



**IDENTIDADE E PERTENCIMENTO:
QUANDO A NATUREZA, SUJEITO DE DIREITO, PROMOVE O
DIREITO DOS SUJEITOS**

IDENTITY AND BELONGING:
WHEN THE NATURE, SUBJECT OF LAW, PROMOTES THE RIGHTS OF THE
SUBJECT

IDENTIDAD Y PERTENENCIA: CUANDO LA NATURALEZA, SUJETO DE
DERECHO, PROMUEVE EL DERECHO DE LOS SUJETOS

Maria Angelita Silva

Doutora e Mestre em Educação (UEM)
Profa. Adjunto I do Instituto Natureza e Cultura
Universidade Federal do Amazonas (INC/UFAM)
angelita@ufam.edu.br
OrcidID: <https://orcid.org/0000-0001-9774-9007>

Jarliane da Silva Ferreira

Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia (UFAM)
Profa. Adjunta IV do Instituto Natureza e Cultura
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)
jarlianeferreira@ufam.edu.br
OrcidID: <https://orcid.org/0000-0003-1180-789X>

Nerli Nonato Ribeiro Mori

Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano -USP
Profa. Titular do Programa de Pós-graduação em Educação -UEM
Universidade Estadual de Maringá (UEM)
nrmori@uem.br
OrcidID: <http://orcid.org/0000-0002-6798-5225>

Resumo: O pressuposto da natureza como sujeito de direito é o tema desse artigo. O objetivo dessa reflexão é destacar o conceito de sujeito de direito para além da base antropocêntrica, e desenvolver um debate onde a racionalidade indígena, em sua relação mítica com a natureza - em que desenvolve sua cultura, identidade e sentido de pertença - promova, a partir de uma linguagem comum, um novo diálogo com a natureza, reconhecendo não apenas sua capacidade de ajustar-se à ação antropocêntrica, mas de emitir sinais que apontem para ações e ajustes necessários à convivência com seres humanos. O referencial teórico está baseado em autores como Prigogine e Eliade - para as questões relativas à construção de um novo diálogo com a

natureza, Foucault, Marx e Sartre para o conceito de sujeito, além do jurista Hans Kelsen, para as questões referentes ao conceito de sujeito de direito.

Palavras-chave: Natureza como sujeito de direito. racionalidade indígena. diálogo com a natureza.

Abstract: The assumption of nature as a subject of law is the theme of this article. The purpose of this reflection is to highlight the concept of subject of law beyond the anthropocentric basis, and develop a debate where indigenous rationality, in its mythical relationship with nature – in which it develops its culture, identity and sense of belonging – promotes, from a common language, a new dialogue with nature, recognizing not only its ability to adjust to anthropocentric action, but to emit signals that point to actions and adjustments necessary for living with human beings. The theoretical framework is based on authors such as Prigogine and Eliade - for questions related to the construction of a new dialogue with nature, Foucault, Marx and Sartre for the concept of subject, in addition, the jurist Hans Kelsen, for questions related to the concept of subject of law.

Keywords: Nature as a subject of law. indigenous rationality. dialogue with nature.

Resumen: La asunción de la naturaleza como sujeto de Derechos es el tema de este artículo. El propósito de esta reflexión es resaltar el concepto de sujeto de Derechos más allá de la base antropocéntrica, y desarrollar un debate donde la racionalidad indígena, en su relación mítica con la naturaleza – en la que desarrolla su cultura, identidad y sentido de pertenencia – promueve, desde un lenguaje común, un nuevo diálogo con la naturaleza, reconociendo no solo su capacidad para adaptarse a la acción antropocéntrica, sino también para emitir señales que apuntan a acciones y ajustes necesarios para convivir con los seres humanos. El marco teórico se basa en autores como Prigogine y Eliade – para cuestiones relacionadas con la construcción de un nuevo diálogo con la naturaleza, Foucault, Marx y Sartre para el concepto de sujeto, además del jurista Hans Kelsen, para cuestiones relacionadas con el concepto de sujeto de Derechos.

Palabras clave: Naturaleza como sujeto de derechos. racionalidad indígena. diálogo con la naturaleza.

1 Introdução

Identidade é a busca por conforto emocional profundo, uma tentativa de retornar ao conforto de sentimento de pertença, aquele sentimento de pertença das comunidades primitivas.
(José Antônio Damásio Abib)

No início de 2018 recebemos um convite da Comissão de Psicologia Ambiental do Conselho Regional de Psicologia do Paraná, para fazer um texto, por ocasião do Dia do Índio, sobre a temática da “subjetividade ligada à falta de um território próprio”, explorando “a relação ambiente, território e identidade”. Ainda era, à época, candente a discussão em torno da PEC

215 – que intentava transferir “ao Congresso a decisão final sobre a demarcação de terras indígenas, territórios quilombolas e unidades de conservação no Brasil” – e das leis em tramitação que buscavam legalizar “a invasão e usurpação dos territórios indígenas para fins de exploração ilegal dos bens naturais”¹. A evidência da consciência de um Conselho de Psicologia do Sul do país em relação a aspectos subjetivos ligados ao pertencimento a um território, com foco na identidade, coloca em cena uma preocupação de caráter nacional, ligada aos direitos difusos, e que indica, ao menos no nível dos espaços de discussão do saber sistematizado, uma quebra das tradicionais barreiras geográficas e simbólicas que marginalizam determinadas regiões do país – isoladas, de uma forma ou de outra, dos grandes centros; traz, mais uma vez, os povos indígenas para o centro das discussões sobre o meio ambiente; e sugere uma relação identitária com o território que transita do pertencimento à cultura a aspectos subjetivos que indicam uma relação dialógica com a natureza.

Foi assim que a reflexão do sentido de pertença e a formação da identidade se revelou como um tema pertinente às reflexões que ao longo do tempo temos desenvolvido: Pertencer a um lugar. Pertencer a um tempo. Pertencer a um povo. Pertencer a um território.

Os territórios dos afetos nos conduzem a um lugar comum, um tempo comum, a um trabalho de memória que atualiza nossa identidade e sentimento de pertença.

Certa vez, conta-se, um chefe indígena americano Seattle, ao ser confrontado com a lógica do colonizador de propriedade privada, disparou com outra racionalidade, milenar, que, nem de longe, pode ser compreendida por um sistema capitalista financeirizado, que coisifica e reduz as relações humanas a mera mercadoria rentável. Ele lembrou ao colonizador que a terra de seus ancestrais não pertencia a ele e ao seu povo, que ao contrário, ele e seu povo é que pertenciam àquele lugar e acrescentou: “Tudo quanto agride a terra, agride os filhos da terra. Não foi o homem quem teceu a trama da vida: ele é meramente um fio da mesma. Tudo o que ele fizer à trama, a si próprio fará.” (A Carta atribuída ao Cacique Seattle.²)

Admitir ser filho dessa terra e sua conseqüente natureza anímica, não no sentido simbólico, mas, para além das analogias, admitir a personificação das relações com a natureza, é uma condição sofisticada e uma percepção altamente desenvolvida nesses povos. O que é ou já foi considerado por algumas correntes do pensamento científico como “primitivo” – no sentido pejorativo do que é arcaico ou pouco desenvolvido – afirma, no seu próprio e suposto primitivismo, o gene do que seja “civilizado” – no sentido da organização da “civitas”, do que

¹ Convite recebido via e-mail. Arquivo pessoal.

² Disponível em: <https://dharmaolog.com/2012/12/04/a-terra-nao-pertence-ao-homem-e-o-homem-que-pertence-a-terra-a-carta-de-1854-do-cacique-seattle/> Acesso: 26/08/2020.

é necessário ao equilíbrio da vida em sociedade, porque promove vida e não destruição. O que, muitas vezes, não podemos presenciar nas sociedades mais “desenvolvidas”, no contexto neoliberal.

Ao conhecer a floresta amazônica, de cima, num panorama que só a viagem aérea nos permite, é possível observar cidades cercadas pela mata e pelas águas, ao mesmo tempo, os maus tratos da floresta a nos alertar que um processo contínuo de destruição está em marcha.

O atentado contra a floresta é, entre outras coisas, um atentado contra a identidade dos povos que dela vivem ou que dela descendem. Estes, muitas vezes, no confronto com o cotidiano do colonizador, nas realidades urbanas, reagem se negando a admitir que são indígenas, sim, porque admitir-se indígena supõe uma série de desdobramentos, desde preconceitos declarados à violência simbólica escondida no determinismo globalizado e globalizante, que se traduz na idealização de apenas duas modalidades de pessoas nas sociedades capitalistas, vistas como polos contrários de uma realidade marcada pelo confronto: os bem-sucedidos ricos e os fracassados pobres; sendo que ricos e pobres seguem um critério indecente de motivações e sugestões baseadas na meritocracia capitalista (FREIRE, 1996). Essa dinâmica reducionista tenta esconder aquilo que suas aparências gritam: eles são, elas são indígenas.

O contrabando, o tráfico ilegal de metais e pedras preciosas, a vegetação que traz em seu germe a semente da prosperidade – pois empresas internacionais e nacionais sabem o valor dos materiais e essências extraídos daquelas majestosas árvores, apontam, também, para o mal que age nas sombras do cinismo mercadológico. Não se admite a existência da identidade indígena, contudo, se exploram suas modalidades de saberes e riquezas, seu patrimônio intelectual e cultural.

No Amazonas, nas cidades cercadas por matas, águas e mistério, pode-se encontrar anciãos escondidos em bairros da periferia, falantes de sua língua nativa³, que narram histórias da mata, seus perigos e belezas, suas riquezas e incompreensões, seus mistérios. E com um novo repertório, traduzido desses povos “urbanos” no meio da floresta amazônica, é impossível não ver a floresta com outros olhos, não a enxergar com respeito e assombro. Pois esses desterrados, urbanizados, marginalizados e moradores da periferia de Manaus, são, na verdade,

³ Como o exemplo do ancião Antônio Saterê, morador da periferia de Manaus, falante de sua língua e com a memória pujante de sua juventude na fronteira de duas culturas – não indígena e indígena – “o branco ‘ocupando’ territórios ancestrais com a justificativa de trazer progresso e civilização.”

aqueles que resistem e que, no processo de transfiguração epistemológica (SILVA, 2019)⁴, (SILVA; MORI, 2020) encontram sua identidade intacta, pois a cidade não os descaracteriza enquanto representantes dos povos indígenas, eles/elas ressignificam aquele lugar ancestral, o traduzem e o redimensionam para ali continuar sua existência, pertença e resistência.

Nesse sentido, o tema da Natureza como sujeito de direito torna-se pertinente e necessário, contundente e desafiador, num tempo em que a degradação e destruição ambiental ganham proporções gigantescas e, segundo cientistas e ambientalistas, numa condição que pode se tornar irreversível.

Por isso, nas próximas páginas, nosso esforço será demonstrar, primeiro com apoio na teoria, depois com fatos da atualidade, a importância do tema da natureza como sujeito de direito como base argumentativa no que diz respeito a promoção e conquista de direitos humanos que, para assim serem considerados, precisam ser ampliados e redimensionados enquanto direitos que permitam uma reflexão que torne possível contemplar outras racionalidades. A relação com a terra – ou sua porção e equivalente cultural para cada povo, o território – enquanto base material para a formação de sua identidade e sentido de pertença, é condição de sua sobrevivência. Mas essa relação é, também, como veremos, uma relação diferenciada, dialógica, que tem relação com sua origem mítica e que se constitui em possibilidade de superação da coisificação imposta pelo pensamento colonizador e antropocêntrico.

2 A natureza como sujeito: a concepção de sujeito

Para a reflexão sobre a concepção de sujeito, trazemos a contribuição de três pensadores comprometidos com visões diferentes de mundo, mas que nos informam, cada um a seu modo, das relações do indivíduo com o meio – natural ou social – na sua formação como sujeito. Começamos com Marx e suas reflexões sobre o desenvolvimento da consciência a partir das relações dos indivíduos com a natureza – relações de transformação (trabalho) – que fundam o mundo social por seus reflexos nas relações entre os homens; depois passamos ao existencialismo de Sartre, e a formação do sujeito pela dialética entre subjetividade e objetividade; e concluímos com Foucault, que difere dos dois pensadores anteriores pela importância que confere às forças que moldam os corpos e as consciências, delimitando as condições de surgimento do pensamento e do gênio.

⁴ Tese Memória e Identidade Xetá (2019) submetido à Comissão Permanente de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos (COPEP) da Universidade Estadual de Maringá (UEM), parecer aprovado e divulgado em 14/09/2018; protocolo número 089171/2018.

2.1 A concepção de sujeito: Marx

Para Marx, a consciência não tem autonomia, mas surge da *práxis* – ou seja, da produção coletiva de sua vida material:

Pode-se distinguir os homens dos demais animais pela consciência, pela religião e por tudo o mais que se queira. Eles mesmos começam a se distinguir dos animais desde que principiam a *produzir* os seus meios de existência, um passo adiante e consequência de sua organização corporal. Ao produzir os seus meios de existência, os homens produzem indiretamente a sua própria vida material. (MARX, 1996, p. 45)

Como processo dialético que ocorre entre o homem e a natureza, a *práxis* produz a existência humana dentro de “um modo de vida determinado” (MARX, 1996, p. 46). É esse modo de vida determinado, ou, antes, a produção desse modo de vida, que produz, também a sua consciência.

[...] são [...] os homens que, ao desenvolverem a sua produção material e suas relações materiais, transformam, com essa realidade que lhes é própria, o seu pensamento e os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. (MARX, 1996, p. 51)

A partir desse raciocínio, não se pode falar em natureza humana como algo que exista por si, que possua uma essência, ou uma história, desvinculada do fazer humano. É através do trabalho – ou seja, da relação do homem com a natureza na produção de seus meios de existência – que o homem funda e modifica a sua própria natureza, como requisito para continuar modificando a natureza externa. (DANELI, 2005, p. 10)

Chagas (2013, p. 64)) nos chama a atenção para o erro de se considerar o pensamento marxiano sobre a relação homem-natureza de forma reducionista, ao se considerar a “vida” como determinante da consciência, reduzindo essa “vida” à produção econômica (economicismo); mais que isso, essa “vida” é “produção e reprodução dos meios necessários à vida, à sobrevivência humana, que envolve tanto produção de bens materiais quanto de bens imateriais”. Esse reducionismo é produto de um esquematismo construído a partir da imagem “arquitetônica” e “metafórica” da infraestrutura e superestrutura

[...] tomados, mecanicamente, a partir de um fator determinante diante dos demais, ou seja, de uma suposta prevalência da base econômica da sociedade sobre a superestrutura ideológica, que levaria ao predomínio do sujeito

econômico em detrimento do indivíduo como sujeito histórico e, com isso, até à negação do próprio sujeito, ao sumiço do espaço da subjetividade humana. (CHAGAS, 2013, p. 64)

Chagas, contudo, observa que o desaparecimento do sujeito, como consequência desse reducionismo, não pode ser atribuído a Marx, que via a objetividade e a subjetividade como parte de um todo – a totalidade social, e como eventos que se dão dialeticamente ao mesmo tempo, sendo, portanto, não consecutivos. (idem, p. 64). E cita as *Teorias da Mais-Valia* para confirmar a existência no pensamento marxiano de “uma conexão entre a produção intelectual e a material e que esta última não deve ser considerada”

[...] como categoria geral, mas em forma histórica determinada. [...] Se não se concebe a própria produção material em sua forma histórica específica, é, então, impossível compreender o que é determinado em sua produção espiritual correspondente e a ação recíproca entre ambas.” (MARX, apud Chagas, 2013, p. 65)

Levado esse raciocínio à relação sujeito-objeto, conclui-se que, no pensamento marxiano,

Não há [...] objeto sem sujeito, como não há sujeito sem objeto. Nenhum dos polos dessa relação, sujeito e objeto, é posto como um dado a priori; eles se constituem na relação. Quer dizer, Marx não considera o indivíduo humano apenas no seu caráter objetivo, determinado, mas em seu processo de autodeterminação. (CHAGAS, 2013, p. 65)

Esse processo de autodeterminação implica em que a subjetividade não pode ser atividade secundária, pois é “com base na consciência das circunstâncias em que a vida é produzida que o sujeito reconstrói, transforma e apreende o mundo, e adquire para si a sua liberdade.” (idem, p. 69). Esse papel da subjetividade é confirmado ao se analisar o conceito de superestrutura, que não é “mero reflexo da base econômica”, mas “campo complexo em que se formam os símbolos, os valores, os sentimentos, as ideias, as imagens, as representações, nas quais uma dada sociedade é reconhecida” (idem, p. 70) Esse campo simbólico é essencial, pois é nele que os indivíduos “assumem seus interesses, expressam a maneira de enxergar a sua existência na sociedade, a consciência que eles têm das condições reais da sua existência.” (idem, ibidem)

2.2. A concepção de sujeito: Sartre

Podemos pensar o sujeito, com Sartre, a partir de sua consciência, como um ser “para-si”, que, dessa forma, se opõe ao ser “em si” das coisas. Ser um ser “para-si” é ser um ser relacional; “O para-si é o tipo de ser que é *para si* mesmo, ou seja, é um tipo de ser que estabelece sentidos, significados para o mundo e também para si mesmo”. (MAHEIRIE, 2002, p. 33) A consciência, nesse sentido, “se faz sempre consciência daquilo que ela não é, como relação efetiva a esse objeto.” (idem, p. 33) A consciência é, portanto subjetividade e se opõe dialeticamente ao mundo das coisas. Enquanto o ser “em-si” é presença, afirmação, positividade, imanência, o ser “para-si” – a consciência – é ausência, negação, negatividade, transcendência.

Colocando a reflexão crítica como uma possibilidade da consciência a caracterizamos “pelo distanciamento do objeto, da situação na qual está envolvida, é uma consciência que se volta sobre si própria.” (MAHEIRIE, 2002, p. 35). Diferente da consciência “espontânea”, a consciência crítica sabe de seu esforço em compreender o objeto e está em condições de analisar essa própria relação. Nessa relação, o sujeito é constituído enquanto corpo (objetividade) e consciência (subjetividade):

Sendo corpo e consciência, ao mesmo tempo, o sujeito é objetividade (pois é corpo) e subjetividade (pois é consciência), não podendo ser reduzido a nenhuma destas duas dimensões. O Eu, ou a identidade, ou a especificidade do sujeito, aparece como produto das relações do corpo e da consciência com o mundo, consequência da relação dialética entre objetividade e subjetividade no contexto social. (MAHEIRIE, 2002, p. 35)

Na concepção de Sartre a consciência, como ser “para-si”, não tem conteúdo, mas busca o ser “em-si”, o objeto, como o ser que lhe falta. Essa busca, contudo, nunca se completa, ou seja, o ser “para-si” nunca se torna o “em-si”, o que significa dizer que o sujeito nunca se coisifica, estando sempre “além de si mesmo, em um movimento de transcendência constante, que se faz dialético, desde sua origem” (idem, p. 34), já que a consciência se estabelece como negação de si mesma, o que faz com que o sujeito seja sempre projeto, “síntese inacabada” (idem, p. 34). O sujeito está sempre, portanto, em construção, e esse projeto, que o define, é realizado, enquanto processo, no coletivo.

Maheirie conclui, a partir desse raciocínio, que “constituir-se como sujeito é, nesta perspectiva, realizar a dialética do objetivo e do subjetivo” (idem, p. 37), em que o sujeito, enquanto subjetividade objetivada, se nega novamente pela subjetividade e se objetiva novamente, num movimento indefinido. Esse movimento implica, segundo ela, que o sujeito

não pode ser confundido com sua subjetividade: “A subjetividade é compreendida como uma dimensão do sujeito, assim como a objetividade que, relacionadas dialeticamente no contexto social, produzem o sujeito” (idem, *ibidem*).

2.3 A concepção de sujeito: Foucault

Em Foucault podemos pensar o conceito de sujeito a partir de seu debate com Chomsky e de suas teorizações sobre o poder. Ao poder visto de forma verticalizada, herança da tradição marxista, Foucault responde com uma concepção de poder como “microfísico, relacional, do qual não é possível apropriar-se, mas exercer-se [...] O poder, nesse contexto, é inerente ao modo operante dos sujeitos, das instituições, das práticas, do Estado.” (CORDEIRO, 2014, p. 121)

A partir de sua concepção de poder, o conceito de natureza humana em Foucault só pode ser pensado como o “modo como somos moldados em relação aos nossos costumes, as nossas regras morais, éticas, aos valores” (idem, p. 121). O sujeito não pode ficar fora desse “jogo de forças” nem fugir ao “ralo comum da história, da historicidade” (PEREIRA; BELLO, p.105). Desse ponto de vista, o sujeito foucaultiano “nada mais é que um espaço a ser ocupado para a produção de certas verdades e posições discursivas.” (CORDEIRO, 2014, p. 121) O sujeito, os saberes e práticas a ele vinculados e que são característicos de sua época se constituem de maneira “dispersa, contextualizada e relacional”, e tem a ver com “a história das relações, sejam elas de força (poder) ou de formas (saber)” (CORDEIRO, 2014, p. 122-123).

Para Cordeiro (idem, p. 125), e sob a vertente foucaultiana, “o sujeito se constitui a partir do outro”. Esse outro, contudo, não é o outro personificado, mas o conjunto das relações de poder e saber que instituem os discursos a respeito dos outros e de si mesmo. O sujeito, portanto, em Foucault, é o *sujeito epistêmico*. No dizer de Deleuze (2010)

Visualiza-se o sujeito como efeito da episteme de uma época, de um dado modo de pensar, agir, de regras que avaliam o que fazemos, dizemos, por meio de práticas regulatórias que produzem formas de nos constituirmos enquanto sujeitos de um tempo, de uma cultura (DELEUZE, 2010)

O sujeito, em Foucault, como sujeito epistêmico, está intimamente ligado às determinações de sua época. O conhecimento, portanto, das práticas regulatórias e discursivas que pressionam seus gestos, suas atitudes e pensamentos, de suas próprias condições nos jogos da microfísica do poder, é essencial para que esse “espaço” em que ele se constitui seja também ocupado e organizado pelo seu próprio fazer.

3 A natureza como sujeito: rumo a um novo diálogo

Para que possamos considerar a natureza como sujeito, precisamos antes considerar a capacidade desse sujeito-natureza de entabular um diálogo com os seus interlocutores – com os elementos de seu meio que fazem parte de sua existência, e de saber em que extensão esse diálogo, entabulado em uma convivência no mundo da materialidade da vida, se constitui ao mesmo tempo por uma linguagem simbólica e prática, numa compreensão dos processos que mantém esses sujeitos e envolvem aquela convivência.

3.1 Mircea Eliade e o mito enquanto linguagem

Podemos dizer que, em relação à natureza, esse diálogo acontece por meio do *mito*. Eliade (1972, p. 9) define o mito em termos de sua função narrativa:

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.

Eliade (1972, p. 9) também estabelece a relação do mito com a realidade:

[...]o mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma "história verdadeira", porque sempre se refere a realidades. O mito cosmogônico é "verdadeiro" porque a existência do Mundo aí está para prová-lo; o mito da origem da morte é igualmente "verdadeiro" porque é provado pela mortalidade do homem, e assim por diante.

E, finalmente, Eliade (1972, p. 13) aponta que o mito é não apenas capaz de dar sentido e compreensão às realidades externas e suas cadeias de causas e consequências, mas também explica a vida em sociedade e suas regras.

Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras.

Mas um mito é, ao mesmo tempo, determinada história sagrada e a função prática de sua contação. Os ritos – desde a reunião dos mais jovens em torno dos anciãos em volta do fogo até os grandes festivais de dança, partilha da caça e beberagens – servem à atualização dos mitos, momento em que as realidades originais vividas pelos Entes Sobrenaturais são reeditadas.

[...] conhecendo o mito, conhece-se a "origem" das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento "exterior", "abstrato", mas de um conhecimento que é "vivido" ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação. (ELIADE, 1972, p. 18)

Essa atualização serve à afirmação das tradições, dos costumes e das práticas, mas está longe de ser estática: responde às necessidades do tempo, como Eliade faz questão de frisar:

A imitação dos gestos paradigmáticos dos Deuses, dos Heróis e Ancestrais míticos não se traduz numa "eterna repetição da mesma coisa", numa total imobilidade cultural. [...] Na realidade, ele conquista infatigavelmente o mundo, organiza-o, transforma a paisagem natural em meio cultural. Graças ao modelo exemplar revelado pelo mito cosmogônico, o homem se torna, por sua vez, criador. [...] os mitos na realidade incitam o homem a criar, e abrem continuamente novas perspectivas para o seu espírito inventivo. (ELIADE, 1972, p. 101)

E exemplifica:

O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer já foi feito; e ajuda-o a eliminar as dúvidas que poderia conceber quanto ao resultado de seu empreendimento. Por que hesitar ante uma expedição marítima, quando o Herói mítico já a efetuou num Tempo fabuloso? Basta seguir o seu exemplo. De modo análogo, por que ter medo de se instalar num território desconhecido e selvagem, quando se sabe o que é preciso fazer? Basta, simplesmente, repetir o ritual cosmogônico, e o território desconhecido (= o "Caos") se transforma em "Cosmo", torna-se uma imago mundi, uma "habitação" ritualmente legitimada. A existência de um modelo exemplar não entrava o processo criador. O modelo mítico presta-se a aplicações ilimitadas. (ELIADE, 1972, p. 101)

Revelando ao homem a estrutura de seu próprio mundo a partir de um passado primordial sempre atualizado e servindo como modelo para as necessidades do presente, o mito se faz linguagem pela qual esse mundo “fala” ao homem sobre si mesmo, permitindo que ele responda à altura de suas adversidades e necessidades.

O homem das sociedades nas quais o mito é uma coisa vivente, vive num mundo "aberto", embora "cifrado" e misterioso. O Mundo "fala" ao homem e, para compreender essa linguagem, basta-lhe conhecer os mitos e decifrar os símbolos. Através dos mitos e dos símbolos da Lua, o homem capta a misteriosa solidariedade existente entre temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetação e assim por diante. O Mundo não é mais uma massa opaca de objetos arbitrariamente reunidos, mas um Cosmo vivente, articulado e significativo. Em última análise, o Mundo se revela enquanto linguagem. Ele fala ao homem através de seu próprio modo de ser, de suas estruturas e de seus ritmos. (ELIADE, 1972, p. 101)

Esse mundo-linguagem de que nos fala Eliade assim o é porque é um mundo diverso em seus entes “falantes”:

Todo objeto cósmico [a Lua, o Sol, as Águas, as plantas, os animais] tem urna "história". Isso significa que ele é capaz de "falar" ao homem. E, pelo fato de "falar" de si mesmo, em primeiro lugar de sua "origem", do evento primordial em consequência do qual passou a existir, o objeto se torna real e significativo. Deixa de ser um "desconhecido", um objeto opaco, inapreensível e desprovido de significação — em suma, "irreal". Ele faz parte do mesmo "Mundo" que o homem. (ELIADE, 1972, p. 101-102)

Entendemos assim que a natureza, enquanto esse mundo diverso, coletivo em que vive o homem tradicional, é “falante” assim como são os seres humanos que dele fazem parte e que com ele entabulam um “diálogo”, cujos significantes são os diversos seres e fenômenos que fazem parte dessa convivência comum, e cujos significados são dados pela estrutura da linguagem que lhes é comum: o mito. O “Mundo” “fala” ao homem sobre sua origem e a origem das coisas e dos seres em geral e os rituais sagrados atualizam o seu discurso, consolidando os costumes e as práticas, mas também oferecendo um modelo para enfrentar as adversidades e os desafios do presente.

A consideração da natureza enquanto sujeito passa pela possibilidade – e, dentro da estrutura do pensamento mítico, pela realidade – de entabulação desse discurso, que oferece, a todo tempo, os limites da atuação humana nela mesma.

Se, por um lado, temos, majoritariamente, como nos ensina Eliade, o triunfo do *logos* sobre o *mythos*, iniciado pela tradição grega nos primórdios da filosofia, ou a sua substituição por crenças universalizantes, como o cristianismo (ELIADE, 1972), a natureza, podemos supor,

não deixou de “falar”, ainda que a tradição positiva do distanciamento sujeito-objeto, que se consolidou no século XIX e está nas origens das disciplinas científicas modernas tenha confirmado de maneira ampla a tendência anterior. Os povos tradicionais tem mantido, na atualidade, em diferentes intensidades, a presença e a validade do pensamento mítico, e o movimento ecológico, com o pensamento holístico e a Hipótese de Gaia, abriram espaço para novas considerações a respeito de um protagonismo da natureza, de sua integração a nível global, e da responsabilidade humana em compreender, para seu próprio bem, os sinais que ela emite a partir tanto de suas transformações de origem natural quanto a partir das interações que mantem com a civilização.

3.2. Prigogine e a importância da história nos sistemas vivos

Em 1977, o pesquisador russo naturalizado belga Ilya Prigogine recebeu o prêmio Nobel de Química por seus estudos em termodinâmica dos processos irreversíveis, apresentando a teoria das estruturas dissipativas.

A teoria das estruturas dissipativas surge de um debate histórico, que remonta a meados do século XIX, entre a física, por um lado – informada pela realidade concebida segundo o modelo newtoniano, realidade estática, previsível e reversível – e a química e a biologia de outro – que contestavam a validade dos pressupostos da física newtoniana no caso dos organismos vivos, considerados por eles como sistemas complexos, impossíveis de serem abarcados por aquele modelo. A aposta era que, com o desenvolvimento dessas ciências, a teoria das estruturas dissipativas possibilitaria um novo patamar na relação entre elas, com a admissão, em suas concepções, do “papel da história no desenvolvimento das estruturas, a ordem surgindo da desordem, e a capacidade criativa da natureza.” (JACOBS, 2002, p. 88)

A teoria de Prigogine aqui exposta a partir de Jacobs (2002), se encontra principalmente em dois livros: “O tempo e a eternidade” (1990) e “A nova aliança” (1997) – vistos por nós, o primeiro, em sua edição de 1992, e o segundo em sua edição espanhola, “La nueva alianza” (2004) – ambos em parceria com Isabelle Stengers.

A partir de seu trabalho em laboratório, Prigogine e seus colaboradores observaram processos químicos essenciais aos seres vivos, que envolviam “laços catalíticos”, ou seja, relações complexas entre catalisadores cujas reações químicas – os “relógios químicos” – realimentavam e amplificavam esses processos, produzindo instabilidades. Essas instabilidades faziam surgir “pontos de bifurcação” em que o sistema se “decidia” sobre qual caminho tomar, que ia desde a degradação à produção de estruturas cada vez mais complexas. Os processos, a

partir da bifurcação, são imprevisíveis, e suas relações probabilísticas têm a ver com a história anterior do sistema. Podemos dizer que o aumento da desorganização do sistema leva a um ponto de decisão, onde novas formas de ordem são possíveis. Isso nos informa sobre a complexidade dos sistemas vivos, diferenciando-os dos sistemas físicos, e também que a ordem pode surgir de um aumento da desordem do sistema. (JACOBS, 2002)

Aparentemente, as consequências dos experimentos de Prigogine e seus colaboradores leva a uma violação da segunda lei da termodinâmica, que nos ensina que é sempre crescente a desordem de um sistema (entropia). Mas tal não é o caso.

O mundo vivo ganha sentido na visão de Prigogine, sem que se invalide a segunda lei da termodinâmica, e sim considerando as relações entropia-desordem de outra forma. Mesmo com entropia crescente, não há aumento uniforme de desordem. A ordem está flutuando num oceano de desordem, atesta Prigogine. A concepção clássica da relação entre ordem e equilíbrio, e desordem e não-equilíbrio convive agora com a ordem partindo do não-equilíbrio, como é percebido nos sistemas vivos. (JACOBS, 2002, p. 97)

A consideração da complexidade dos sistemas vivos e da importância do tempo em seus processos – da sua “história”, para que possamos compreender o seu grau probabilístico de indeterminação; de seu movimento constante; da irreversibilidade de seus estados intermediários; e da possibilidade, sempre presente e manifesta, de que uma ordem imprevista surja a partir de um aumento da desordem, nos induz, como nos adianta Prigogine, a um novo diálogo com a natureza. As estruturas dissipativas, ou os sistemas vivos considerados em sua dinâmica de mudança e reorganização em níveis de complexidade crescente, nos convida, não apenas por uma atitude de defesa ideológica da vida, mas por uma disposição de bem compreender, do ponto de vista científico, a evolução dos processos naturais, o que a natureza tem a nos dizer, a todo momento, à medida em que executa esses processos.

A compreensão dos processos naturais a partir de sua dinâmica própria, em muitos pontos essenciais irreversível e imprevisível, torna ainda mais evidente a necessidade do diálogo que aludimos acima. A teoria das estruturas dissipativas de Prigogine nos confirma, do ponto de vista da ciência ocidental, o que as sociedades tradicionais já nos diziam: a natureza está “falando”, entabulando sua linguagem, que nos diz, a todo momento, “quem” ela é e quais os caminhos que segue a partir tanto de seus fenômenos internos espontâneos quanto de suas relações com seus interlocutores, ao mesmo tempo elementos de sua diversidade e partes de sua unidade complexa. Entre esses interlocutores está – com maior ou menor consciência dessa condição – os seres humanos, seus saberes e suas práticas. Descoisificar a natureza, reconhecendo a sua posição de sujeito – por sua capacidade de articulação e de “decisão” – é

essencial para retomar o diálogo em um nível superior, eticamente, com o uso dessa linguagem comum estabelecida pela convivência.

3.3 A Natureza como sujeito de direito: Reflexões a partir de Hans Kelsen

Consideramos aqui as reflexões do jurista Hans Kelsen (1881-1983) para a compreensão do conceito de sujeito de direito, expostas em sua obra “Teoria Pura do Direito” (1998). Nela o sujeito de direitos e deveres é o que possui “capacidade delitual”, ou seja, aquele que, possuindo determinadas obrigações, está sujeito a sanções por um eventual descumprimento. Kelsen, a partir dessa afirmação, examina as exceções, os chamados incapazes do exercício de seus direitos e deveres – como os doentes mentais e as crianças – e que necessitam, para esse exercício, de um “representante legal”.

Kelsen utiliza como exemplo, para esse caso, o exercício dos direitos patrimoniais. Para a teoria tradicional do Direito, quem não tem capacidade de exercício, pode ter direitos patrimoniais – a incapacidade de exercício não o impede de ter capacidade de direitos. É sujeito de direitos patrimoniais e de deveres jurídicos (como pagar o imposto predial e ter o bem executado se não o fizer). Nesse caso, o incapaz responde em juízo com o seu patrimônio, e não com a sua pessoa, ocorrendo o contrário com seu representante, que responde com sua pessoa e não com o seu patrimônio. E conclui, dizendo que “a possibilidade de considerar o dever como dever do incapaz funda-se na possibilidade de considerar o incapaz como sujeito de direitos.” (KELSEN, 1998, p. 112) Kelsen compara essa situação

àquela pela qual uma função determinada pela ordem jurídica e exercida por um indivíduo é atribuída à comunidade jurídica por aquela ordem jurídica constituída. Distingue-se uma da outra pelo fato de que esta se processa em relação a uma comunidade – por isso mesmo personificada – e aquela em relação a um outro indivíduo. Representação legal e organicidade são conceitos aparentados. (KELSEN, 1998, p. 113)

Kelsen traduz esse raciocínio como uma “operação mental”, e a denomina “ficção da atribuição”. Isso conduz o autor à reflexão sobre o conceito de pessoa. É somente por meio da ficção de atribuição que, no caso da comunidade jurídica, esta pode ser considerada “pessoa” e o incapaz de exercício como capaz de agir, “e, portanto, como capaz de direitos, quer dizer, como sujeito de deveres e direitos.” (idem, p. 114)

O que fica claro, a partir daí, na argumentação de Kelsen é que os conceitos de pessoa física e de pessoa jurídica não se reportam a entidades “reais” – pessoas de carne e osso com

direitos e deveres ou corporações no sentido do conjunto de seres humanos e procedimentos organizados para fins determinados, também com seus direitos e deveres, mas são, ao contrário, conjuntos de direitos e deveres que tem como conteúdo a conduta de seres humanos. São, portanto, construções jurídicas utilizadas para fins específicos, e não entidades “reais”.

“Ser pessoa” ou “ter personalidade jurídica” é o mesmo que ter deveres jurídicos e direitos subjetivos. A pessoa, como “suporte” de deveres jurídicos e direitos subjetivos, não é algo diferente dos deveres jurídicos e dos direitos subjetivos dos quais ela se apresenta como portadora – da mesma forma que uma árvore da qual dizemos, numa linguagem substantivista, expressão de um pensamento substancializador, que tem um tronco, braços, ramos, folhas e flores não é uma substância diferente deste tronco, destes braços, ramos, folhas e flores, mas apenas o todo, a unidade destes elementos. A pessoa física ou jurídica que “tem” – como sua portadora – deveres jurídicos e direitos subjetivos, é um complexo de deveres jurídicos e direitos subjetivos cuja unidade é figurativamente expresso no conceito de pessoa. A pessoa é tão-somente a personificação desta unidade. (KELSEN, 1998, p. 121)

A linguagem até mesmo poética de Kelsen nesta passagem nos permite retomar, abordando desse ponto, a questão da natureza como sujeito de direitos.

A questão da natureza como sujeito de direitos contrapõe duas vertentes que traduzem, uma, a racionalidade ocidental, herança da cultura greco-romana retomada pelo Humanismo e tendo como base o desenvolvimento da sociedade burguesa: o antropocentrismo; e outra, o pensamento holístico, que tem relação com determinadas correntes da filosofia e da religião orientais e com o pensamento mítico característico das populações tradicionais: o biocentrismo.

O sujeito de direitos, seja no Direito tradicional, seja no Direito moderno, segue a cultura judaico-cristã, que coloca os entes da natureza a serviço do homem. Porém, como vimos acima, a evolução do pensamento filosófico, sociológico e científico sobre a relação sujeito-objeto, sobre o desenvolvimento da consciência e as possibilidades de ação do sujeito frente às injunções do contexto, trazem para a cena da vida social outras possibilidades e matrizes de pensamento. A visão da realidade não como um conjunto de objetos externos, materiais e tangíveis, mas como uma construção da percepção humana a partir dos sentidos, do pensamento e da experiência coloca essa realidade como um conjunto de sinais que precisam ser decifrados, e que existem não como uma configuração estática e reversível, mas como um processo dinâmico, que interage com o observador e que é complexo e irreversível no tempo. Faz-se necessário então, para a compreensão do mundo, de uma linguagem comum, construída na convivência com as várias dimensões da existência, e da consideração da natureza – enquanto essa totalidade que envolve aspectos do mundo natural e social – como um sujeito capaz de nos

enviar sinais, mensagens, tanto a partir de seus processos internos e independentes da ação humana quanto a partir dessas ações, que provocam mudanças que podem colocar em cheque a sobrevivência da própria humanidade.

Importa aqui, em primeiro lugar, não considerar a natureza como um “incapaz”. A natureza não é um ser cuja incapacidade de exercício de seus “direitos” em juízo precise, por isso, de uma representação legal. Tal posição equivaleria a manter a orientação antropocêntrica do direito, no sentido de uma minoridade da natureza que não condiz, na verdade, com a forma como podemos considerá-la.

Se consideramos a natureza como essa totalidade que inclui o mundo sensível mas o ultrapassa, que compreende as realidades macro e micro – o mundo visível e o invisível, o que pode ser descrito pela física mas também pela química e pela biologia, e também o meio ambiente – o que inclui o ser humano e o seu mundo social, teremos que considerá-la como um conjunto de relações complexas e em movimento – como acima já nos referimos. E, se considerarmos o tempo a perpassar essa corrente de eventos a que chamamos de natureza, a presença do ser humano nessa realidade é relativamente recente e, forçoso dizer, não estaremos aqui para sempre. A natureza, mutável em seus processos internos e também em sua interação com a ação antrópica, prescindindo do ser humano, e se ajustará àquilo que costumamos reconhecer como uma violência contra ela. No limite, o ser humano será excluído de sua convivência, seja por processos naturais, seja por consequência de sua própria ação, contribuindo para produzir um meio ambiente em que seja impossível se manter vivo.

A natureza, nesse sentido, é indestrutível, embora não o sejam os seres que por ventura a componham. Então, de que natureza estamos falando? Ou, colocando de outra forma, como a natureza se dirige a nós? Se pensarmos, a partir do pensamento mítico, animista, das sociedades tradicionais, podemos pensar em um “espírito” da natureza. O que este “espírito” nos diz é: “Estão dispostos a continuar comigo?”; “Podemos conviver?”; “Bem, então as condições para que tal resultado se dê são essas...” Esse “espírito” da natureza, que se traduz nos processos vitais interligados, irreversíveis e complexos dos seres que nela habitam – o que nos remete a Prigogine - e que inclui o grito das diversas culturas que convivem harmonicamente com a natureza e que lhes interpretam os sinais – o que nos remete a Eliade – é que precisa de uma personalidade jurídica, no sentido de se tornar sujeito em um diálogo que precisa se tornar prático, para que a convivência possa prosseguir. Trata-se não de deslocar o ser humano do centro das atenções em relação aos bens naturais dos quais depende a civilização, mas de trazer também a natureza para esse centro, para que nem um lado nem o outro se coisifiquem, mas para que se compreenda que fazem parte do mesmo todo.

A atribuição de direitos à natureza, no sentido de sua elevação a sujeito de direitos, significa, raciocinando a partir de Kelsen, à criação de um termo jurídico – natureza – que se traduza nesses direitos, e cujo conteúdo seja o conjunto dos processos naturais que envolvem a vida humana – que são reconhecidos pela cultura e atestados pela ciência – e que precisam, por isso, ser preservados continuamente, em benefício dos seres humanos. Assim como a árvore exemplificada por Kelsen, com seus braços, ramos, folhas e flores, as entidades e os processos naturais e humanos que compõem a natureza compõem a sua unidade, e devem ser considerados uma só e mesma substância. A representação que a natureza precisa não é em relação às necessidades em função de uma incapacidade ou fragilidade inexistentes para ela, mas em relação às demandas de uma relação que o seu espírito, enquanto tradução de sua complexidade sistêmica e de uma consciência cultural, nos oportuniza ouvir enquanto é tempo.

4 Os rios e os povos que a eles pertencem: diálogos com o sujeito-natureza

Os rios, enquanto artérias de vida que cortam o verde das florestas e das matas ciliares em todo o mundo – onde esse conjunto harmônico ainda resiste, aparecem na paisagem das Américas como parte de sua história, do drama do embate entre povos e ao mesmo tempo como possibilidade de construção dessa difícil convivência. O tema da natureza como sujeito de direitos passa pela reprodução da vida e da identidade dos povos que dependem desses rios – povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas e outros. Abaixo apresentamos três casos exemplares, de rios que fundam o espaço da construção desses povos, a formação de sua identidade e o seu sentimento de pertencimento a um território e a uma cultura.

4.1 Caso Vilacamba: quando o rio se torna sujeito de direito

Vilacamba é um rio do Equador, que ganhou notoriedade a partir de uma ação na justiça, impetrada em fins de 2010, em que, amparado pela Constituição equatoriana de 2008, o rio, como sujeito de direito, foi representado em juízo por seres humanos, contra uma administração provincial, que, em 2008, no transcurso da construção de uma estrada, jogou entulhos no seu leito, provocando prejuízos ao meio ambiente e aos ocupantes humanos de suas margens. Seus representantes, os norte-americanos Richard Frederick Wheeler e Eleanor Geer Huddle, que se mudaram para o país em 2007, eram proprietários de terras em suas margens, e, aconselhados por um advogado, ajuizaram uma “Acción de Protección”, instrumento legal usado, neste caso, de maneira inédita, pois partir do reconhecimento, pela Constituição, da natureza – “Pacha Mama” – como sujeito de direito, permitiu-lhes lutar pela existência do rio,

por sua manutenção e pela recuperação dos eventuais danos cometidos por terceiros (Gussoli, 2014).

A batalha judicial, com alguns revezes mas com êxitos significativos, na verdade nunca terminou, com os representantes do rio lutando posteriormente na justiça para que as reparações ao meio ambiente, conquistadas nos tribunais, fossem de fato cumpridas pelas autoridades provinciais. O caso, porém, se tornou exemplar, e tem sido usado como parâmetro para a luta por mudanças na legislação em diversos países, na tentativa de instituir a natureza como sujeito de direito.

Na concessão da personalidade jurídica na doutrina clássica do Direito apenas a humanidade, representada nos seres humanos, é sujeito de direito. “Todo o resto são meios para satisfação da humanidade” (Gussoli, 2014, p.7). Ao contrário “(...) pela Teoria de Gaia, a Terra se comporta como um ser vivo. Assim, como possui uma identidade, uma subjetividade, pode ser pensada como um sujeito possuidor de dignidade e direitos.” (VIANA, p.249, 2013). Nesse contexto, identidade e pertencimento ganham novos conceitos e funções. O que parece novo, na verdade, remonta a uma racionalidade indígena, fruto de uma episteme indígena (SILVA, 2019), holística, um novo paradigma que na verdade é antigo, civilizacional, adotado, milenarmente, por diversos povos tradicionais.

No entanto, o modelo burguês de racionalidade desenvolve uma série de desdobramentos que justificam e legitimam um padrão de exploração e destruição de bens comuns. O estado de direito burguês, ao sonegar a amplitude do que é ser humano e ao reduzir o sujeito de direito ao direito de mercado, onde a liberdade liberal modela tudo ao arranjo de satisfazer interesses capitalistas, torna a democracia moldada à ética do mercado, que promove atrocidades e destruição em escalas jamais presenciadas antes na história (FREIRE, 1996).

Em contrapartida a esse paradigma que alicerça teorias que justificam “a dominação do mundo pelo homem e a legitimação do sistema exploratório capitalista pelo Direito (...)” (GUSSOLI, 2014, p.12), há o conceito de Natureza-sujeito.

(...) o conceito de Natureza-sujeito, ligado ao paradigma não antropocêntrico ou biocêntrico, corresponde à reelaboração da relação humana com a Natureza. Segundo Herman Benjamin, nessa proposta ‘as posições jurídicas do ser humano e dos componentes naturais não operam por exclusão, estando, ao revés, em posição de simetria.’ (Gussoli 2014, p.12)

Modificando por fim, esse conceito que, em última análise lida com a pretensa ciência que tenta abarcar o todo reduzindo a Natureza à coisa, ou melhor, reduzindo a bens, como argumenta Gussoli, pois

O Direito Civil clássico é de base antropocêntrica. Porém o homem a que ele se volta é essencialmente o proprietário. A insuficiência do Direito clássico exige antes de qualquer ruptura mais drástica uma viragem, para que então o Direito Privado volte-se à pessoa humana, e não mais ao patrimônio de um sujeito de direito abstrato. (Gussoli, 2014, p.08)

Essa base antropocêntrica do Direito Clássico, já fragilizada pelos avanços na teoria do Direito quanto à personalidade jurídica, começa a mudar de maneira inequívoca a partir dos avanços da consciência ecológica – como bem o coloca Gussoli – e a luta social em vários países, da qual o exemplo mais próximo é o caso do rio Vilacamba. A influência de Vilacamba no movimento ecológico no Brasil já está presente, e tem, como em outros lugares, relação direta com o direito à vida e ao território das populações tradicionais e de outros povos cujo bem-estar depende da preservação do ambiente natural onde desenvolvem a sua cultura e modos de vida.

O que instigou nossa reflexão teórica a respeito da natureza como sujeito de direito foi nossa atuação acadêmica como pesquisadoras de populações minorizadas – velhos, crianças, povos indígenas – cuja existência e bem-estar dependem primordialmente da defesa de seus direitos, e da sua consideração como sujeitos perante uma legislação falha, fundada nos interesses econômicos e não no valor intrínseco da humanidade e das culturas dessas populações. O monitoramento das iniciativas políticas, e o apoio a essas iniciativas no âmbito da Educação Social, tem acompanhado nossas ações por mais de uma década.

Nesse sentido, sobre a questão específica da natureza como sujeito de direito, o que tem ocupado nossa atenção nos últimos anos, no parlamento brasileiro, é a tramitação de um Projeto de Lei do Senado Federal, o PLS nº 159/2017.

O PLS nº 159/2017⁵

Altera a Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação e dá outras providências, para estabelecer direitos e salvaguardas à

⁵ Importante ressaltar que foi: “O artigo de Gussoli, que motivou a solicitação da presente Nota Informativa, que analisa o julgamento de um caso concreto de dano ambiental contra um rio, no qual foi aplicada a Constituição equatoriana para reafirmar a condição de sujeito de direito da Natureza, bem como sua personalidade jurídica, evidenciada pela representação em juízo do rio Vilacamba por pessoas físicas.”(NOTA INFORMATIVA Nº 1.004, DE 2017 Referente à STC nº 2017-02700, do Senador TELMÁRIO MOTA - Consultoria Legislativa, 3 de maio de 2017. Joaquim Maia Neto Consultor Legislativo)

natureza entre os princípios e objetivos da Política Nacional do Meio Ambiente.⁶

A última notícia que tivemos da tramitação, data de 15/09/2020, quando enviamos e-mail ao gabinete do Senador Lasier Costa Martins, relator do PLS. Além de outros senadores, para quem enviamos a seguinte mensagem em correspondência eletrônica:

Sou M.A.S., educadora social que, há 10 anos desenvolvo atividade militante no sentido de promover visibilidade, direitos e participação em temas afetos aos interesses que tem repercussão nos direitos difusos tanto dos povos tradicionais quanto da sociedade em geral. **Tendo em vista os pontos abaixo:**

- A definição de direito difuso encontrada no Dicionário Acadêmico de Direito / Marcus Cláudio Acquaviva - São Paulo: Editora Jurídica Brasileira, 1999, p. 286: "Prerrogativa jurídica cujos titulares são indeterminados, difusos. Um direito difuso é exercido por um e por todos, indistintamente, sendo seus maiores atributos a indeterminação e a indivisibilidade. É difuso, por exemplo, o direito a um meio ambiente sadio, qualidade de vida, qualidade do ar, dos rios, dentre outros bens da vida que pertencem à massa de indivíduos e cujos prejuízos de uma eventual reparação de dano não podem ser individualmente calculados. Disponível: <https://jus.com.br/duvidas/4818/o-que-e-direito-difuso> Acesso: 13/08/20 (ZANIN; SILVA, 2019);
- O caso Rio Vilacamba, o primeiro processo judicial em que se reconheceu a Natureza como sujeito de direito. A decisão judicial no caso Vilacamba apoiou-se na norma da Constituição equatoriana de 2008 que garante direitos à Natureza (Pachamama). Foram reconhecidos os direitos à proteção e regeneração da Natureza, representada judicialmente por dois cidadãos norte-americanos residentes no Equador. (GUSSOLI; 2014);
- Por iniciativa de acadêmicas do PEA-UEM, envolvidas nas discussões relativas à proteção ambiental das bacias dos rios Ivaí e Piquiri, no Estado do Paraná, criou-se página nas redes sociais, visando dar alguma organicidade ao autodenominado “movimento Pró Ivaí/Piquiri”, tratando-se de espaço de documentação e divulgação das atividades do grupo - Vide Pró Ivaí/Piquiri, comunidade, em: <https://ptbr.facebook.com/proivaipiquiri>. (AZEVEDO, 2015, p. 30);
- Como iniciativa correlata, por exemplo, no Estado do Paraná, listamos: a Lei nº 15.622/2017, que Institui o “Dia do Rio Ivaí” e a Lei nº 17.794/2013, que Institui a “Semana do Rio Ivaí”, a Lei nº 19.067/2017, que Institui a Região Turística oficial do Estado do Paraná a Lei e, finalmente, o Projeto de Lei 230/2018 (de autoria da deputada Claudia Pereira) que dispõe sobre a preservação permanente do rio Ivaí e seus afluentes. (ZANIN; SILVA, 2019, p.69);
- STC nº 2017-02700 que altera a Lei nº 6.938, de 31 de agosto de 1981, que dispõe sobre a Política Nacional do Meio Ambiente, seus fins e mecanismos de formulação e aplicação e dá outras providências, para estabelecer direitos e salvaguardas à natureza entre os princípios e objetivos da Política Nacional do Meio Ambiente. (MOTA, T. SENADO FEDERAL, Projeto de Lei do Senado Nº 159, DE 2017). (ZANIN; SILVA, 2019, p.70);
- O rol de denúncias apresentado pela Associação Nacional dos Servidores de Meio Ambiente – ASCEMA Nacional, através do documento: “Cronologia de um desastre anunciado: ações do governo Bolsonaro para desmontar as

⁶ NOTA INFORMATIVA Nº 1.004, DE 2017 Referente à STC nº 2017-02700, do Senador TELMÁRIO MOTA, que requer estudo sobre a viabilidade de alteração na legislação brasileira para conferir à Natureza a condição de sujeito de direitos. (Arquivo pessoal)

políticas de meio ambiente no Brasil” (Diretoria Executiva Ascema Nacional: Triênio 2018/2021), o que torna o atual momento político e ambiental de extrema urgência, no tocante às iniciativas públicas de defesa do meio ambiente. **Solicitamos seu apoio, gestão e defesa do PLS nº159/2017 junto ao Senado Federal para alteração na legislação brasileira para conferir à Natureza a condição de sujeito de direitos, indo essa proposta ao encontro dos acordos internacionais da área ambiental que já tem o Brasil como signatário. P.S.** Sobre os conteúdos expostos, anexamos documentos e publicações comprobatórias⁷ e referentes ao problema em pauta. Cordialmente,
(Correspondência eletrônica encaminhada em 15/09/2020, 9:14, horário de Brasília, arquivo pessoal.)

Apenas o Senador Paulo Paim nos respondeu com os seguintes apontamentos:

Agradecemos o contato e a confiança neste mandato, que continua suas atividades em regime de tele trabalho, atendendo às medidas previstas pela OMS, Ministério da Saúde e pelo Presidente do Senado, em prevenção a Covid-19. O Projeto de Lei do Senado (PLS) nº 159/2017 de autoria do Senador Telmário pretende alterar a Política Nacional do Meio Ambiente (Lei 6.938/1981) para reconhecer a dignidade da Natureza e do seu direito à existência, à manutenção, à regeneração dos seus ciclos vitais e à restauração em caso de dano decorrente de ação antrópica. Esse projeto está na Comissão de Meio Ambiente do Senado com o relator, Senador Lasier Martins. Qualquer alteração a proposta neste momento deve ser feita ao relator. Em razão da pandemia as Comissões não estão trabalhando por causa do risco do contágio e não há previsão para que isso aconteça. Em acordo realizado entre os líderes dos Partidos e o Presidente do Senado ficou determinado que neste momento somente projetos relacionados ao combate à Covid-19 sejam pautados. Assim que tudo se normalizar, sugerimos que envie mensagens ao relator e ao Presidente da Comissão pedindo que coloquem o projeto em pauta para votação. O País está em calamidade pública e temos que agir rápido. Juntos sairemos dessa crise! #Todos contra o coronavírus. Atenciosamente (L. V. Gabinete do Senador Paulo Paim, 15/09/2020, 15:36, horário de Brasília, arquivo pessoal)

Essa iniciativa remonta um tempo de atividade militante e de pesquisa que foi iniciado em 2010 (SILVA, 2017; 2019; 2020) e se desenvolveu ao longo de dez anos entre pesquisa e extensão e trabalho de educação social e trabalho de memória coletiva do Povo Xetá – povo indígena tradicional do Paraná. Ações no campo acadêmico, político e jurídico se entrelaçaram a fim de proporcionar aos envolvidos uma experiência que pudesse resultar num trabalho de memória recente que confirmasse a identidade do Povo Xetá. Empreendimentos foram realizados tendo a ciência como eixo organizador das ações políticas em prol da luta e conquista de direitos historicamente violados pelos setores da sociedade responsáveis por uma determinada ordem social, nociva, não apenas aos povos originários, assim como aos demais

⁷ Artigo PUC: Natureza como sujeito de direito (2014); Anais do VII Seminário Bem Viver Indígena UFT (2019); Dossiê ASCEMA Nacional (2018-2021).

povos que habitam a região, o planeta enfim. Nesse sentido, durante anos, articulação entre Lideranças Indígenas, Academia, MPF – Ministério Público Federal, MP-PR Ministério Público do Paraná, Senado Federal, Assembleia Legislativa do Paraná, Poder Público Municipal (SILVA, 2017, 2019) assim por diante, vem sendo convocados a se pronunciar e manifestarem-se sobre o tema do direito difuso e de populações tradicionais no que diz respeito a seus direitos, o mais significativo e controverso: o direito ao território tradicional, onde rios, cachoeiras, matas, animais dividem espaços não apenas naturais, mais simbólicos na vida e visão de mundo dessas populações. É o que pretendemos apresentar na seção posterior.

4.2 O Rio Ivaí: a memória ancestral e o problema da identidade Xetá

Antes da chegada do colonizador, em fins dos anos 1940, atraído pela propaganda oficial de terras devolutas e o mito do vazio demográfico, diversos povos tradicionais viviam no norte paranaense, por centenas ou mesmo por alguns milhares de anos (MOTA, NOVAK 2008). Esses povos dependiam, para seu sustento e para a perpetuação de sua cultura, do rio Ivaí e seus afluentes, e da cobertura florestal característica da região. O povo Xetá, povo com características de caçadores-coletores, vivia nas margens do grande rio e de seus afluentes, da caça e da coleta de frutos, mantendo aldeias e percorrendo a região em rotas empreendidas para fins de seu sustento (SILVA, 1998). A relação com o rio Ivaí era cotidiana: tanto pela abundância da caça próximo às margens quanto para se banharem em suas margens e em cachoeiras próximas. Eram também utilizados em atividades lúdicas pelas crianças (SILVA, 2017).

Após o contato com o colonizador, a destruição dessa paisagem natural - em favor dos interesses da ocupação de populações não indígenas e do plantio da grande monocultura cafeeira – foi rápida e acompanhada de uma guerra desigual de jagunços das companhias de colonização, munidos com armas de fogo, contra as populações tradicionais. O povo Xetá foi levado quase ao extermínio, e seus sobreviventes, expulsos de suas terras ancestrais, passaram a viver em reservas institucionalizadas, como “hóspedes” de outros povos – Kaingang e Guarani. Os sobreviventes – todos crianças à época da dispersão – fizeram-se guardiões da memória cultural de seu povo, num esforço de várias décadas de manterem sua identidade e seus costumes.

Em relatos posteriores (SILVA, 1998), essas crianças, já em idade adulta, dão o testemunho de sua convivência com a natureza local, e do trauma do encontro com o

colonizador (SILVA, MORI, 2020). A antropóloga Carmem Lúcia da Silva, ao apresentar Tuca, uma dessas crianças, resume a experiência que lhe foi contada pelo indígena Xetá:

[...] ele brincava com os outros meninos de sua idade, aprendia a caçar pequenos animais em armadilhas na companhia do pai, subia nas árvores para coletar frutos, fazia figuras zoomorfas, ouvia histórias dos antigos, dos grandes episódios e dos acontecimentos ocorridos durante as caçadas e andanças pela floresta e das guerras com outros povos (SILVA, 1998, p.42).

Foi durante um desses momentos de brincadeira, no rio, que um dos indesejáveis encontros com os colonizadores aconteceu:

Eu era pequeno, nós fomos brincar longe, no rio. Um dia, eu, Geraldo, meu irmão, Â e outras crianças iguais a nós fomos brincar no rio. Morávamos no mato, não conhecíamos ainda os brancos, apesar de vivermos correndo deles de um lado para o outro. Neste dia, nós estávamos brincando dentro d'água, quando eu acho que os brancos ouviram a gente conversando... (SILVA, p. 79, 1998)

Isso para ilustrar a que se dava esse diálogo objetivo, da vida cotidiana do povo Xetá em sua relação com o ambiente material, a mata, os rios, seus frutos e bichos, sua memória ancestral atualizada naquele cenário que compunha sua identidade e visão de mundo. Esse diálogo também era subjetivo, pois o espírito de seus ancestrais estava no rio, antes nas cachoeiras (CANDIDO, 2017), como registrado no trabalho de memória. Esses espíritos ancestrais compõem a cosmologia e mitologia Xetá que funda uma linguagem que promove a comunicação do povo com seus ancestrais através da natureza.

Os povos tradicionais mantinham um diálogo com a natureza mediatizada pelos espíritos ancestrais, especialmente, o povo Xetá. A supressão desse diálogo trouxe prejuízo para todos os paranaenses que vivem em função do Rio Ivaí, não só para as populações tradicionais que foram expulsas das suas margens a das margens de seus afluentes. Essa violência da retirada das populações tradicionais e da cobertura florestal corresponde à interrupção do diálogo entre o ser humano e a natureza. A natureza feita coisa, transformada em mercadoria pelo comércio de madeira ou em espaço aberto e degradado para a substituição pela cultura cafeeira [1950-1960], perde sua voz, seu poder de diálogo, negociação, em benefício da convivência entre os seres vivos que dela fazem parte, inclusive os seres humanos. O rio, como artéria principal desse organismo integrado que é a natureza do norte do Paraná, desenvolve um diálogo objetivo e subjetivo, presente e longínquo, e promove, por isso a potencialidade de uma memória do futuro de retorno a seu território ancestral, simbólico e ambiental.

Atualmente esse diálogo se mantém ameaçado pelas empresas barrageiras e sua rede de defesa e promoção, apesar de pesquisas, movimentos sociais, redes de defesa, leis e projetos de lei que tramitaram e tramitam na Assembleia Legislativa do Paraná⁸. Para além do caso Vilacamba e Ivaí, um cenário ainda mais abrangente e inquietante se revela diante de nossos olhos: o rio Amazonas e seus afluentes compõem esse diálogo que queremos expressar, não como caso isolado, mas conectado a tudo que representa a garantia de nossa sobrevivência enquanto sistemas, em rede, todos conectados e falantes da mesma língua plural: a vida em sua complexidade.

4.3. Povos da Floresta e das Águas: a realidade Amazônica a nos desafiar e decifrar

A Amazônia, com sua significativa biosociodiversidade e com a presença forte de água e floresta, é um exemplo pujante, extremo, de sistema complexo, como nos referimos acima a partir de Prigogine. Podemos considerar, a partir de seu amplo cenário – a planície amazônica, dois ecossistemas que se dividem, segundo a produtividade de suas terras, em várzea e terra firme (MORAN, 1996). Com o maior volume de água do mundo, suas áreas de várzea sofrem inundações periódicas que variam a cada ano (LIMA, 2005), mas que mostram, em seu conjunto, adaptabilidade e regularidade, e tem comportado, ao longo dos mais de 3000 km de extensão dos rios Solimões/Amazonas, populações cuja existência e manutenção de suas culturas dependem da grande quantidade e variedade de espécies de peixes e outros animais, e da considerável fertilidade de suas terras (LIMA, 2005) (FERREIRA, 2018; 2020).

O ecossistema amazônico, em sua relação com o elemento humano, se faz presente no entorno e dentro das pequenas cidades (FERREIRA, 2018; 2020). A amplitude e as possibilidades econômicas de exploração de suas riquezas naturais permanecem como referências a moldar os discursos sobre a região, e, embora tenha sido reduzida a desconsideração da presença humana milenar na região – que remonta a 11500 anos (Roosevelt, 1994, *apud* ADAMS, 2002) – a Amazônia ainda é vista como um lugar a ser habitado (DIEGUES, 1996). Dessa forma, a Amazônia se configura “como um espaço complexo, heterogêneo e dinâmico” (FERREIRA, 2018, p 26), extremamente rico em termos de recursos naturais, energéticos, culturais e científicos, que contribuem para colocá-la no centro das

⁸ Para saber mais consultar: Anais do VII Seminário Bem Viver Indígena - Lema: Viver Bem: Saúde, Água e Território. 11 e 12 de setembro de 2018. UFT - 2019. Disponível em: <file:///E:/Users/Oca/Desktop/Area%20de%20Trabalho/UFAM%20atividades/ARTIGOS%20Publica%C3%A7%C3%B5es/Livro,%20Cap%C3%ADtulos%20e%20Artigos%20Publicados%202017%202019/ANAIS%20BEM%20VIVER.pdf> Acesso: 01/11/2020

atenções do mundo no tocante aos interesses econômicos, políticos, estratégicos e referentes à luta pela preservação de sua ecologia.

Como parte desse cenário pujante e ainda em terras brasileiras, encontramos a região do Alto Solimões. A região é formada pelos municípios de Atalaia do Norte, Tabatinga, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá, Tonantins, Jutai e Fonte Boa, que possuem similaridades em sua relação com o meio ambiente complexo da várzea amazônica. Essa relação também é complexa e ultrapassa e caracteriza a produção baseada na pesca e na agricultura, alcançando o cotidiano dessas populações, que usam os rios para se deslocar e estabelecer uma intensa troca cultural que funda um ambiente humano altamente específico (FERREIRA, 2018;2020).

A relação das populações com os rios na Amazônia é, historicamente, intensa e obrigatória. As áreas ribeirinhas abrigam diferentes culturas – como dissemos acima – a milênios, e sua intensa rede navegável serviu de porta de entrada e de corredor de exploração e fixação para as correntes de colonização de origem europeia e outras. Apenas no Estado do Amazonas, de suas sessenta e duas cidades, apenas duas não são banhadas pelo complexo Solimões-Amazonas (FERREIRA, 2018;2020), o que dá ideia da profundidade dessa relação.

É impossível negar os aspectos de conservação – da floresta, dos rios que a banham e das culturas das populações locais. A ocorrência de terras indígenas, por exemplo, ao longo dos rios Solimões-Amazonas, coincide com a localização das várzeas mais conservadas (ALENCAR, 2005). Considerando-se o conjunto dos grupos humanos que as habitam, podemos falar de uma manutenção como já dissemos em outro trabalho, das “formas de trabalho, organização social, modos de educar, práticas religiosas diferenciadas, apesar do contato com outras culturas [...] e a [presença da] lógica econômica de base capitalista.” (FERREIRA, 2018, p. 58)

A presença humana na Amazônia – e, em particular, a área a qual nos reportamos, o Alto Solimões – é um tema complexo, devido à diversidade dessa presença e as características particulares do meio ambiente amazônico, de sua biodiversidade, da importância capital de sua cobertura florestal e de seus rios para a produção de bens e manutenção da vida. As queimadas intensas que tem atingido a região historicamente – e que tem se acentuado mais recentemente, inflamando o debate nacional entre os defensores da ecologia e das populações amazônicas e suas culturas, de um lado, e dos interesses econômicos de outro – madeireiras, agropecuaristas, mineradoras e exploradores do patrimônio genético, colocam novamente em tela a questão dos limites do meio ambiente às agressões sofridas, e as consequências nefastas dessas agressões, para as populações locais, para o país e para o mundo. Nesse sentido, as culturas e modos de

vida de indígenas e ribeirinhos – habitantes das áreas mais preservadas junto à calha dos rios e mantenedores de uma cultura de produção ancestral, nos dão importante contribuição para a reflexão sobre as formas sustentáveis de convivência com a natureza. Sua sabedoria e sua disposição em viver do que lhes proporciona esse meio ambiente de água e florestas, em estabelecer, em sua pluralidade, o mesmo diálogo atento com o espírito da Terra – a Pacha Mama de que nos fala a tradição quéchua equatoriana, nos sinaliza para a possibilidade – e necessidade – colocada nesse artigo de estabelecer esse diálogo, de estar atentos aos sinais da natureza, de respeitar as bases dos ecossistemas que a preservam, cujos ciclos, como nos alerta Prigogine, possuem uma história, uma complexidade irreversível, que nos convida, no fim, à prudência.

5 Conclusão

O problema da natureza como sujeito de direito – e a possibilidade de entabular um diálogo com o sujeito-natureza, em benefício dela própria e dos seres que a compõem - foi o tema desse artigo. Buscou-se desenvolver um debate, onde a racionalidade indígena – e também ribeirinha e quilombola – construída no âmbito de sua cultura e de sua relação com a terra, onde formam sua identidade e sentido de pertença, promovesse um novo paradigma, onde o diálogo com a natureza se dá de maneira plural e inovadora à ética capitalista. A aposta é que, sem que haja um engajamento em se admitir um valor intrínseco à natureza, à sua complexidade e aos processos que nela ocorrem, cuja história e irreversibilidade precisam ser considerados – e sem admitir a relação entre território, identidade e pertença, suportes e resultados da memória dos povos que entabulam esse diálogo, não alcançaremos a serenidade para compreender essa conexão, diversa de nosso modelo de racionalidade.

O exemplo de Vilacamba aponta para uma jusdiversidade a ser considerada e promovida. A figura mítica quéchua da Pacha Mama, ponto de partida para se evocar e garantir a natureza como sujeito de direitos, e que desponta como símbolo da luta pela sobrevivência de uma grande diversidade de povos tradicionais, sinaliza para a superação desse Direito homogeneizante e representante de uma cultura econômica coisificadora, desumanizante, e que desconsidera as múltiplas identidades dos povos, seu direito a uma convivência horizontal com uma natureza preservada, a qual pertencem, e que não pode ser reduzida a um conjunto de mercadorias, de onde esses povos, despojados de seus territórios, também o são de seus direitos fundamentais à existência e à cultura.

O Povo Xetá, originário do Estado do Paraná, última nação indígena a sofrer os impactos do colonizador nesse Estado, luta pela conquista de sua existência e território tradicional, onde a racionalidade colonizada e colonizadora insiste em afirmar que eles/elas, suas crianças e anciãos, não existem – foram extintos. A questão identitária de seu território, não passa por “soluções” rasas – como, por exemplo, exigir indenização do governo colonizador para comprar terra “produtiva”, que venha ao encontro de sua necessidade de “sobrevivência”. Se o rio Ivaí, por exemplo, não compõe esse cenário, o encontro com os ancestrais fica comprometido por razões óbvias.

O raciocínio aqui desenvolvido se estende a outros povos, da floresta e da fronteira – como os povos nativos e ribeirinhos da Amazônia e outros povos da América-latina – que também necessitam dos rios aos quais pertencem – e da integridade de suas florestas, livres da destruição promovida pelos interesses colonizadores – para continuar seu diálogo, simbólico e prático, construído na convivência.

A referência aos desterrados urbanos, que fizemos no início desse artigo, nos faz pensar na fragmentação do pensamento e das vivências, como um fruto maldito da exploração promovida pelo mercado capitalista, que se espraia pelas esquinas, praças e viadutos das grandes cidades e regiões metropolitanas. A extensão da dominação econômica e legal do colonizador ao interior produz esses desterrados, cuja identidade e sentido de pertença a seus povos ancestrais são desconsiderados: o colonialismo, mantendo a ambição de aculturação e assimilação indígena, procuram manter o falso estatuto de verdade da inexistência de muitos povos tradicionais, reduzindo-os, falsamente, em número, pelo caminho da dispersão. O objetivo de torná-los insignificantes, de desviar deles nossa atenção, tropeça na resistência desses povos, e na preservação de uma racionalidade ancestral capaz de salvar, pelo diálogo com a natureza, o próprio colonizador. E assim o argumento antropocêntrico se torna frágil como argumento de manter uma racionalidade que desmata, queima, polui e isola populações e biodiversidades que são nosso passaporte para continuarmos a existir. O argumento contrário que busca o protagonismo de fala da natureza como sujeito de direito se impõe, pois, nossa existência é impactada pela pandemia da Covid-19 e seus desdobramentos e, não sem tempo, devemos destacar⁹. A natureza como sujeito de direito torna-se um argumento universal nesse

⁹ Como lembrou a assessora de gabinete no Senado Federal em setembro de 2020, ao conferir a pandemia o adiamento de votação de PLS, como ao que nos referimos anteriormente, enquanto as florestas queimam e a biodiversidade se esvai a pandemia avança com um nível de letalidade (múltiplas variantes) que denuncia o silenciamento da possibilidade desse diálogo necessário a sobrevivência de todos sujeitos.

contexto de crise ambiental, crise sanitária e crise civilizatória. A natureza precisa continuar a falar.

Referências

ADAMS, C. **Estratégias adaptativas de duas populações caboclas (Pará) ao ecossistema de várzea estuarina e estacional: uma análise comparativa.** (Tese de Doutorado/ Programa de Pós-graduação em Ciências/Ecologia). São Paulo: Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo, 2002.

AZEVEDO, R. F. **Tradução entre ciências e proteção de bacias hidrográficas de importância para conservação: Ivaí e Piquiri, remanescentes fluviais do alto rio Paraná,**2015. 217f.. Tese (Doutorado em Ecologia de Ambientes Aquáticos Continentais) Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.

ALENCAR, E. F. Políticas públicas e (in) sustentabilidade social: o caso de comunidades da várzea do alto Solimões, Amazonas. IN: LIMA, Deborah (ORG.). **Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade.** PRO VÁRZEA. MANAUS, 2005. p. 59-101.

CANDIDO, Wagner D. **Ñanderetá: Contos Inspirados na História, Cultura e Mitologia do Povo Xetá.** Maringá-PR: Massoni, 2017.

CHAGAS, Eduardo F. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, maio/ago. 2013.

CORDEIRO, Franciele R. O conceito de sujeito: possibilidades para pensar com Foucault. **Diálogos**, n. 12, set/ out. 2014.

DANELI, Vera E. E. **Sobre a natureza humana: diferentes visões.** **Secretariado Executivo em Revista**, v. 1, p. 86-96, 2005.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo.** Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles. **Conversações.** São Paulo: 34, 2010.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo: Hucitec, 1996.

LIMA, D. (ORG.). **Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade.** PRO VÁRZEA. MANAUS, 2005. p. 11-37.

ELIADE. Mircea. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 1972.

FERRAZ, L. R. **O cotidiano de uma escola rural ribeirinha na Amazônia: práticas e saberes na relação escola-comunidade.** (Tese de Doutorado/ Programa de Pós-graduação em Psicologia). Ribeirão Preto: Universidade Católica de São Paulo/USP, 2010.

FERREIRA, J. S. **A escola na floresta: manifestações culturais e processos educativos em comunidades tradicionais do Alto Solimões/AM.** (Tese de Doutorado/ Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia) Manaus: Universidade Federal do Amazonas/UFAM, 2018.

_____. **Política Educacional no contexto amazônico.** Manaus: UEA, 2020. 59 p.

FREIRE, Paulo. **Ação Cultural para a Liberdade e outros escritos.** 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

_____. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GUSSOLI, Felipe K. **A natureza como sujeito de direito na Constituição do Equador: considerações a partir do caso Vilacamba.** Jornada de Iniciação Científica, na Universidade Federal do Paraná, Curitiba-PR. Disponível em: <http://www.direito.ufpr.br/portal/wp-content/uploads/2014/12/Artigo-Felipe-Gussoli-classificado-em-1º-lugar-.pdf> - “A natureza como sujeito de direito na Constituição do Equador: considerações a partir do caso Vilacamba” - Artigo Classificado em 1º lugar na XVI Jornada de Iniciação Científica de Direito da UFPR 2014.

JACOBS, Andressa L. Um novo diálogo com a natureza: Prigogine e Stengers e suas contribuições para um repensar na educação. **Faz Ciência Educação**, v.4, n. 1, p. 87-102, 2002

JESUS, E. L. 2009. **Educação e Desenvolvimento em áreas agrícolas no Amazonas.** (Tese de Doutorado/ Programa de Pós-graduação em Educação). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.

MAHEIRIE, Kátia. Constituição do sujeito, subjetividade e identidade. **Interações**, vol. vii, n. 13, p. 31-44, jan/jun. 2002.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política.** São Paulo: Abril Cultural, 1983. v.1.

MOTA, L.T. NOVAK, E.S. **Os Kaingang do Vale do Rio Ivaí – PR: Histórias e Relações Interculturais.** Maringá: Eduem, 2008.

MATOS, G. C. G. **Ethos e figuras na Hinterlândia amazônica.** Manaus: Valer/ Fapeam, 2015.

MORAN, E. F. **A ecologia humana das populações da Amazônia.** São Paulo: Vozes, 1990.

PEREIRA, Nilton M.; BELLO, Samuel E. L. Pensando as artes de si e a produção da diferença em Michel Foucault. In: MONTEIRO, S.B. **Cadernos de notas 2: rastros de Escriteiras.** Anais do I Colóquio Nacional Pensamento da Diferença Escriteiras em Meio à Vida. Canela, RS: UFRGS, 2011, p. 101-117.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. **Entre o tempo e a eternidade.** Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **La nueva alianza: Metamorfosis de la ciencia.** Traducción de la nueva edición española: María Cristina Martín Sanz. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

RAMOS, Maria G. O.; AZEVEDO, Márcia R. Q. A. Definição de ecossistemas. Ramos, Maria das Graças Ouriques. In: _____ **Ecossistemas Brasileiros**. Campina Grande; Natal: EdUEPB; EDUFRN, 2010. Aula 3, 20 p.

SILVA, Carmem L. **Sobreviventes do Extermínio**: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. 1998. 289f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

SILVA, M. A. **Criança Xetá**: da Memória da Infância à Resistência de um Povo. 1. ed. Maringá-PR: Massoni, 2017. 326 p.: Il. Coleção Memória Xetá.

_____. **Memória e identidade do Povo Xetá**: narrativas visuais e memória coletiva no quadro da dispersão. 2019. 269 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Maringá, Maringá PR, 2019.

SILVA, M. A. MORI, N. N. R. Quero os meus brincos: Memória da Infância, Patrimônio e Identidade na Saga do Povo Xetá. **Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica**. Salvador, v. 05, n. 14, p. 560-572, maio/ago. 2020.

Data de recebimento: 05.02.2021

Data de aprovação: 19.06.2021