

A ESSÊNCIA SOCIOAMBIENTAL DO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO

LA ESENCIA SOCIOAMBIENTAL DEL CONSTITUCIONALISMO LATINOAMERICANO

Carlos Frederico Marés de Souza Filho*

Resumo: No século XX os povos indígenas do continente passaram a se agrupar em associações, mantendo os sistemas tradicionais, para enfrentar a luta contra a sociedade capitalista hegemônica. Com isso conseguiram romper paradigmas duros do sistema legal moderno e impuseram o reconhecimento de direitos coletivos, não só nas constituições nacionais, mas também em normativas internacionais. A luta dos povos indígenas sempre foi pela manutenção e conservação da natureza, mas no século XX essa reivindicação ganhou notoriedade, por isso ganharam a natureza como aliada. A luta dos povos indígenas se ampliou com a consciência de que no processo de colonização outros povos foram sendo criados a partir da resistência ao modo de produção devastador do colonialismo. É este arranjo da exploração da natureza e dos povos que formam, afinal, a essência do constitucionalismo latino-americano que, por ser composto pela diversidade social e biológica tem que ser necessariamente democrático.

Palavras Chaves: Socioambientalismo; Constitucionalismo Latino-americano; Povos Indígenas; Povos Tradicionais; Natureza.

Resumen. En el siglo XX los pueblos indígenas del continente pasaron a agruparse en asociaciones manteniendo los sistemas tradicionales para enfrentar la lucha contra la sociedad capitalista hegemónica. Con eso, consiguieron romper fuertes paradigmas del sistema legal moderno e impusieron el reconocimiento de derechos colectivos, no solo en las constituciones nacionales, sino también, en las normativas internacionales. La lucha de los pueblos indígenas siempre fue por la mantención y conservación de la naturaleza, pero en el siglo XX esa reivindicación ganó notoriedad y por eso disfrutaron a la naturaleza como aliada. La lucha de los pueblos indígenas se amplió bajo la conciencia de que en el proceso de colonización otros pueblos fueron creándose a partir de la resistencia ante el modo de producción devastador del colonialismo. Dicha conjunción entre explotación de la naturaleza y de pueblos son los que forman, al final, la esencia del constitucionalismo latinoamericano que, por ser compuesto por la diversidad social y biológica tiene que ser necesariamente democrático.

Palabras Claves: Socioambientalismo; Constitucionalismo Latinoamericano; Pueblos Indígenas; Pueblos Tradicionales; Naturaleza.

* Professor titular de Direito Agrário e Socioambiental no programa de mestrado e doutorado da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Curitiba/PR/Brasil). E-mail: carlosmares@terra.com.br

1. INTRODUÇÃO

Na América Latina os povos originários e a natureza sofreram direta e fortemente o impacto da colonização moderna. De fato, a expansão da modernidade a partir do século XVI alterou profundamente o processo de organização dos povos residentes na América e afetou de forma destruidora a natureza no continente. Os povos foram sucumbindo, miscigenados, assimilados ou sumariamente mortos, forçados a perder a identidade, a língua, a cultura e o território ancestral para se transformar, individualmente, em trabalhadores nem sempre livres. A natureza, saqueada e substituída, foi empobrecendo em sua densa e rica diversidade, perdendo espécies, exuberância e beleza. O extrativismo de grandes quantidades de minérios e a monocultura de vastas extensões foram a tônica da colonização, além da forma de trabalho, baseado na escravidão e no servilismo.

Nem os povos nem a natureza puderam participar do processo colonizador, os povos porque estavam admitidos somente como indivíduos, sem a cultura, o conhecimento da natureza e a fraternidade originais; a natureza admitida apenas em forma de mercadoria produzida ou terra despida de revestimento vegetal natural. Os animais, ora os animais, servíveis apenas para zoológicos, estimação ou pesquisa científica, considerados inúteis ou nocivos.

Se o propósito da modernidade era esse, fazer com que os povos “evolúissem” para serem transformados em indivíduos trabalhadores livres ou não, e a natureza perdesse seu caráter inóspito e fosse “melhorada” para produzir riquezas úteis aos mercados consumidores, nem tudo saiu a contento. A natureza perdeu grande parte da diversidade, mas continuou vigorosa e mega diversa e os povos, as vezes chamados de camponeses, as vezes escondidos, confundidos ou dissimulados, continuaram resistindo, recriados, inovados ou teimosamente mantendo seus sagrados ancestrais modos originais e tradicionais.

A participação, união e luta constante dos povos indígenas da América Latina, muito especialmente no século XX, fez com que o Direito Moderno admitisse direitos coletivos e promovesse não só alterações legais e constitucionais, como influenciasse a doutrina jurídica e a prática processual do continente. A teoria da Constituição mudou. É bem verdade que neste começo do século XXI as consequências ainda são pouco percebidas pela sociedade e pelo Direito positivado e praticado pelos Estados Nacionais, mas a associação entre estes direitos coletivos indígenas com

direitos referentes à natureza e a participação de outros povos tradicionais já ganharam relevo nas legislações e constituições da América Latina e mesmo em normativas internacionais, como a Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), de 1989, a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), da ONU, de 1992, o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura (TIRFAA) em 2002; a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, aprovada em setembro de 2007; A Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (DADPI), aprovada em junho de 2016, bem como decisões já reiteradas da Corte Interamericana de Direitos Humanos. Mas os Estados Nacionais insistem em tentar mitigar os direitos coletivos por meio de ações ou omissões administrativas, formulação de leis ambíguas ou restritivas e decisões judiciais manipuladoras.

Os indígenas da América Latina por suas organizações tradicionais e pelas organizações criadas pela necessidade social a partir do século XX (associações, coordenações, federações, etc.), estiveram à frente das reivindicações e transformações do direito no continente o que resultou num reconhecimento constitucional destes direitos coletivos, tendo como um dos marcos iniciais a Constituição brasileira de 1988 (SOUZA FILHO, 1998), seguida por quase todas as outras do continente. O diferencial destas constituições foi que houve reconhecimento de direitos coletivos sobre o território, sobre a natureza e sobre a cultura, expressos na forma de produzir e reproduzir socialmente os bens necessários a sobrevivência. Houve, assim, uma ruptura com o passado porque até então os sistemas legais admitiam direitos até a integração dos indígenas como indivíduos, isto é, até serem trabalhadores ou desempregados. A partir deste novo paradigma, os povos passaram a ter o direito de ser povos e continuar a sê-lo. As constituições, de uma forma geral, passaram a admitir, também a possibilidade de outros povos tradicionais terem direitos coletivos, aqueles que se formaram a partir da colonização e contra ela, escravos rebeldes que retornavam à liberdade contra a vontade do sistema, camponeses que preferiam produzir a subsistência em liberdade etc.

Estas mudanças constitucionais foram acompanhadas de normativas e declarações formais internacionais, como os documentos acima citados, sejam de proteção de direito dos povos, sejam da natureza, recorrentemente associados.

As resistências dos povos indígenas, até então, haviam sido pontuais e localizadas, correspondendo sempre ao espaço territorial de cada povo. Era normal que

assim fosse, cada povo resistia à ocupação de seu território, eventualmente em pequenas alianças locais. Porém, a partir do século XX, a resistência dos povos indígenas ganhou unidade, isto é, forjou-se o sentimento de resistência comum dos povos indígenas. Os portugueses, espanhóis e outros colonizadores das Américas desde o início usaram a estratégia de enfrentar povo por povo, com alianças e traições executadas com eficiência, aproveitando-se das diferenças e contradições entre os povos locais. As reivindicações e mobilizações indígenas, afinal, adquiriram um âmbito muito mais amplo no século XX, organizados de forma não tradicional, mas baseados nelas, as reivindicações e conquistas dos povos indígenas passaram a afetar os direitos individuais e agregar direitos de outros povos, quilombolas e outras “tribos”, questionando os direitos centrais da modernidade, inclusive o chamado direito ao desenvolvimento. É desta mudança que trata o presente artigo.

2. A MODERNIDADE E OS DIREITOS COLETIVOS

A dificuldade da modernidade em admitir, garantir e proteger direitos coletivos é patente desde sua normatização, no final do século XVIII. A teoria fundadora, com base nos princípios do individualismo racionalista, imaginava que qualquer agremiação coletiva, com direitos, poderia ferir a hegemonia da liberdade individual e da igualdade. É por isso, e na prática para acabar com todas as coletividades existentes no velho regime francês, que em 1791 a *Loi Le Chapelier* (14 de junho de 1791) tornou proscritas todas as organizações de ofício, declarando em seu preâmbulo: «*n'est permis à personne d'inspirer aux citoyens un intérêt intermédiaire, de les séparer de la chose publique par un esprit de coopération*»¹

Esta proibição atingiu as organizações de trabalhadores principalmente. Por isso a organização de sindicatos na França foi tornada crime com o Código Penal de 1810 e somente veio a ser descriminalizada em 1884 pela *Loi Waldeck-Rousseau* (21 de março de 1884). A negação da modernidade em relação aos direitos coletivos, portanto, está intimamente ligada à liberdade individual do trabalho. Produzir para outrem, ou a luta de classe entendida como o conflito entre trabalhadores e empregadores (proletariado X burguesia), foi o centro da questão social da modernidade, e foi exatamente essa a disputa social do século XIX europeu, marcada por revoluções, guerras e profundas transformações que vieram ocorrer no século XX e continuaram até o século XXI. Apesar das reivindicações terem sido coletivas e, afinal, os sindicatos

terem sido aceitos como pessoas coletivas, as mudanças no Direito foram em relação a direitos individuais, tendo sido estruturado um conjunto de direitos chamados trabalhistas que são contratuais, individuais e concretizados individualmente como patrimônio de cada um. A reivindicação coletiva passou a ser entendida não como direitos coletivos, mas como reivindicações políticas e como tal é tratado até hoje, não poucas vezes criminalizados e negados, tanto mais vivos quanto mais democracia pode ser encontrada num país e fazendo parte do jogo democrático, transformados na melhor das hipóteses em políticas públicas e garantias individuais (BEAUVISAGE, s/d). Portanto, a aceitação legal dos sindicatos como pessoas jurídicas não significou uma aceitação de direitos coletivos (os direitos continuaram individuais, e o sindicato enquanto pessoa jurídica também é individual), mas modificou-se o Estado que passou a ter uma ação ativa na vida social e econômica da sociedade moderna por meio de políticas públicas e intervenções na ordem econômica e social.

Como consequência dessa maior participação do Estado na ordem social e econômica, houve a alteração do Direito, a ponto de fazer com a Constituição, antes mero documento político legitimador do poder de polícia do Estado passasse a ser entendido como um instrumento normativo superior capaz de orientar a aplicação e a interpretação das normas legais, filtrando, assim, os direitos civis e a lógica penal da sociedade (HESSE, 1991). Mas mesmo assim, o individualismo ou os direitos individuais continuaram a prevalecer excluindo os direitos coletivos. As mudanças na interpretação do sentido da Constituição foi, assim, uma alteração europeia, mas que apenas deu novas diretrizes para a interpretação dos direitos patrimoniais que continuaram com seu caráter absoluto e muito bem fincados nos velhos Códigos Civis, perfeitamente estruturados e regulamentados como direito de propriedade.

Isto quer dizer que nem a instituição do Estado do Bem Estar Social, nem o entendimento da força normativa da Constituição, ocorrida 80 anos depois da descriminalização formal dos sindicatos, alterou a negação dos direitos coletivos. A questão dos coletivos sempre foi ligada ao trabalho, ou produção, para si, para a família ou para a coletividade, de forma solidária ou não, sistematicamente negados pela realidade capitalista europeia. O artesão e o camponês se inserem nesta condição e sofreram o combate na Europa principalmente depois da revolução industrial, mas na América Latina quem sempre trabalhou assim foram os indígenas, quilombolas e outros povos tradicionais, porque faz parte de suas tradições esta forma de trabalho, em geral associado à relações solidárias e de alto conhecimento da natureza local, o que gera uma

atividade de baixo impacto nas modificações antrópicas da natureza.

Por isso mesmo, a negação moderna inicial aos direitos coletivos dos trabalhadores influenciou diretamente a negação de direitos coletivos aos povos indígenas da América Latina e, em consequência, a determinação de transformá-los em trabalhadores, não necessariamente livres como na Europa, pela falta de mão de obra liberada do campo e pelo excesso de terras para produzir a sobrevivência, os trabalhadores da América tiveram que ser escravos, ou continuariam camponeses, ou ficariam na África. Se os sindicatos de trabalhadores livres passaram a ser proibidos na Europa da revolução industrial, com muito maior razão haveriam de ser proibidas e negadas as organizações indígenas e de escravos na América. Por razões óbvias as organizações de escravos sempre foram criminalizadas, proibidas e perversamente reprimidas em toda América, desde o século XVI quando chegaram os primeiros africanos. A França revolucionária chamava essas organizações singelamente de bandidos (JAMES, 2013). Os índios e sua organização social foram toleradas durante a colônia sempre que pudessem ser utilizadas em benefício da produção de riqueza colonial como trabalho servil (principalmente na mineração) ou de produção de subsistência, transformados em comunidades camponesas, como eram toleradas, em alguns casos, as organizações sociais do antigo regime. Organização de escravos, jamais. Também não eram toleradas organizações indígenas fora dos parâmetros das tradições de cada povo.

Como se nota, a questão das relações de trabalho sempre estiveram presente. O período colonial pode tolerar, em pequena medida, a existências de comunidades indígenas e suas terras, fazendo tratados de cooperação ou declarações de guerra, dependendo da situação concreta, mas sempre entendida, tanto a terra como as gentes, como reservas futuras. Após a independência, apesar da participação de indígenas, africanos e seus descendentes nas principais guerras, os diversos países da América Latina continuaram a negar, como a Lei Le Chapelier, todas as organizações coletivas e seus direitos, muito especialmente os territoriais, de índios e de qualquer outra comunidade camponesa ou extrativista. O colonialismo aplicou nas colônias algumas categorias utilizadas na metrópole, mas com adaptações. Como o trabalho na América Latina tinham um caráter de produção para aumento e reprodução do capital das metrópoles e era basicamente escravo, a adaptação se fazia necessária. Não havia interesse em criação de consumidores, já que a produção era toda para exportação, por isso era aceita que na periferia dos centros coloniais os povos indígenas

continuassem organizados como povos e sociedades mais ou menos independentes. O contingente humano existente e as terras ocupadas haveria de ser reserva de mão de obra, apesar da clara preferência pelo trabalho dos africanos, como explicava o cronista português Pero de Magalhães Gandavo:

As pessoas que no Brasil querem viver (...) se alcançam dois pares de escravos (...) logo tem reparo para sua sustentação; porque uns lhe pescam e caçam, outros lhe fazem mantimentos e fazendas e assim, pouco a pouco enriquecem os homens e vivem honradamente na terra com mais descanso que neste Reino, porque os mesmos escravos índios da terra buscam de comer para si e para os senhores, e desta maneira não fazem os homens despesa com seus escravos em mantimentos nem com suas pessoas.” ... “E assim, há também muitos escravos da Guiné: estes são mais seguros que os índios da terra porque nunca fogem, nem tem para onde. (GANDAVO: 1980, ps. 42 e 44)

A grande adaptação nas relações de trabalho foi a utilização da escravidão, em oposição ao trabalhador livre (JAMES, 2013). Como esta adaptação feria de morte a essência da modernidade baseada na liberdade e autonomia da vontade, a única forma de aprová-la foi a construção da ideia da inferioridade racial. O racismo, portanto, foi uma construção teórica e ideológica necessária a esta adaptação que no final das contas justificava a maldade afirmando que ao oferecer trabalho, escravo, o capital estava melhorando as condições de vida dos “atrasados” africanos e índios (QUIJANO, 2011).

Não é por acaso, portanto, que as primeiras normas internacionais que regulam as relações dos Estados Independentes com os povos indígenas no século XX, não saíssem dos órgãos de Cultura, mas da Organização Internacional do Trabalho, com a Convenção 107, de 1957, que determinava aos Estados Independentes a integração dos indígenas individualmente pelo trabalho. Mais uma vez não se tratava de manter ou proteger as culturas indígenas, mas de negá-las e tentar, por meios de preferência suasórias, integrá-los como trabalhadores, já sem necessidade da conversão religiosa, como fora no período colonial, mas pela força econômica do sistema, abrindo postos de trabalho e recolocando-os onde pudessem trabalhar produtivamente, isto é, criando excedentes e remunerando o capital.

O corolário da negação dos direitos coletivos, indígenas ou não, na América Latina foi o desrespeito às terras comunais. As independências que constituiriam os Estados Nacionais adotaram o sistema jurídico moderno único e universal dentro dos limites territoriais soberanos e autônomos do Estado constituído,

escrevendo uma Constituição Política muita próxima das europeias, com raras exceções, como o Paraguai (PELÁEZ PADILLA, 2015) . Talvez por isso, por não ter seguido o modelo e ter promovido uma reorganização interna, com reconhecimento de direitos coletivos e diminuição dos direitos individuais, gerando um país realmente independente, o Paraguai foi destruído por uma guerra infame (TRIAS, 1975). Este modelo moderno, fundado em Constituições (organização jurídica do Estado e garantia de direitos), embora não acatassem explicitamente a Lei *Le Chapelier*, negava na prática os direitos ao reconhecer apenas direitos individuais. Todas as organizações coletivas e seus direitos foram negados, ou melhor omitidos, silenciados, sempre ressaltando que o silêncio da lei é lei. Durante o período colonial a Espanha chegou a reconhecer territórios e terras comunais indígenas ou camponesas, cujos títulos tiveram sua validade negada com a independência, como relata a história no Peru e no México mais acentuadamente, mas se pode dizer que foi generalizada nas colônias espanholas.² Estas negativas de validade que foram se dando ao longo do século XIX aumentaram de tal forma o conflito que eclodiu na Revolução Mexicana de 1910 (TORRE RANGEL, s/d) e nos permanentes confrontos bolivianos desde o século XIX até as grandes mobilizações da década de 40, resultando na Revolução de 1952 e, finalmente, na Constituição de 2009. (GOTKOVITZ, 2011)

3. OS POVOS INDÍGENAS E AS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS

O fato é que na metade do século XX houve um *renascer dos povos indígenas* (SOUZA FILHO, 1998). Isto se deu por um esforço dos povos no sentido de construir unidades, alianças e organizações capazes de reivindicar e lutar por direitos, sendo construída uma unidade indígena estruturada em organizações nacionais. Isto surge concomitante com uma prática e uma teoria no continente, com análises indigenistas da interpretação da realidade (MARIÁTEGUI, 2013). Em contra partida ou como resposta a esse movimento, na segunda metade do século XX, os Estados Nacionais implementaram instituições dedicadas aos índios, os Institutos Nacionais Indigenistas e o Instituto Interamericano Indigenista³. Era uma mudança de postura dos Estados Nacionais que passaram a reconhecer direitos aos índios, muitas vezes formulados como direitos individuais e intensificaram as políticas de integração. É neste período que foi redigida a Convenção nº 107, da OIT que propugnava a integração individual dos índios por meio do trabalho, numa envergonhada reprodução da Lei Le

Chapelier. Envergonhada porque não reproduzia a criminalização e apostava no positivismo da época que fincava pé no silêncio eloquente da lei e em políticas integracionistas.

A organização indígena se iniciou por países, isto é, sob a jurisdição de um estado Nacional, as diversas nacionalidades indígenas que ali viviam começaram a se organizar nos moldes modernos, com associações, federações, confederações, propiciando depois a unidade de luta continental e internacional. Estas organizações indígenas não se fizeram nos moldes precisos da modernidade, com estruturas burocráticas e estamentais definidas, estatutos e cargos de direção, mas tampouco mantiveram as organizações tradicionais de hierarquias e clãs, já que cada povo tinha a sua e eram praticamente incomunicáveis, enquanto instituição. A dificuldade que as diferenças culturais e organizacionais só puderam ser superadas porque respeitadas, já que o mote da luta indígena era sempre o do reconhecimento das coletividades tradicionais. Como a representação interna de cada povo é uma questão social delicada e muito particularizada, estas novas organizações, para responder aos conflitos com a modernidade, acabaram sendo muito espontânea, cuja legitimidade se construía no momento e na reivindicação específica, como ocorreu na luta contra a Convenção nº 107 da OIT que resultou na Convenção nº 169.

Apesar disso, em alguns países foram criadas verdadeiras instituições, como a **Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)** que desde 1986, data de sua fundação, participa ativamente na vida política da Nação. Na maior parte dos casos, porém, estas organizações indígenas vieram a ser expressões de lideranças locais, regionais ou nacionais que muitas vezes não correspondiam às lideranças tradicionais de cada povo, embora sempre buscassem a legitimidade da ação nas lideranças tradicionais, nos xamãs, caciques, tuxauas, etc. (VAN COTT, 1994).

Muitas vezes, e é o caso brasileiro, estas organizações, como o UNI (União das Nações Indígenas) e depois a Aliança dos Povos da Floresta, foram formadas pelo esforço de indígenas intelectualizados de diversas etnias diferentes e com pouca representatividade interna em seus povos, mas que buscaram e conseguiram representação legitimada pelo apoio de expressivas lideranças tradicionais de povos reconhecidos não poucas vezes internacionalmente, como os Caiapó e os Yanomami.

Apesar desta aparente falha de representatividade, um defeito visto desde o olhar moderno, a união internacional dos indígenas cresceu, portanto, com o apoio e aplauso das lideranças tradicionais, o que fortaleceu e legitimou o movimento. Quer

dizer, dentro da aldeia ou comunidade continuaram as hierarquias tradicionais, mas a representação ou reivindicação externa do movimento passou a ser feita por índios mais adaptados ao mundo ocidental, muitas vezes com formação acadêmica. Estas lideranças, não-tradicionais por assim dizer, nunca perderam a confiança do seu povo e cresceram com a conquista da confiança de outros povos. O segredo desse sucesso residiu no respeito pelas tradições de cada povo e na clara defesa do direito coletivo de cada um de ser como era. Este modelo acabou surtindo efeitos inesperados e vistos como impossíveis por teóricos da modernidade, não só nos sistemas jurídicos nacionais, mas também nas ordens internacionais, OIT, ONU e OEA. De fato, os teóricos eurocentristas imaginavam que os índios e suas organizações tradicionais estavam se acabando, aliás continuam achando, Hélio Jaguaribe repete sem nenhuma cerimônia a ideia anterior da integração das culturas que considera inferior:

É uma cultura primitiva (...) a incorporação de comunidades indígenas na comunidade brasileira não se pode fazer subitamente, (por isso) se as reservas indígenas, (deveriam ser) campos de aculturação, aí tem sentido. Pessoas especializadas entram em contato com os povos indígenas, ensinam a língua portuguesa. À medida que as tribos indígenas sejam aculturadas, o Estado pode providenciar emprego adequado e outras facilidades para essas tribos.⁴

É um engano, os movimentos de resistência de povos indígenas e outros povos tradicionais tem servido muito mais para seu fortalecimento e contestação ao modelo capitalista criando fortes vínculos de sobrevivência coletiva. Neste sentido a luta contra a modernidade capitalista tem resultado no fortalecimento dos povos, daí as conquistas nacionais e internacionais.

Além desta novidade da organização indígena, outro fenômeno surgiria no período e incrementaria as relações indígenas com os Estados Nacionais na América Latina, a preocupante devastação da natureza, chamada de questão ambiental.

4. A NATUREZA E QUESTÃO AMBIENTAL

Na mesma época em que os índios se organizavam para além de seus povos específicos, o mundo, e não só a América Latina, amanheceu assustado com a degradação ambiental que estava assolando o planeta. O discurso indígena até então era a proteção da cultura e de sua territorialidade, mas quando as organizações indígenas se aperceberam do que a humanidade estava assustada com degradação da natureza,

deterioração de espaços naturais, poluição, e que isso era exatamente o que acontecia com suas terras quando ocupadas pelos chamados brancos, assumiram com muita facilidade e naturalidade o discurso ambiental. É que, então, puderam ver com clareza a diferença brutal entre as formas de se relacionar com a natureza que mantinham e a maneira do modelo ocidental ou moderno. Puderam mostrar que quando defendiam seu território estavam defendendo também a natureza que o cobria, porque era nesta natureza que queriam e queriam viver reproduzindo sua cultura. Puseram demonstrar que, quando expulsos de suas terras, a ocupação moderna tratava de rapidamente destruir a natureza existente. Esta vinculação com a natureza, que sempre esteve presente na reivindicação indígena e de outros povos tradicionais, ficou explícita e fortaleceu enormemente a luta dos povos.

Não só dos povos indígenas. Essa era a reivindicação negada e motivo de desprezo, estava presente em todos os povos tradicionais. Quilombolas, extrativistas vegetais, pescadores, camponeses, todos viviam, e vivem, em relativa harmonia com a natureza. Essa era uma crítica feroz da modernidade individualista contra eles, eram desprezados e chamados de atrasados porque ocupavam a terra sem usá-la adequadamente. Por adequadamente a modernidade capitalista entendia, e entende ainda, a destruição da natureza e a produção intensiva com evidente perda da biodiversidade e da produtividade da terra que cada vez mais exige corretivos e fertilizantes químicos e biocidas poderosos, além de sementes especializadas. Curiosamente, quanto mais se especializam as sementes, mais se aplica agrotóxicos fertilizantes e biocidas, e mais aumenta a fome no mundo, conforme o Relatório divulgado pela da ONU em janeiro de 2017.⁵

“Os brancos comeram a nossa terra” disseram os Panará quando visitaram um antigo território que havia sido ocupado por uma mineradora (ARNT, 1998). Com o avanço da consciência ambiental os povos passaram a ganhar aliados inesperados, os defensores da natureza e a própria natureza. Alguns defensores da natureza, influenciados pelo discurso do agronegócio capitalista, voltaram suas artilharias para os povos tradicionais, procurando tirá-los de suas terras para que a natureza pudesse viver sem interferência humana. Esta posição esquece que os povos expulsos de sua terra deixam de ser povos e vão produzir para os capitais obviamente destruidores da natureza, aumentando a degradação. Por outro lado, a ideia de que a terra de onde os povos são expulsos se torna protegida e a natureza volta a ser antropicamente intocada é uma ilusão. As terras ocupadas por povos tradicionais que

produzem sua subsistência em harmonia com a natureza que conhecem e dominam, em geral, são muito mais protegidas do que as terras de exclusiva proteção ambiental, sujeitas à caça, coleta e extrativismo ilegais. Quer dizer a fiscalização em terras ocupadas por povos tradicionais é muito mais eficiente do que as sem ocupação, porque a própria comunidade faz essa fiscalização, além, é claro, dos órgãos públicos. (DIEGUES, 2001)

Os povos indígenas e outros tradicionais, mesmo camponeses, passaram a reivindicar territórios para que não fossem degradados, e a reivindicação também de territórios degradados para reverter a questão ambiental. No caso dos Avá-Guarany, por exemplo, isolados em pequenas áreas, e cercados por lavouras altamente intoxicadas por toda sorte de agrotóxicos, reivindicam terras dentro de seu vasto território ancestral, para fazer voltar a natureza e poder novamente reativar seus conhecimentos tradicionais. (SOUZA FILHO, 2016)

Os sem-terras do litoral do Paraná, por exemplo, ocuparam uma fazenda de criação de búfalos, onde não nascia mais a vegetação nativa pelo pisoteamento e pela plantação de braquiária. Ali montaram um assentamento, reclamando a terra por desapropriação, já que descumpria a função social. Em poucos anos, aplicando uma agricultura orgânica, houve uma extraordinária recuperação da natureza, até mesmo o rio voltou a seu leito original e as aves e animais nativos começaram a reaparecer. Curiosamente havia uma reação de setores preocupados com a proteção da natureza que não aceitavam a criação de um assentamento de sem-terras, porque achavam que a concentração de seres humanos seria danoso à proteção da frágil natureza ali existente. Engano, um só proprietário com muito poucos empregados foram agentes de destruição muito eficaz em contrapartida os sem-terra em mais de cem famílias não só puderam viver com soberania alimentar, como produzir em harmonia com a natureza.

Rapidamente ficou claro que os territórios tradicionais não só estão mais intactos enquanto natureza, como o conhecimento produzido pelos povos que podem produzir não só riqueza, como o equilíbrio almejado pela chamada sustentabilidade. Expuseram ao mundo uma coisa que ancestralmente sabiam e praticavam: a cultura e o conhecimento associados ao ambiente natural mantém e enriquece a natureza e promove uma melhor integração social.

O discurso da proteção ambiental se associa ao discurso da proteção cultural e os índios e os outros povos tradicionais da América Latina praticam essa relação como forma de vida, por isso foi muito fácil agregar à luta por território e

organização social a questão ambiental, já que a cultural sempre lhes foi inerente. A facilidade propiciada pela relação harmônica que sempre mantiveram com a natureza, fez aparecer como mágicas palavras como *pacha mama* e princípios como *buen vivir*, que ancestralmente eram praticados como cultura e tradição e acabaram reconhecidos externamente e se transformam em princípios constitucionais na Bolívia e no Equador, forçando um novo discussão sobre o constitucionalismo e sobre o Direito em geral (ZAFFARONI. 2012).

Desde 1972, com a Conferência de Estocolmo, há uma busca por formas de integrar ou retornar a natureza aos sistemas legais. O capitalismo têm tentado mercantilizar ou monetarizar a natureza, tornando-a objeto de direito individual, o que não é fácil e não resolve o problema, a maior parte das vezes o agrava. Por outro lado, tem havido, com mais eficácia jurídica, sistemas de proteção da natureza com a criação de Unidades de Conservação e outros mecanismos jurídicos que mantêm a natureza como objeto, não de direito individual, mas de direito coletivo. Este direito coletivo, também chamado direito difuso, ou mesmo interesse difuso, tem uma proximidade muito grande com o reivindicado direito coletivo dos indígenas latino-americanos, com a diferença de serem indeterminados, isto é, de terem como sujeito coletivo uma indeterminação de indivíduos, em geral com o uso da palavra “*todos*”, ou com perífrases indeterminadas “*ficam protegidos ...*”. De qualquer forma, a natureza jurídica destes direitos se assemelham aos indígenas porque são intermediários entre o Estado e indivíduo, no velho dizer da Lei *Le Chapelier*: ficam separados da coisa pública (estatal) por um espírito de cooperação. De fato, toda a doutrina relativa aos chamados direitos ambientais se encaminham para não reconhecer o Estado, titular do direito público, como sujeito destes direitos ou interesses coletivos ou difusos, criando uma terceira categoria intermediária que rompe com a dura dicotomia público/privado, descrita por Bobbio (1988).

Há uma diferença essencial entre os direitos reclamados pelos povos tradicionais e os chamados direitos de proteção ambiental, geral. As propostas de proteção da natureza excluem o ser humano, como referido acima, sendo contrário também aos direitos reivindicados pelos povos. Ao excluir o ser humanos muitos direitos ambientais, ou da natureza, reafirmam o caráter devastador da modernidade, mantendo a ideia moderna da separação homem/natureza. Isto é, ao reafirmar a separação não consegue imaginar formas de conciliação cultural entre ser humano e natureza e, por consequência, não acreditam ou não querem produzir mudanças do

modo de produção capitalista.

Estes direitos ambientais estão praticamente em todas as Constituições e legislações dos países independentes, mas a sua substância ultrapassa as legislações nacionais para adquirir força internacional em tratados e convênios dentro os quais se destaca a Convenção da Diversidade Biológica (CDB) e seus sucedâneos, como os Tratados de Kioto y Nagoya. Para a formulação de todos estes documentos internacionais, embora sejam estatais, houve uma clara e aberta participação popular grandemente influenciada e organizada pelos povos indígenas da América Latina. A interpretação desta normatividade ora se aproxima dos povos tradicionais ora deles se afasta, dependendo do quanto o intérprete entende a dimensão cultural da relação humana com a natureza.

No fluxo dos chamados direitos ambientais entraram os considerados não naturais ou culturais e os direitos referentes ao patrimônio cultural de cada Estado Nacional e da humanidade, embora preexistentes, se encaixaram perfeitamente na categoria. O patrimônio cultural protegido desde o final do século XIX era uma espécie de limitação administrativa, direito do Estado portanto, e ganhou no final do século XX status de direito coletivo, independente da vontade do Estado e pertencente a todos, na melhor expressão coletiva (SOUZA FILHO, 2005).

5. OUTROS POVOS E OUTROS DIREITOS COLETIVOS

Este discurso ambiental e cultural foi facilmente apreendido não só pelos povos indígenas que naturalmente o praticavam, mas por todos que mantinham em sua prática diária o modo de vida e produção camponeses. Daí o surgimento de movimentos pela agrobiodiversidade, manutenção de sementes crioulas, agricultura orgânica, reforma agrária popular, além, é claro, da luta pela soberania alimentar.

De fato, a luta dos povos indígenas na América Latina e o reconhecimento de direitos coletivos mostrou outras coletividades que estavam marginalizadas ou escondidas onde pudessem viver sem despertar curiosidade ou repressão. Estas comunidades raramente mantinham tradições ancestrais anteriores ao processo de colonização, isto é, raramente podiam ser caracterizadas como indígenas, embora também existem nesta categoria (OLIVEIRA, 1999). Este fenômeno do reaparecimento de povos, indígenas ou não, por todo continente é frequente, sempre sob

o argumento de que a feroz discriminação racial fez com que escondessem sua origem comum.

A partir disso houve uma mobilização de outros povos que se construíram ao longo da colonização e muitas vezes por causa dela. São variados os nomes genéricos pelos quais são conhecidos. A Convenção 169/OIT os chama de *tribais* em oposição aos indígenas, reservando este para os povos com formação e tradição anteriores ao processo de colonização e tribais para os formados sob a égide do processo colonial. A lei brasileira os tem chamado de populações tradicionais. A Constituição do Equador de 2008, por exemplo preferiu descrever os coletivos ante a dificuldade de estabelecer um nome genérico: “*Art. 56. Las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible.*”

O que identifica estes povos ou comunidades ou populações, independentemente do nome genérico que se lhes dê, é o fato de possuírem direitos não-individuais, isto é, que tem direitos não incorporados a um patrimônio privado ou estatal no sentido específico da modernidade. Estes direitos coletivos se adquirem pelo nascimento ou outra forma de incorporação ao grupo. Mas o primeiro direito destes coletivos é o de existirem como tal, ou o de serem reconhecido como coletivo, comunidade ou povo, tal como os indígenas. A partir deste reconhecimento, outros direitos podem advir, como o direito à territorialidade, à jurisdição própria, à consulta prévia sobre a prática de qualquer ato que possa ocasionar modificação ou lesão aos direitos, etc.

Estes direitos existem independente da Lei, mas precisam ser reconhecidos por ela, sob pena de serem permanentemente violados. Por isso, adquire importância e relevância a Convenção 169 da OIT que os estabelece. Esta Convenção, que é o contraponto da Convenção 107 que dispunha sobre a integração e diluição dos indígenas e tribais como trabalhadores nacionais, foi discutida ponto a ponto pelos povos indígenas, facilitados pelo fato de que o OIT não é apenas estatal, mas tripartite, de tal forma que os indígenas puderam tomar assento nas discussões junto com as Centrais Sindicais, compondo assim, uma luta de classes que amplia a contradição capital/trabalho para a típica contradição latino-americana desde a invasão do século XV, somando-se aos trabalhadores assalariados o enorme contingente de trabalhadores por conta, camponeses, índios e afrodescendentes que se negaram ao trabalho moderno escravizado.

Foi uma longa discussão que culminou com a aprovação pelos três setores integrantes da OIT, mas com forte presença indígena não só nos assentos das Centrais Sindicais, mas de alguns Estados Nacionais pressionados por seus índios, inclusive a Noruega, com a forte presença do povo Sámi (GASKI, 1997). Mas os direitos coletivos garantidos naquele diploma não foram apenas para os povos indígenas, houve uma extensão aos chamados tribais, que se constituíram depois de chegada da colonização, na maior parte das vezes por causa dela, como no caso dos quilombolas do Brasil.

Desta forma a extensão dos direitos coletivos a outros povos passou a fazer parte da luta continental indígena, que acabou por se estender a outros continentes, como a Europa e a África.

6. AFINAL, OS DIREITOS COLETIVOS OU SOCIOAMBIENTAIS NAS CONSTITUIÇÕES

Povos indígenas, povos tribais, natureza, patrimônio cultural não poderiam estar confortáveis nos limites dos direitos individuais como estabelecidos na construção da modernidade. Embora sempre tenham existido, estavam fora da sociedade moderna, num sem-lugar, na utopia ou sonho de pessoas e povos. A partir da organização dos índios latino-americanos na busca do reconhecimento de sua existência e seus direitos, e ainda mais, do grito sufocado da natureza que começava a dar mostrar de exaurimento, estes direitos intermediários, para tomar de empréstimo a expressão que a Lei Le Chapelier negava, passaram a ser vistos e reconhecidos.

Algumas vezes são chamados de *novos direitos*, outras vezes de *interesses* mas, embora não sejam novos, já que são uma reivindicação anterior à revolução francesa na Europa e anterior ao século XVI na América, e não sejam apenas interesses porque são efetivamente direitos, não importa o nome que se lhes dê, contanto que haja seu pleno e eficaz reconhecimento.

Estes direitos coletivos que são sociais porque correspondem a sociedades, comunidades, grupos ou a todos de uma só vez, e são ambientais, porque correspondem tanto ao ambiente natural (natureza) como o artificial criado pela cultura e conhecimentos humanos (patrimônio cultural, conhecimento tradicional associado à biodiversidade), podem ser chamados de direitos socioambientais. Correspondem a direitos que, diferentes dos individuais e estatais, não se integram a um patrimônio seja particular seja estatal. São patrimônios que pertencem a muitos ou a todos e que

convivem no espaço intermediário, entre o Estado e o cidadão e disputam, interferem e modificam os mais consolidados direitos individuais e os mais rígidos direitos públicos estatais.

Estes direitos socioambientais integram os sistemas jurídicos da América Latina, foram introduzidos nas Constituições do Continente e nas leis desde a Revolução mexicana e cada vez mais confirmada com o passar do século XX e o ingresso no século XXI, como as Constituições do Equador e da Bolívia. Os Estados Nacionais, porém, têm sido resistentes às inovações não têm produzido as modificações das práticas sociais e judiciais para que tenham eficácia. Ao contrário, os governos têm tomado atitudes e desenvolvido ações geralmente respaldadas em decisões judiciais contrárias não só aos direitos dos povos, mas também aos chamados ambientais. Essas atitudes têm aparecido como novas normas jurídicas, construções de grandes obras, decisões judiciais mitigadoras dos direitos, etc., apesar das normas, tratados e declarações internacionais. Por isso a luta dos povos, comunidades, populações, trabalhadores, camponeses continua cada vez com mais resistência, apesar das dificuldades, confirmando o destino da América Latina nas mãos destes povos que, talvez, seja também a tábua de salvação da humanidade que deve, humildemente, ouvir o conselho dos ancestrais e os sons da natureza e dar um basta a volúpia destruidora da modernidade capitalista.

BIBLIOGRAFIA

ARNT, Ricardo et alii. *Panará: a volta dos índios gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 1998.

BEAUVISAGE, Jérôme. La Loi Le Chapelier, du 14 juin 1791, le fruit amer de la Révolution. In: *Cahiers de l'Institut CGT de l'histoire sociale*. Dossier n° 117, s/d http://www.ihs.cgt.fr/IMG/pdf_CIHS117_002-023-BD.pdf consultado em 28 de julho de 2015.

BOBBIO, Norberto. *Estado governo e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant'ana. *O mito da natureza intocada*. São Paulo: Huicitec. 2001.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra no Brasil. História da Provincia de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP. 1980.

GASKI, Harald. *Sami culture in a new era: the norwegian sami experience*. Davvi Girji, 1997.

GOTKOVITZ, Laura. *La revolución antes de la revolución: luchas indígenas por tierra en Bolívia 1880-1952*. La Paz: Plural. 2011.

HESSE, Konrad. *A força normativa da constituição*. Tradução de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor. 1991.

JAMES, Cyril Lionel Robert. *Los Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Ediciones RyR: Buenos Aires, 2013.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Expressão Popular: São Paulo. 2013.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

PELÁEZ PADILLA, Jorge. *Pueblos originários y estado nación em Paraguay*. Aguascalientes, Mexico: 2015.

QUIJANO, Anibal. *La colonialidad del poder*. In: LANDER, Edgardo (compilador). *La colonialidad del saber: eucentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO. 2011. (p. 219-264).

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *Bens culturasi e sua proteção jurídica*. Curitiba: Juruá. 2005.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá. 1989.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de (coord.). *Os avá-guarany no oeste do Paraná: (re) existência em Tekoha Guassu Guavira*. Curitiba: Letra da Lei. 2016.

TORRE RANGEL, Jesús Antonio de la. *Lecciones de historia del derecho mexicano*. Aguascalientes, México : CIEMA, s/d.

TRIAS, Vívian. *El Paraguay de Francia, el Supremo, y la guerra de la tríplice alianza*. Buenos Aires: Crisis. 1975.

VAN COTT, Donna Lee. *Indigenous peoples and democracy in Latin América*. New York: Inter-American Dialogue. 1994.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. *La pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ed. Colihue. 2012.

¹Não está permitido a ninguém motivar os cidadãos a um interesse intermediário e os separar da coisa pública por um espírito de cooperação. (tradução livre)

²Para um entendimento desta situação de negação de títulos, vale a pena a leitura do belíssimo clássico da literatura latinoamericana **Garabombo, o invisível**, de Manuel Scorza.

³ Exceção do Brasil, que de forma adiantada já havia criado o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais SPI, em 1910, transformado depois em Serviço de Proteção ao Índio SPI, 1918 e, finalmente em Fundação Nacional do Índio FUNAI, em 1973.

⁴ Helio Jaguaribe em entrevista concedida em 2008 a Daniel Milazzo no portal “Terra Magazine”. <http://democraciapolitica.blogspot.com.br/2008/06/hlio-jaguaribe-e-poltica-indigenista.html> Consultado em 18 de março de 2017.

⁵ Report of the Special Rapporteur on the right to food. Human Rights Council, Thirty-fourth session, 24 January 2017. http://ap.ohchr.org/documents/dpage_e.aspx?si=A/HRC/34/48 Consultado em 18/03/2017.

Artigo recebido em 14 de janeiro de 2017 e aceito em 24 de junho de 2017
