

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ
CURSO DE DIREITO

PEDRO JOSÉ PEREIRA

**O GIRO BIOCÊNTRICO: UMA ANÁLISE DOS DIREITOS DA NATUREZA NO
NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO**

Recife
2016

PEDRO JOSÉ PEREIRA

**O GIRO BIOCÊNTRICO: UMA ANÁLISE DOS DIREITOS DA NATUREZA NO
NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO**

Monografia apresentada à Faculdade Damas
como requisito parcial para obtenção do título de
bacharel em Direito, sob orientação do prof. Dr.
Henrique Weil Afonso.

RECIFE
2016

Pereira, Pedro José

O giro biocêntrico: uma análise dos direitos da natureza no novo constitucionalismo Latino-Americano. / Pedro José Pereira. – Recife: O Autor, 2016.

61 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Henrique Weil Afonso.

**Monografia (graduação) – Faculdade Damas da Instrução Cristã.
Trabalho de conclusão de curso, 2016.**

Inclui bibliografia.

1. Direito ambiental. 2. Degradação ambiental. 3. Antroponcentrismo e biocentrismo. 4. . Direitos fundamentais. I. Título.

**34 CDU (2.ed.)
340 CDD (22.ed.)**

**Faculdade Damas
TCC 2016-491**

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ
CURSO DE DIREITO

PEDRO JOSÉ PEREIRA

O DIREITO À NATUREZA NO NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-
AMERICANO

Defesa Pública em Recife, _____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Presidente:

Examinador:

À minha mãe, Josefa, por tudo o que sou;
À memória de Manoel, meu pai, cuja
breve partida fez de mim um ser
incompleto;
A Paulo e a Cláudio, *in memoriam*, irmãos
e almas gêmeas com quem aprendi o
significado do afeto;
À minha linda esposa, Simone, que me
proporciona a fé de que preciso para
seguir adiante, que tanto se esforça para
que nosso lar seja um reduto de amor e
de afetividade permanentes.
E Finalmente, a eles, Mateus e Augusto,
meus filhos, dois seres especiais que a
vida pôs no meu caminho para que eu
pudesse compreender que o amor é tudo,
que o amor transcende nossa curta
existência.

RESUMO

A presente pesquisa se volta à questão da degradação do meio ambiente na América-latina e a sua relação com a crescente crise ecológica que afeta todo o planeta. A existência da biodiversidade global tem sido comprometida pelos impactos negativos decorrentes da atividade produtiva do homem sobre os ecossistemas, cujos efeitos se caracterizam por acarretarem prejuízos à qualidade de vida das populações como um todo. Este avanço do homem sobre a natureza, sobretudo, tem levado ao desaparecimento de diversas espécies de animais e plantas. Ciente desta problemática, faz-se uma análise das ideias subjacentes ao atual modelo de desenvolvimento social e econômico dos governos nacionais e as necessidades do Estado em atender à filosofia desenvolvimentista do famigerado capitalismo globalizado. Para uma melhor compreensão do tema, traça-se um breve panorama do processo histórico de conquista e dominação de outros povos pelas potências marítimas mercantis na era moderna. Busca-se compreender igualmente os mecanismos filosóficos e ideológicos que ensejaram a formação do atual paradigma antropocêntrico e a construção de uma mentalidade desvinculada do comprometimento ético, do respeito às diferenças e dos cuidados com a preservação do meio ambiente. Para tanto, volta-se o olhar a outras realidades sociológicas e as suas faces político-normativas estampadas no Novo Constitucionalismo latino-americano. Intenta-se, portanto, entender quais as consequências advindas da troca do atual paradigma eurocêntrico por um modelo de cunho biocêntrico, inspirado no *sumak kawsay* [bem-viver] andino, que conjuga a necessária exploração do meio com o respeito integral ao espaço onde se realiza e se reproduz a vida.

Palavras-chave: antropocentrismo, biocentrismo, novo-constitucionalismo, indígenas, ética-sustentável.

ABSTRACT

The present research turns to the question of the degradation of the environment in Latin America and its relation with the growing ecological crisis that affects the whole planet. The existence of global biodiversity has been compromised by the negative impacts of man's productive activity on ecosystems, whose effects are characterized by their detriment to the quality of life of populations as a whole. This advance of man over nature, above all, has led to the disappearance of various species of animals and plants. Aware of this problem, an analysis is made of the ideas underlying the current model of social and economic development of national governments and the needs of the State to meet the developmental philosophy of the infamous globalized capitalism. For a better understanding of the theme, a brief overview of the historical process of conquest and domination of other peoples by mercantile maritime powers in the modern era is outlined. It also seeks to understand the philosophical and ideological mechanisms that led to the formation of the current anthropocentric paradigm and the construction of a mentality unrelated to ethical commitment, respect for differences and care for the preservation of the environment. To do so, we turn our eyes to other sociological realities and their political-normative faces emblazoned in the New Latin American Constitutionalism. It is therefore attempted to understand the consequences of the exchange of the current Eurocentric paradigm with a biocentric model inspired by the Andean *sumak kawsay* that combines the necessary exploration of the environment with full respect for the space where life is realized and reproduced.

Keywords: anthropocentrism, biocentrism, new-constitutionalism, indigenous, ethics-sustainable.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	DIREITOS FUNDAMENTAIS – DA PROTEÇÃO DO HOMEM À TUTELA DO MEIO AMBIENTE	11
2.1	ANTROPOCENTRISMO VERSUS BIOCENRISMO	15
3	O RACIONALISMO CARTESIANO E SEUS REFLEXOS NO PENSAMENTO DA MODERNIDADE OCIDENTAL	24
3.1	DA REVOLUÇÃO AGRÍCOLA À LÓGICA MERCANTILISTA: A REIFICAÇÃO DO SER E DO ESPAÇO NATURAL.....	30
3.2	A IMPOSIÇÃO DA IDEOLOGIA EUROPEIA AOS POVOS DO NOVO MUNDO	36
3.3	UMA BREVE CRÍTICA EPISTEMOLOGICA AO SABER HEGEMÔNICO OCIDENTAL	38
4.	ASPECTOS CONSTITUCIONAIS DE PROTEÇÃO À NATUREZA NA AMERICA LATINA	45
4.1	GIRO BIOCÊNTRICO: O ARTIGO 71 DA CONSTITUIÇÃO DO EQUADOR E O NOVO PARADIGMA	49
4.2	O ÉTICO-AMBIENTAL NA CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A POSIÇÃO DO STF SOBRE A PRÁTICA DA VAQUEJADA (ADI 4983).....	52
5	CONCLUSÃO	56
6	REFERENCIAS	59

1 INTRODUÇÃO

A necessidade de intervir no meio ambiente com o fim de produzir bens culturais é uma característica comum a todos os povos, indistintamente. Aliás, essa é a forma pela qual as diversas espécies de seres humanos, em diferentes épocas, supriam suas necessidades básicas por alimentação, lazer, segurança etc.; é também por meio do estudo das mudanças provocadas pelo homem no espaço natural que se torna possível reconstruir a história de cada povo, e assim, identificar o caráter simbólico daqueles valores que perfazem a produção econômica, religiosa, artística e cultural das sociedades ao longo dos tempos.

Nesse contexto, de apropriação e de transformação do meio ambiente, se revela primordial a apreciação das tradições culturais nas quais estão inseridos estes povos-nações, por tal análise ter o condão de representar como estes homens e mulheres de diferentes épocas se relacionavam com os demais seres vivos e com outros elementos ao redor, o que assinala o conteúdo ético subjacente as relações do homem com a natureza.

O pensamento moderno ocidental, nesse viés, se sustenta sobre a premissa de que a natureza deve existir unicamente para atender a necessidades humanas. Essa visão das coisas, de raízes medievais e denominada de antropocentrismo, é o terreno sobre o qual se estabelece um certo modo de agir e de pensar cujos métodos enxergam na natureza apenas o meio para a persecução de fins almejados pelo sujeito ou pelo Estado, e igualmente, superdimensiona o aspecto das individualidades intersubjetivas em detrimento da inserção do sujeito como mais um elemento partícipe da construção de uma realidade plural e coletiva.

As consequências de tais conclusões não poderiam ser mais adversas ao salutar sentimento de comunidade dos povos entre si e de pertencimento dos homens no seio de suas comunidades: a ameaça de um individualismo exacerbado atinge em cheio as relações humanas, fragmentando-as, e, sobretudo, põe em xeque à existência e o valor que possuem outros componentes do meio natural_ entidades cujas vozes não são passíveis de reverberarem nos ordenamentos jurídicos hodiernos dado o seu caráter demasiadamente antropomorfo; Elementos estes imprescindíveis à existência e harmonia entre os ecossistemas, em cuja atividade a vida se perpetua e se mantém sob condições favoráveis ao seu pleno

desenvolvimento. Assim, ficam à mercê da tutela jurídica diversas espécies animais, vegetais e minerais; a exemplo de rios, árvores, micro-organismos e outros tantos componentes da natureza que se encontram sob risco de extinção e de escassez permanentes.

Não obstante, em contraponto a forma eurocêntrica e utilitarista do moderno pensamento mercantil-colonial, a partir dos anos 1980 na América Latina, o chamado novo constitucionalismo latino-americano tem propiciado o espaço necessário à rediscussão dos costumes e valores hegemônicos europeus transplantados nas Américas_ e em outras partes do mundo por conta da expansão imperialista que ganha impulso com o advento das Grandes navegações no século XVI.

Sendo assim, o presente trabalho propõe realizar dentro da temática do direito ambiental uma reflexão, ainda que breve, trazendo ao debate jurídico atual os aspectos mais relevantes desse ramo científico-normativo que, como dito antes, encontra-se a pleno desenvolvimento em países como Equador, Venezuela e Bolívia.

Para atingir tal fim, a presente investigação teve como norte principal a publicação “Direitos da natureza: Fundamento, conteúdo e exigibilidade jurisdicional”, de Julio Marcelo Prieto Méndez.

Busca-se, nesse contexto, confrontar temas que, a priori, parecem irreconciliáveis: exploração dos recursos naturais e sustentabilidade, diversidade étnica e a concepção clássica de estado, democracia e minorias étnicas, biocentrismo versus antropocentrismo.

É com base nestes diálogos que se fará a tentativa de obter respostas à pergunta: como superar o atual paradigma antropocêntrico, que tem levado a crescente destruição e degradação do meio ambiente na América latina?

O eixo norteador de desenvolvimento da tese proposta consiste em enxergar na ética ambiental biocêntrica dos povos originários da América a saída para lidar com a crise ecológica global.

Com o resgate de condutas éticas inspiradas no *sumak kawsay* [bem-viver] andino, emerge em importância no cenário internacional não apenas lições sobre o legado de sustentabilidade destes povos em sua relação com a natureza, mas, sobretudo, pinta-se com novas cores a história de vida de civilizações inteiras que foram relegadas ao esquecimento através do jugo colonialista.

Sendo assim, o objetivo geral desta pesquisa é trazer novas luzes sobre o projeto constitucional que vem sendo implantado nas Américas e suas consequências no plano ambiental.

Para tanto, este estudo visa:

- a) tentar compreender a cosmovisão dos povos aborígenes das Américas em sua perspectiva biocêntrica do espaço natural;
- b) apontar prováveis causas que culminaram na atual crise ecológica através de uma análise do pensamento europeu renascentista;
- c) localizar, no ordenamento pátrio e no arcabouço constitucional dos países da América Latina, os mecanismos jurídicos que ressaltam a diversidade étnica dos povos nativos e sua importância para a formação de um estado plurinacional.

Almejando atingir o objetivo deste trabalho, os meios utilizados serão o direito comparado e o método dialético, por se tratar de uma pesquisa qualitativa; e considerando que os fatos analisados não podem ser dissociados de seu contexto histórico-social. Igualmente, será realizada pesquisa bibliográfica por meio de material publicado em livros, artigos científicos, periódicos, monografias, dissertações e pela internet.

Para fins de organização e melhor compreensão do tema, ele será disposto em três partes ou capítulos.

Primeiro será feita uma incursão na temática o homem e o meio ambiente a partir de uma perspectiva biocêntrica, mostrando a importância de se abandonar o pensamento antropocêntrico para ir de encontro ao paradigma biocêntrico, que visa à aplicação da noção de justiça entre seres humanos e a natureza.

No capítulo 2, haverá uma tentativa de explicar como o homem contemporâneo rompe com a natureza através das ideias propaladas por pensadores como René Descartes, bem como o papel desempenhado pela ideologia mercantilista europeia para, finalmente, realizar uma breve crítica ao saber hegemônico ocidental;

No último capítulo, a pesquisa se debruça sobre os aspectos Constitucionais da natureza em nações como o Equador, Bolívia, Venezuela e Brasil atinentes à tutela jurídica do meio ambiente.

2 DIREITOS FUNDAMENTAIS – DA PROTEÇÃO DO HOMEM À TUTELA DO MEIO AMBIENTE.

Segundo Alves (2012), os ordenamentos jurídicos contemporâneos, especialmente após os horrores da segunda Grande Guerra, possuem como núcleo central a pessoa humana. Daí um sem-números de documentos que trazem em seu texto expressões que se referem à liberdade, dignidade da pessoa humana, direitos humanos e outras marcas do aspecto de transversalidade desta temática que perpassa todo o corpo jurídico- normativo das constituições que surgiram em meados do século xx.

Dita ênfase no aspecto humano possui sua razão de ser: após duas Guerras Mundiais que, por pouco, não dizimaram populações inteiras de ciganos, negros e particularmente de “judeus, cujo extermínio sistemático foi se tornando aos poucos conhecido de um mundo incrédulo [...]” (HOBSBAWN, 1994, p. 978) era de se esperar que os países recém-saídos do conflito armado se precavessem dos “atos bárbaros que ultrajaram a consciência a humanidade”, e de novos capítulos cujo enredo pudesse outra vez manchar de sangue as expectativas de um futuro menos belicoso.

É nesse cenário de incertezas que os indivíduos e as minorias passam a figurar como elemento central na ordem constitucional vigente, como forma de os Estados assegurarem-lhes proteção jurídica contra quaisquer formas de abuso que atentassem contra o valor de cada pessoa, grupo ou etnia, independentemente de origens, classe social, crenças, ideologias, orientação sexual etc. Sobre o momento histórico em esses direitos do homem ganham relevo, é lúcido o pensamento de Branco (2012):

Os direitos fundamentais assumem posição de definitivo realce na sociedade quando se inverte a tradicional relação entre Estado e indivíduo e se reconhece que o indivíduo tem, primeiro, direitos, e, depois, deveres perante o Estado, e que os direitos que o Estado tem em relação ao indivíduo se ordenam ao objetivo de melhor cuidar das necessidades dos cidadãos (BRANCO, 2012, p. 171).

Com o tempo, quanto a estas populações vitimadas pela ideologia nazista e às demais formas de opressão totalitária, elaborou-se farta literatura no campo das ciências e das artes como vias para denunciar os crimes perpetrados sob o manto

do vazio ético deixado pelo afastamento do homem dos princípios básicos de solidariedade e fraternidade que devem orientar o convívio humano.

Após este conturbado período, surgem posturas que, preocupadas com as consequências nocivas deste esvaziamento ético das ciências, e especialmente das ciências jurídicas, buscam a inserção no campo constitucional de valores humanos fundamentais sobre os quais se pudessem assentar as premissas responsáveis pela consolidação de um direito constitucional de cunho fraterno e solidário. Ocorrendo, portanto, uma verdadeira reelaboração teórica do papel que as Constituições deveriam desempenhar neste novo contexto sócio-político. De fato, o neoconstitucionalismo e sua força vinculante iriam doravante refundar o sistema normativo sobre uma nova roupagem principiológica, que sobrepujam a dignidade do homem e outros caracteres individuais à estrita legalidade estatal.

Sobre esta temática, esclarece Barroso (2001):

O constitucionalismo moderno promove, assim, uma volta aos valores, uma **reaproximação entre ética e Direito**. Para poderem beneficiar-se do amplo instrumental do Direito, migrando da filosofia para o mundo jurídico, esses valores compartilhados por toda a comunidade, em dado momento e lugar, materializam-se em princípios, que passam a estar abrigados na Constituição, explícita ou implicitamente (BARROSO, 2001, p. 32, grifo nosso).

As nuances que surgem da releitura e da reavaliação de princípios clássicos (legalidade, igualdade etc.) e decorrentes da adoção de novos princípios pelos textos constitucionais no pós-positivismo, revelavam, todavia, questões de ordem prática:

Como realizar a transposição do ideal existente na norma para a realidade objetiva?

Quanto à efetividade de tais direitos, será que, de fato, seus titulares usufruem dos benefícios constitucionalmente garantidos a despeito do flagrante desrespeito e violações a estes direitos e garantias?

Ora, quando o Texto Constitucional pátrio estabelece no artigo 1º, inciso III, a dignidade humana como um dos fundamentos do Estado democrático de direito, e mais adiante em seu artigo 225, caput, prevê que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida impondo-se [...] o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”, pressupõe-se que a realização da dignidade humana,

princípio nuclear da ordem vigente atual, apenas pode se concretizar de forma efetiva sob certas condições políticas, sociais e ambientais que lhes favoreça o pleno desenvolvimento.

Neste contexto, faz-se relevante uma profunda e profícua rediscussão dos valores democráticos que conformam a dinâmica social, através do uso de mecanismo que fortaleçam o caráter emancipatório da pluralidade de agentes envolvidos.

Ferramentas tais como legitimação popular dos atos institucionais; acesso aos cargos públicos e a funções de direção, chefia e assessoramento por pessoas de diferentes formações sociais e étnicas; representação política das minorias; fim da ideologia de gênero nas relações laborais; garantia às mulheres de ferramentas que viabilizem sua ascensão na política nacional, dentre outros, são instrumentos discursivos que devem estar presentes nos debates que pretendam assegurar o cumprimento das disposições constitucionais no terreno prático do dia a dia.

O papel desempenhado pelos atores sociais para garantir a materialização destas disposições normativas em casos como estes, contudo, passa por uma complexa revisão dos aspectos referentes ao exercício da democracia e do usufruto do poder político nos governos locais.

Bobbio (2004, p. 16), atento a esta face político-normativa que envolve a efetivação do direito, reconhece que “o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político.”

O que explica a premente necessidade em se exigir do ente estatal e de particulares o efetivo cumprimento das disposições legais que visam salvaguardar o meio ambiente de ações destrutivas e predatórias.

O direito a um meio ambiente ecologicamente equilibrado, direito fundamental de terceira geração_ assim como o direito à vida, à liberdade e tantos outros direitos fundamentais_ é regido de forma sincrônica e em harmonia com os demais direitos individuais de primeira e segunda geração. De modo que a materialização do direito à vida em condições adequadas, por exemplo, não dispensa o cumprimento da preservação e restauração da fauna e da flora silvestres e dos processos ecológicos essenciais.

Nessa linha, a Declaração de Estocolmo sobre o ambiente humano (1972), proclama dentre outras coisas que “O homem é ao mesmo tempo obra e construtor

do meio ambiente que o cerca, o qual lhe dá sustento material e lhe oferece oportunidade para desenvolver-se intelectual, moral, social e espiritualmente.” (PNUMA, 1972); Ou, ao advertir, igualmente, que “a proteção e o melhoramento do meio ambiente humano é uma questão fundamental que afeta o bem-estar dos povos e o desenvolvimento econômico do mundo inteiro, um desejo urgente dos povos de todo o mundo e um dever de todos os governos.” (PNUMA, 1972).

Não menos importante é o disposto no primeiro dos 26 princípios que perfazem o rol da referida Declaração, que assim dispõe:

O homem tem direito fundamental à liberdade, à igualdade e ao desfrute de condições de vida adequada em um meio cuja qualidade lhe permite levar uma vida digna e gozar do bem-estar e tem solene obrigação de proteger e melhorar esses meios para as gerações futuras[...] (PNUMA, 1972).

Apreende-se da leitura do trecho em comento, que o citado dispositivo intenta promover uma vida digna e de bem-estar às pessoas que protagonizavam a dinâmica social daquele momento histórico ao mesmo tempo em que atribui aos indivíduos daquela geração a responsabilidade de proteger e melhorar esses meios para as gerações seguintes.

É notório o aspecto transversal, plástico e atemporal desse preceito normativo ambiental que tanto fora válido nos idos de 1970 quanto resta aplicável na presente conjuntura social. Demonstrando, assim, a importância legal que deve ser atribuída aos direitos de terceira dimensão como instrumentos imprescindíveis à efetivação dos direitos de primeira e segunda geração, e vice-versa.

Seguindo este raciocínio, qual seja, que o direito a um meio ambiente sadio é um direito humano de status constitucional e que, portanto, se encontra no mesmo patamar axiológico dos outros valores fundamentais presentes na Carta Cidadã de 1988, clara é a necessidade de exigibilidade jurídica destes direitos de caráter coletivo e fraterno_ tanto quanto se busca a concretização e o respeito aos direitos civis, políticos e sociais, por constituírem, em seu conjunto, ferramentas normativas de índoles emancipatórias e isonômicas de seus titulares.

A natureza dos direitos de terceira dimensão revela que estas conquistas políticas e sociais se traduzem em sua forma legal como “direitos transindividuais, isto é, direitos que vão além dos interesses dos indivíduos; pois são concernentes à proteção do gênero humano, com altíssimo teor de humanismo e universalidade”

(LENZA, 2015, p. 1116). Ditos traços humanistas, solidários e coletivos elevam esta categoria de direitos a uma classe de normas especiais no plano internacional dada a relevância dos temas por eles tangenciados e que, usualmente, se referem a questões que dizem respeito a mais de um estado-nação concomitantemente; dentre tais temas comuns pode-se destacar: a incessante busca pela paz entre os povos-nações; um crescimento econômico fundado nos pressupostos da sustentabilidade; a proteção de bens patrimônio comuns da humanidade; necessidade diplomática de se estabelecer diálogo entre diferentes culturas; direito das pessoas a conviverem em um meio ambiente equilibrado.

Sobre este último ponto, que concerne ao direito dos povos em viver em um meio ecologicamente equilibrado, o presente capítulo realizará uma breve reflexão com fins de localizar os fundamentos do agir humano sobre a natureza. O que será feito por duas vias: tomando a natureza enquanto objeto de apropriação e transformação com vistas aos interesses econômicos da comunidade internacional e concebendo-a em sua concepção andina, sob a ótica *sumak kawsay* [bem-viver), como o espaço propício à reprodução e à realização da vida.

De antemão, porém, cabe esclarecer dois conceitos-chaves: antropocentrismo e biocentrismo, já que ambos servirão como pontos de partida a um melhor entendimento do que virá nas páginas seguintes.

2.1 ANTROPOCENTRISMO VERSUS BIOCENTRISMO.

Nesta linha de pensamento vale destacar as lições do ambientalista Frederico Amado, que, de modo simples e direto, afirma ser “o direito [...] tradicionalmente informado por uma visão antropocêntrica, ou seja, o homem é o ser que está no centro do Universo, sendo que todo o restante gira ao seu redor” (AMADO, 2015, p. 27).

A despeito desta singela conceituação proposta pelo mestre baiano, é possível, em linhas gerais, inferir de tal perspectiva conceitual ao menos dois juízos de valor_ os quais não de servir como parâmetros capazes de identificar a dimensão do conteúdo ético que permeiam a concepção de direito e o tratamento dispensado ao meio ambiente na visão do homem moderno: o primeiro é que o ser humano é o centro gravitacional em cuja periferia orbita não apenas os sistemas normativos da contemporaneidade ocidental, bem como a ele se vincula um certo modo de pensar

que é demasiado reticente em reconhecer valor ou qualidade intrínseca àqueles não capazes de contrair direitos e obrigações perante a ordem jurídica.

Nesta mesma linha, a respeito de o porquê da natureza não ser reconhecida_ ao menos até 2008, com a paradigmática Constituição de Montecristo_ como sujeito de direito nos ordenamentos jurídicos da atualidade, aduz o eminente professor da Universidade de Coimbra, Boaventura de Souza Santos (1997):

[...] a concepção ocidental dos direitos humanos está contaminada por uma simetria muito simplista e mecanicista entre direito e deveres. Apenas garante direitos àqueles a quem pode exigir deveres. **Isto explica por que razão, na concepção ocidental de direitos humanos, a natureza não possui direitos:** porque não lhes podem ser impostos deveres [...] (SANTOS, 1997, p. 24, grifo nosso).

O outro juízo a que se é levado por esta concepção antropomórfica, é que os seres vivos não-humanos e demais elementos naturais (como rios, formações geológicas, aves, animais etc.) jamais poderão ser capazes de gozarem de uma tutela jurídica apropriada a sua condição de objeto que dá sustentação e existência ao cenário em que a vida toma forma e se desenvolve em seu ciclo evolutivo. Deste modo, quando eventualmente se lhes atribui valor, estes são meramente relacionais, precários, e possuem a medida e o limite que lhes concede o próprio homem tendo em vista o seu aspecto de utilidade prática.

Configurando, portanto, a edificação de uma ética ambiental de bases exclusivamente antropológicas, posto que o universo e todos os fenômenos e processos vitais nele contido é sempre visto e valorado de uma perspectiva unilateral, racionalizante, mecanicista, demasiado humana.

Ainda seguindo os passos da doutrina de Amado (2015), tem-se o seguinte excerto:

Por essa linha, a proteção ambiental serve ao homem, **como se este não fosse integrante do meio ambiente**, e os outros animais, as águas, a flora o ar, o solo, os recursos minerais, não fossem bens tuteláveis por si sós, autonomamente, independente da raça humana (AMADO, 2015, p. 27, grifo nosso).

Em outras áreas do conhecimento_ desde o Heliocentrismo de Copérnico (1473-1543) às teorias dos impulsos inconscientes de Sigmund Freud (1836-1959), passando por Charles Darwin (1809-1882) e seu naturalismo evolucionista_ é cediço que o homem é um ser tão comum quanto às demais espécies de seres vivos que

habitam o planeta e que, portanto, impescinde do meio-natural para a sua sobrevivência enquanto espécie. Sob dita perspectiva antropocêntrica, todavia, dada a sua notável influencia na construção dos ordenamentos jurídicos da pós-modernidade, este mesmo indivíduo_ em sua posição de ser que sobre tudo e todos exerce seu ânimo de propriedade_ se distancia cada vez mais dos outros animais não humanos, o que lhe traz graves dificuldades em transpor o fosso que o distancia da construção de uma ética fundada em paradigmas diversos.

Mudanças de paradigmas, de acordo com Méndez (2013), necessárias e inadiáveis, para que se possa frear em tempo o avanço predatório do humano sobre o ecossistema. É com esta preocupação que adverte Méndez:

Segundo este reconhecimento, a conjuntura em torno do ser humano e sua relação com a natureza adquire novos horizontes. De início, já se adverte que **este reconhecimento vanguardista da natureza** como sujeito de direitos é importante porque não somente **intenta mitigar as consequências do sistema de depredação antropocêntrico**, mas que **assenta as bases para um cambio radical do atual paradigma de desenvolvimento e bem-estar**, baseado unicamente na produção e no consumo (MÉNDEZ, 2013, p. 22, tradução nossa, grifo nosso).

Estes novos horizontes a que se refere o autor pressupõe que os agentes imbuídos na construção destes novos parâmetros éticos se desvencilhem das amarras implantadas em seu espírito pelo pensamento hegemônico proveniente das armadilhas ideológicas forjadas pelo domínio europeu.

Para tanto, sugere Santos (1997), deve-se promover o diálogo entre as distintas cosmovisões existentes. Um diálogo intercultural, que implicaria em uma “troca não apenas entre diferentes saberes, mas também entre diferentes culturas, ou seja, entre universos de sentido diferentes, e em grande medida incomensuráveis” (SANTOS, 1997, p. 23).

De acordo com as ideias desenvolvidas por este antropólogo, as premissas argumentativas de uma dada cultura (que ele chama de *topoi*) constituem-se nos únicos parâmetros de aferição da verdade naquele contexto cultural em que se trava o diálogo realizado.

Tais premissas (ex. os direitos humanos, para nós, ocidentais) tornam-se paradigmas sobre os quais se forjam o senso-comum que abrange os discursos válidos naquele determinado contexto cultural em que está inserido o debate; todavia, à medida que as diferentes culturas não se utilizam dos mesmos

parâmetros valorativos para averiguação destes *topoi*, torna-se, por vezes, inviável uma efetiva comunicação entre os povos. O que segundo ele, poderia ser viabilizado através do reconhecimento da pluralidade cultural dos atores envolvidos nestas elaborações teóricas e através do emprego do método diatópico que, por sua vez, “se baseia na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem” (SANTOS, 1997, p. 23)

Nesse contexto, escreve Boaventura de Souza Santos:

O multiculturalismo, tal como eu o entendo, é pré-condição de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemonica de direitos humanos no nosso tempo. É sabido que os direitos humanos não são universais na sua aplicação. Atualmente são identificados quatro regimes internacionais de aplicação dos direitos humanos, o europeu, o inter-americano, o africano e o asiático (SANTOS, 1997, p. 19).

E conclui, advertindo que “todas as culturas tendem a considerar os seus valores máximos como os mais abrangentes, mas apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais” (SANTOS, 1997, p. 19).

Outro dado importante é que, diz Santos (1997), por conta do indivíduo não questionar tais paradigmas dentro da cultura em que estabelece suas relações intersubjetivas, dada a sua validade *a priori*, estes *topoi* encerram uma Verdade que dificilmente será receptiva a outras iguais verdades advindas de realidades sociológicas diversas.

No contexto deste trabalho acadêmico, por exemplo, se se considerar o *topoi* do antropocentrismo que predomina na cultura ocidental contemporânea, torna-se fácil compreender a dificuldade do homem hodierno em enxergar os *topoi* de outras culturas, como o significado do princípio corâmico *taaruf* na cultura islâmica, o alcance da palavra *dharma* para a tradição hindu, ou igualmente a plenitude do *sumak kawsay* indígena, que em sua cosmogonia, substitui a imagem do ser humano no centro do cosmo pela da natureza.

Eis resumidamente aquilo que se buscou esclarecer sobre antropocentrismo: o homem como o centro do sistema, ao redor do qual gravitam todas as coisas com a finalidade que este lhes aprover.

E quanto ao que se entende por biocentrismo. Qual o significado deste termo e suas implicações para com o meio ambiente?

Tal conceito é fornecido por Ordoñez (2013), que, em “Direitos da natureza – fundamento, aplicabilidade e exigibilidade jurídica”, assim o define,

Dito câmbio, segundo entendo, **promove que todo ser vivo deve ser tratado com igual consideração e respeito, na medida em que todos os seres vivos compartilham o mesmo valor**, por isso a pessoa humana, segundo o biocentrismo, já não é a única que pode reivindicar um trato preferencial, pois se encontra imersa em um sistema mais complexo que o contém, daí que os seres humanos não são mais que uma parte — importante por suposto, mas parte de um todo — da natureza; sem embargo, não obstante a pessoa humana não possa viver sem a natureza, ela sim pode prescindir dos humanos (ORDOÑEZ, 2013, p. 15, tradução nossa, grifo nosso).

Uma breve leitura do enunciado acima evidencia os caracteres que distinguem esta concepção de meio ambiente da visão antropocêntrica esboçada linhas atrás.

De início, nota-se um reelaboração do critério ético com que o autor se acerca deste conceito de natureza, mais complexo e totalizante, que promove e assegura a existência humana e, sobretudo, a dos demais seres vivos; reconhecendo-lhes autonomia e capacidade para compartilhar os mesmos traços valorativos capazes de marcar todas as criaturas indiscriminadamente. Depreende-se que os termos “igual consideração e respeito” empregados acima, fazem alusão, neste contexto, à condição de igualdade axiológica dos seres vivos como um todo, e não somente à espécie *sapiens sapiens*.

Esta noção de autonomia e de valor próprio inerentes à natureza e a tudo o que nela existe, nesta perspectiva biocentrista, é o fio que conduz para um entendimento definitivo do *status* secundário conferido ao homem na complexa trama biótica em que ele se acha imerso_ e da qual é incapaz, por si só, de se desvencilhar; nada obstante, possa a natureza, por sua vez, prescindir do elemento humano para prosperar, como sublinhado por Ordoñez (2013).

A noção de paridade valorativa compartilhada por todos os seres, advinda do paradigma ético-ambiental biocêntrico, se constitui, dessa forma, de suma importância para a recondução do pensador solitário cartesiano ao seu lugar de origem em um universo repleto de objetos de igual valia e apreço; o que se torna o ponto-chave à construção gradativa de uma concepção de justiça ambiental

desatrelada da forma humana. Pois, segundo Perelman (1996, p. 14), “a noção de justiça sugere a todos, inevitavelmente, a ideia de certa igualdade”, diz este filósofo. “Desde Platão e Aristóteles, passando por Santo Tomás, até os juristas, moralistas e filósofos contemporâneos, todos estão de acordo sobre este ponto. A ideia de justiça consiste numa certa aplicação da ideia de igualdade” (PERELMAN, 1996, p. 14). E complementa em sua “Ética e Direito” (1996):

É mister, diz tisset num artigo interessante, que haja entre os indivíduos algo em comum pelo que seja estabelecida um identidade parcial, para que se procure realizar entre eles a justiça: quando não há medida comum, e portanto não há identidade, a questão da realização da justiça nem sequer tem de colocar-se. **E pode notar-se que atualmente, no intelecto humano, esse princípio não variou: não se pode falar de justiça, por exemplo, entre homens e vegetais;** e se a noção de justiça recebeu hoje maior amplitude, se se aplica a todos os homens, é por que o homem reconheceu semelhantes em todos os seus semelhantes; é porque a noção de humanidade foi ficando pouco a pouco evidente [...] (PERELMAN, 1996, p. 17, grifo nosso).

Por este raciocínio, percebe-se que a distribuição de uma justiça igualitária entre todos os seres se revela parâmetro inatingível ao homem contemporâneo porquanto ele detenha uma percepção do espaço natural permeada por uma epistemologia ocidental opressiva e homogeneizadora em detrimento de um referencial de conhecimento que deveria provir da história vivida pelos próprios grupos étnicos locais. Esta aceitação acrítica do conteúdo ético que caracteriza a noção humana de justiça termina por fortalecer a certeza do abismo que separa a humanidade do resto. Neste ponto, aliás, pontua Perelman (1996, p. 17) “Aristóteles já observara que é necessário existir certa semelhança entre os seres sobre os quais se se aplica a justiça”.

Se se faz preciso o estabelecimento de parâmetros comuns que estabeleçam a criação de identidades análogas capazes de tornar possível a aplicação da ideia de justiça entre todos os seres, como pensa Aristóteles (*apud* PERELMAN, 1996), é de se supor que é apenas através de contínuas mudanças na estrutura moral e valorativa do ser que se há de ganhar forma uma construção de meio ambiente digna de zelo e de proteção integral.

Faz-se preciso, portanto, um despir-se dos axiomas antropomorfos que foram insculpidos no espírito da modernidade, e fazer o resgate de práticas que marcam a diversidade étnica e social das diferenças, do resto, do outro social, para que possa o indivíduo transpor os óbices que o impedem de contemplar construções

alternativas da natureza ou *Pacha Mama*. Valorizar-se o saber pragmático que reflete o multiculturalismo dos que estão ausentes da história clássica e que, não obstante, enriquecem a experiência social do seu tempo com seus credos, folclores, deuses e verdades próprias.

Eis em resumo o conteúdo ético que se encontra atrelado ao paradigma ambiental refletido no recente constitucionalismo pluralista das Américas: a introspecção de um pensamento ecologicamente responsável; a adoção de um modelo biocêntrico que concilie desenvolvimento econômico com responsabilidade individual ética. A convicção de que outros povos poderão dispor de direitos humanos básicos, como água potável e alimentação; e a busca por dignidade e tratamento isonômico entre todos os seres.

O que se mostra um tanto oportuno às nações latino-americanas, dada a problemática inerente ao mosaico étnico que conforma a identidade cultural destes povos.

É o que se mostra, por exemplo, no contingente populacional de Estados plurinacionais como Equador, Brasil, Venezuela, Bolívia, dentre outros, que foram plasmados socialmente por elementos humanos de variadas matizes, caracterizando-se nacionalmente pela abundante diversidade étnica.

Santos (1997), ao pensar sobre os percalços comuns ao êxito do estabelecimento de um diálogo efetivo entre esta miríade de povos sugere que, sempre que possível, deve-se tomar como ponto de partida o contexto cultural local como o espaço propício à assimilação e ao aprendizado destas formas inéditas de ver, sentir e de se relacionar com os elementos da outra cultura. A apropriação dos universo simbólico alheio não pode se dar pela canibalização cultural do outro, mas sim através de um diálogo intercultural, afirma.

Neste contexto, o Novo Constitucionalismo Andino inova sobremaneira, especialmente após a promulgação da Constituição do Equador em 2008, quando este novel dispositivo, de clara inspiração biocêntrica, informa que “a natureza [...] tem direito a que se respeite integralmente a sua existência, manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”.

É perceptível o teor inédito do texto constitucional equatoriano quando reconhece direitos à natureza. Tratando-a, dada a sua essência difusa, não como um bem (jurídico) de titularidade de coletiva, mas como o sujeito (de direito) a quem deve a sociedade e os governos absterem-se de nela ingerir demasiadamente,

respeitando, dessa forma, seus ciclos de existência, de manutenção e de regeneração.

Neste contexto jurídico promissor, ganham relevo novas práticas sociais e formas originais de que se valem as pessoas para se envolverem com o espaço natural que as circundam, ao favorecer o uso de ferramentas normativas que concretizam os princípios *pro-natura* presentes no Texto Maior do Equador. Assim, em caso de eventuais conflitos entre a busca pelo desenvolvimento econômico e a preservação do meio ambiente, sabe-se, é este quem deve prevalecer. O que contribui de forma efetiva para estes povos dispensarem à natureza o mesmo zelo e respeito com que lidavam através dela as antigas tradições aborígenes das Américas.

O constituinte equatoriano deixa de lado o velho referencial ético-antropomorfo por uma ética andina que atende a práticas sociais, ecológicas e em harmonia com o meio. Neste Novo Constitucionalismo pluralista, fruto da riqueza etnográfica dos povos nele representados, retoma-se o giro conceitual *pro-natura* e denota-se a construção de uma ética sustentável empenhada em conciliar a crescente demanda por bens e serviços públicos com responsabilidade ambiental.

Depreende-se, do modo destes povos lidarem com o seu entorno, que o *sumak kawsay* [bem-viver] reflete uma cosmovisão pela qual se atam, a um só vínculo, o ser ao espaço físico_ em que ele evolui e se desenvolve orgânica e espiritualmente. O que é visto, senão em todas_ há exceções!_ pelo menos em boa parte das tradições culturais latino-americanas, materializando-se ora pelos ritos sagrados de suas religiões, ora pelo modo como percebem animicamente as fontes naturais, acidentes geográficos, fluxos hídricos, corpos celestes, animais e plantas.

Atribuindo-se, dessa forma, aos espíritos que governam os espaços e os elementos naturais, a contínua fluidez vital com que sucedem os fenômenos de ordem química, física e biológicas existentes na natureza.

O que possibilita a essa gente dar-se conta dos desarranjos que eventualmente possam ir de encontro à necessária renovação dos ciclos naturais, acarretando-lhes desequilíbrios ecológicos que possam afetar a produtividade agrícola ou que ameace a rica e diversificada biosfera.

E isso se passa de forma bem intuitiva, de tal maneira que eventuais desequilíbrios neste meio, adverte Méndez:

[...] poderia considerar-se como reflexo de haver faltado o dever de respeito integral aos direitos da natureza, ainda que se trate de uma só árvore, pois esta é central ao funcionamento de seu entorno. Do mesmo modo com as secoyas, para quem 'o espírito do sol manda a energia de vida para as plantas y para as pessoas; quando não existe uma pessoa que espiritualmente se comunique com o sol (que são os *shamans*) e repare a situação com seu espírito, o sol será também destrutivo para as pessoas' (MÉNDEZ, 2013, p. 143, tradução nossa).

A sabedoria tradicional destes povos autóctones das Américas revela o quão consistente é o vínculo entre o indivíduo e o seu habitat. De tal modo que “em relação à água, o seu significado social e espiritual radica em que a fertilidade e abundância da terra estão atadas à existência da água” (MÉNDEZ, 2013 p. 144). O que explica, por exemplo, por que para essas pessoas a contaminação dos cursos d'água tenham consequências impactantes, não apenas quanto a sua utilização para fins humanos, mas pela função que desempenha na natureza.

Trata-se de um conhecimento empírico que se revela intuitivamente através de como as populações aborígenes conhecem com profundidade os ciclos naturais, o período do ano para determinar o tipo de atividade agrícola mais adequada à subsistência do grupo, as mudanças sazonais etc.

Wolkmer (2014, p. 14) conclui: “Portanto, trata-se de visualizar a natureza não como uma coisa ou objeto, mas como um espaço de vida”.

É por essa via, de que o ser humano não é um elemento isolado dos demais processos naturais que o circunda, que aos poucos se torna latente a consciência de uma volta do homem ao seu lugar de origem: a natureza em sua percepção mais pura.

Em verdade, o conceito 'postcapitalista' do 'bien vivir' expressa uma visão integral da convivência humana e social com a natureza, da justiça com o meio ambiente, não podendo haver direitos do bem viver sem uma natureza (Pacha Mama) protegida e conservada (WOLKMER, 2014, p. 14).

A concepção de mundo destes povos originários das Américas vincula práticas ritualísticas e experiências sensoriais aos postulados que constroem os mecanismos que dão coesão ao corpo social. Sob este prisma, zelar pelos preceitos normativos que salvaguardam o meio ambiente torna-se tarefa mais simples de se realizar dada a adesão homogênea dos indivíduos ao conjunto de crenças que perpassa toda a sociedade.

3 O RACIONALISMO CARTESIANO E SEUS REFLEXOS NO PENSAMENTO DA MODERNIDADE OCIDENTAL.

O que Francis Bacon (1561-1626) e René Descartes (1596-1650) tinham em comum é que, em ambos, o desejo por ultrapassar as barreiras gnosiológicas impostas pela tradição era algo evidente.

O empirismo de Bacon preconizava que a missão da ciência era restabelecer o império do homem sobre as coisas; que a finalidade do conhecimento científico era servir ao homem, provendo-lhe meios vigorosos e eficazes em sua conquista de poder sobre a natureza. Méndez (2013) mais de uma vez destaca o ponto de vista desta visão do universo meramente individualista defendida por Francis Bacon (*apud* MÉNDEZ, 2013, p. 37) no qual este autor se refere à natureza como algo “que deve ser acoçada em suas entranhas, submetida e obrigada a servir, escravizada, reprimida com força, torturada até arrancar-se-lhes os segredos.”

René Descartes (1641, *apud* CIVITA, 1973, p. 35) por sua vez, via a natureza de forma mecanicista e concebia os seres humanos e os outros animais como espécies de máquinas complexas cujas engrenagens eram passíveis de ser dissecadas e estudadas pelo homem em seus ínfimos detalhes a fim de se lhes conhecer as nuances que impulsionam o regular funcionamento. Para este pensador, “somos senhores e possuidores da natureza.”

[...] e, enfim, o que há de mais notável em tudo isso é a geração dos espíritos animais, que são como um vento muito sutil, ou melhor, como uma chama muito pura e muito viva que, subindo continuamente em grande abundância do coração ao cérebro, dirige-se daí, pelos nervos, para os músculos, e imprime movimento a todos os membros; sem que seja preciso imaginar outra causa que leve as partes do sangue que, sendo as mais agitadas e as mais penetrantes, são as mais próprias para compor tais espíritos, a se dirigirem mais ao cérebro do que a outras partes [...] (DESCARTES, 1641, *apud* CIVITA, 1973, p. 73).

Adorno e Horkheimer (1969, p. 21)_ expoentes da escola de Frankfurt, ao lado de Jürgen Habermas, críticos da teoria social moderna _ ao fazerem uma análise dos tempos pós-modernos e refletindo sobre a vontade de domínio do homem sobre a natureza, chegam à afirmação de que “a ‘confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo’, que Freud anacronicamente atribui à magia, só vem corresponder a uma dominação realista do mundo graças a uma ciência mais astuciosa que a magia.”

É com fundamento nestas inferências que Lebrun (1973, p. 67), em sua tarefa de tentar explicar o intrincado pensamento cartesiano, esclarece como, para este pai da filosofia moderna, “a teoria mecanicista há de explicar igualmente a produção dos ‘espíritos animais’ (partículas materiais circulantes nos nervos e responsáveis pelo influxo nervoso) a partir da dilatação do sangue.”

Neste ponto da história medieva, despontam, de forma simultânea, através de autores como René Descartes e Francis Bacon, o método matemático e a ênfase na experimentação como uma nova via para se conhecer a realidade do cosmos e do espírito humano; rechaçando-se os dogmas impostos pela fé cristã e irrompendo com os postulados teocêntricos e filosóficos estabelecidos pela autoridade dos antigos sábios gregos, como Platão e Aristóteles.

Sobre esta ruptura com o teocentrismo escolástico, traz-se o testemunho do próprio Descartes, que confessa:

Há já algum tempo eu me apercebi que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências (DESCARTES, 1641, *apud* CIVITA, 1973, p. 93).

A Renascença_ movimento filosófico, político e cultural que se passa na Europa entre os séculos XIV e XVII_ caracterizava-se pela “mudança de visão do homem sobre si mesmo, e mediante a razão substitui a deus como o centro do mundo, para dominá-lo” (MÉNDEZ, 2013, p.31, tradução nossa).

Neste período se dá, igualmente, uma efervescência ímpar nas artes e nas ciências através do resgate da cultura greco-clássica com sua vocacionada propensão humanística.

Neste cenário despontam personagens como Da Vinci, Shakespeare, Dante Alighieri, Galileu Galilei etc.; assim como se fincam as bases para a construção do pensamento filosófico da modernidade com Descartes (1641, *apud* CIVITA, 1973, p. 94) e suas teses que enfatizavam o emprego do método matemático e o uso da razão humana como o terreno sobre o qual os novos conhecimentos adquiridos pelo homem poderiam prosperar de forma segura e livre de erros, posto que “acostumariam o meu espírito a se alimentar de verdades e não se contentar com falsas razões.”

Por isso o *cogito ergo sum* (penso, logo existo) cartesiano moderno e seus infundáveis desdobramentos no arcabouço científico da cultura ocidental. Por esta mesma razão, sua obra ter-se, à época, o sugestivo título: “Discurso do método - para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências”.

Ciência e razão, dois termos inseparáveis para o homem renascentista e que iriam forjar a moldura epistemológica dos próximos cinco séculos na cultura do ocidente, acarretando profundos reflexos sobre a conduta do homem contemporâneo quanto ao modo dele distinguir o verdadeiro do falso, o bem do mal, o erro da virtude.

Com efeito, a modernidade demonstrou o quão importante esta virada antropocêntrica, que se contrapunha ao teocentrismo escolástico, viria a ser fundamental para o avanço das ciências naturais, ao resgate das humanidades greco-clássicas e à compreensão dos fenômenos que marcariam a história do domínio do homem sobre a natureza e sobre si mesmo.

Todavia, a despeito da notável contribuição para o avanço das ciências da época como a física, química, medicina, astronomia etc. esta visão de mundo empírico-racionalista, dada as suas premissas unilaterais, acabara por reduzir a realidade observável, e até mesmo questões de ordem filosóficas, a categorias epistemológicas engessadas, específicas; a um saber especializado, restrito, atomizado, no qual o todo cede lugar à parte, onde o inteiro é fragmentado ad infinitum para sua melhor apreensão; decorrência da estrita observância deste método comum ao desenvolvimento de uma nova forma de pensar o ser e o tempo.

Em relação a esta dicotomia_ causalista e mecânica, pontuada no racionalismo cartesiano_ com que se via a realidade, Friedrich Engels, tempos depois, em sua obra “Anti-Duhring”, de 1878, pontua incoerências e contradições, ao revelar que “causa e efeito são representações que só vigoram como tais na sua aplicação ao caso concreto” (ENGELS, 2001, p. 39); Ao situar-se o fato concreto em uma “imagem total do universo, (causa/efeito) se diluem na ideia de uma trama universal de ações recíprocas onde as causas e os efeitos trocam constantemente de lugar e o que, antes, era causa, toma, logo depois, o papel de efeito e vice-versa” (ENGELS, 2001, p. 40).

É de se notar, portanto, que ao método de investigação proposto pelo racionalismo de Descartes, propunha Engels (2001) o seu método dialético_ dada sua capacidade de apreender os objetos e as imagens em seus infinitos

desdobramentos quânticos, cuja substância volátil se encontra em constante interferência com os outros fenômenos.

De qualquer modo, é através do pensamento francês que o antropocentrismo começa a ser implantado sutilmente no terreno das ideias, de tal forma que a figura humana_ tal como a esboçada por Leonardo da Vinci em seu homem Vitruviano_, torna-se, na nova ordem social, o elemento nuclear de onde provém as emanações que atribuem cor, forma e sentido ao espírito humanístico Grego_ que tira sua força da poesia de um Dante Alighieri ou através dos grandes feitos que conduziram a humanidade ocidental a um novo patamar.

Ilustrativo dessas transformações em curso à época é o progresso da marcha da Revolução Científica levada a cabo pelos homens de ciência, ao operar no espírito do europeu-médio renascentista a substituição da figura redentora do deus bíblico-cristão pelo intrincado esboço do homem Vitruviano, pensado por Da Vinci, e que viria a marcar a posição de relevo das humanidades nos séculos seguintes.

A narrativa histórica posterior que se desenrola a este pensador solitário, centrado em si mesmo, todavia, longe de se aproximar do caráter sacro pretendido por Descartes ao objeto de suas meditações, caracteriza-se por introduzir “ideias-forças de uma concepção geral do mundo sumária, mas eficaz [...] diretamente imbricada nos poderosos movimentos (políticos-mercantis) que dominam a sociedade dos dois séculos vindouros” (GRANGER, 1973, p. 27). Perfazendo, diz este autor, uma verdadeira ideologia cartesiana; ao introduzir temáticas como a laicização do saber; a causalidade científicista, e outro radicalmente moderno, denominado por Granger de o tema da empresa_ que viriam a estabelecer os fundamentos de uma ciência positiva e tecnicista ao conceber o homem em uma esfera dicotômica espírito-máquina.

E, mais do que o poderia conceber Descartes mesmo, o autômato moderno, com seu órgão de cálculo, nos põe no caminho de um conhecimento eficaz do comportamento humano. Neste sentido, poder-se-ia, portanto, dizer que a tecnologia atual constitui um começo da resposta dialética à antinomia cartesiana, separadas das soluções metafísicas que o autor, em seu tempo, procurou (GRANGER, 1973, p. 30).

Sobre estas três linhas de pesquisa Gilles-Gaston Granger (1973) nos apresenta um filósofo metódico, de concepções metodológicas e seculares, cuja universalidade consiste em fazer a troca de um credo arraigado na catolicidade

cristã por um chamado ao bom-senso individual que “é a coisa do mundo melhor partilhada, pois cada qual pensa estar tão bem provido dele” (DESCARTES, 1641, *apud* CIVITA, 1973, p. 37).

Quanto ao tema da causalidade, tema já tratado pelo racionalismo escolástico e que trouxera impactos consideráveis no posterior desenvolvimento do conhecimento científico, Descartes inova-o sobremaneira, ao concebê-lo num sentido predominantemente autômato, mecanicista.

Àquela altura, aduz Granger (1973), o mundo não suportava mais uma interpretação mágico-ritualística; ele se tornara duro e positivo, sobre o qual deveria o homem, a todo custo, estabelecer seus domínios.

Subsistindo, “uma ideologia da empresa infletida no sentido da procura do lucro e da mecanização rude das relações entre os homens e das relações dos homens com o mundo” (GRANGER, 1973, p. 27); nada obstante, esse acordo tácito que iria pôr em marcha a mentalidade da primeira idade capitalista, adverte ele, tenha sido levada a termo pelo homem do século XX por uma espécie de “grotesco mal-entendido” exegético ao conjunto da obra do mestre de Touraine.

De fato, não poderia ter sido tão diferente. Ao almejar uma percepção pura, evidente e pormenorizada dos objetos, a filosofia de Descartes despoja o indivíduo de seu vínculo comunitário, holístico e cooperativo. Desvinculando-o dos elementos que perfazem a dinâmica existencial e que contribuem de forma efetiva para a formação da identidade do sujeito pensante.

É de supor, seguindo-se esta lógica que subjaz o raciocínio acima exposto, que à outra saída não se poderia chegar, senão a admitir-se o caráter precário e relacional dos demais componentes que constituem este modo particular de pensar, conferindo ao humano todo o sentido da existência do mundo.

Tal é o aspecto desagregador presente no esboço idealizado pela teoria empírico-racionalista, que denuncia Engels (2001).

Ao ater-se à análise do método científico concebido por Descartes, Engels (2001) faz as seguintes ressalvas:

A análise da natureza em suas diferentes partes, a classificação dos diversos fenômenos e objetos naturais em determinadas categorias, a investigação interna dos corpos orgânicos segundo a sua diferente estrutura anatômica, foram outras tantas condições fundamentais a que obedeceram os progressos gigantescos realizados nos últimos quatrocentos anos, no

que se refere ao conhecimento científico da natureza. (ENGELS, 2001, p. 37)

Contudo,

[...] estes progressos processaram-se juntamente com o progresso no modo de analisar as coisas e os fenômenos da natureza, isoladamente, destacados da grande concatenação do universo. Não são, pois, encarados dinamicamente, mas estaticamente, não são considerados com situações substancialmente variáveis, mas como dados fixos, dissecados como materiais mortos e não apreendidos como objetos vivos. **Por esse método de observação, ao passar, com Bacon e Locke, das ciências naturais à filosofia, sobreveio a limitação específica, característica destes últimos tempos, no método metafísico de especulação** (ENGELS, 2001, p. 38, grifo nosso).

Mais adiante, em suas inferências sobre esta maneira individualista de fazer ciência e filosofia, Engels (2001, p. 39) endurece suas críticas ao que ele chama de “método especulativo do senso-comum”, que, embora plausível à primeira vista, “por justo e necessário que seja em vastas zonas do pensamento [...] tropeça sempre, cedo ou tarde; [...] por se um método que, “obcecado pelas árvores não consegue ver o bosque.”

Com efeito, a divisão do todo em partes, com vistas a uma melhor compreensão de sua natureza funcional, peca por questões metodológicas: a essência do uno não pode ser apreendida através da análise dissociada das partes que formam o todo sem que isso acarrete prejuízos ao entendimento de sua natureza ontológica. O contexto em que se insere o objeto de estudo, portanto, revela os predicados desse objeto.

A crítica pós-moderna se ocupa de apontar essa infiltração do humano em todos os espaços de que se ocupa os sentidos e a imaginação. Autores_ desde as teses niilistas de Friedrich Nietzsche ao existencialismo sartriano no século XX, passando por uma reelaboração da teoria do sujeito na prática de Sigmund Freud_ foram unânimes em demonstrar o quão esta visão segregada dos objetos vieram a pré-constituir o símbolo de alienação e de alheamento do ser humano sobre si mesmo e no que se refere a sua conduta frente ao meio social em que está envolto.

Desta perspectiva, os novos desafios decorrentes de fatores como o progresso científico desvencilhado do compromisso ético; adoção de políticas desenvolvimentistas indiferentes à degradação do meio; a crescente situação de vulnerabilidade diante dos riscos que decorreram da passagem de uma sociedade

do tipo industrial para a atual sociedade de riscos_ “riscos ecológicos, químicos, nucleares e genéticos” como elencados por Beck (1999, *apud* GUIVANT, 2001, p. 95) em “*Risk Society*”_ tudo isso viria a convergir em uma crise individual e institucional sem precedentes que viria trazer profundos questionamentos quanto ao papel desempenhado pelo homem frente às gerações presentes e as do porvir.

É sintomático que este desencontrar-se de si mesmo do homem pós-moderno e a ausência de pertencimento ao espaço do qual emerge, tenha suas raízes fixadas neste ponto da história medieval, no preciso instante em que a fé judaico-cristã e a retórica aristotélica são suplantadas pelo predomínio de outra crença: a de que o homem salvaria a si mesmo apelando à razão individual; que o domínio do método empírico-racional faria do homem senhor e possuidor do universo.

3.1 DA REVOLUÇÃO AGRÍCOLA À LÓGICA MERCANTILISTA: A REIFICAÇÃO DO SER E DO ESPAÇO NATURAL.

As sociedades humanas se caracterizam pela interferência do homem sobre os elementos que compõem a paisagem natural, como florestas, rios, lagos, montanhas etc.

A partir da ótica do progresso científico-tecnológico e sob o pretexto da busca pela prosperidade econômica, diversas nações mundo afora têm lançado mão de múltiplas e desastrosas intervenções no espaço natural, degradando-o de modo irreversível e contribuindo para o agravamento de uma crise ecológica jamais experimentada pela humanidade.

E tudo isso, afirma Harari (2014, p. 1375) em “*Sapiens - Uma breve história da humanidade*”, tem início em tempos longínquos.

Há mais ou menos 10 mil anos, com a chamada revolução agrícola, quando a exploração do solo para o plantio e a domesticação de animais e de plantas torna-se o ponto-chave para a compreensão do processo de assenhoreamento dos homens sobre diversas espécies animais e vegetais.

Inicia-se, desde então, um período da história humana que é marcado pelas nefastas consequências da intervenção do homem sobre o espaço natural e que, nos séculos subsequentes, ganhariam proporções ainda maiores.

Méndez (2013), sobre este marco histórico no decorrer das civilizações, caracterizado pelo trabalho do homem e sobre o espaço natural, constata que:

Iniciando desde os primeiros registros que temos do Paleolítico, ou Idade da Pedra Lascada, advertimos de que a humanidade tem tido a necessidade de incidir em seu entorno e valer-se do ambiente para assegurar sua subsistência. Vemos que os primeiros seres humanos utilizaram o fogo e outras ferramentas para caçar e modelar seu habitat (MÉNDEZ, 2013, p. 29 tradução nossa).

Sobre a revolução agrícola, e o modo como este evento levou à domesticação de animais e de plantas ao longo do tempo, descreve o jovem professor de história da universidade hebraica de Jerusalém, Yuval Noah Harari:

A transição para agricultura começou por volta de 9500-8500 a.c. no interior montanhoso do sudeste da Turquia, no oeste do Irã e no Levante. Começou devagar em uma área geográfica restrita. Trigo e bodes foram domesticados por volta de 9000 a.C; ervilhas e lentilhas em torno de 8000 a.C; oliveiras, cerca de 5000 a.c; cavalos, por volta de 4000 a.C; videiras em 3500 a.C . Alguns animais e sementes, como camelos e castanhas de caju, foram domesticados ainda mais tarde, mas em 3500 a.C. a principal onda de domesticação havia chegado ao fim. Mesmo hoje, com toda nossa tecnologia, mais de 90% das calorias que alimentam a humanidade vêm do punhado de plantas que nossos ancestrais domesticaram entre 9 500 e 3500 a.C – trigo, arroz, milho, batata, painço e cevada (HARARI, 2014, p. 1375).

E complementa afirmando que “nenhuma planta ou animal foi domesticado nos últimos dois mil anos [...] no século I da era cristã, a grande maioria dos povos na maior parte do mundo era de agricultores” (HARARI, 2014, p. 1383).

É de se assinalar este importante divisor de águas na história humana.

Segundo Harari (2014), é através do cultivo de espécies vegetais como o trigo, o arroz e a batata que os grupamentos humanos nômades vêm a estabelecer residência fixa em determinadas áreas cujo solo era favorável à produção agrícola. Desse modo as pessoas iam se tornando cada vez mais sedentárias, devido à necessidade crescente de permanecerem ao lado de seus campos de cereais para que pudessem cuidar dele da melhor forma.

Estes pequenos vilarejos agrícolas viriam a se tornar em um futuro próximo a célula-mater das primeiras civilizações da história – cidades, reinos, estados.

Por óbvio, esta mudança de estilo de vida_ de caçador-coletor itinerante a agricultor, estabelecido e proprietário de extensa gleba,_ implicava maiores intervenções no meio ambiente a fim de assegurar o plantio de lavouras caracterizadas pela monocultura de determinados cereais_ imprescindíveis, àquela altura, à existência e manutenção das comunidades agrícolas.

Como consequência desta produção de grãos em larga escala, é que tem início, há dez mil anos, a contínua extinção de animais e plantas que de alguma forma pudessem pôr em risco a proliferação territorial de gramíneas como o trigo.

Em áreas como as Grandes planícies da América do Norte, onde há 10 mil anos não crescia um único pé de trigo, hoje podemos caminhar por centenas e centenas de quilômetros sem encontrar nenhuma outra planta. No mundo inteiro, o trigo cobre cerca de 2,25 milhões de quilômetros quadrados da superfície do globo, quase dez vezes o tamanho da Grã-Bretanha [...] o trigo não gostava de rochas nem de pedregulhos [...] o trigo não gostava de dividir espaço, água e nutrientes com outras plantas [...] o trigo tinha sede, então os humanos cavavam canais de irrigação (HARARI, 2014, p. 1424).

Grandes foram estes impactos da agricultura sobre o futuro dos povos do período neolítico.

As condições imprescindíveis à evolução social das primeiras civilizações existentes demandavam, como visto, uma escolha entre a preservação de certas espécies animais e vegetais em detrimento de outras que eventualmente comprometessem o desenvolvimento das sociedades humanas pré-históricas.

Dessa forma, tanto no reino animal quanto no vegetal, os princípios darwinistas da seleção natural e, sobretudo, o trabalho humano sobre a natureza estabeleceriam as regras de sobrevivência que iriam definir quais espécies deveriam prosperar e quais sucumbiriam com o tempo, sendo relegadas ao esquecimento.

Vimos que, devido à seleção, o homem pode certamente obter grandes resultados e adaptar os seres organizados às suas necessidades, acumulando as ligeiras mas úteis variações que lhe são fornecidas pela natureza [...] **Dei a este princípio**, em virtude do qual uma variação, por insignificante que seja, se conserva e se perpetua, se for útil, **o nome de seleção natural, para indicar as relações desta seleção com a que o homem pode operar** (DARWIN, 2014, p. 55 grifo nosso).

De acordo com este cientista inglês “a grande importância da seleção consiste nos efeitos consideráveis produzidos pela acumulação numa mesma direção, durante gerações sucessivas” (DARWIN, 2014, p. 29).

O processo de seleção natural, todavia, isolado do elemento potencializador humano, é levado a efeito através do tempo por centenas de milhares de anos, lenta e gradativamente, de modo que torna-se possível ao próprio ecossistema compensar eventuais perdas e ganhos decorrentes do predomínio de uma espécie

sobre as demais, assegurando a harmonia do meio natural. Nesse aspecto, anota Darwin (2014):

O homem pode produzir grandes alterações nos seus animais domésticos e nas suas plantas cultivadas, acumulando as diferenças individuais numa dada direção; a seleção natural pode obter os mesmos resultados, mas muito mais facilmente, porque a sua ação pode prolongar-se por um lapso de tempo mais considerável (DARWIN, 2014, p. 70).

No entanto, com a interferência humana nesse processo as coisas se passam de forma diferente, dada a celeridade com que se realizam estas intervenções seletivas.

A conduta do homem sobre esse processo decisório, portanto, leva essa trama a adquirir contornos críticos. “O poder de seleção, de acumulação, que possui o homem, é a chave deste problema; a natureza fornece as variações sucessivas, o homem as acumula em certas direções que lhe são úteis” (DARWIN, 2014, p. 28). Conclui Darwin (2014, p. 28), “neste sentido, pode dizer-se que o homem criou em seu proveito raças úteis”.

Além disso, o hábito, arraigado na cultura humana, de estocar víveres para aqueles períodos em que os fatores climáticos ocasionam à escassez de alimentos, bem como a acumulação de produtos com vistas às trocas comerciais entre as comunidades são outros elementos que intensificam a degradação das reservas naturais, da fauna silvestre, das florestas e mananciais.

É neste contexto que se insere atualmente a prática ilegal de se caçar indiscriminadamente elefantes em países como Moçambique e Tanzânia para expor suas presas de marfim à venda no sudeste asiático, e que tem levado à morte prematura populações inteiras desses animais.

De igual modo, conforme Ribeiro (1995) algo semelhante se passa à época do Brasil-colônia, quando ocorria a destruição da fauna e flora nativas de forma indiscriminada pelo invasor europeu, em sua incessante atividade de extração vegetal e mineral que davam sustentação ao luxo das cortes europeias daquele período.

Sobre este último ponto, curioso diálogo travado entre um aldeão e o invasor é descrito na obra de Léry e citado por Darcy Ribeiro (1995), em “O povo brasileiro”, revelando o ar de surpresa de um velho aldeão ao presenciar os sofríveis esforços

dos europeus em carrearem aos navios do reino imensas toras de madeiras. Segue-se a transcrição:

Aos olhos dos índios, os oriundos do mar oceano pareciam aflitos demais. Por que se afanavam tanto em seus fazimentos? Por que acumular tudo, gostando mais de tomar e reter do que de dar, intercambiar? Sua sofreguidão seria inverossímil se não fosse tão visível no empenho em juntar toras de pau vermelho, como se estivessem condenados, para sobreviver, a alcançá-las e embarcá-las incansavelmente? **Temeriam eles, acaso, que as florestas fossem acabar e, com elas, as aves e as caças?** Que os rios e o mar fossem secar, matando os peixes todos? (RIBEIRO, 1995, p. 45, grifo nosso).

'Uma vez um velho perguntou-me: **por que vindes vós outros, maírs e pêros [franceses e portugueses] buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra?** Respondi que tínhamos muita, mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas [...] (LERY, 1960, *apud* RIBEIRO, 1995, p. 45, grifo nosso).

Tanto nos tempos da revolução agrícola quanto do advento do mercantilismo, o trabalho do homem sobre a terra deixou um rastro de destruição incomensurável sobre a fauna e flora silvestres.

Quer seja pela extração demasiada da flora nativa e dos recursos naturais para o mercado internacional, que crescia e se consolidava com as Grandes Navegações; quer pelo desmatamento de extensas áreas de floresta para o cultivo de monoculturas, como o trigo e a cana-de-açúcar, cujos frutos proporcionariam riqueza e poderio econômico às nações ibéricas dos séculos XV ao XVIII.

Diferentemente do período pré-histórico em que o excedente de alimentos poderia significar tão somente meses a mais de sobrevivência aos membros da comunidade agrícola, na época das Grandes navegações a lógica de mercado, com sua inclinação a tudo subordinar à auferição do lucro, perpassa todo o pensamento social dominante.

É nesse contexto que se expande o comércio ultramarino e ganham projeção internacional os primeiros Estados modernos absolutistas. Sobre este momento histórico, atesta Ribeiro (1995):

Esse complexo do poderio português vinha sendo ativado, nas últimas décadas, pelas energias transformadoras da revolução mercantil, fundada especialmente na nova tecnologia, concentrada na nau oceânica, com suas novas velas de mar alto, seu leme fixo, sua bússola, seu astrolábio, e sobretudo, seu conjunto de canhões de guerra. Com elas surgiram solidárias a tipografia de Gutemberg, duplicando a disponibilidade de livros, além do ferro fundido, generalizando utensílios e apetrechos de guerra (RIBEIRO, 1995, p. 38).

Faoro (2001), atento a esta imagem coisificada da natureza e do indígena nativo, descreve o olhar reificador do colonizador europeu.

O estrangeiro invasor jamais teve a sensibilidade necessária capaz de perceber a importância histórica daquele instante em que duas humanidades “se defrontaram, pasmos de se verem uns aos outros tal qual eram, a selvageria e a civilização. Suas concepções, não só diferentes mas opostas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente” (RIBEIRO, 1995, p. 44).

O europeu moderno ao se pôr frente a frente com este mundo inédito, de costumes e tradições ímpares, revelava uma enorme “inaptidão de ver fora das viseiras douradas do comércio e dos metais preciosos” (FAORO, 2001, p. 117) a abundante diversidade étnica e cultural que se descortinava diante de si naquele momento.

A descoberta do Brasil entrelaça-se na ultramarina expansão comercial portuguesa. Episódio, bem verdade, perturbador e original, incapaz de se articular totalmente nas navegações africanas e asiáticas. Diante do português emergiu não apenas um mundo novo, mas também um mundo diferente que deveria, além da descoberta, suscitar a invenção de modelos de pensamento e de ação. **O primeiro golpe de vista, embaraçado com a realidade exótica, irreduzível aos esquemas tradicionais, apenas revelou a esperança de novos caminhos dentro do pisado quadro mercantilista.** O descobridor, antes de ver a terra, antes de estudar as gentes, antes de sentir a presença da religião queria saber de ouro e prata (FAORO, 2001, p. 117, grifo nosso).

“O fio da rede mercantil que devora o mundo”, empregando expressão do próprio Faoro (2001, p. 124), conduziria doravante o pensamento hegemônico da modernidade ao século em que o europeu moderno iria pôr em marcha transformações econômicas, políticas e sociais que impactariam sobremaneira as relações do homem com o meio ambiente e com próprio ser humano.

Afinal, foi à custa do comércio de seres humanos reduzidos à condição de mão de obra escravagista, e da crescente e contínua degradação de paisagens nativas do Novo Mundo que nações como Portugal, Holanda, França, Espanha e Inglaterra obtiveram êxito como grandes potências econômicas da modernidade.

O mercantilismo medieval em sua saga por expandir a todo custo os domínios europeus pelo resto do mundo obteve a façanha de transfigurar as relações humanas de tal forma que seu sucesso enquanto motor responsável pelo

crescimento econômico e prestígio político da moderna Europa se faria até mesmo reduzindo outros povos e todo o meio ambiente à situação de coisa, de mercadoria para o comércio internacional.

3.2 A IMPOSIÇÃO DA IDEOLOGIA EUROPEIA AOS POVOS DO NOVO MUNDO.

Nos tópicos anteriores analisou-se como a revolução mercantil e o pensamento medieval antropocêntrico levaram as pessoas a pensar o meio ambiente como um meio para se atingir fins meramente econômicos, materiais; retirando o caráter de autonomia e de independência que o caracteriza enquanto sítio no qual todos os seres vivos encontram sua fonte de vida.

A partir deste momento, para uma melhor apreensão deste tópico, parece importante contextualizar a forma como se sedimentara nas tradições e costumes dos povos do Novo Mundo o atual paradigma eurocêntrico, largamente empregado como ferramenta de dominação e apropriação sobre as populações autóctones e sobre o meio natural pelas potências mercantis modernas como móvel propulsor do projeto de colonização implantado das Américas.

Paradigmas esses que, como visto em Ribeiro (1995) e Faoro (2001), chegaram aqui trazidos pelas naus do desbravador europeu e que foram às populações nativas outorgados mediante um projeto colonialista que tinham como objetivo principal carrear para a Europa todas as riquezas da nova terra.

Aos poucos, o saber ancestral e a crença biocêntrica, nos quais a consciência ecológica destes povos andinos e amazônicos se fundamentavam, iam sendo suplantadas por uma ideologia imperialista e por um saber epistemológico individualista e autopoietico, que pregava a submissão do universo aos caprichos humanos. Sobre os efeitos dessa transformação nos hábitos de vida destes povos, pontua Méndez:

Em épocas ancestrais no equador, tanto as relações entre as pessoas como a relação com a natureza vertia de uma fonte naturalista. Esta relação foi impactada pela chegada da modernidade, já que **nossas concepções ancestrais sobre a natureza foram substituídas por uma herança alheia proveniente da Europa moderna**. Esta racionalidade afetou não só a relação entre as pessoas e a natureza, como as relações humanas foram também afetadas por um jusnaturalismo racionalista (MENDEZ, 2013, p. 29 tradução nossa, grifo nosso).

Inúmeros relatos são encontrados na obra de Ribeiro (1995, p. 44) retratando o perfil do viajante europeu, para quem “o mundo em que entravam era a arena dos seus ganhos, em ouros e glórias, ainda que estas fossem principalmente espirituais, ou parecessem ser, como ocorria com os missionários.”

Indiferentes aos costumes e as tradições com os quais se confrontava nestas novas paisagens, buscavam de qualquer modo impor ao indígena suas ideologias salvacionistas e mercantis; nada obstante, para atingir seus desideratos, tivessem que subjugar populações nativas inteiras que há séculos viviam como tribos nômades por todo o território americano; condenando-as ao ostracismo histórico e suprimindo os ideais e valores celebrados por essas culturas ancestrais que vivenciavam uma espécie de biocêntrismo empírico. A respeito desse elemento novo e daninho na paisagem dos trópicos, descreve Ribeiro:

Eles eram, ou se viam, como novos cruzados destinados a assaltar e saquear túmulos e templos de hereges indianos. Mas aqui, o que viam, assombrados, era o que parecia ser uma humanidade edênica, anterior à que havia sido expulsa do Paraíso. Abre-se com esse encontro um tempo novo, em que nenhuma inocência abrandaria sequer a sanha com que os invasores se lançavam sobre o gentio, prontos a subjugar-los pela honra de Deus e pela prosperidade cristã. Só hoje, na esfera intelectual, repensando esse desencontro se pode alcançar seu real significado (RIBEIRO, 1995, p. 44).

Dessa forma, aos poucos, à concepção de mundo sábia e singela das gentes nativas foi se sobrepondo as noções utilitaristas oriundas do mercador europeu, cujos interesses se voltavam, sobretudo, à apropriação e dominação sobre as pessoas e coisas das novas terras, sua natureza, seus territórios. O que foi levado a efeito, segundo Ribeiro (1995), em três planos distintos e convergentes

No plano espiritual_ pelo resgate através da catolicidade-cristã dos gentios selvagens e com a conversão de suas almas corrompidas pelo pecado do ócio e do sexo libertino;

No econômico_ pela tentativa de atender às famigeradas e equivocadas diretrizes da política internacional mercantilista em voga nos países europeus à época das navegações ultramarinas;

No político_ mediante o apelo à guerra genocida e à influência geopolítica por toda a Europa e sobre o resto do mundo achado e por achar.

Eis o contexto em que fervilhavam as ideias que levaram nações como Portugal, Espanha, Grã-Bretanha, França e Holanda a se lançarem, ávidas por ganhos, “por mares nunca Dante navegados”, sobre povos de índoles e feitios diferentes de tudo o que se conhecia desde então, imprimindo-lhes os primeiros caracteres de um modelo de desenvolvimento econômico-social que desprezava tudo aquilo que não se prestasse ao aumento da riqueza e do capital destes países.

Compreendido o contexto histórico em que se desenvolve o processo de domínio das nações ibéricas e de outros recém-constituídos estados-nacionais modernos sobre vastos territórios mundo afora, adentra-se, dessa forma, na análise da construção das formas de conhecimentos que deram suporte tecno-científico à expansão imperialista europeia.

3.3 UMA BREVE CRÍTICA EPISTEMOLOGICA AO SABER HEGEMÔNICO OCIDENTAL.

De agora em diante, será efetivado um esforço para se buscar compreender as perspectivas pelas quais pode o sujeito acercar-se dos objetos que constituem o seu entorno, quer através da aplicação de um método cientificista_ como o fez o homem medieval que vivenciara as transformações advindas da revolução científica na Renascença_ quer realizando uma crítica à ideologia imperial-colonialista implantada nas Américas pelo colonizador europeu.

No século XX, adverte Méndez (2013), a partir de pensadores como Friedrich Engels e sua “Dialética da Natureza” começam a surgir gradativas mudanças sobre a forma como o homem concebe o meio ambiente. “Com Engels, então, encontramos a concepção do ser humano como parte da natureza e não como seu amo, possuidor nem muito menos torturador” (MÉNDEZ, 2013, p. 35).

O trabalho humano passa a exercer função de destaque sobre a origem, o nascimento e o desenvolvimento do homem e da sociedade, sendo sua produção considerada como uma ação transformadora do meio ambiente e também do homem, ao estabelecer a hierarquia e os valores existentes no seio social.

A partir de então, emergem novas formas de pensar o ser, capazes de concebê-lo como “aquela parte da natureza pela qual a natureza toma consciência de si mesma”, diz Engels (1982, *apud* MÉNDEZ, 2013, p. 35).

Nesta linha, irrompe uma teoria crítica pós-moderna com autores como Adorno e Horkheimer, Boaventura de Souza Santos, Vandana Shiva, dentre outros, que buscaram revisitar os postulados filosóficos e científicos modernos que embasaram a formação da sociedade ocidental após a segunda Guerra Mundial.

Dessas investigações, faz-se possível traçar um panorama geral em que temas como o individualismo exacerbado, o apego exclusivo à razão humana, os excessos do materialismo, a crise de valores humanitários, o uso científico desprovido de fins éticos, a ausência de sentido comunitário pela falta de reconhecimento do outro como polo de alteridade imprescindível a realização do eu_ tudo isso, em maior ou menor proporção, revelavam a crescente inquietude que caracterizaria a realidade destes tempos.

Interessante observação é sublinhada por Méndez (2013) ao interpretar o porquê fracassaram as tentativas em se estabelecer novas bases que viabilizassem práticas sociais alternativas, capazes de reverter o malfadado rumo tomado pela sociedade contemporânea.

Segundo este autor, “o intento de **encontrar soluções dentro do mesmo paradigma moderno** é um dos elementos centrais para que estas teorias não tivessem uma grande influência para propiciar um câmbio real” (MENDEZ, 2013, p. 256, grifo nosso). Esse é o ponto fulcral que Méndez entende deva ser superado pelo homem contemporâneo e pelos governos atuais para que estes consigam dar um passo à frente na proteção do meio ambiente.

Shiva (2003), ambientalista engajada na defesa da natureza contra à ideologia de mercado, traz interessante debate sobre a questão das monoculturas, que, segundo ela, espelham as forças políticas e econômicas que conforma um modelo de produtividade que traz graves consequências as pessoas e ao espaço natural, dada suas implicações à diversidade de gêneros alimentícios, de modo quantitativo e qualitativo. É o que se expõe, a seguir:

As monoculturas ocupam primeiro as mentes e depois são transferidas para o solo. As monoculturas mentais geram modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria. Segundo a perspectiva da mentalidade monocultural, a produtividade e as safras parecem aumentar quando a diversidade é eliminada e substituída pela uniformidade. Porém segundo a perspectiva da diversidade, as monoculturas levam a um declínio da safra e da produtividade. São sistemas empobrecidos qualitativa e quantitativamente. Também são sistemas extremamente instáveis e carecem de sustentabilidade. As monoculturas disseminam-se não por aumentarem a

produção, mas por aumentarem o controle. **A expansão das monoculturas tem mais a ver com política e poder do que com sistemas de enriquecimento e melhoria da produção biológica** (SHIVA, 2003, p. 18, grifo nosso).

Tanto Méndez (2013) quanto Shiva (2003) assinalam para a importância de se desconstruir o saber hegemônico ocidental para, em seguida, trazer à tona expressões da sabedoria local, cuja concepção do real parte das experiências vivenciadas em suas práticas sociais e nas relações intersubjetivas travadas no espaço a que se vincula.

Ciente do esforço para realizar a desconstrução destas ideologias hegemônicas, Shiva (2003, p. 17) reconhece que “a ligação entre saber e poder é inerente ao sistema dominante porque [...] está associado a uma série de valores baseado no poder que surgiu com a ascensão do capitalismo comercial.”

A relação entre o saber provinciano de grupos locais e o padrão de conhecimento predominante é permeada por rompantes de violência e de desvirtuamento deste sobre aquele.

A invisibilidade e o descrédito tornam-se, neste viés, as marcas que caracterizam a existência dos saberes alternativos e paralelos construídos pelas populações autóctones à margem dos padrões impostos pelo capitalismo mercantil e industrial.

É nessa esteira que expressões de poder econômico, social e ideológico_ e não necessariamente a segurança advinda do avanço das pesquisas científicas_ legitimam a pretensa universalidade e uniformização decorrentes do sistema epistemológico ocidental. É o poder, assim, conclui Shiva (2003), que confere um status de verdade especial aos modelos predominantes de conhecimento da ciência moderna.

Neste plano, as demais formas de saber constituídas pela tradição e por práticas sociais alternativas, periféricas ao eixo ocidental, são tidas por um não-saber, e portanto, concebidas como primitivas e anticientíficas,

Sobre as regras do método científico, Thomas S. Kuhn, em “A Estrutura das Revoluções Científicas”, 2004, busca compreender os meandros subjacentes à formação dos paradigmas científicos onde são erigidas formas inéditas de se analisar os fenômenos e objetos descritos pelos diversos ramos da ciência.

Buscando relacionar as variáveis método/resultado, observa ele que, ocasionais mudanças de perspectiva sobre um dado objeto em análise, podem

importar em mudanças tão drásticas que “é como se a comunidade profissional fosse transportada repentinamente a outro planeta, onde os objetos familiares são vistos sob uma luz diferente e, além disso, se unissem a outros objetos desconhecidos” (KUHN, 2004, p. 176, tradução nossa).

De fato, não se pode menosprezar as consequências advindas do câmbio epistemológico decorrentes da aceitação de premissas inéditas, capazes até mesmo de fundamentarem escolas de pensamento completamente opostas. Kuhn (2004, p.179, tradução nossa) é enfático nesse ponto, ao afirmar “o que vê o homem depende tanto do que ele observa como de sua experiência visual e conceitual prévia ao que lhe é apresentado.”

Ora, sob dita perspectiva descortinam-se novos caminhos com vistas a possibilidade de uma reeducação de condutas que possam levar a aprendizados inéditos, de modo a facilitar o manuseio de ferramentas teóricas capazes de transformar a realidade social e aperfeiçoá-la segundo critérios que melhor atendam aos anseios da comunidade e do meio ambiente.

É com base na superação destas barreiras conceituais que oportunidades originais irão emergir e serão hábeis a promoverem as transformações estruturais necessárias à construção de hábitos, culturas e de mentalidades diferentes.

Com efeito, a dinâmica do saber pressupõe o abandono definitivo dos caminhos arcaicos e utilitaristas de apreensão da realidade e impõe ao homem da contemporaneidade uma saída ao encontro dos objetos que perfazem o ideal.

Neste aspecto, Foucault (2002, p. 8), ao fazer uma crítica da modernidade ocidental, traz observações pertinentes ao indagar como as práticas sociais podem chegar a “engendrar domínios de saber que não somente fazer aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos”. Em “A verdade e as Formas Jurídicas”, 2002, este autor faz uma análise não apenas sobre a emergência destes novos sujeitos de conhecimento, mas, sobretudo, sua percepção se volta a entender o contexto histórico em que o sujeito de conhecimento desenvolve sua história da verdade.

Para tanto, Foucault (2002) regressa ao século XIX, e de lá buscar entender o papel que as práticas sociais desempenham na construção do conhecimento humano; ele tece duras críticas ao denominado marxismo acadêmico, pois_ diz ele_ ao conceber um sujeito dado pelo tempo e no qual se aderem, sob condições

prévias e definitivas, todo o conhecimento, retira-se dele a liberdade e a autonomia, frustrando-lhe a expectativa de escrever sua própria história.

Dita percepção, diz ele, “apresenta um defeito muito grave” (FOUCAULT, 2002, p. 8) visto que são as práticas sociais que tornam compreensível a história dos domínios do saber. Não há um sujeito dado pela história, ele se constrói através dela.

Em outro eixo de pesquisa, que se junta ao acima exposto, Foucault (2002) reflete sobre o que ele considera uma necessária reelaboração da teoria do sujeito. Em linhas gerais, o autor destaca as modificações e renovações pela qual tem passado a compreensão do ser após a elaboração de um certo número de teorias e de práticas pós-modernas, como a psicanálise. Diz ele:

A psicanálise foi certamente a prática e a teoria que reavaliou da maneira mais fundamental a prioridade um tanto sagrada conferida ao sujeito, que se estabelecera no pensamento ocidental desde Descartes. Há dois ou três séculos, a filosofia ocidental postulava, explícita ou implicitamente, o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento, como aquilo em que a partir de que a liberdade se revelava e a verdade podia explodir. Ora parece-me que a psicanálise pôs em questão, de maneira enfática, essa posição absoluta do sujeito (FOUCAULT, 2002, p. 9, grifo nosso).

A importância atribuída às práticas sociais bem como ao deslocamento do indivíduo do centro do cosmos para um lugar periférico na natureza, evidenciadas na análise deste historiador das ideias, tornam compreensíveis o caráter precário e perspectivo do saber humano; viabilizando, assim, construções outras da natureza, das instituições sociais, das práticas culturais, políticas, artísticas e filosóficas que tomam forma no seio da sociedade; delineia-se, enfim, concepções de mundo que ganham forma e sentido a partir da dinâmica histórica atuante sobre o sujeito.

Conclui-se, portanto, que as relações com a Verdade, por consequência, com o próprio saber, são estabelecidas a partir de múltiplas variáveis históricas, “não se impõem do exterior ao sujeito do conhecimento, mas que são elas próprias constitutivas do sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 2002, p. 27).

Dito entendimento, sobretudo, deve ser útil para, em princípio, “combater o desperdício da experiência social” (SANTOS, 2002, p. 238).

Por tais razões a sociologia de Santos (2002, p. 238) é enfática ao afirmar a necessidade, não de um outro tipo de ciência social, mas, sobretudo, de um modelo diferente de racionalidade. De acordo com ele, “sem uma crítica do modelo de

racionalidade ocidental [...], todas as propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativas que se julguem, tenderão a produzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito.”

As reflexões trazidas por este professor catedrático sobressaem-se à mera análise da dinâmica dos corpos sociais dentro dos limites impostos pelo saber tradicional, quando afirma, por exemplo, que a compreensão do mundo “excede em muito a compreensão ocidental do mundo” (SANTOS, 2002, p. 239) ou, igualmente, quando assegura a existência de uma espécie de monocultura do saber que “consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidade estética” (SANTOS, 2002, p. 247); relegando-se ao esquecimento e às ausências tudo o que não se conforma às exigências de produção do conhecimento ou ao rigor estético hegemônico.

Aliás, não é dificultoso supor que fora do círculo de influências e controle euro-metropolitano os demais sítios e gentes figurassem como mera paisagem na via do progresso e da ordem positivistas que regiam a ciência do século XIX.

Eram a ignorância e o arcaísmo de culturas invisíveis que deveriam ser suplantados pelos saberes e valores da alta cultura, branca e elitista.

Interessante observação faz Santos (2002) em relação ao restrito significado atribuído pela ideologia positivista ao termo contemporaneidade, que, por natureza tende a excluir da atualidade inúmeras realidades sociológicas que possuem um modo de vida compatível com sua própria percepção de tempo e espaço, de progresso e de passado, do que é fugaz e do que é essencial.

Corolário destas razões desencontradas, diz Santos (2002, p. 245), é o encurtamento do tempo presente e uma percepção abreviada do mundo, pois “o olhar que vê uma pessoa cultivar a terra com uma enxada não vê nela senão o camponês pré-moderno.”

Com efeito, a imagem de um velho camponês com enxada à mão é capaz de imprimir no espírito do homem contemporâneo a imagem de um passado longínquo, acostumado que ele ficou com as parafernalias tecnológicas que invadem seus lares; muito embora, não custa lembrar, seja esta uma realidade plausível e existente em diversas formas de organização social da atualidade que margeiam o círculo traçado pelo capitalismo global.

Santos (2002) explica que, distinto do Oriente, que se volta a si mesmo como autorreferência valorativa_ ao dispor em sua abundante cultura de uma

multiplicidade de universos e de tempos totalizantes_ a cultura ocidental, mediante um processos de secularização e de laicização do saber, reduz todas as potencialidades existentes à realidade concreta e à linearidade do tempo, estabelecendo dicotomias que fundamentam sua força. Por isso sua razão que exclui, sua ciência que anula, sua riqueza que oprime.

Esta concepção truncada da totalidade oriental, precisamente porque truncada, tem de se afirmar autoritariamente como totalidade e impor homogeneidade às partes que a compõem. Foi com ela que o Ocidente se apropriou produtivamente do mundo e transformou o ocidente num centro improdutivo e estagnado. E foi também com ela que Weber contrapôs à sedução improdutivo do ocidente o desencanto do mundo ocidental (SANTOS, 2002, p. 243).

De tudo o que foi dito, acredita-se ser possível, doravante, melhor distinguir as diferenças que separam e oprimem o outro-social e, sobretudo, compreender os mecanismos científicos, políticos, filosóficos e ideológicos que dão força às relações de poder e dominação de uma cultura, a ocidental, por sobre o resto do mundo. O que, como visto, não se revela explícito por trás dos atuais paradigmas em que se assentam os saberes no campo das ciências, das artes, da filosofia, da moral, da ética etc.

4 ASPECTOS CONSTITUCIONAIS DE PROTEÇÃO À NATUREZA NA AMÉRICA LATINA.

Para adentrar a temática pertinente ao presente tópico julga-se por bem tomar como ponto de partida a doutrina de Gilmar Mendes (2012), cujos ensinamentos reconhecem nas normas constitucionais a condensação dos valores jurídicos supremos de que se constitui o Estado.

Sob esta ótica, a Constituição adquire status de paradigma normativo especial sob o qual deve ser estabelecida a ordem jurídica existente. Vale dizer, ela é um espelho das aspirações éticas do homem em um dado momento histórico; materializando-se através do corpo constitucional em princípios que informam e regulam a produção normativa infraconstitucional e que se presta como parâmetro axiológico responsável por conferir coesão e harmonia ao sistema de normas como um todo.

De acordo com Mendes (2012, p. 49) isso significa que “a constituição se caracteriza pela absorção de valores morais e políticos [...], sobretudo em um sistema de direitos fundamentais autoaplicáveis”

Dita dimensão ético-valorativa, que busca expressão política na recente ordem constitucional de nações da América-latina, adquire contornos expressivos com o advento do Novo constitucionalismo latino-americano.

Sobre este movimento de cunho político, jurídico e sociológico_ que surge por volta dos anos 1980 através de pressões populares e se consolidam pela urgência em dar voz àqueles excluídos historicamente da distribuição de poder nas Américas_ Lenza (2014), destaca alguns elementos principais que o distingue de outras manifestações de índole democrática na atualidade:

O denominado novo constitucionalismo latino-americano (por alguns chamado de constitucionalismo andino ou indígena) culmina com a promulgação das Constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) e sedimenta-se na ideia de Estado plurinacional, reconhecendo, constitucionalmente, o direito à diversidade cultural e à identidade e, assim, revendo os conceitos de legitimidade e participação popular, especialmente de parcela da população historicamente excluída dos processos de decisão, como a população indígena (LENZA, 2014, p. 77).

Dessa forma, este constitucionalismo andino traz inúmeras inovações ao arcabouço jurídico do conjunto de países latino-americanos coligados pela necessidade de construir uma história desvinculada da presença preponderante do elemento europeu em seu território, dando vez aos caracteres de uma cultura marcada pelas tradições históricas herdadas de seus antepassados.

É de notar-se que as consequências de tais transformações na conjuntura internacional decorrentes deste câmbio paradigmático se situa em um contexto mais ou menos recente da história contemporânea, que ocorre com o implemento de organismos reguladores como a ONU e com o avanço científico nas áreas da Ecologia e da Biologia.

O impacto das pesquisas interdisciplinares e do desenvolvimento tecnocientífico acerca do meio ambiente propicia o resgate e a sistematicidade de propostas que trazem à tona uma concepção integral da natureza e de sua consideração como sujeito-entidade, ou seja, um câmbio de paradigma, em que a natureza passa, agora, a ser reconhecida como um sujeito e não mais como um objeto de domínio e exploração humanas. Surge, deste modo, para além de concepções utilitaristas, econômicas ou sistêmicas, a ênfase biocêntrica acerca da natureza como “área silvestre” que deve ser protegida, como superorganismo vivo de totalidade e interconexões na proposta GAIA e como invocações indígenas andinas da *Pacha Mamma* (WOLKMER, 2014, p. 1000).

É dessa forma que desponta no chamado Novo Constitucionalismo andino a constante preocupação em lidar com a natureza tratando-a como um elemento-chave na elaboração de programas e diretrizes governamentais que reconhecem na conformação política do Estado a existência de uma pluralidade de povos e de expressões a deve ser dada a devida ênfase.

A coexistência de saberes revela-se, assim, como premissa a partir da qual o homem contemporâneo pode vislumbrar um horizonte pleno de novos valores sobre os quais a natureza deve ser tomada em sua integralidade ao rechaçar “aos seres humanos a fonte exclusiva de direitos subjetivos e direitos fundamentais para introduzir a natureza como sujeito de direitos.” (WOLKMER, 2014, p. 1006).

A mudança de postura de um modelo antropocêntrico em crise para uma perspectiva singular, biocêntrica da natureza, em que é redimensionada a figura do homem e realçada a importância do meio ambiente, parece ser um caminho sem volta para o surgimento de condutas mais sensíveis e propícias a uma melhor relação do indivíduo com os demais seres vivos.

É através do reconhecimento desta harmônica interdependência para a construção de espaços sociais ambientalmente saudáveis que as nações mundo afora nas últimas décadas têm envidado esforços para discutir a questão da poluição dos rios, do solo e do ar, do desmatamento das reservas florestais, e da exploração inconsequente das reservas minerais etc.

E nesta perspectiva que Wolkmer identifica os fatores que nas últimas décadas resultaram no desenvolvimento deste tipo particular de constitucionalismo, que surge como decorrência de “mudanças políticas, dos novos processos constituintes, das relações entre as populações originárias e o Estado e, principalmente, dos direitos relacionados à titularidade e à proteção da natureza (WOLKMER, 2014, p. 1002).”

Por seu turno, Alves (2012), expondo as dessemelhanças entre o neoconstitucionalismo e o novo-constitucionalismo, diz este último tratar-se de um projeto constitucional que traz profundas reformas na organização política do Estado, na participação popular quanto às tomadas de decisão, no papel do Estado diante das reivindicações de camadas historicamente excluídas dos processos decisórios.

É nesse contexto que se situam as constituições de países como Equador, Bolívia, Venezuela etc. Estes diplomas legais expressam de forma inequívoca o multiculturalismo que os define como estados plurinacionais em cujo território povos de distintas formações étnicas disputam parcela dos poderes das instituições.

Antes relegados ao esquecimento, resgata-se, com este novo constitucionalismo pluralista, os saberes e vivências tradicionais dos povos originários das Américas, com vistas à construção de um modelo de Estado plurinacional, que personifique no campo constitucional o apreço e a reverência destes povos com sua *Pacha Mama* ou mãe-natureza.

O preâmbulo da Constituição do Equador é expresso ao dispor em seu Texto Maior os caracteres principais deste formato de constitucionalismo pluralista:

O povo soberano do Equador reconhecendo nossas raízes milenares, forjadas por mulheres e homens de distintos povos, celebrando a natureza, a Pacha Mama, de que somos parte e que é vital para nossa existência, invocando o nome de deus e reconhecendo nossas diversas formas de religiosidade e espiritualidade, apelando a sabedoria de todas as culturas que nos enriquecem como sociedade, como herdeiros das lutas sociais de libertação frente a todas as formas de dominação e colonialismo.

Igualmente, as demandas históricas do diversificado contingente populacional de países como Colômbia, Venezuela, Bolívia e Brasil, vão definindo, cada um a seu modo, o conteúdo principiológico que conforma juridicamente a face normativa deste constitucionalismo_ marcado pela busca de representatividade política e de legitimidade das populações originárias.

A despeito de todos os países acima contribuírem de algum modo para a configuração desta nova ordem constitucional na América latina, Wolkmer (2014) evidencia o papel de relevo que possuem as Constituições Equador, de 2008; e da Bolívia, em 2009.

Alves (2012), por sua vez, destaca as principais peculiaridades desse novo constitucionalismo, a saber:

a) Substituição da continuidade constitucional pela ruptura com o sistema anterior, com fortalecimento, no âmbito simbólico, da dimensão política da Constituição; **b)** Capacidade inovadora dos textos, buscando a integração nacional e uma nova institucionalidade; **c)** Fundamentação baseada em princípios, em detrimento de regras; **d)** Extensão do próprio texto constitucional, em decorrência tanto do passado constitucional, quanto da complexidade dos temas, mas veiculada em linguagem acessível; **e)** Proibição de que os poderes constituídos disponham da capacidade de reformas constitucional por si mesmos e, pois, um maior grau de rigidez, dependente de novo processo constituinte; **f)** Busca de instrumentos que recomponham a relação entre soberania e governo, com a democracia participativa como complemento do sistema representativo; **g)** Uma extensiva carta de direitos, com incorporação de tratados internacionais e integração de setores marginalizados; **h)** A passagem de um predomínio do controle difuso de constitucionalismo pelo controle concentrado, incluindo-se fórmulas mistas; **i)** Um novo modelo de “constituições econômicas”, simultâneo a um forte compromisso de integração latino americana de cunho não meramente econômico. (BALDI, 2011, *apud* ALVES, 2012, p. 141, grifo nosso)

O panorama acima traçado demonstra o quão abrangente e inovadora são as propostas advindas desse novo constitucionalismo que, por essência, recompõe todo o arranjo constitucional clássico para ressignificar o sentido de Constituição e, assim, dar vazão aos anseios dos povos minoritários, especialmente da população indígena, que constituem o contingente populacional destes países da América.

4.1 GIRO BIOCÊNTRICO - O ARTIGO 71 DA CONSTITUIÇÃO DO EQUADOR E O NOVO PARADIGMA.

O presente tópico se restringe à análise do texto constitucional equatoriano, por considerar que é a partir dele que se alcança a almejada materialização normativa do princípio biocêntrico *sumak kawsay* [bem-viver] andino.

Este diploma constitucional realiza no plano internacional a novel transição de um paradigma antropocêntrico, em que o homem é concebido como figura central dentro da natureza, para um outro, biocêntrico, em que a natureza mesma se torna titular de direitos próprios_ inerentes à sua condição de espaço onde se realiza e se reproduz a vida_ em um efetivo reconhecimento de autonomia e independência do fator humano.

No capítulo sétimo do Texto Fundamental equatoriano, intitulado “Direitos da natureza”, portanto, constata-se:

Art. 71. - a natureza ou Pacha Mama, onde se reproduz e se realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”.

Toda pessoa, comunidade, povoado, ou nacionalidade poderá exigir da autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza. Para aplicar e interpretar estes direitos, observar-se-ão os princípios estabelecidos na Constituição no que for pertinente.

O Estado incentivará as pessoas naturais e jurídicas e os entes coletivos para que protejam a natureza e promovam o respeito a todos os elementos que formam um ecossistema.

Méndez (2013), ao analisar este artigo da Constituição de Montecristo, cinde-o em três partes principais, a saber:

- a) titularidade;
- b) parte substantiva;
- c) parte adjetiva.

Além disso, ele identifica neste dispositivo constitucional a existência de dois princípios implícitos. O primeiro diz respeito à adequada aplicação da norma e o segundo ao seu alcance interpretativo

Tais elementos, juntos, são capazes de estabelecer aquilo que o autor denomina uma “nova relação jurídica [...] por apresentar muitas particularidades que não se encontram compreendidas normalmente nas teorias clássicas do direito” (MÉNDEZ, 2013, p. 90, tradução nossa).

Quanto à identificação de quem é o titular destes direitos, não há dúvidas: certamente não é o ser humano_ a despeito do caráter antropocêntrico que predomina a feitura das normas hodiernamente _ mas a própria natureza [*Pacha Mama*], onde se reproduz e se realiza a vida.

Outro aspecto inovador que este autor chama à atenção neste conceito biocêntrico de titularidade é a forma com que se qualifica o titular do direito, a natureza, como sendo “o espaço onde se reproduz e se realiza a vida”.

Tanto o termo empregado pelo legislador constituinte como esta particular descrição ou caracterização do sujeito de direitos não é fortuita e, portanto, não deve passar despercebida.

Exemplificando, diz este autor: quando se compara o direito das pessoas a um meio ambiente sadio com esta visão inovadora trazida pelos direitos da natureza, resta claro que, no direito ambiental clássico, os titulares são pessoas físicas (ou ficções jurídicas) para quem os bens jurídicos (meio ambiente) devem ser protegidos e destinados para uso e disposição. Diferentemente, todavia, se passa com esta forma vanguardista trazida pela ótica biocêntrica, dado o especial tratamento dispensado à natureza; vista não mais como um bem ou mercadoria à disposição do homem, mas sim como o espaço no qual a vida se reproduz e se realiza_ no que se inclui a própria vida humana, por óbvio_ espaço primordial à “existência, preservação e regeneração dos ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivo da natureza” (MÉNDEZ, 2013, p. 110, tradução nossa)

Um aspecto favorável do conceito de natureza extraída do texto constitucional equatoriano, diz Méndez (2013), é que ao qualificar-se do ponto de vista legal a natureza como sendo “o espaço onde se reproduz e se realiza a vida”, evita-se divergências doutrinárias quanto ao significado atribuído a esta norma pelo legislador constituinte.

Advirta-se, todavia, que não é qualquer ser vivo ou qualquer espaço isoladamente considerado que é objeto de proteção da lei, mas o conjunto de seres que co-existem interagindo naquele determinado espaço. Logo, não se trata de uma proteção generalizada de todo do espaço físico “senão que, para caracterizar-se, deverá cumprir com o disposto na norma, é dizer, **ser o espaço onde a vida se reproduz e se realiza**” (MÉNDEZ, 2013, p. 91, tradução nossa, grifo nosso).

Seguindo-se com esta análise pormenorizada deste novel paradigma biocêntrico, sobressaem-se outros dois elementos nesta nova relação jurídica, a saber, sua parte substantiva e sua parte adjetiva.

Em relação à parte substantiva, tal consiste em se admitir que a natureza “tem direito a que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”. Diz respeito, noutras palavras, à compreensão das expectativas do agir humano para que seja levada a efeito esse respeito integral a sua existência.

A dúvida que persiste, porém, é quanto à delimitação jurídica do que vem a ser este termo “respeito integral”, aponta Méndez (2013). Pois, além do problema de escassez doutrinária e jurisprudencial no tocante à evolução deste dispositivo constitucional, a vagueza terminológica e o caráter ambíguo destes vocábulos trazem graves prejuízos ao seu entendimento.

Uma eventual saída a esta problemática é ensaiada por Méndez (2013) quando ele faz lembrar que os direitos a um meio ambiente sadio se classificam como direitos fundamentais de terceira geração; cabendo, portanto, ao Estado, abster-se de direta ou indiretamente imiscuir-se no gozo e usufruto destes direitos pela população. Ou seja, a primeira conclusão a que se chega por este raciocínio é de que este tratamento respeitoso se alcança através da abstenção do Estado, por uma prestação negativa, ou um não-fazer estatal.

Em outra perspectiva, o entendimento sobre como se pautar com respeito em relação à natureza é vislumbrada na jurisprudência da Corte Interamericana de direitos humanos:

O dever de respeito se viola quando um órgão, uma entidade pública ou uma pessoa atua se prevalecendo dos poderes que lhe são conferidos pelo seu cargo para participar, tolerar ou autorizar com atos ou omissões que repercutem no gozo de direitos protegidos (CIDH, 1986, *apud* MÉNDEZ, 2013, p. 116, tradução nossa).

Contudo, no caso específico dos direitos da natureza, esclarece Méndez (2013), este dever de abstenção deve ser estendido não apenas às pessoas encarregadas de um múnus público de qualquer natureza, mas à coletividade.

Quanto a interpretação do vocábulo “integralmente” contido na expressão “que se respeite *integralmente* a sua existência” inculpada, Méndez (2013, p. 119,

tradução nossa) é sucinto ao ensinar que “se refere a respeitar a natureza de maneira que (o todo) possa subsistir sem ser afetado”.

Por último, a parte adjetiva do artigo 71 da Constituição do Equador refere-se a questões meramente procedimentais e processuais, diz Méndez. Neste caso, a norma é cristalina ao afirmar que “toda pessoa, comunidade, povoado, ou nacionalidade” detém prerrogativas para exigir o cumprimento e o respeito à norma constitucional.

4.2 O ÉTICO-AMBIENTAL NA CONSTITUIÇÃO DE 1988 E A POSIÇÃO DO STF SOBRE A PRÁTICA DA VAQUEJADA (ADI 4983).

O Brasil, ao lado de outras nações das Américas, se insere historicamente em um dos três ciclos constitucionais em que se desenvolve o chamado Novo Constitucionalismo latino-americano.

Para fins de se localizar no tempo a posição do Brasil neste amplo movimento sociológico de que se falou anteriormente, cujo início se dá há quase quatro décadas, Yrigoyen (2008, *apud* ALVES, 2012, p. 140) reparte este constitucionalismo pluralista em três momentos.

No primeiro momento, que vai de 1982 a 1988, o indígena é reconhecido pelas forças políticas e lhes é assegurado direitos específicos; temáticas como diversidade cultural e multiculturalismo ganham espaço;

O segundo momento, que se passa entre 1988 e 2005, é marcado pela introdução de direitos humanos básicos dos povos indígenas no corpo das Constituições; termos como “nação multiétnica” e pluralismo jurídico tornam-se conhecidos.

No terceiro momento, 2006-2009, surge, através da ONU (Organização das Nações Unidas), o constitucionalismo plurinacional, com a necessidade dos Estados em estabelecer um pluralismo jurídico igualitário e a demanda pela criação de um Estado plurinacional.

Dito isso, traz-se à colação os preceitos constitucionais pátrios atinentes ao meio ambiente, como disposto no texto da Constituição da República Federativa do Brasil (CRFB/88) em seu capítulo VI, intitulado “Do meio ambiente”. O caput do artigo 225 informa que:

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

Interessante estudo dos dispositivos constitucionais da Carta Cidadã de 1988 relativos ao meio ambiente é realizado por Amado (2015, p. 34) ao investigar as concepções éticas ambientais que permeiam o texto constitucional.

Sendo assim, ensina esse pesquisador, muito embora não haja opiniões consensuais na doutrina “entende-se que o novo ordenamento constitucional brasileiro adotou o antropocentrismo, mitigado por doses de biocentrismo e de econcetrismo, o que acentua o dialeticismo constitucional.”

E especificamente sobre o artigo acima citado o autor aponta o teor antropocêntrico nele contido, quando estabelece como direito fundamental de todos um meio ambiente ecologicamente equilibrado.

Fazendo-se um paralelo com o artigo 71 da Constituição do Equador, de inspiração inteiramente biocêntrica, melhor se distingue as diferentes concepções éticas que informam estes dois preceitos legais.

Compare-se o art. 71 – (Constituição do Equador)

A natureza ou Pacha Mama, onde se reproduz e se realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente a sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos”.

Com o dispositivo pátrio - art. 225 da CRFB/88:

Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

É nítida a diferença no tratamento dispensado ao meio ambiente por estes dois dispositivos constitucionais. Enquanto no art. 71 equatoriano diz-se que “a natureza [...] tem direito [...]”; no diploma legal doméstico, o elemento humano surge em primeiro plano na expressão “todos têm direito ao meio ambiente [...]”.

No primeiro caso, a natureza é vista como um ser autônomo e independente, exigindo-se o direito de respeitá-la por tal condição; o que é demonstrado no uso dos pronomes “sua” e “seus”, que a ela se referem quanto à existência e aos ciclos vitais que lhe são inerentes.

No segundo, o meio ambiente serve ao homem e é visto como bem de uso comum do povo, que dele pode servir-se conquanto o conserve para que outras gerações possam dele dispor, o que revela claramente a perspectiva antropocêntrica adotada.

Todavia, segundo Amado (2015) é possível identificar-se na tutela jurídica do ordenamento pátrio a existência de alguns elementos de inspiração marcadamente biocêntrica, encontrados no inciso VII do referido artigo 225, que assim dispõe:

[...]

§ 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público:

VII – proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade.

[...]

Dessa forma, à medida que a norma constitucional trata de modo explícito da função ecológica exercida pelo conjunto de animais e de plantas, ao tempo em que repudia de forma veemente a extinção da flora nativa e a submissão dos animais à crueldade, claro fica o alinhamento do legislador com uma concepção biocêntrica da natureza.

O que revela, por sua vez, o caráter híbrido do conteúdo ético ambiental existente no texto da Constituição de 1988.

Ainda sobre o dispositivo em comento, cabe destacar o recente posicionamento do Supremo Tribunal Federal (STF) a respeito da prática desportiva e cultural da vaquejada, que se tentou regulamentar pela lei nº 15.299/13, do Estado do Ceará.

Alvo de ação direta de inconstitucionalidade (ADI), requerida pelo Procurador-Geral da República, a referida norma legal foi declarada inconstitucional em 06 de outubro do corrente ano (2016) pelo STF.

De acordo com o voto do ministro relator da medida na Suprema Corte, Marco Aurélio:

[...] tem-se como indiscutível o tratamento cruel dispensado às espécies animais envolvidas. O ato repentino e violento de tracionar o boi pelo rabo, assim como a verdadeira tortura prévia – inclusive por meio de estocadas de choques elétricos – à qual é submetido o animal, para que saia do estado de mansidão e dispare em fuga a fim de viabilizar a perseguição,

consubstanciam atuação a implicar descompasso com o que preconizado no artigo 225, § 1º, inciso VII, da Carta da República.
[...] O sentido da expressão “crueldade” constante da parte final do inciso VII do § 1º do artigo 225 do Diploma Maior alcança, sem sombra de dúvida, a tortura e os maus-tratos infringidos aos bovinos durante a prática impugnada, revelando-se intolerável, a mais não poder, a conduta humana autorizada pela norma estadual atacada.

No trecho acima transcrito, vale destacar a alusão feita pelo ilustre ministro ao parágrafo 1º, inciso VII, do artigo 225 da CRFB/88, que conforme visto em Amado (2015, p. 33), teve sua feitura “inspirada primordialmente nas linhas eco e principalmente biocêntricas.”

Em outros momentos de seu voto, o ministro Marco Aurélio destaca o conflito de interesses fundamentais que margeiam a causa. Apontando que, de um lado, há o direito ao pleno exercício das manifestações culturais, e, do outro, o direito da população ao meio ambiente.

Decidindo pela inconstitucionalidade da citada norma, consoante decisões anteriores nessa mesma direção em casos semelhantes_ como ocorrera na ADI nº 2.514/05 e no Recurso Extraordinário nº 153.531/07, que tratavam, respectivamente, da “briga de galos” e da “Farra do boi” no Estado de Santa Catarina.

Nesta linha de pensamento, pode-se afirmar que a jurisprudência da mais alta Corte de Justiça do país segue um fio condutor coerente com os princípios que norteiam e informam o ordenamento constitucional pátrio.

5 Conclusão

A presente pesquisa teve como proposta investigar o conteúdo ético ambiental que serve de sustentação ao atual paradigma antropocêntrico na cultura ocidental pós-moderna.

Nesse contexto, uma possível saída para a problemática existente, a saber, como superar a crescente crise ecológica da atualidade, foi vislumbrada na concepção ética ambiental vivenciada por certas culturas autóctones das Américas.

Foi visto que a procura por respostas à preservação do meio ambiente na América-latina demanda soluções criativas, rápidas e eficazes, dada a urgência dos danos causados pelo ser humano ao meio. Igualmente viu-se que para uma efetiva mudança de atitude do homem frente à natureza se faz preciso a adoção de posturas novas e ecologicamente responsáveis com fins à preservação da fauna e da flora silvestres.

A começar pelos primórdios das civilizações, com as sociedades pré-agrícolas, passando-se pela construção do pensamento filosófico da modernidade ocidental, atravessando as políticas mercantil e industrial, o presente trabalho procurou confrontar ideias para tentar compreender o homem contemporâneo e os valores por trás das instituições por ele criadas.

A crise ecológica que se desenrola sob os olhos da humanidade, exposta no decorrer da investigação, deve servir como alerta ao exercício da produtividade humana sobre natureza. Tomara.

Essa é uma das lições que pode ser extraída desta jornada acadêmica.

Outra lição é: torna-se possível mudar a realidade presente através da mudança de pensamento do homem em relação à natureza, tratando-a como parte do próprio ser humano.

É com fulcro neste olhar diferenciado, que se propôs a análise dos costumes andinos e suas tradições milenares que, de forma rica e diversificada, conjugam o zelo com que é tratada a natureza com a necessidade de extrair dela a subsistência da comunidade a que pertence, através do ideal ético *sumak kawsay* [bem-viver], como visto no tópico 2 deste trabalho.

Uma revisitação ao pensamento cartesiano, por sua vez, contribuiu decisivamente para que fosse possível entender como os postulados da moderna filosofia ocidental trouxeram grandes avanços ao progresso científico e tecnológico

da atualidade. Em contrapartida, um certo mal-estar coletivo veio agregado a estas conquistas da tecnologia e das ciências positivistas; e os homens de hoje se sentem perplexos pelo rastro de degradação ambiental deixado para trás à medida que a capacidade de conseguir transformar tudo em ouro, homens e coisas, tornou-se uma benção e, igualmente, uma maldição para toda a humanidade.

Como na lenda de Midas_ em que um ganancioso rei muito se regozija pela dádiva de poder transformar instantaneamente todos os objetos que tocasse em ouro e, logo após, descobre, com horror, que este dom lhe levaria à morte_ a sociedade humana, desde sua aparição em diferentes partes do globo, tem sido responsável pelo desaparecimento de grande parcela da fauna e da flora silvestres em nome de compromissos econômicos e políticos que mais segregam e espalham a fome pelo mundo do que visam, de fato, resolver os entraves à construção de uma sociedade igualitária e com mais qualidade de vida para todos os povos.

Não há nada de novo em saber-se que a riqueza de uns vale a vida de tantos outros homens, mulheres e crianças; o que há de espantoso nisso é a indiferença a estas questões pela grande humanidade.

Faz-se premente, por isso, vasculhar os sintomas que acusavam a existência destas contínuas violações a direitos humanos mínimos e ao meio ambiente das populações da América latina, que ora ocorria através do emprego da força física, há muito rechaçada por sua face cruel; ora pela inseminação gradativa e sutil na mente do homem nativo de uma estética que oprime e subestima as diferenças, de uma razão que sufoca o resto, de um ético que exclui o outro.

A crítica realizada pelos pensadores pós-modernos no item 3.3 deste estudo tentou tangenciar esta face humana do saber, que, como visto, muito deve aos domínios do poder consolidado através das artes, da filosofia, do direito, da religião etc. Contudo, Invertendo-se o mundo, enxergam-se novos sujeitos e até surgem novos objetos, como foi visto.

É nesse cenário que o novo constitucionalismo latino-americano emerge e contribui de forma significativa para a reabilitação dos postulados biocêntricos que enxergam na relação homem/natureza o paradigma ético capaz de estabelecer uma nova consciência social atrelada aos cuidados com o meio natural; que veem nas normas constitucionais dos países da América Latina ferramentas promissoras, capazes de viabilizar efetivas mudanças no arcabouço político e jurídico de Estados-nações como o Brasil, Colômbia, Equador e Venezuela, dentre outros, cujas

demandas sociais e ambientais precisam de modo premente serem solucionadas dado os grandes desafios impostos pelas atividades econômico-empresariais.

6 REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. ed. digital. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda. fev. 2014. Tradução: Guido Antônio de Almeida. E-book. ISBN: 978-85-378-1202-0.

ALVES, MARIA VITORIO. **Neoconstitucionalismo e novo constitucionalismo latino americano: características e distinções**. Revista SJRJ. Rio de Janeiro. Vol. 19. n. 34. Ago. 2012.

AMADO, Frederico Augusto Di Trindade. **Direito ambiental esquematizado**. 6. ed. rev., atual. e ampl. São Paulo: Método, 2015. E-book. ISBN: 978-85-309-6276-0.

BARROSO, Luiz Roberto. **Fundamentos teóricos e filosóficos do novo direito constitucional brasileiro**. Rio de Janeiro, 21 set. 2001. Disponível em:<<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/download/47562/44776.html>>. Acesso em: 24 nov. 2016.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. A obrigação de o Estado garantir a todos o pleno exercício de direitos culturais, incentivando a valorização e a difusão das manifestações, não prescinde da observância do disposto no inciso VII do artigo 225 da Carta Federal, no que veda prática que acabe por submeter os animais à crueldade. Discrepa da norma constitucional a denominada vaquejada. ADI 4.983/CE. 06 out. 2016. Relator ministro Marco Aurélio. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/ADI4983relator.pdf.htm>>. Acesso em 28 nov. 2016.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Apresentação Carlos Nelson Coutinho. Nova ed. 7ª reimpressão. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004. E-book. ISBN 10: 85-352-1561-1.

CIVITA, Victor. **Os pensadores**. 1. ed. v. 15. São Paulo: Abril S.A, 1973. Prefácio e notas de Gerard Lebrun, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior.

CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE O MEIO AMBIENTE, 1972, Estolcomo. **Declaração de Estocolmo sobre o ambiente humano**. Disponível em: <<http://www.silex.com.br/leis/normas/estocolmo.htm>>. Acesso em: 24 nov. 2016.

Constituição da República Federativa do Brasil. 05 de Outubro de 1988. Disponível em<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao.htm>. Acesso em: 24 nov. 2016.

Constituição da República do Equador. 20 de out. 2008. Disponível em <<https://www.corteconstitucional.gob.ec/index.php/normativa.html>>. Acesso em: 24 nov. 2016.

DARWIN, Charles. **A origem das espécies**. Ed. Digital. São Paulo, 2014. Tradução Joaquim Dá Mesquita Paúl. E-book. Disponível em <<http://www.projetolivrolivre.com/.htm>>. Acesso em 24 nov. 2016.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Durhring**. ed. digital. 2001. Ridendo castigat mores. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/duhring.pdf.htm>>. Acesso em 24 nov. 2016.

FAORO, Raymundo. **Os donos do Poder - formação do patronato político brasileiro**. 3 ed. rev. 7ª reimpressão. São Paulo: Globo, 2001. ISBN 85-250-3339-1.

FOCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Tradução Roberto Cabral de Melo Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2002. ISBN 85-85936-48-7.

GUIVANT, Julia S. **A teoria da sociedade de risco de Ulrich Beck: entre o diagnóstico e a profecia**. 2001. UFRRJ - Revista eletrônica n.16. Disponível em <<http://r1.ufrj.br/esa/V2/ojs/index.php/esa/article/view/188.htm>>. Acesso em: 24 nov. 2016.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens - uma breve história da humanidade**. 1. ed. Porto Alegre: L&PM, 2015. Tradução de Janaína marcoantonio. E-book. ISBN 978.85.254.3240-7.

HOBSBAWN, Eric. **A era das revoluções**. São Paulo: Schwarcz S.A, 1994. E-book. ISBN 978-85-438-0112-4.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 2004. 8ª reimpressão. Fundo de cultura econômica do México. Tradução de Agustín contin. Disponível em <http://www.conductitlan.net/libros_y_lecturas_basicas_gratuitos/t_s_kuhn_la_estrutura_de_las_revoluciones_cientificas.pdf.htm>. Acesso em: 25 nov. 2016.

LENZA, Pedro. **Direito Constitucional**. 19. ed. São Paulo: Saraiva, 2015. E-book. ISBN 978850262752-9.

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de direito constitucional**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2012. E-book. ISBN 978-85-02-115507-7.

MÉNDEZ, Julio Marcelo Prieto. **Direitos da natureza - fundamento, conteúdo e exigibilidade jurisdicional**. 1. ed. Quito: Corte constitucional do Equador. Cedec, 2013. E-book. ISBN: 978-9942-07-483-6.

PERELMAN, Chaim. **Ética e direito**. 1 ed. São Paulo: Martins fontes, 1996. Tradução de Maria Ermantina Galvão G. Pereira. E-book. ISBN 85-336-0521-8

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro - a formação e o sentido do Brasil**. 2 ed. 15ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 1995. ISBN 85-7164-451-9.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos**. Revista crítica de ciências sociais. n. 48, jun. 1997. Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF>. Acesso em: 24 nov. 2016.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências**. Revista crítica de ciências sociais, out. de 2002

Faculdade de economia da universidade de Coimbra e centro de estudos sociais. disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF.htm>. Acesso em 25 nov. 2016.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente. Perspectivas da Biodiversidade e Biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003. Tradução Dinah de Abreu Azevedo. ISBN 85-7555-005-5. Disponível em: <https://ssmfoto.files.wordpress.com/2012/05/shiva_2003_monoculturasdamente_cap1.pdf.htm>. Acesso em 24 nov. 2016.

WOLKMER, Antônio Carlos; Wolkmer, Maria de Fátima S. **Repensando a natureza e o meio ambiente na teoria constitucional da América Latina**. Revista Novos Estudos Jurídicos – ISSN Eletrônico 2172-0491. v.19, n.3, 2014. Disponível em: <<http://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/6.htm>>. Acesso em: 24 nov. 2014.