonas (FIEAM), 2015.
- FOUCAULT, Michel. Microfísica do poder. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido, 17ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- FREIRE, Paulo. Conscientização: teoria e prática da libertação - uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 4. ed. São Paulo: Moraes, 1980.
- GRAMSCI, A. Maquiavel, a política e o Estado moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.
- LEVINAS, E. Entre nos: Ensaio sobre a alteridade. Trad. por Pergentino S. Pivatto e outros. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- LÉVINAS, Emmanuel. O humanismo do outro homem. 3ª ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2009.
- Marx K. A origem do Capital: A acumulação primitiva 6ª ed. São Paulo: Global Editora; 1989.
- MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva. Forma e Razão das Trocas nas Sociedades Arcaicas. In: Revista de Sociologia e Antropologia, Vol. II, São Paulo: EDUSP, 1994.
- MENESES, Paulo. Hegel e a Fenomenologia do Espírito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- MILOVIC, Miroslav. Na “casa” de Lévinas. Mimeo, [ca. 2010].
- RIGOTTO, R.M *et al.* Dossiê ABRASCO - Um alerta sobre os impactos dos Agrotóxicos na Saúde. *Parte 3 - Agrotóxicos, conhecimento científico e popular: construindo a Ecologia de Saberes*. Porto Alegre, novembro de 2012.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo. Para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento. Cortez Editora, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Sociologia jurídica crítica. Para um nuevo sentido común en el derecho. Argentina: ISLA, 2009b.
- VAZ, H. C. L. Antropologia filosófica I. São Paulo: Loyola, 1991.