



SEÇÃO: ARTIGO

Natureza e direitos humanos: uma leitura à luz de Enrique Dussel

Nature and human rights: a reading in the light of Enrique Dussel

César Augusto Costa¹

orcid.org/0000-0002-7190-6606
csc193@hotmail.com

Recebido em: 11 set. 2020.

Aprovado em: 19 abr. 2021.

Publicado em: 3 set. 2021.

Resumo: O objetivo é refletir sobre os vínculos entre natureza e direitos humanos na leitura do filósofo Enrique Dussel. No primeiro momento, apresentaremos a "crítica" dusseliana aos direitos humanos; no segundo momento, analisaremos as relações entre natureza e colonialidade que cumpriu etapa decisiva para apropriação mercantil da natureza. No terceiro, situaremos as relações entre o *direito vigente x direito utópico* em sua aproximação crítica para os direitos humanos. Ao fim, indicaremos a contribuição política de Dussel para uma crítica aos direitos da ordem social capitalista, para outro direito, capaz de garantir os direitos básicos como o direito à vida e ao ambiente.

Palavras-chave: Colonialidade. Direitos humanos. Enrique Dussel. Natureza.

Abstract: The objective is to reflect on the links between nature and Human Rights in the reading of the philosopher Enrique Dussel. In the first moment, we will present Dussel's "critique" of Human Rights; in the second moment, we will analyze the relationships between nature and coloniality that has reached a decisive stage for commercial appropriation of nature. In the third, we will situate the relations between the law in force x utopian law in its critical approach to Human Rights. In the end, we will indicate Dussel's political contribution to a critique of the rights of the capitalist social order, to another right, capable of guaranteeing basic rights such as the right to life and the environment.

Keywords: Coloniality. Human rights. Enrique Dussel. Nature.

Introdução: Enrique Dussel e a crítica dos direitos humanos na América Latina

A América Latina (AL) é um espaço histórico que foi materializada dentro do projeto chamado "modernidade" a partir de 1492 e, em termos geográficos, jurídicos, culturais, sociais, políticos e epistêmicos (DUSSEL, 1993a), foram constituídas primeiro pelas matrizes europeias, cuja forma de racionalidade, opressão, violência, e desigualdade impera até os dias atuais. Todas as barbáries cometidas produziram e produzem vítimas² que até hoje determinam o *ethos* latino-americano, vide os casos recentes de massacres e expropriações a povos originários, negros, tradicionais e camponeses e o crescimento dos conflitos ambientais decorrentes do padrão de desenvolvimento econômico (PORTO-GONÇALVES, 2013) cujas consequências foram dinamizadas pelo histórico processo colonial materializado na América Latina (AL) (LOUREIRO, 2019).



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Católica de Pelotas (UCPEL), Pelotas, RS, Brasil.

² Termo utilizado pelo filósofo argentino para denominar as populações (índigenas, negros, mulheres, velhos, trabalhadores) impactadas pelo projeto da Modernidade europeia (político, econômico, jurídico, social, religioso, cultural) (político, econômico, jurídico, social, religioso, cultural) (DUSSEL, 1993a, 2000).

Eduardo Galeano (1978) na sua obra *As veias abertas da América Latina* afirma que a própria invasão e imposição de outra cultura, vinculada às condutas e valores das classes dominantes, têm gerado um sentimento de não pertencimento à América Latina, como se os povos originários estivessem em exílio na própria terra.

É nesse contexto que Dussel enfatiza a necessidade de elaborar uma ética material da vida. Se a vida em sua materialidade, em sua corporalidade é negada (fome, miséria, violência, etc.), urge questionar radicalmente o sistema vigente objetivando destruí-lo (SILVA, 2012, p. 98).

Podemos questionar: a luta por direitos humanos (DH) pode ser "ilegal"? O que lhe dá legitimidade? Para o pensador argentino, precisamos de uma leitura sobre os direitos humanos buscando compreender como nascem "os novos direitos", sobretudo no marco da AL (DUSSEL, 2016).

Como se descobrem, então, os "novos direitos"? Para o pensador mendocino, sempre haverá "vítimas" do sistema que, por não terem participado das decisões políticas, ou seja, dos acordos que definem os direitos, serão excluídos da lista. Logo, ninguém sabe quais serão as vítimas do futuro, porque nenhuma lista é perfeita, indica. O pobre é o excluído do sistema. Aí começa um tema interessante: como nascem, historicamente, os novos direitos (DUSSEL, 2016).

Nesse contexto, é possível questionar sobre a possibilidade de uma matriz filosófica de sustentação dos direitos humanos na AL, afinal a própria concepção de direitos humanos na filosofia do direito remete ao contexto histórico europeu e norte-americano da segunda metade do século XVIII. Para Dussel, a FL trata de tomar a sério espaço geopolítico, uma vez que, o sol que nasce em Miami, não é o mesmo que nasce em Chiapas (ROSILLO MARTINEZ, 2015).

De forma contextual, a filosofia da libertação na América Latina, que se inicia por volta de 1970 e que está influenciada não por Foucault, mas por Lévinas, se encontra marcada por um mesmo tipo de descobrimento que podem ser mal interpretados se não se reconstrói a sua situação originária de nascimento, e por isso se distorce a sua perspectiva. Sendo assim, "a Filosofia da

Libertação nunca foi simplesmente 'pensamento latino-americano', nem historiografia deste; foi filosofia crítica, localizada autocriticamente na periferia, nos grupos subalternos" (DUSSEL, 2017, p. 3240). Sua fundamentação para os direitos humanos não quer alicerçar a construção de cidadãos burgueses, mas de pessoas, povos e comunidades que, ante a sua exclusão, se empoderam para chegar a ser sujeitos de sua própria história. Para ele, tampouco se trata de depreciar os aportes da filosofia eurocêntrica dos direitos humanos, invisibilizar suas matrizes históricas, mas de subsumi-las criticamente desde a realidade periférica da AL. Isto quer apontar que:

O filósofo da libertação não é "representante" de ninguém, nem fala em nome de outros (como se houvesse sido investido desta função política), nem realiza uma tarefa para suportar ou negar uma culpabilidade pequeno burguesa. O filósofo crítico latino-americano, como concebe a Filosofia da Libertação, assume a responsabilidade de lutar pelo Outro; a vítima, a mulher oprimida do patriarcalismo, as gerações futuras aos que deixaremos uma Terra destruída, etc. Assim, todos os tipos de alteridade possível desde sua consciência ética situada; a de qualquer ser humano com "sensibilidade" ética que saiba indignar-se frente à injustiça que sofre algum Outro (DUSSEL, 2017, p. 3242-3243. grifo do autor).

As bases dos direitos humanos nesta visão que constroem a FL, devem permitir o diálogo intercultural (DUSSEL, 2004), onde sua fundamentação deve partir dos processos de luta próprios de cada povo e cultura (ROSILLO MARTINEZ, 2015). Por sua vez, a abordagem do fundamento histórico-social da FL, deve ser compreendida na perspectiva de direitos humanos configurados como um instrumento de libertação efetiva nas condições concretas da periferia (DUSSEL, 1977). Seu alicerce é a alteridade, encontro com o outro, como condição para que o ser humano se constitua como sujeito crítico em sua intersubjetividade.

Desse modo, podemos indicar que os direitos humanos se constituem como práxis de libertação, pois é ação possível que transforma a realidade (objetiva e social) tendo como referência última sempre a comunidade das vítimas (DUSSEL, 2000). Daí, que "o processo prático de libertação, agora no âmbito ético e político, é

principalmente dialético – ainda que não exclusivamente – enquanto busca negar a negação de seres humanos, e avança afirmando o positivo" (ROSILLO MARTINEZ, 2015, p. 86).

Nessa esteira, a libertação em Dussel pressupõe materialidade e universalidade, no entanto é preciso atenção para que não se construa um universalismo abstrato e totalizante, pois é preciso compreender a pluralidade das realidades históricas e as condições materiais dos diversos povos que formam a humanidade. Por isso, a FL considera insuficiente a construção de uma fundamentação de direitos humanos de forma absoluta e dogmática (MACHADO; CACIATORI, 2017).

Para a FL, os direitos humanos constituem um processo que se dá na dimensão pessoal e histórica, assim como possui fundamento na práxis das vítimas, numa práxis de libertação e busca subverter o sistema capitalista que nega a satisfação das necessidades para a produção e reprodução da vida, transformando para um outro sistema. Para Rosillo Martinez (2015, p. 103):

Isto implica colocar a práxis como fato mais radical, que antecede ao Estado ou a "natureza humana", enquanto busca de fundamentos de direitos humanos. Não é um fundamento dogmático, nem etnocêntrico, nem historicista; defende a necessidade do sujeito, porém não o sujeito individual e abstrato da modernidade hegemônica, mas o sujeito intersubjetivo que se constitui por meio do desejo de libertação das vítimas reunidas e organizadas em comunidade.

Sendo assim, questionamos qual a contribuição que os direitos humanos podem oferecer à luz da crítica de Enrique Dussel para pensar tais processos excludentes de reprodução do capital na AL? Em que medida o pensamento latino-americano pode contribuir de forma radical? Qual a razão para a natureza ser apropriada de forma mercantil na modernidade? Temos humildade em reconhecer que o pensador argentino não é um autor do campo jurídico, mas sua filosofia política (DUSSEL, 2007, 2016) crítica podem auxiliar em uma práxis de libertação no que tange ao horizonte dos direitos humanos na AL.

Para o enfrentamento dessas questões, o nosso artigo está sistematizado em quatro momentos, que se seguem a esta breve introdução

sobre Dussel e a crítica aos direitos humanos na América Latina. No segundo momento, refletiremos a relação entre natureza, colonialidade e luta ambientais no marco capitalista. No terceiro, refletiremos o espaço dos direitos humanos, *direitos vigentes e direitos utópicos* através contribuição política do pensador argentino Enrique Dussel. Ao final, indicaremos a contribuição do pensador argentino, considerando a necessidade de crítica aos direitos da ordem social capitalista, para outro direito, capaz de garantir os direitos básicos como o direito à vida e ao ambiente na América Latina.

2 Capitalismo, natureza e colonialidade

Cabe neste instante, pontuar que um dos elementos fundadores da colonialidade/modernidade/eurocentrada é o novo e radical dualismo cartesiano, que separa "razão" e "natureza" (QUIJANO, 2012). A "natureza" pode ser apontada como o quinto domínio da matriz colonial a partir de Quijano (1997). Durante os últimos anos, a questão da natureza tem sido discutida no projeto modernidade/colonialidade.

Quijano (2012) entende que a AL, foi a primeira nova identidade histórica da "colonialidade" do poder e suas populações os primeiros "indígenas" do mundo, desde o século XVIII foram conquistadas pela Europa Ocidental, sendo "a maioria" explorada, saqueada e colonizada. Hoje, os dominadores ("funcionários do capital") respondem com violentas repressões desenvolvendo uma tendência à recolonização global da natureza. Por tais condições, na crise da "colonialidade" do poder e, em especial, da "colonialidade"/modernidade/eurocentrada, a exacerbção do conflito e da violência se tem estabelecido como uma tendência estrutural globalizada, principalmente com as populações originárias e tradicionais. Nesse caso, deveríamos considerar a natureza como parte do âmbito econômico capitalista na AL? Segundo o sociólogo peruano:

uma das ideias/imagens mais características do Eurocentrismo, em qualquer de suas vertentes: a "exploração da natureza" como algo que não requer justificação alguma e que se expressa cabalmente na ética produtiva engendrada junto com a "revolução industrial". Não é difícil perceber a inerente presença da ideia de "raça" como parte da "natureza", como explicação e justificação da exploração das "raças inferiores" (QUIJANO, 2012, p. 51).

Sob o mesmo viés, Dussel expõe a relação entre eurocentrismo sua racionalidade dominadora do capitalismo, assinalando que:

A taxa de lucro tem que deixar de ser o critério da racionalidade, temos que passar para critérios qualitativos, a critérios como se as pessoas vivessem melhor. Essa 'falta de consciência' de ser o sujeito de dominação junto com grandes descobertas tecnológicas da modernidade também tocam seu limite ecológico, estão liquidando a humanidade (DUSSEL, 2015, p. 1).

Quijano (2012), assinala que é sob o manto da mistificação metafísica das relações humanas com o resto do universo que os grupos dominantes do *homo sapiens* na colonialidade global do poder, especialmente desde a "revolução industrial", levaram a espécie a impor sua hegemonia exploradora impondo um comportamento predatório no planeta. Para ele:

E, sobre essa base, o Capitalismo Colonial/Global pratica uma conduta cada vez mais feroz e predatória, que termina colocando em risco não somente a sobrevivência da espécie inteira no planeta, senão a continuidade e a reprodução das condições de vida, de toda vida, na terra (QUIJANO, 2012, p. 51-52).

A contemplação da *Pachamama* ("natureza", no conceito ocidental) na atual Constituição da Bolívia e na equatoriana foi não dimensionada aos movimentos ecológicos, à Teologia da Libertação ou ao anticapitalismo marxista, mas pelo fato da mesma ser inerente ao pensamento das comunidades, dos líderes e dos intelectuais indígenas (MIGNOLO, 2017). A partir disso, essas lutas pela desvinculação colonial da natureza buscam enfrentar o controle da matriz colonial de poder (QUIJANO, 1997), que se baseia na compreensão de "natureza" na concepção ocidental. Segundo Mignolo (2017, p. 6):

A questão, portanto, não é tanto onde "arquivamos" a natureza, mas quais são os problemas

que surgem na analítica da colonialidade da natureza (ou seja, do seu controle e administração) e no pensamento e na ação descoloniais sobre questões ambientais. Há esforços coordenados para contemplar, no sentido de que pensadores descoloniais acadêmicos contribuimos, através das nossas experiências limitadas e áreas do conhecimento, para pensadores descoloniais no campo, ou seja, na sociedade política e no Estado, como os casos da Bolívia e, de certo modo, do Equador ilustram.

Para o filósofo argentino, o final do presente estágio civilizatório de 500 anos possui dois limites absolutos que são: a) a destruição ecológica da natureza, pois desde a origem a modernidade constituiu a natureza como objeto explorável com vistas ao lucro, à acumulação de capital, e; b) a destruição da própria humanidade pelo caráter das relações de exploração (DUSSEL, 2000). Com isso, Dussel indica que:

Sendo a natureza, para a modernidade, só um meio de produção, corre o risco de ser consumida, destruída e, além disso, açulando geometricamente sobre a terra os dejetos, até por em perigo a reprodução ou desenvolvimento da própria vida. A vida é condição absoluta do capital; sua destruição destrói o capital. Chegamos a essa situação. O "sistema de 500 anos" (a modernidade ou o capitalismo) enfrente seu primeiro limite absoluto: a morte da vida em sua totalidade pelo uso indiscriminado de uma tecnologia antiecológica constituída progressivamente a partir do único critério da "gestão" quântica do sistema-mundo na modernidade: aumento da taxa de lucro. Mas o capital não pode autolimitar-se. Enquanto tal, torna-se perigo para a própria humanidade (DUSSEL, 2000, p. 66).

Para Dussel (2000), o segundo limite da modernidade é destruição da própria humanidade. O autor entende que, o "trabalho vivo" é a outra mediação essencial do capital, onde o sujeito humano pode criar novo valor (mais-valia, lucro). O capital vence todas as barreiras, põe mais tempo absoluto ao trabalho;² quando não pode superar este limite, aumenta a produtividade pela tecnologia; mas tal aumento diminui a proporção do

² Para Marx (1994, p. 103-104): "É apenas na maquinaria, e no emprego do novo sistema de máquinas sobre o qual se funda a mecanização das oficinas, que a substituição do trabalhador por uma parte do capital constante (aquela parte do produto do trabalho que se toma novamente meio de trabalho) se coloca, produzindo genericamente um excedente de trabalhadores como tendência expressa e apreensível, que atua e se estabelece em larga escala. O trabalho passado surge aqui como meio para substituir o trabalho vivo ou como aquele meio de fazer diminuir o número de trabalhadores. Esta diminuição do trabalho humano aparece como especulação capitalista, como meio para aumentar a mais-valia. De fato, isso só tem lugar na medida em que na maquinaria as mercadorias produzidas existem tanto como meio de subsistência para o consumo do próprio trabalhador, quanto como aqueles elementos para a formação e reprodução de sua capacidade de trabalho (Arbeitsvermogens). Assim, o valor individual das mercadorias produzidas pela introdução geral da maquinaria põe-se diferentemente de seu valor social, e os capitalistas tomados isoladamente apropriam-se da parte referente a esta diferença. Aqui aparece a tendência geral da produção capitalista tomada em todos os seus ramos produtivos: o trabalho humano substituído pela máquina. É primeiramente junto à maquinaria que o trabalhador luta de imediato contra a força produtiva desenvolvida pelo capital como sendo aquele princípio antagônico fundado no trabalhador mesmo – o *trabalho vivo*".

trabalho humano; há assim humanidade sobrando (desprezada, desempregada e excluída), pois:

O desempregado não ganha salário, dinheiro; e o dinheiro é única mediação no mercado pela qual podem ser adquiridas mercadorias para satisfazer as necessidades. De todo modo, o trabalho não empregável pelo capital aumenta (aumenta a desocupação). Aumenta assim a proporção de sujeitos necessitados não solventes – tanto na periferia como no centro. É a pobreza, a pobreza como limite absoluto do capital. Hoje constatamos como a miséria cresce em todo o planeta. Trata-se da "lei da modernidade" (DUSSEL, 2000, p. 66).

Sendo assim, a natureza que era um jardim, transformou-se pelo homem em um extenso lixo. O homem, que habitava respeitosa a "Terra Mãe" e o rendia respeito, a transforma, na modernidade europeia, em pura matéria de trabalho, ainda que os românticos lancem a "volta a natureza" da mesma maneira que os hippies. A natureza divina dos gregos, ou "Irmã terra" de São Francisco de Assis, é agora interpretada desde um âmbito de pura exploração. Para Dussel (1977, p. 137-38):

Com efeito, a natureza como matéria explorável, ilimitadamente destrutível, lucrativa, causa do aumento de capital, um momento da ação dominante do senhor (que obriga o escravo a trabalhar essa natureza), faz parte das interpretações óbvias do centro (da Europa primeiro, mas agora também dos Estados Unidos). Essa mudança de atitude homem-natureza culmina na revolução industrial e atinge projeções surpreendentes no atual estado de capitalismo monopolista, uma sociedade de superconsumo e superprodução agressiva-destrutiva da ecologia natural (é claro, como uma mera mediação da destruição prévia do homem oprimido da periferia). A natureza de Deus é agora matéria-prima industrial: ferro, óleo, café, trigo, carne, madeira [...]

Ou seja: "a natureza poderia exterminar a espécie que se tornou irracional por seu sistema econômico. A natureza, que parecia permanecer pacientemente passiva, responde com sua lógica natural que não permite réplica: O que me destrói se destrói!" (DUSSEL, 1977, 138). Galeano (1978, p. 5) em sua célebre obra *As Veias Abertas da América Latina*, indicava que:

É a América Latina, a região das veias abertas. Desde o descobrimento até nossos dias, tudo se transformou em capital europeu ou, mais

tarde, norte-americano, e como tal tem-se acumulado e se acumula até hoje nos distantes centros de poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas, ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar têm sido sucessivamente determinados, de fora, por sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo.

Dussel (1980) e Mignolo (2017), entendem que a natureza é politicamente interpretada. Ou seja, é visualizada por uma *matriz colonial de poder* (QUIJANO, 1997) ou *sistema mundo moderno-colonial* (DUSSEL, 2000) desde o centro ou a periferia, desde as diversas classes sociais, desde os sistemas políticos, principalmente, como matéria de um modo de produção numa formação social determinada. Pelo que foi dito, assinalamos que:

A "natureza" – amplamente concebida – se transformou em "recursos naturais", enquanto a "natureza" – como substantivo concreto que nomeia o mundo físico e não humano – se tornou no Novo Mundo a base para o cultivo de açúcar, tabaco, algodão etc. Em outras palavras, o conceito passou a se referir à fonte dos recursos naturais (o carvão, o óleo, o gás) que abasteciam as máquinas da Revolução Industrial. Ou seja, a "natureza" se tornou repositório para a materialidade objetivada, neutralizada e basicamente inerte que existia para a realização das metas econômicas dos "mestres" dos materiais (MIGNOLO, 2017, p. 7).

Compreendemos a continuidade dos processos de expropriação de recursos naturais por subjugação dos "sem direitos" ou "vítimas" (DUSSEL, 2000, 2015) do sistema-mundo moderno-colonial localizados em países da periferia do capitalismo e que, embora não sejam mais alvo do domínio social, político e econômico da Europa (DUSSEL, 1993a), ainda funcionam como espaço de avanço das frentes de acumulação e reprodução ampliada do capital (HARVEY, 2004; PORTO-GONÇALVES, 2004) na AL.

Sendo assim, existe uma colonialidade na apropriação da natureza, entendida tanto como resultado da construção no interior da modernidade de formas econômico-instrumentais de se pensar e explorar o ambiente, quanto como expressão de processos concretos de expropriação territorial que sustentam a lógica prevalecente

da acumulação capitalista e mantém em funcionamento o sistema-mundo colonial-moderno.

A colonialidade na apropriação da natureza se refere à existência de formas hegemônicas de extração recursos naturais considerando-os como mercadorias, ao mesmo tempo em que representa o aniquilamento de modos subalternos de convívio com o meio ambiente, bem como a perpetuação e justificação de formas assimétricas de poder na apropriação dos territórios. Temos em vista que:

No cenário atual, prescindindo de uma dominação política de corte colonial que desconhece a soberania dos povos, as grandes corporações empresariais e os conglomerados financeiros têm se valido do poder econômico para expandir e incorporar novos espaços nos circuitos de acumulação do capital. Nesse sentido, o direcionamento de capitais para a produção brasileira de agrocombustíveis pode exemplificar a continuidade da incorporação de novos territórios na lógica de acumulação capitalista, além de evidenciar a vigência de uma colonialidade na apropriação da natureza (ASSIS, 2014, p. 616).

É partir do contexto social e político descrito acima, que a questão ambiental emerge nas lutas e nas resistências dos trabalhadores, povos originários, negros, pobres e favelados (DUSSEL, 1993a) que ao defenderem seu pertencimento ao território, produzem conhecimento à luz de outras experiências teóricas, epistêmicas e políticas, expressas nas lutas contra as expropriações, em defesa de *Nuestra América* e do Bem-viver frente à reprodução ampliada do capital (HARVEY, 2004).

Seguindo a trilha de nossa reflexão, passamos ao exame de Dussel sobre os "Direitos vigentes x Direitos utópicos".

3 Os direitos vigentes x direitos utópicos em Enrique Dussel

Por tudo que foi explicitado, sinalizamos que Dussel postula que no nível político o exercício do poder pode realizado de duas formas: de um lado há a *potentia*, o poder essencial que é sempre do povo; de outro, a *potestas*, sua forma de exercício, que pode ser fetichizada (pelo capital) ou não (DUSSEL, 2007). Segundo o filósofo de Mendoza:

É o ato libertador de Washington, de Joana d'Arc, de Simón Bolívar, como ato supremo da vida humana, como expressão vital do homem, que é o fundamento da nova lei [...]. Essa práxis de libertação vive na doação do seu sangue, na doação da própria vida para estabelecer o direito à vida da maioria. A libertação é ou ato que funda tudo bem simplesmente porque é a ação que funda a nova sociedade, o novo sistema, a nova ordem moral, o novo projeto histórico. [...] se são morais é porque foram fundadas por um ato ético pela excelência da libertação (DUSSEL, 2012b, p. 155, grifo do autor).

Assim, Dussel (2012b, p. 148) estabelece duas compreensões acerca do direito: a) o direito vigente/efetivo e, b) direito utópico. O filósofo argentino denomina direito *vigente ou efetivo* aquela capacidade subjetiva que tem um sujeito (ou vários) sobre as mediações obrigadas e necessárias para um projeto, mas que, ao mesmo tempo, tenham um poder objetivo para realizá-lo. Se esse direito tem respaldo de uma lei promulgada poderíamos denominá-lo com a tradição de direito "positivo". Para ele, o corpo do direito não é senão a estrutura da capacidade subjetiva que tem a pessoa com respeito as mediações exigidas pelo projeto histórico, concreto, atual, de sua classe, grupo, nação, formação social (DUSSEL, 2012b).

Na sua visão, dizer que existe um corpo de direitos vigentes, é o mesmo que indicar que são os direitos do grupo no poder. O poder dominante impõe seu direito como um direito da totalidade social (DUSSEL, 2012b). Por isso, todo direito vigente encobre, de maneira mais oculta o começo da história de sua vigência e mais claramente no momento decadente quando a lei e o direito vigente não atuam por hegemonia ideológica, mas pela forte presença da coação objetiva (corpos policiais, exércitos dominadores, pela repressão) ao direito dos grupos dominados. O *direito vigente e o direito dos oprimidos* é a permanente contradição objetiva da história da humanidade. Ante ao direito da burguesia no poder surgem os direitos dos trabalhadores, não somente como sujeitos de salário, mas como sujeitos livres de trabalho (DUSSEL, 2012b).

Segundo Dussel (2012) ante ao "direito absoluto do capital" (propriedade privada) se levanta outro direito: o direito à vida. Este direito a vida humana,

não é somente ao absoluto de um momento da história (por exemplo do homem burguês), mas o direito absoluto do homem enquanto tal.

Na perspectiva do filósofo argentino frente ao direito vigente do dominador, torna-se premente o *direito do oprimido sendo um direito utópico*, já que se funda no projeto que todavia, "não tem lugar" (utópico). O direito utópico se funda no direito que tem todo homem de ser livre, de ser senhor de si mesmo (DUSSEL, 2012). Nesse caso, o direito natural não seria somente o *limite dialético* sempre futuro, critério absoluto de todo direito que não inclui nenhuma dominação do homem sobre o homem, de classe sobre classe, de nação sobre nação. Esse limite utópico funda a possibilidade e humanidade da utopia do dominado. Nesse projeto utópico, igualmente, se funda o direito do oprimido, ainda que se oponha aos ditados do direito vigente, indica Dussel (2012).

Dussel (2012) entende que nos países periféricos, neocoloniais, e nas classes dominadas não se é realmente livre, não se tem acessos suficientes, nem se possui produtos para poder escolher. Desta maneira, os direitos fundamentais do homem burguês valem para os estreitos limites dos países centrais do capitalismo, e em seu sentido real e universal, para a classe burguesa nesses países (DUSSEL, 2012). Como então, relacionar a questão da natureza, da modernidade e do capitalismo? É possível realizar o enfrentamento crítico e radical da modernidade? Que contribuições o pensador de Mendoza nos oferece na perspectiva crítica dos direitos humanos?

Torna-se inegável que na visão do pensador argentino, com o advento das relações capitalistas, a natureza por sua parte, passa a ser algo apropriável, explorado e mercantilizado (DUSSEL, 1993b). Assim, esta é a ética da destruição ecológica da terra, sendo que o capital não tem nenhuma possibilidade de estabelecer um limite (que seria sua total aniquilação como capital). Para o pensador de Mendoza, "colocar ao capital um limite ecológico é destruir em sua própria 'lógica' que consiste em lutar mortalmente (*homo homini lupus*) na «competência» de neutralizar a tendência da queda da taxa de ganância" (DUSSEL, 1993b, p. 226). A partir dessa crítica:

Precisaríamos de cinco planetas Terra para generalizar o modelo norte-americano para os 8 bilhões de habitantes. Cinco planetas Terra! O único que temos não é suficiente e o que acontece é que, aliás, essa Modernidade, no seu ápice que vivemos e que não posso descrever, conduz, no final, à destruição da vida, e esse é o problema ecológico. Isso está ligado ao sistema político liberal, ao sistema econômico, ao machismo e também a uma concepção da natureza que agora está salvando a possibilidade da própria vida para os seres humanos e a natureza; E isso é o que diz Marx: "O capitalismo destrói nada menos do que a humanidade e a natureza" (DUSSEL, 2018, p. 39).

À luz do pensador argentino, sua crítica a modernidade, a colonialidade e ao capitalismo é radical, pois essas relações, destituíram a humanidade de um lado, e de outro, os indígenas, os dominando como coisa e os explorando. Dessa forma, nasce o mundo colonial, mas esse mundo é codeterminante da modernidade e possui relação entre ambas, uma vez que, sem esta perspectiva relacional não é possível entender a modernidade (DUSSEL, 2018) e seu processo histórico que originado no sistema-mundo moderno-colonial. Ou seja, alicerçado na perspectiva marxista, indica que: "Marx, de maneira genial, demonstra a lógica do capitalismo, a qual tem implícita a lógica da Modernidade, mas não expõe a negação da colonialidade. E então, temos um enorme panorama de novidades, ou seja, temos que recomeçar a partir de outro horizonte". (DUSSEL, 2018, p. 39). Horizonte que pode ser visto à luz do horizonte de lutas ambientais que permeiam o processo histórico do capitalismo na AL.

Galeano (2015) assinala que a luta ambiental não pode estar separada da luta social. Nessa mesma direção, Chico Mendes, seringueiro, foi assassinado em fins de 1988, na Amazônia brasileira, por crer naquilo que a militância ecológica não pode ser divorciada da luta social. Ou seja:

Chico acreditava que a floresta amazônica não seria salva até que a reforma agrária fosse realizada no Brasil [...] cinco anos depois do crime de Chico Mendes [se denunciou] que mais de cem trabalhadores rurais são mortos a cada ano na luta pela terra e lamenta-se que mais de quatro milhões de camponeses sem trabalho vão para as cidades vindos dos engenhos do interior (GALEANO, 2015, p. 3).

Consequentemente, a luta é pela vida se inscreve em um diálogo com o debate ecológico. Assim, não temos dúvida que o protagonismo desses velhos/novos grupos/classes sociais, povos/etnias/nacionalidades em movimento põem a natureza em questão, mas o fazem indicando um caminho próprio, não eurocêntrico (PORTO-GONÇALVES, 2017). No entender de Porto-Gonçalves (2017, p. 22):

Os povos indígenas e os diferentes camponeses têm um papel estratégico ao protagonizar lutas em defesa da água, do ar, da terra e da vida. Assim como os últimos 30/40 anos foram os 30/40 anos mais devastadores da história humana, quando houve a maior onda de expropriação indígena-camponesa que desruralizou e sub-urbanizou por toda parte, foi também nestes 30/40 anos que a humanidade tomou conhecimento de seu caráter planetário e que emergiram por todas as partes movimentos que lutam por territórios em sua diversidade (territorialidades) e, assim, põem na ordem do dia o direito à igualdade na diferença e questionam a forma geográfica de organização das relações de poder.

Intimamente ligado ao direito à vida, à vida pessoal, à vida da classe e da nação oprimida, que julga imediatamente a guerra da opressão, a repressão injusta policial, a tortura, os sistemas que condenam o homem, a enfermidade e a miséria grande parte da humanidade, que julga como eticamente perversos, relacionados a este direito. Para Dussel:

É então em nome do direito absoluto da vida humana, do direito ao trabalho, de possuir o fruto do trabalho, ao direito de comer, vestir, habitar; do direito de ser educado na cultura de sua família, de sua classe, de seu Povo, de sua nação; para desenvolver tecnicamente sua própria civilização; do direito de constituir as estruturas práticas de poder, do Estado próprio e livre, é então em nome de todos esses direitos (direitos utópicos na maioria da humanidade que muitos homens se levantam hoje contra a lei vigente). O direito vigente os enfrenta como homens sem direitos, como criminosos, subversivos [...] (DUSSEL, 2012b, p. 154).

Para o filósofo argentino, os movimentos dos "sem-direito" iniciam uma luta pela *inclusão* dos "novos" direitos na "lista" histórica dos direitos legitimados, institucionalizados, vigentes. A dialética que interessa se estabelece entre: "direito vigente *a priori* versus novo direito *a posteriori*, sendo o

novo direito a instância crítica *a posteriori* (isto é, histórica), e o direito vigente, o momento positivo, reformável, cambiável (DUSSEL, 2015, p. 129).

Desse modo, o "Estado de direito" é uma condição histórica e o meio, que se manifesta como a crescente comunidade política que conta com a macroinstitucionalidade do Estado. Logo, "Os 'sem-direito', quando lutam pelo reconhecimento de um novo direito, são o momento criador histórico, inovador, do corpo do direito humano" (DUSSEL, 2015, p. 129-130). Aqui, trazemos a relação entre a natureza qualificada na modernidade como mercantilizável e luta pelo reconhecimento dos "sem-direitos": os conflitos ambientais e megaprojetos de mineração, extrativismo, desmatamento, população atingidas por barragens, conflitos territoriais envolvendo indígenas, quilombolas e pescadores artesanais, entre outros. Lutas que dimensionam o direito *utópico* (instituinte por meio da práxis política dos movimentos sociais) x o direito *vigente* (instituído, legalizado, mas nem sempre justo) em seus múltiplos enfrentamentos!

Para Dussel (2012), o ato libertador, a práxis de libertação não "consiste na faculdade de escolher a maneira em que vamos utilizar nossas rendas", mas como pensava Sandino, é a faculdade de escolher a maneira como vamos utilizar nossa vida para dar vida aos que vivem na morte. Para ele:

A práxis de libertação não se faz em virtude de um direito dado. A práxis de libertação trabalha em nome do direito à vida, é um direito absoluto: é o direito que instaura todos os direitos restantes, é o direito básico por excelência. Com efeito, se denominam como direitos básicos aqueles sobre os quais se fundam os restantes. É o embasamento ontológico de todo direito (DUSSEL, 2012b, p. 156).

E qual saída o filósofo mendocino nos propõe para transformarmos a condição da modernidade *através dos direitos humanos*? Para o pensador argentino, "não se trata de uma nova etapa da modernidade, mas de uma nova Época do mundo, para além dos pressupostos da modernidade, do capitalismo, do eurocentrismo e do colonialismo" (DUSSEL, 2012, p. 29-30) qual é postulada como *transmodernidade* (DUSSEL, 2004).

Na compreensão de Dussel (2004), o *transmo-*

derno sinaliza a intenção libertadora de todo o processo. Em primeiro lugar, indica a afirmação, como autovalorização, de momentos culturais próprios negados ou desqualificados que se encontram na exterioridade da Modernidade. Em segundo lugar, esses valores tradicionais negados pela Modernidade devem ser o ponto de partida de uma crítica interna, desde as possibilidades hermenêuticas próprias da mesma cultura. Trata-se de uma estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura renovada não somente descolonizada, mas nova. Entende que será uma nova Época na qual as exigências da existência da vida na Terra terão exigido mudar a atitude ontológica ante a existência da natureza, do trabalho, da propriedade, das outras culturas (DUSSEL, 2012a), pois segundo ele:

O "eu europeu" constituiu as outras culturas como suas colônias sob sua vontade de domínio e à natureza como explorável e mediação para a obtenção de maior quantidade de valor de troca. É uma época de enormes avanços tecnológicos exigidos pela competição entre capitais, de descobrimentos científicos e de organização política de Estados com democracia representativa. Isto foi imposto às outras culturas até o limite que hoje presenciamos, crise civilizatória onde os efeitos negativos de tais imensos desenvolvimentos mostram seu rosto negativo: a possibilidade da extinção da vida na Terra (DUSSEL, 2012a, p. 29).

Finalizamos nosso artigo, indicando as perspectivas críticas do autor argentino para as implicações entre natureza, colonialidade e direitos humanos na AL.

Considerações finais

Na perspectiva de Dussel (2012a) é preciso reverter essa postura epistêmica-política, pois a filosofia colonial do Sul é a praticada na periferia pelos que eurocentricamente negam sua própria filosofia regional/local, ao qual a filosofia eurocêntrica subsume a considerando como pensamento atrasado, particular, pseudofilosófica etc. Para revisar essa postura, Dussel postula que:

Os processos históricos concretos de libertação nacional ou regional ante o colonialismo europeu que começa com o Haiti contra a França, em 1804, com a América Latina ante

a Espanha e Portugal a partir de 1810 e praticamente depois da Segunda Guerra Mundial, desde 1945, na África e Ásia, permitem a aproximação da filosofia da libertação do colonialismo que determinam um momento criativo a se ter em conta. Será necessário considerar estes momentos políticos, econômicos e culturais de libertação como o fim de um processo também filosófico e o nascimento de uma filosofia que, junto com a práxis, justifica esta época emancipadora do colonialismo. Será necessário que se *preste* especial atenção à reconstrução histórica da filosofia do Sul (no singular ou no plural: também "as filosofias" do Sul) (DUSSEL, 2012a, p. 21).

Por outro lado, na visão de Dussel (2012a) não é possível pensar numa filosofia autônoma e livre, dentro do horizonte político, econômico e cultural opressivo de uma comunidade colonial subjugada, explorada, oprimida, uma vez que, é difícil uma autêntica filosofia no contexto dependente e colonial, como apontava Salazar Bondy, em 1969 no Peru neocolonial. Sendo assim, a "situação pós-colonial (mesmo que não esteja isenta de novos colonialismos econômicos e políticos neoliberais ou geopolíticos, epistemológicos etc.) é a condição de possibilidade atual de uma libertação da filosofia colonial a fim de iniciar uma nova etapa criativa" (DUSSEL, 2012a, p. 21). Com isso, tal crítica explícita que:

Somos colonizados no sentir, no ouvir, no interpretar e no falar. E para pensar a possibilidade de descolonização é preciso, antes de qualquer coisa, pensar na colonização. Para se poder pensar em liberdade, em dignidade humana, direitos humanos, democracia, cidadania, solidariedade, respeito pelo outro, como requer a ética que tentamos ver implantada na economia, na política, na cultura, na educação e na religião, é preciso, antes de mais nada, reconhecer que fomos e somos colonizados. Colonizados nos saberes, nas práticas e nos poderes. Colonizados para não reconhecer o outro. Colonizados para o individualismo mais crasso. Para a autossuficiência prepotente que só vive da exploração do outro. Doentia sempre: sádica e ou masoquista. Colonizados para a exclusão, para a submissão, jamais para a Democracia, para a solidariedade e para o respeito do outro como outro (ZANOTELLI, 2014, p. 492).

Desse modo, a "outra cara" negada e vitimizada da modernidade – a periferia colonial, as culturas populares subalternas, devem, em primeiro lugar, descobrir-se a si mesmas como vítimas de um sacrifício ritual, no qual, no processo de

descobrir-se a si mesmo, deve julgar a modernidade capitalista eurocêntrica como culpada de uma violência originária e constitutiva (DUSSEL, 1993a). Sendo assim, a filosofia precisa libertar-se do eurocentrismo, buscando afirmar as alteridades excluídas, mas esse reconhecimento do "outro" (do indígena, do negro, da mulher e do trabalhador explorado), sempre será o primeiro momento do processo ético-crítico da libertação latino-americana. Com isso, sustentamos, à luz do pensador argentino, a necessidade de uma *política crítica ou libertadora* (DUSSEL, 2018) para esses processos, os quais reforçam que:

Produzem por reflexão as ações ou sistemas que os produzem o surgimento do que poderíamos chamar "política crítica": a crítica das estruturas políticas que produz efeitos devastadores ecológicos ou vítimas. Ambos efeitos negativos ainda que sejam não intencionais nos advertem a necessidade de corrigir as causas da ação política. Los Black Americans, os movimentos feministas, os ecologistas, os velhos da "Terceira idade", os países pós-coloniais oprimidos pelo processo de globalização, as classes exploradas, as populações autóctones excluídas, os marginais, os imigrantes pobres e tantos outros grupos sociais vítimas de sistemas políticos vigentes, são o objetivo da política crítica ou libertadora (DUSSEL, 1999, p. 186).

A violência colonial, epistêmico-política, produziu vítimas de muitos modos diferentes, levando a um caráter ritual: o herói civilizador investe contra a vítima (o colonizado, o escravo, a mulher, a destruição ecológica do mundo) em uma destruição de sua subjetividade (DUSSEL, 2002). Segundo Dussel (1993a), o capitalismo leva os nordestinos no Brasil a morrerem de fome e muitos descobrem que ecológicamente seria uma catástrofe o desaparecimento da grande selva tropical do planeta; mas esquecem que a solução é a justiça com respeito aos camponeses empobrecidos pelo capitalismo de mercado que gera a destruição da selva (DUSSEL, 1993a).

Indicamos, à luz do pensador mendocino (DUSSEL, 2012b), que os DH são vistos como direitos *básicos* que não se referem à ordem capitalista vigente em nossa América (em sua maioria seja como centro ou periferia) mas do direito *utópico*: como o direito à vida; direito ao ambiente; direito ao alimento; à libertação de uma vida de morte; o direito da vida ao trabalho como atividade

reprodutora da vida; o direito ao consumo dos bens necessários, dos bens materiais e culturais, às liberdades políticas. Por muitas vezes, o *direito vigente* institucionaliza formas históricas de violência contra os povos tradicionais que são os mais impactados pela lógica destrutiva do capitalismo em sua ampliação territorial e ambiental. Para o pensador argentino, o mito irracional da modernidade é o horizonte que deve ser transformado de forma libertadora e radical em uma ação que supera o capitalismo e a modernidade em um tipo transmoderno de civilização ecológica, de democracia popular e de justiça econômica (DUSSEL, 1993a).

Para o pensador mendocino, isto significa refletir os direitos humanos dimensionando que a natureza possui um "principio material" (COSTA; LOUREIRO, 2015) e reconhecendo em um processo de lutas ambientais e conflitos de classe. O pensador argentino postula uma *ética material da natureza*, cujo objetivo é também resgatar a vida negada frente os sistemas de opressão, pois a natureza, juntamente com o trabalho e o capital, é a origem do mítico progresso civilizador (DUSSEL, 1977). Neste viés, seu pensamento alicerça uma responsabilidade ético-política para além desse modelo hegemônico da totalidade europeia na AL que perpassa a dimensão formalista de compreensão dos direitos humanos e que atenta para uma lógica de natureza, unicamente como princípio material.

Assim, sinalizamos a partir e/com Dussel (1993a), refletir uma lógica crítica de direitos humanos incorporada o que chamamos analética, entre centro/periferia, homem/mulher, diferentes raças, diferentes grupos étnicos, diferentes classes, civilização/natureza, cultura ocidental/cultura da periferia como superação da totalidade ("encobridora do outro" europeia). Tal horizonte social e político nos permite defender que entre modernidade, natureza e capitalismo e sua crítica a partir dos direitos humanos por Dussel, cabe considerar o rompimento com o atual modelo societário, em que as novas relações econômicas, irão superar o capitalismo porque as exigências ecológicas da vida (DUSSEL, 2012a) supõem uma descolonização da natureza e também dos direitos humanos na AL.

Referências

ASSIS, Wendell. Do Colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. *CRH*, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, set./dez. 2014.

COSTA, César Augusto; LOUREIRO, Carlos. A natureza como "princípio material de libertação: referenciais para a questão ambiental a partir de Enrique Dussel. *ETD*, Campinas, v. 17, n. 2, p. 189-307, 2015.

DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977.

DUSSEL, Enrique. Agenda para um diálogo Inter-filosófico Sul-Sul. *Filosofazer*, Passo Fundo, v. 1, n. 1, 2012a, p. 11-30.

DUSSEL, Enrique. Derechos basicos, capitalismo y liberación. In: DUSSEL, Enrique. *Praxis latinoamericana y Filosofía da Liberación*. Buenos Aires: Docencia, 2012b. p 144-156.

DUSSEL, Enrique. *Paulo de Tarso na filosofia política atual e outros ensaios*. São Paulo: Paulus, 2016.

DUSSEL, Enrique. direitos humanos e Ética da Libertação: pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos. *Revista InSURgência*, Brasília, ano 1, v. 1, n. 1, p. 121-136, jan./jun. 2015.

DUSSEL, Enrique. Seis teses para una crítica de la razón política (Ciudadano como agente político). *Signos Filosóficos*, v.1, n. 2, p. 171-197, dez. 1999.

DUSSEL, Enrique. Política de la Liberación. In: ROMERO-LOSACCO, José (org.). *Encuentros descolonais*. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas: Fundación Editorial El perro y la rana, 2018. p. 14-58.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e Interculturalidade (Interpretação desde a Filosofia da Libertação). In: FORNET, BETANCOURT, R (org.). *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004. p. 159-208.

DUSSEL, Enrique. Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. *20 teses de política*. São Paulo: Expressão popular, 2007.

DUSSEL, Enrique. *1492 – O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993a.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Verbo Divino, 1993b.

DUSSEL, Enrique. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade. *Rev. Direito e Práx.*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 4, p. 3232-3254, 2017.

GALEANO, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GALEANO, Eduardo. No es suicidio, es genocidio y ecocideo. *OSAL*, [S. l.], ano 6, n. 17, p. 15-19, 2015.

HARVEY, D. *O novo imperialismo*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

LOUREIRO, Carlos. *Questão ambiental: questões de vida*. São Paulo: Cortez, 2019.

MACHADO, L; CACIATORI, D. Fundamentação dos Direitos Humanos desde a Filosofia da Libertação. *Revista Direitos Humanos e democracia*, Ijuí, ano 5, n. 9, p. 331-348, jan./jun. 2017.

MARX, Karl. Maquinaria e trabalho vivo (os efeitos da mecanização sobre o trabalhador). *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v. 1, n. 1, p. 103-110, 1994.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *RBCS*, São Paulo, v. 32 n. 94, p. 1-18, jun. 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Desafio ambiental: os porquês da desordem mundial*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De Utopia e de topoi: espaço e poder em questão (perspectivas desde algumas lutas sociais na América Latina/abya yala). *Geographia Opportuno Tempore*, Londrina, v. 3, n. 2, p. 10-58, 2017.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Os (Des) caminhos do meio ambiente*. 15. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. *Anuário Mariateguiano*, Lima, v. 9, n. 9, p. 137-148, 1997.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (compilador). *Los conquistados*. 1492 y la población indígena de las América. Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Anibal. "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder., *Viento Sur*, Lanús, n. 122, p. 46-56, maio 2012.

ROSILLO MARTINEZ, Alejandro. *Fundamentação dos direitos humanos desde a Filosofia da Libertação*. Ijuí: UNIJUI, 2015.

SILVA, José Vicente Medeiros. Filosofia, Responsabilidade e Educação em Enrique Dussel. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 2, n. 38, p. 91-107, ago./dez. 2012.

TUNES, Susel. Conferência de Enrique Dussel na Universidade Metodista. In: Portal Metodista. São Bernardo do Campo, 19 ago. 2010. Disponível em: <http://www.metodista.org.br/conferencia-de-enrique-dussel-na-universidade-metodista> em: 10 ago. 2021.

ZANOTELLI, Jandir. Educação e descolonialidades dos saberes, das práticas e dos poderes. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 23, n. 53/2, p. 491-500, maio/ago. 2014.

César Augusto Costa

Doutor em Educação Ambiental pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), em Rio Grande, RS, Brasil. Sociólogo, professor do Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas (UCPEL), em Pelotas, RS, Brasil.

Endereço para correspondência

César Augusto Costa

Universidade Católica de Pelotas

Rua Gonçalves Chaves, 373, Sala 375 B

Centro, 96015-560

Pelotas, RS, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação do autor antes da publicação.