

HOMEM E NATUREZA: para uma possível reconciliação

MAN AND NATURE: for a possible reconciliation

Salvatore Savoia¹

Resumo

Em dezembro de 1988, Francisco Alves Mendes Filho, conhecido como Chico Mendes, foi morto. Trinta anos após o assassinato, os povos originais da Amazônia continuam a ser ameaçados em seus territórios. Os recursos naturais da Amazônia continuam a ser saqueados. Mas a exploração também afeta os povos que habitam nesta região do mundo.

A história de Chico Mendes é hoje um momento de reflexão sobre a relação entre homem e natureza. É um relacionamento que deve ser reescrito para alcançar a reconciliação entre homem e homem e natureza.

Palavras-chave: Amazônia, homem, natureza, exploração, reconciliação

Abstract

In December 1988, Francisco Alves Mendes Filho, known as Chico Mendes, was killed. Thirty years after the assassination, the Amazonians continue to be threatened in their territories. The natural resources of the Amazon continue to be looted. But exploitation also concerns the people who inhabit this region of the world.

The history of Chico Mendes is today a moment of reflection on the relationship between man and nature. It is a relationship that must be re-described in order to achieve reconciliation between man and man and nature.

Keywords: Amazonia, man, nature, exploitation, reconciliation

INTRODUÇÃO

Trinta anos após o assassinato de Francisco Alves Mendes Filho, conhecido como Chico Mendes (Xapuri, 15 de dezembro de 1944 - Xapuri, 22 de dezembro de

¹ PhD em filosofia do direito, Università del Salento – Italia. Email: salvatoresavoia@libero.it

1988), a recente visita do Papa Francisco à Amazônia leva em consideração a questão tipicamente moderna da relação entre homem e natureza.

A história de Chico Mendes é a história que revela a relação entre oprimidos e opressores, entre a negação de direitos e a luta pelo seu reconhecimento, entre exploração - das populações amazônicas e recursos naturais da floresta - e busca exasperada de um cego desenvolvimento econômico.

A história de Chico Mendes é a história da *terra* e do *direito*. As origens semânticas da representação da terra e da ideia de justiça são as mesmas e são resolvidas na ideia de dividir, marcar, tomar, apropriar e recompor conflitos. Para os gregos, era uma genealogia única de significados que ainda não diferenciavam. Mas os gregos não tinham ideia do ilícito. Os latifundiários com seus interesses econômicos e negociadores de madeira são a representação da violência contra a unidade original da terra e da justiça. Proprietários e comerciantes aproveitam a terra, ocupam a terra, exploram aqueles que vivem naquela terra. Ao subtrair a terra, o direito recupera sua unidade original de terra e justiça.

Mas a história de Chico Mendes também é a história na qual ele devolve para *dizer o direito*. Do grego para o alemão moderno, *é dito o direito*. A história do sindicalista de Xapuri faz acessível o espaço subtraído ao acesso: a floresta, *o lugar do que não deve ser dito*, se transforma no lugar no qual *o direito é dito*.

Trinta anos após o assassinato de Chico Mendes, os povos originais da Amazônia continuam a ser ameaçados em seus territórios. A Amazônia continua a ser uma terra disputada em várias frentes: por um lado, o neo-extração e os interesses econômicos dos grandes grupos industriais; por outro, certas políticas que promovem a “preservação” da natureza sem levar em conta o ser humano. Em ambos os casos, o território e os recursos naturais encontrados lá se tornam inacessíveis para as pessoas da Amazônia. A floresta continua a ser o lugar da inacessibilidade, o lugar onde não se deve dizer, o lugar onde se continua a praticar a exclusão através da negação de direitos: saúde, educação, trabalho. A floresta continua a ser o lugar da negação do direito ao futuro. Para o Papa Francisco, o reconhecimento e o diálogo são a melhor maneira de transformar relacionamentos antigos marcados pela exclusão e discriminação: “Considero imprescindibile compiere sforzi per dar vita a spazi istituzionali di rispetto, riconoscimento

e dialogo con i popoli nativi, assumendo e riscattando cultura, lingua, tradizioni, diritti e spiritualità che sono loro propri”².

A história de Chico Mendes propõe a necessidade de repensar a relação entre homem e natureza. É um relacionamento que deve ser reescrito ao abandonar as categorias conceituais, típicas da cultura ocidental, de "sustentabilidade" ou "eco-compatibilidade", que, por trás de sua aparente garantia, ainda escondem uma relação de exploração do homem na natureza e homem no homem.

Com este ensaio, propomos uma reflexão sobre a relação entre homem e natureza levando em consideração o pensamento de Marx, Gramsci, Bloch e Baratta e a Carta Encíclica sobre o cuidado da casa comum, *Laudato sì*, pelo Papa Francisco.

1. O TEMPO DE (IN)DIFERENÇA

A transição da produção agrícola para a produção industrial determina uma nova atitude do sujeito em relação à natureza. Nas condições econômicas agrárias, os homens se comportam de forma passiva e receptiva à natureza, o que lhes oferece uma riqueza imediata de meios de subsistência.

Marx captura o aspecto gnoseológico dessa realidade econômica na primeira de suas *Teses sobre Feurbach*. Marx censura Feurbach e os materialistas anteriores por considerarem a natureza como um namoro imobilizado: a natureza ainda é considerada como uma existência independente dos homens. Feurbach não vê que até agora a natureza se tornou um objeto puro para o homem. A partir das *Teses sobre Feurbach*, Marx sustenta que a relação entre homens e natureza não pode ser abstrata como tal: seu caráter fundamental não é teórico-contemplativo, mas sim um transformador prático.

Com os primórdios da era moderna, a natureza se torna cada vez mais o momento das atividades sociais: desta forma, as determinações da objetividade gradualmente penetram no sujeito. O homem é objetivo em seu trabalho. Marx escreve:

L'operaio non può produrre nulla senza la natura, senza il mondo esterno sensibile. Questa è la materia su cui si realizza il suo lavoro, su cui il suo lavoro agisce, dal quale e per mezzo del quale esso produce. Ma come la natura fornisce al lavoro i mezzi di sussistenza, nel senso che il lavoro non può sussistere senza oggetti su cui applicarsi; così essa, d'altra parte, fornisce pure i mezzi di

² FRANCESCO, "Incontro con i popoli dell'Amazzonia. Discorso del Santo Padre (18 gennaio 2018)", in http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazzonia.html. Acessado em: 10.01.2018.

sussistenza in senso più stretto, cioè i mezzi per il sostentamento fisico dello stesso operaio. Quindi quanto più l'operaio si appropriava col proprio lavoro del mondo esterno, della natura sensibile, tanto più egli si priva dei mezzi di sussistenza nella seguente duplice direzione: prima di tutto, per il fatto che il mondo esterno cessa sempre più di essere un oggetto appartenente al suo lavoro, un mezzo di sussistenza del suo lavoro, e poi per il fatto che lo stesso mondo esterno cessa sempre più di essere un mezzo di sussistenza nel senso immediato, cioè un mezzo per il suo sostentamento fisico³.

A mediação da sociedade com a natureza (mediação social da natureza) ocorre, portanto, através do trabalho. Para Marx, a produção é sempre social. Ele é sempre apropriação da natureza pelo indivíduo dentro e através de uma forma social específica. Se toda a natureza é mediada pela sociedade, a sociedade é, como um momento de toda a realidade, mediada pela natureza. Esta conexão caracteriza o aspecto especulativo da concepção marxista da natureza. Sobre este ponto, Alfred Schmidt, em seu trabalho *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, escreve:

Le diverse formazioni economico-sociali, che si succedono nella storia, sono altrettanti modi della mediazione della natura con se stessa. Nell'uomo la natura perviene all'autocoscienza e in virtù della sua attività teoretico-pratica essa si ricongiunge con se stessa. Se l'uomo, operando sulla exteriorità a lui estranea, sembra in un primo momento altrettanto esterno ed estraneo ad essa, tuttavia questo suo agire si dimostra "condizione naturale dell'esistenza umana" (che è essa stessa una parte della natura) e quindi come automovimento della natura⁴.

Nesse sentido, de acordo com Schmidt, pode-se falar adequadamente de uma "dialética da natureza", na qual Marx não se limita à contemplação da natureza e da sua história. Marx não considera a realidade apenas "sob a forma do objeto" e nem mesmo, apesar de sua apreciação de Hegel, "sob a forma do sujeito", mas mantém o entrelaçamento indissolúvel dos dois momentos. A consciência dessa indissolubilidade constitui o núcleo do seu materialismo. Ao contrário do hegeliano, a dialética marxista do sujeito e do objeto nunca está totalmente absorvida no sujeito.

Marx, nos *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, influenciados por Feurbach e pelo romantismo, vê no trabalho um processo de humanização progressiva da natureza. É uma humanização que coincide com a naturalização do homem. Ele vê na história moldada pelo trabalho a equação do naturalismo e do humanismo. Pelo contrário, o Marx da análise econômica, lidando com a luta dos homens com a natureza, usa o termo, inspirado nas ciências naturais, da "troca orgânica" (*Stoffwechsel*). No primeiro livro *Das Kapital*, Marx fala, de fato, do trabalho

³ MARX, Karl. Manoscritti economico-filosofici del 1844. Torino: Einaudi, 2004, p. 70.

⁴ SCHMIDT, Alfred. Il concetto di natura in Marx. Prefazione di Lucio Colletti, traduzione di Giorgio Baratta e Giuseppe Bedeschi. Bari: Laterza, 1969, p. 73.

como ação que produz, controla e regula a “troca orgânica” entre homem e natureza. A “troca orgânica” indica o processo de troca, de transformação mútua que ocorre entre a natureza material e o homem como parte ativa e consciente da própria natureza. Nesse sentido, o trabalho tem como função a mediação da “troca orgânica” entre homem e natureza. Com o conceito de “troca orgânica”, Marx estabelece uma nova concepção da relação entre homem e natureza. Ele acredita que a natureza deve ser considerada do ponto de vista da sua utilidade para o homem.

A natureza afeta Marx como um momento de práxis humana. De fato, nos *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Marx argumenta que “la natura presa astrattamente, per sé, scissa dall’uomo, è nulla per l’uomo”⁵. Em outras palavras: o homem considera a natureza apenas em seu potencial de valor econômico. Enquanto a natureza não for trabalhada, é economicamente inútil: é apenas um valor potencial à espera de ser realizado.

Durante séculos, essa tem sido a atitude do homem em relação à natureza. Uma atitude tornada visível pela violência com que os colonos europeus saquearam - e continuam a saquear - os recursos preciosos do continente latino-americano: ouro e prata, cacau e algodão, óleo e borracha, cobre e ferro, deixando esta terra exuberante em condições de pobreza extrema. Eduardo Galeano, na reportagem *Las venas abiertas de América Latina*, descreve o funcionamento e a evolução dos mecanismos de espoliação: os conquistadores das caravelas são substituídos pelos tecnocratas a bordo dos *jet*, os corregidores do reino das missões do Fundo Monetário Internacional, o dividendos dos comerciantes de escravos dos lucros das multinacionais. Os atores e técnicas de saque mudam, mas não a atitude do homem em relação à natureza. Eduardo Galeano escreve:

L’America Latina è la regione dalle vene aperte. Dalla scoperta ai nostri giorni, tutto si è trasformato sempre in capitale europeo o, più tardi, nordamericano. E, come tale, si è accumulato e si accumula in lontani centri di potere. Tutto: la terra, i suoi frutti e le sue viscere ricche di minerali, gli uomini e le loro capacità di lavoro e di consumo, le risorse naturali e le risorse umane. Il modo di produzione e la struttura delle classi di ogni nostra regione sono state via via determinate dall’esterno, in base al loro inserimento nell’ingranaggio universale del capitalismo. Si è assegnata a ognuno una funzione, sempre a vantaggio dello sviluppo della metropoli straniera di turno; e si è resa infinita la catena di dipendenze successive, catena che ha molto più di due anelli e che comprende anche – all’interno dell’America Latina – l’oppressione esercitata sui piccoli paesi dai loro vicini più grandi e – all’interno delle frontiere di ciascun paese – lo sfruttamento esercitato dalle grandi città e dai porti sulle loro fonti interne di viveri e di manodopera [...]”⁶.

⁵ MARX, Karl. Manoscritti economico-filosofici del 1844. p. 175.

⁶ GALEANO, Eduardo. Le vene aperte dell’America Latina. Cles: Sperling&Kupfer, 2013, p. 4.

Durante séculos, a América Latina foi primeiramente inventada e tratada como um território situado além do limite do direito. A América Latina foi tratada como um território que o Mediterrâneo havia construído como um repositório de recursos além da fronteira. Durante séculos, continuou a ser o espaço de roubo, de ocupação, de apropriação, de escravidão, das liberdades compradas. Permaneceu sempre uma *alteridade* selvagem, foi tratado como o território exterminado em que o Ocidente experimentou os limites do direito e da força. Esta América era a outra parte do Ocidente. Um espaço de civilização forçada, um espaço em que uma razão de estado observava o outro e todos se refletiam em barbaridade mútua.

O homem, que considera a natureza exclusivamente em seu “valor potencial”, trata-se como mercadoria. Marx nos lembra que o trabalhador “diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce”⁷. Os seringueiros, os colecionadores de látex da floresta, são tratados como mercadorias pelos seringalistas, pelos proprietários de enormes porções da floresta. E, por sua vez, a floresta e seus produtos são uma mercadoria a ser explorada. Enquanto Chico Mendes traça o caminho a seguir para a libertação de seringueiros de sua condição de escravidão e para a proteção da floresta: a formação de uma consciência de seus direitos e alfabetização.

A partir do momento da indiferença da relação entre homem e natureza, passamos ao tempo da necessidade de construir uma diferença.

2. O TEMPO DO DIREITO

Precisamente quando as múltiplas formas da negação do direito ocupam os espaços da vida (natureza e seus recursos), o direito recupera dessa unidade original da terra e da justiça. Com o desaparecimento da estratificação social e, portanto, com a afirmação da diferenciação funcional⁸, o direito começa a ocupar os espaços anteriormente excluídos das proteções externas. Mas mesmo quando isso acontece,

⁷ MARX, Karl. Manoscritti economico-filosofici del 1844. p. 68.

⁸ LUHMANN, Niklas e DE GIORGI, Raffaele. *Teoria della società*. Milano: FrancoAngeli, 1992, p. 150. De acordo com a teoria dos sistemas na elaboração de Niklas Luhmann e Raffaele De Giorgi, a sociedade é um sistema social composto de subsistemas parciais (política, direito, economia, educação ...), cada um dos quais desempenha uma função para a sociedade. Por exemplo, a função do subsistema de política é tomar decisões vinculativas, a função do subsistema do direito é de estabilizar as expectativas normativas de comportamento. Com base na teoria dos sistemas, a sociedade moderna nasce com diferenciação funcional, ou seja, quando os subsistemas parciais da sociedade diferem através da realização de uma função específica para o sistema social geral.

populações inteiras e um número indeterminado de indivíduos não terão acesso à qualidade dos indivíduos, eles não terão reconhecimento como pessoa.

Enquanto o Ocidente celebrou dentro de si a invenção dessa artificialidade da imputação de direitos - *individual e pessoal* - em suas fronteiras ocidentais, deixou que multidões de indivíduos e coletivos fossem excluídos da possibilidade de obter esse reconhecimento. Eles viveram antes da porta da lei: uma multidão de corpos se tornaria individualidade somente se o direito os incluísse como objetos.

Para o direito, essas multidões de corpos são tratadas como mercadorias. É o direito de excluir esses corpos do espaço do direito. E é sempre o direito de incluí-los neste espaço, mas em sua qualidade de objetos. Mesmo quando o direito pratica tal inclusão, esses corpos permaneceram na margem interna do direito como objetos de origem controlada. Fisicamente, esses corpos foram colocados na margem dos espaços urbanos: é o caso dos moradores das favelas, mas também dos seringueiros que constroem seus pobres assentamentos nas fronteiras das fazendas.

O direito, operando através da distinção entre inclusão / exclusão, legitima a exploração do homem pelo homem. Mas também a exploração da natureza pelo homem. O sistema de política - limitado a um estreito círculo capital-financeiro-burocrático - tem grande dificuldade na organização legal-estatal de sua função, que é tomar decisões vinculativas. Há uma confusão entre a esfera pública e a privada. A ordem da cidade conhece os espaços públicos. A ordem da floresta conhece os espaços privados, que são então os espaços onde as organizações privadas experimentam violência e repressão. Desta forma, a esfera pública é muitas vezes subordinada à esfera privada. De fato, à esfera privada condiciona a política e ocupa seus espaços. Isso significa que existe continuamente uma confusão entre a política e o direito.

Desde o final do século XIX, os seringalistas foram forçados a condições de semi-escavidão milhares de seringueiros chegaram à Amazônia de toda a América Latina, atraídos pela miragem do trabalho e, portanto, por um futuro melhor. Mas eles chegam na Amazônia já endividados: para a longa jornada, para as ferramentas de trabalho, para os suprimentos de alimentos necessários para sobreviver isolados na floresta. Leva anos para pagar a dívida e, enquanto um seringueiro tiver uma dívida, ele não é livre para mudar de mestre, nem ele nem seus filhos. Por cerca de trinta anos, a Amazônia tem o monopólio da produção mundial de borracha. Nesses anos, a caução representa o 40% de todas as exportações do Brasil⁹. Mas nada dessa riqueza atinge os seringueiros. Nos

⁹ Giovanzana, Miriam. *Fermo come un albero, libero come un uomo*. Milano: Terre di mezzo, 2013, p. 28.

anos em que a escravidão foi abolida (1888), um sistema neo-feudal reapareceu no Brasil¹⁰, onde estão os senhores, que são os grandes terratenientes, e os seringueiros criaram escravos por seu próprio trabalho. O espaço público da floresta torna-se o espaço de privados. Mesmo quando em 1970 a ditadura militar lançou o plano para o desenvolvimento da Amazônia: incentivos fiscais e financiamentos são destinados a investimentos no Oeste do Brasil. A floresta é incendiada pelos grandes proprietários que querem transformá-lo rapidamente em pastagens. A extensão da rodovia BR-364 começa desde Cuiabá, em Mato Grosso, Porto Velho, em Rondônia e depois para Rio Branco. O asfalto marca a linha divisória entre o homem e a natureza, entre progresso e subdesenvolvimento, entre violência e repressão, entre exploradores e explorados, entre afirmação dos direitos dos latifundiários e negação do direito ao futuro dos povos originais da Amazônia.

O saque da floresta em nome do direito através da exploração das necessidades humanas impõe a necessidade de repensar a relação entre o homem e a natureza em termos diferentes do que foi feito até agora. É uma relação que deve ser construída de tal maneira que não responda mais a uma concepção antropocêntrica do mundo, que acaba por legitimar essa “cultura de resíduos”¹¹ repetidamente chamado pelo papa Francisco na Encíclica *Laudato si*. Para o papa Francisco, de fato:

Nella modernità si è verificato un notevole eccesso antropocentrico che, sotto altra veste, oggi continua a minare ogni riferimento a qualcosa di comune e ogni tentativo di rafforzare i legami sociali. Per questo è giunto il momento di prestare nuovamente attenzione alla realtà con i limiti che essa impone, i quali a loro volta costituiscono la possibilità di uno sviluppo umano e sociale più sano e fecondo. Una presentazione inadeguata dell'antropologia cristiana ha finito per promuovere una concezione errata della relazione dell'essere umano con il mondo. Molte volte è stato trasmesso un sogno prometeico di dominio sul mondo che ha provocato l'impressione che la cura della natura sia cosa da deboli. Invece l'interpretazione corretta del concetto dell'essere umano come signore dell'universo è quella di intenderlo come amministratore responsabile¹².

De acordo com uma perspectiva diferente de observação, a reflexão de Antonio Gramsci sobre a relação entre o homem e a natureza e a sociedade retorna atual: o homem entra em relação com outros homens não por justaposição, mas organicamente, porque se torna parte dos organismos com mais simples para o mais complexo. Do mesmo modo, o homem não entra em uma relação com a natureza, simplesmente porque

¹⁰ DE OLIVEIRA, Fabiana Luci. UPPs, Direitos e Justiça. Um estudo de caso das favelas do Vidigal e do Cantagalo. Rio de Janeiro: FVG editora, 2012, p. 14.

¹¹ FRANCESCO, Laudato si. Lettera Enciclica sulla cura della casa comune. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015, p. 42.

¹² FRANCESCO, Laudato si. Lettera Enciclica sulla cura della casa comune. p. 114.

ele próprio é natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica. Essas relações não são mecânicas: elas são ativas e conscientes, que é, correspondem a um grau maior ou menor de inteligência que o homem individual tem delas. Portanto, todos se mudam, mudam “nella misura in cui cambia e modifica tutto il complesso di rapporti di cui egli è il centro di annidamento”¹³. O homem muda a natureza. E as mudanças na natureza afetam a vida dos homens. Isso acontecerá enquanto essa relação for construída de acordo com uma visão antropocêntrica do mundo. Esta é a lição de Gramsci a partir da qual pensar sobre uma nova relação entre homem e natureza. Este novo relacionamento não pode ser reescrito pelo direito. Porque *o tempo do direito* é o tempo que torna visível e legítima a exploração do homem e do homem sobre a natureza.

3. O TEMPO DE RECONCILIAÇÃO

No pacto social da modernidade, o direito e o estado tinham o propósito de controlar e superar a violência. Na verdade, eles são legitimados como remédio à violência. No entanto, eles têm se escondido e isso é reproduzido precisamente porque é imanente ao Estado e ao direito. A soberania é uma invenção moderna com a qual se pretendia superar a violência das partes em conflito com uma violência acima das partes, que só seria diferente. A violência referida por Alessandro Baratta é aquela que se origina na repressão de necessidades reais. Desta forma, a desigualdade e a violência estrutural imanente ao Estado e a seu direito são os elementos constituintes do estado e do direito modernos.

O contrato social, que é o instrumento que fundou o estado e o direito modernos, era algo diferente de um pacto universal entre sujeitos iguais. Na visão de Baratta, foi um *pactum ad excludendum*. O que significa: violência. A violência da exclusão do pacto de cidadania de não-proprietários, de trabalhadores, de membros das classes mais baixas, de estrangeiros, de mulheres e de crianças. Mas também a violência da exaltação da subjetividade do homem e, portanto, da negação da subjetividade da natureza. A violência é, portanto, o resultado da sociedade moderna. Ele é

L'esaltazione del primato dell'uomo sopra tutti gli altri esseri e la visione antropocentrica del mondo fanno parte della base di legittimazione dei nuovi rapporti sociali di produzione. In questi lo sfruttamento illimitato e la violenza contro

¹³ GRAMSCI, Antonio. Il materialismo storico. Roma: Editori Riuniti, 1977, p. 33.

la natura sono cresciuti fino ad oggi di pari passo con lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e la violenza strutturale¹⁴.

Aqui, então, são os produtos do pacto social da modernidade: a criação de um universo artificial e um natural: sociedade civil, estado e direito positivo. Mas também a transformação da relação entre homem e natureza, porque a violência contra homens excluídos “ha portato con sé la violenza dell'esclusione e dello sfruttamento nei confronti della natura”¹⁵.

O estudo recente da Comissão Pastoral da Terra (CPT) refere-se a essa violência. É um estudo que conta com 93.800 famílias envolvidas como vítimas nos conflitos agrários da vasta Amazônia¹⁶. Este estudo tem o título “Atlas dos conflitos da Amazônia” e dá visibilidade nacional e internacional a os conflitos rurais ativos nos nove estados da Amazônia: Acre, Amapá, Amazonas, Tocantins, Pará, Rondônia, Roraima e algumas áreas do Mato Grosso e Maranhão. O Atlas atualmente registra 977 conflitos violentos para as terras. Um conflito recente destacado na publicação é o que se opõe a os povos indígenas Gamela a os latifundiários do município de Viana, no Estado do Maranhão. O Gamela promove várias ocupações na região e reivindica a propriedade das terras que foram doadas pelo governo no século XIX. Um capítulo separado é o das famílias envolvidas nas lutas agrícolas e, neste caso, é o Estado do Pará ocupar o primeiro lugar com 20.498 famílias afetadas pelo conflito, 3.300 casos mais encontrados em Rondônia, com 17 mil surtos ativos.

O Atlas denuncia que conflitos não ocorrem por causa da escassez de terras na região. Pelo contrário: as terras devolvidas totalizam 114.897.607 hectares, equivalentes a 13,5% das terras do Brasil. As causas dos conflitos na Amazônia são essencialmente duas: a revogação da reforma agrária no Brasil e a impunidade dos culpados de violência no campo. As comunidades locais são oprimidas, despojadas de seus territórios e recursos. Os povos indígenas estão proibidos de caçar, pescar, construir canoas. As comunidades perdem soberania sobre seus territórios.

A violência da modernidade, em sua dupla dimensão (a violência da exploração do homem sobre o homem e do homem sobre a natureza) é a violência que, de acordo com Baratta, pode ser superada. Certamente, não através do fundamentalismo da não-violência que reproduz “la violenza fisica tra le parti [...] aggiungendovi la violenza

¹⁴ BARATTA, Alessandro. Lo Stato-meticcio e la cittadinanza plurale. Considerazioni su una teoria mondana dell'alleanza. Materiali per una storia della cultura giuridica, Milano, v. XXVIII, n. 1, p. 40 1998.

¹⁵ BARATTA, Alessandro. Ecologia, economia, democrazia e il patto sociale della modernità. Dei delitti e delle pene, Nuova serie, Bologna, v. VI, nn. 1-2, p. 22, 2000.

¹⁶ <https://www.cptnacional.org.br>. Acessado em: 10.01.2018.

ideologica della pretesa di rappresentare tutte le parti; pretesa totalitaria perché prescinde dal consenso totale tra le parti, dalla stessa finzione di esso”¹⁷. Mas através de um novo pacto social, que Baratta escreve, se deslocam das figuras antropológicas em que “l’uomo è l’essere il cui senso è il dover essere”¹⁸ de acordo com a síntese efetiva da interpretação da antropologia do pensamento do jovem Marx oferecida por Mario Rossi. Para escrever este novo pacto social, que assume as características de um projeto de emancipação da subjetividade humana, no artigo “*Lo Stato-meticcio e la cittadinanza plurale. Considerazioni su una teoria mondana dell’alleanza*”, Baratta leva em consideração o pensamento dos filósofos com quem sempre foi confrontado: Marx, Freud, Kant, Nietzsche. Mas é acima de tudo nos dois primeiros que ele olha, embora em Kant reconheça a visão cosmopolita da humanidade e a Nietzsche que ele foi o autor que revelou a crise das concepções modernas de verdade, valores e sujeito. Marx e Freud, por outro lado, são os filósofos que mais do que outros representaram a promessa da emancipação da sociedade moderna contra a violência. Em primeiro lugar, da violência da necessidade.

A crise da modernidade, que começou quando a visão antropocêntrica do homem é questionada, como centro e princípio da verdade, e os valores próprios da civilização jurídica moderna, não pode ser substituída pela filosofia pós-moderna, cujo pensamento, de acordo com Baratta, é direcionado à desconstrução e não à construção de conhecimento e valores. A crítica de Baratta à atitude pós-moderna é evidente quando afirma:

La mancanza della *pars costruens* produce la grave conseguenza che, nel momento in cui l’atteggiamento relativistico discredita, come ‘grande narrazione’, ogni progetto di miglioramento strutturale della società, offre di fatto un riconoscimento allo *status quo* della condizione umana. Il punto di vista ‘non partecipante’ rischia sempre di dare avvio ad una filosofia della legittimazione¹⁹.

O projeto de emancipação da sociedade delineada por Baratta consiste, então, em substituir os atores tradicionais da aliança excluídos do pacto, ao homem como centro do universo e da natureza o policentrismo da natureza e do respeito pelo homem para o estrangeiro o “ser estrangeiro para nós mesmos”. Acima de tudo, o conceito de pacto social substitui o da aliança, característico da tradição judaico-cristã e expressão da

¹⁷ BARATTA, Alessandro. Non violenza: teoria e pratica. Dei delitti e delle pene, Nuova serie, Milano, v. III, n. 3, p. 191, 1993.

¹⁸ ROSSI, Mario. *Da Hegel a Marx*. Milano: Feltrinelli, 1975, p. 165.

¹⁹ BARATTA, Alessandro. *Lo Stato-meticcio e la cittadinanza plurale. Considerazioni su una teoria mondana dell’alleanza*. Materiali per una storia della cultura giuridica, Milano, v. XXVIII, n. 1, p. 40 1998.

tentativa de sair da crise do moderno e constituir as condições para uma re-fundação do estado e do direito.

Mas mesmo antes de re-descrever a relação entre homem e natureza em termos de aliança de acordo com o modelo indicado por Baratta, seria oportuno - esta é a tese que se pretende apoiar - uma espécie de reconciliação entre os dois atores deste pacto social moderno da modernidade. Em sua filosofia de esperança, Ernst Bloch abordou o problema gnoseológico e sociológico de um novo comportamento dos homens em relação à natureza. No ensaio *Ueber Freiheit und objektive Gesetzlichkeit, politisch gefasst*, Bloch descreve da seguinte maneira a relação da humanidade socializada com a natureza: Para ele, do ponto de vista socialista, não há uma exploração irracional e desorganizada (com lucro pessoal acima de todas as coisas) nem a virgindade natural ingênua e a divinização da esfera natural dada²⁰.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A possibilidade de que uma sociedade pós-capitalista possa transformar a forma como as pessoas se relacionam com a natureza parece completamente incerta. No entanto, a possibilidade de cultivar a *esperança* de que os homens possam considerar a natureza e eles próprios além do perfil de utilidade econômica não parece inadequada. Nessa direção, de acordo com perspectivas obviamente diferentes, Marx é colocado com sua referência constante ao “valor potencial” da natureza, como o Papa Francisco na encíclica *Laudato si*.

O projeto delineado por Baratta de uma aliança mundana entre homem e natureza pressupõe, portanto, que uma reconciliação seja realize primeiro. O que significa: não considerar a natureza e os recursos apenas do ponto de vista utilitário ou patrimonial. As políticas ambientais atuais continuam a considerar a natureza em seu potencial de “valor econômico”. Atrás de uma semântica aparentemente reconfortante, como “sustentabilidade ambiental” ou “eco-compatibilidade”, as representações da natureza ainda estão escondidas simplesmente como um objeto. Sobre este ponto, o que o Papa Francisco escreve na Encíclica *Laudato si* é particularmente significativo: “La sottomissione della politica alla tecnologia e alla finanza si dimostra nel fallimento dei Vertici mondiali sull’ambiente. Ci sono troppi interessi particolari e molto facilmente

²⁰ Bloch, Ernst. *Ueber Freiheit und objektive Gesetzlichkeit, politisch gefasst*. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, v. II, n. IV, p. 818, 1954.

l'interesse economico arriva a prevalere sul bene comune e a manipolare l'informazione per non vedere colpiti i suoi progetti"²¹.

A aliança entre os homens e entre eles e a natureza deve ser concebida e sentida como o desaparecimento de todos os conflitos e contradições e, portanto, como um fim da história. A expectativa desta aliança evoca um futuro de regeneração universal que não se refere à revolução marxista, mas à apocatástasis de que, nos primeiros séculos do cristianismo, autores como Orígenes ou Giovanni Scoto Eriugena falam, e que exige o início da conciliação final entre homem e homem e entre homem e natureza.

A reconciliação do homem com a natureza representa o *poronga* capaz de orientar os homens na construção de uma nova sociedade. La *poronga* é a pequena lâmpada que os seringueiros trazem com eles quando devem se deslocar pela floresta no escuro. Ilumina o caminho na floresta. Para Chico Mendes, o *poronga* foi representado pela alfabetização e pela aquisição de seus direitos pelos povos originais da Amazônia.

REFERÊNCIAS DAS FONTES CITADAS

BARATTA, Alessandro. Non violenza: teoria e pratica. Dei delitti e delle pene, Nuova serie, Milano, v. III, n. 3, 1993.

BARATTA, Alessandro. Lo Stato-meticcio e la cittadinanza plurale. Considerazioni su una teoria mondana dell'alleanza. Materiali per una storia della cultura giuridica, Milano, v. XXVIII, n. 1, 1998.

BARATTA, Alessandro. Ecologia, economia, democrazia e il patto sociale della modernità. Dei delitti e delle pene, Nuova serie, Bologna, v. VI, nn. 1-2, 2000.

BLOCH, Ernst. Ueber Freiheit und objektive Gesetzmäßigkeit, politisch gefasst. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, v. II, n. IV, 1954.

DE OLIVEIRA, Fabiana Luci. UPPs, Direitos e Justiça. Um estudo de caso das favelas do Vidigal e do Cantagalo. Rio de Janeiro: FVG editora, 2012.

FRANCESCO, Laudato si. Lettera Enciclica sulla cura della casa comune. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

FRANCESCO, "Incontro con i popoli dell'Amazzonia. Discorso del Santo Padre (18 gennaio 2018)", http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180119_peru-puertomaldonado-popoliamazzonia.html.

GALEANO, Eduardo. Le vene aperte dell'America Latina. Cles: Sperling&Kupfer, 2013.

²¹ FRANCESCO, Laudato si. Lettera Enciclica sulla cura della casa comune. p. 53.

Giovanzana, Miriam. Fermo come un albero, libero come un uomo. Milano: Terre di mezzo, 2013.

GRAMSCI, Antonio. Il materialismo storico. Roma: Editori Riuniti, 1977.

LUHMANN, Niklas e DE GIORGI, Raffaele. Teoria della società. Milano: FrancoAngeli, 1992.

MARX, Karl. Manoscritti economico-filosofici del 1844. Torino: Einaudi, 2004.

ROSSI, Mario. *Da Hegel a Marx*. Milano: Feltrinelli, 1975.

SCHMIDT, Alfred. Il concetto di natura in Marx. Prefazione di Lucio Colletti, traduzione di Giorgio Baratta e Giuseppe Bedeschi. Bari: Laterza, 1969.