

## **Os ecologistas sabem fazer política?**

### **Are ecologists able to do politics?**

**Agripa Faria Alexandre**

Professor do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia (FURB). Pesquisador do Instituto de Pesquisas Ambientais (IPA /FURB). Doutorando do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Ciências Humanas/UFSC

---

#### **RESUMO**

O autor analisa o desenrolar da cena política no contexto da globalização econômica recente, advogando uma postura afirmativa dos ecologistas no modo de fazer política. Em ressaltando a capacidade destes de releitura das principais correntes ideológicas do pensamento ocidental, o autor propõe uma possível classificação para as políticas ecológicas em curso, baseada nesta releitura dos verdes. O autor sustenta, por fim, um dilema para os ecologistas, qual seja, uma aparente ausência de uma postura política mais clara e afirmativa, o que parece estar a merecer pela ausência também de uma centralidade de comando e regulação da parte do Estado no contexto da globalização econômica, para a qual os verdes parecem responder como figuras de coordenação técnica nos espaços nacionais, regionais e locais.

**Palavras-chave:** globalização; ambientalismo; políticas ecológicas.

---

#### **ABSTRACT**

The author analyses the development of the political scene in the economic globalisation context, defending an affirmative way of making politics on the part of ecologists. In emphasising the activists ability of rereading the most important occidental ideologies, the author proposes a possible classification of actual

ecological politics. Finally, he also points out a dilemma experienced by the greens: there is no political central command from the State, and usually the greens respond as figures of technical agencies in the national, regional and local governmental spheres.

**Keywords:** globalisation; environmentalism; ecological politics.

---

## **INTRODUÇÃO**

Este artigo procura circunscrever os dilemas que envolvem uma simples resposta, positiva ou negativa, para satisfazer a pergunta em epígrafe. Certamente, pode-se apontar que existe hoje, como resultado de uma política ofensiva e de protesto dos ecologistas<sup>1</sup>, um espraiamento de uma consciência ambiental sobre problemas referentes à poluição, áreas degradadas, crescimento populacional, consumo de bens e energia que não são sustentáveis. Além disso, essas informações vêm sendo repassadas em grande medida por ativistas verdes cujos méritos políticos incluem ainda uma capacidade ímpar de inserção nos aparelhos burocráticos de Estado para negociar e implementar políticas públicas de combate aos problemas ambientais acima citados. Como sublinha Lúcia da Costa Ferreira, uma avaliação do comportamento político dos ambientalistas deve considerar que:

As ONGs ambientalistas com atuação no território nacional têm levado a cabo inúmeros tipos de projetos. Dentre eles, merecem destaque projetos de diagnóstico participativo dos recursos naturais e dos usos a que se destinam, de popularização de técnicas de agroecologia ou de manejo de espécies e sistemas, de alternativas de geração de emprego e renda para moradores de Unidades de Conservação e seu entorno, de técnicas sustentáveis de abastecimento de água para zonas semi-áridas, de mutirões para reposição florestal, além de projetos de co-gestão de áreas protegidas em parceria com órgãos governamentais. Todos esses projetos incluem, ainda, cursos de capacitação específicos. O público alvo preferencial destes projetos é constituído por índios, seringueiros, ribeirinhos, sertanejos, pescadores, pequenos agricultores familiares, artesãos, ex-sem terra assentados, grupos de jovens moradores de Unidades de Conservação de uso indireto, sem alternativas de emprego e renda, dentro outros. Através dessas ações, as ONGs movimentam pessoas, recursos financeiros, conhecimentos e principalmente códigos culturais difíceis de serem avaliados em seu impacto. À medida em que encontram soluções muitas vezes simples e baratas para problemas que pareciam insolúveis, seus recursos de poder e legitimidade aumentaram numa intensidade antes inimaginável. (FERREIRA, 1999: 46).

Por outro lado, no entanto, essas demonstrações políticas parecem aliadas ao único propósito de solução imediata de problemas emergenciais. Neste sentido, a explicação para a situação existente hoje poderia ser simplificada da forma como fizeram, na década de 80, os primeiros intérpretes das políticas ecológicas, sublinhando que o clamor de mudanças da parte dos ambientalistas que saíram das ruas e ganharam os espaços oficiais significava uma incapacidade institucional do aparelho estatal para formular e executar políticas públicas por sua própria conta. Dessa forma, a política que faziam os ecologistas não significava, na sua opinião, mais do que a implementação de novas técnicas corretivas e pontuais para minimizar e, por conseguinte, adiar a solução de problemas de ordem estrutural da sociedade capitalista.

Contudo, segundo Boaventura de Souza Santos, parcerias entre movimentos sociais, no caso o ambientalismo, e o Estado, demonstram hoje que esse último não é omissor em propor e executar políticas públicas, mas reaparece como um *novíssimo movimento social*, no sentido de que há uma relativa miniaturização do Estado no interior de uma nova organização política institucional, confundida com a completa erosão da soberania do Estado e das suas capacidades regulatórias<sup>2</sup>. Uma despolitização do Estado e uma desestatização da regulação social própria de sua função decorrem, como ele assinala, da erosão do contrato social, devido à emergência de um campo político muito mais vasto e conflitual, onde também, ao nosso sentir, as orientações políticas dos ativistas ecológicos – inseridos nos canais oficiais de decisão política dos aparelhos estatais, dos organismos científicos de maior poder de prestígio junto à sociedade, como universidades, etc. – apareceriam apenas equivocadamente como esvaziadas, confundidas como funções de coordenação e regulação que a nova política do Estado, em parceria com esses ecologistas, estaria a executar (SANTOS, 1999: 40-46).

Na primeira parte do artigo – *política e ecologia* – interpreta-se essa nova configuração do Estado, proposta por Boaventura de Souza Santos, para observar nela a política dos ecologistas. Paralelamente à análise do sociólogo português, recorre-se também a outras interpretações pertinentes. A segunda parte do artigo – *culturas e naturezas* – está dedicada a uma discussão mais aprofundada que envolve a perda de prestígio epistemológico do contratualismo moderno no que concerne à idéia, também destacada por Boaventura, de inclusão e exclusão de identidades culturais e concepções de natureza no contrato social. Nesta parte, procura-se oferecer a hipótese segundo a qual o enfraquecimento de uma política de controle e regulação do estado moderno estaria estreitamente ligado à emergência de um vasto campo de conflito envolvendo inúmeras idéias de bem e de noções de natureza que parecem legitimar-se perante as políticas de meio ambiente e desenvolvimento do Estado. Nesse sentido, postula-se a existência de uma tensão – irresolúvel por sua própria natureza – entre a filosofia política, criadora da idéia do contrato social, e o relativismo antropológico, mas que ganha a proteção de uma

cultura ainda contratualista, pró-instituinte de direitos culturais<sup>3</sup>. A terceira e última parte do artigo – *uma teoria para as políticas ecológicas* – procura descrever as principais orientações políticas dos ambientalistas, seguindo a tipologia classificatória proposta por Robyn Eckersley<sup>4</sup>, que os dividiu em dois grandes grupos – antropocêntricos e ecocêntricos – dentro das principais orientações políticas modernas – liberalismo, socialismo, conservadorismo e anarquismo.

## **POLÍTICA E ECOLOGIA**

Como descreve Boaventura de Souza Santos no seu brilhante ensaio intitulado *Reinventar a Democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo*<sup>5</sup>, o contrato social que rege o desenrolar da vida moderna é uma grande narrativa em que se funda a obrigação política que procura resolver as antinomias entre coerção e consentimento, igualdade e liberdade entre os homens, através da figura do Estado Nacional, do Direito e da educação cívica. Para levar a termo essa obrigação, o contrato social, segundo a unanimidade de seus intérpretes teóricos, tem o caráter inovador que reside na oposição entre o estado de natureza e o estado social. Hobbes, Locke e Rousseau são os grandes formuladores desse contrato e, em nenhum deles, figura a opção de abandono das regras desse contrato, ou seja, a passagem do estado natural para a sociedade civil e o Estado moderno é uma opção radical e irreversível (SANTOS, 1999: 34-35).

Na interpretação de Boaventura, o contrato social possui regras de inclusão e exclusão. São três os critérios principais de inclusão (e, por conseguinte, de exclusão também). Em primeiro lugar, somente participam dele os indivíduos e suas associações. A natureza é excluída do contrato, importando ressaltar que tudo que se encontre antes ou fora dele é designado por estado de natureza. O que conta como natureza é a humana, servindo apenas para ser disciplinada pelas leis do Estado de convivência social. A natureza restante é vista como ameaça ou como recurso. A segunda regra fundante é a da cidadania territorial. Quem é cidadão integra o contrato social, de modo que, como frisa Boaventura, podem ser excluídos – mesmo sendo maioria - estrangeiros, mulheres, imigrantes, minorias e etnias, que vivem em estado de natureza quando não são considerados cidadãos. O terceiro critério de inclusão é o dos interesses exprimíveis, que exclui do contrato social os interesses pessoais próprios da intimidade e do espaço doméstico (SANTOS, 1999: 33-35).

Boaventura observa com particular acuidade que, embora a contratualização assente numa lógica de inclusão/exclusão, ela só se legitima pela *não-existência de excluídos*, o que faz a dinâmica operativa do contrato social estar em permanente tensão com sua lógica de legitimação. Em outras palavras, existem possibilidades imensas no contrato social, embora ele seja sempre frágil e incoerente. Logo, sua metáfora mais

próxima é a de um permanente campo de lutas sociais em torno das possibilidades de inclusão, que vão delineando os termos de sua validade (SANTOS, 1999: 33-35)..

Aqui é preciso fazer um parêntese para destacar que, por detrás da contratualização da vida social moderna, existem pelo menos três consensos de valor, identificados por Boaventura como o regime geral de valores em si, um sistema comum de medidas e um espaço-tempo privilegiado (SANTOS, 1999: 34-35).

O *regime geral de valores*, como ele sublinha, refere-se à idéia do bem comum e da vontade geral que vêm cristalizando-se em contratualizações parcelares que decorrem de divergências de interesses gerados pelas relações sociais de produção capitalista. Na verdade, na história de construção do Estado Nacional, a vontade geral aparece identificada com as forças de produção econômica, as quais tornam-se, sob diversas versões, de interesse territorial, nacional, regional e, na atualidade, do mercado global. Como é destacado mais a seguir, essa vontade geral que antes aparecia para disfarçar interesses territoriais é desvendada, de modo que obriga o Estado Nacional a identificar-se com a simples função de coordenação de um vasto campo conflitual de interesses – onde surgem então as ações estratégicas dos ecologistas para aplicar e legitimar políticas ecológicas (SANTOS, 1999: 34-35).

Para que o *regime geral de valores* apresente visibilidade, tudo que consegue lograr acordo tem que ser traduzido numa materialidade de instituições que assegurem o cumprimento e o respeito da parte de todos. Qualquer suposta vontade geral ou interesse comum dependem de uma identificação com quatro bens públicos, também inerentes à lógica operativa do contrato: *legitimação da governança, bem-estar econômico e social, segurança e identidade coletiva* (SANTOS, 1999: 34-35).

Em primeiro lugar, a *legitimação da governança* tem atributos históricos. No contexto da modernidade, ela surge em reação à idéia medieval de um universo regido por forças indecifráveis. Quando o mundo se desencanta pela explicação racional, o governo deixa de ter leis naturais para ter leis racionais. Isso implica reconhecer que a realidade passa a exigir representações materiais e não transcendentais e que faz-se mister diferenciar a vontade humana das vontades deterministas – natural para os gregos, divina para os cristãos. Na interpretação de Marilena Chauí, é quando começa-se a cavar a diferença entre Homem e Natureza – no século XVIII, diferenciam-se Natureza e Civilização; no século XIX, diferenciam-se Natureza e Cultura, Natureza e História; no século XX, Sociedade e Meio Ambiente, Desenvolvimento e Meio Ambiente. A liberdade desaparece da Natureza (do determinismo dos Antigos e do determinismo cristão) e vem alojar-se no campo humano da civilização, campo da ação racional orientada para fins e valores. O centro ordenador do campo político deixa de ser comandado pelas forças espirituais capazes de ler a ordem providencial que rege a cosmologia medieval, mas, como permanece a idéia desse centro –

capturável pela nossa capacidade cognoscente, a razão – , ele materializa-se apenas de forma frágil e precária porque sujeito à vontade humana e, então, a *legitimação da governança* – do contrato social e, por conseguinte, do Estado Nacional – segue associada às idéias de conhecimento científico e de progresso, as quais adquirem força para serem apanágios da universalidade de valores e normas (CHAUÍ, 1990: 350-352).

Da mesma forma, as idéias de *bem-estar econômico e social, segurança e identidade coletiva*, como inerentes à lógica operativa do contrato social, são inventadas para conferir à outra idéia da moderna sociedade industrial – a idéia de *indivíduos livres e iguais* – o estatuto de universalidade de uma ordem social definida antes pelo cosmo finito e ordenado. Com a descoberta da infinitude do universo – quer dizer, de seu caos – o indivíduo livre passa a ser visto como a medida para todas as coisas, só ele podendo definir os limites de sua vontade. Se ainda a lei da gravidade é universal, a ordem das coisas não desapareceu por completo, de modo que a realidade precisa ser organizada pelo contrato social com contratantes livres e iguais. No mundo regido por interesses individuais, nada mais correto do que todos estarem predispostos a contratar o *bem-estar econômico e social e a segurança*, deixando que a *identidade coletiva* se forme como uma construção paralela ao movimento oscilante das vontades do mercado. Aliás, a prática de satisfação das necessidades humanas torna-se paradoxalmente infinita, caótica, embora se acredite que o mercado possa ser bem ordenado. Por conseguinte, interessante também notar que a liberdade valorizada é a liberdade privada, de modo que estabelece-se a cisão entre o público e o privado, tornando incompatíveis a ética e a vida sócio-política, mesmo porque interesses, paixões e utilidades, que só seriam ajustados pelo Direito e pela educação cívica, figuram como mola central da racionalidade do mercado (CHAUÍ, 1990: 350-352).

Por sua vez, o *sistema comum de medidas* é o sistema que faz por tornar homogêneas, neutras e lineares as cláusulas de qualquer contrato que se venha a estabelecer. A partir desse sistema, é possível separar natureza e sociedade, reduzindo as diferenças dos indicadores quantitativos de forma aproximada, mas tida sempre como a mais legítima, em decorrência do aval científico (o tempo cíclico da natureza não se traduz em tempo social linear!). Por dinheiro e mercadoria, que são as formas mais puras desse sistema, medem-se trabalho e salário. Medem-se também, por via da homogeneidade que cria e por via da combinação com o sistema geral de valores, valores antinômicos entre liberdade e igualdade, traçando-se uma correspondência para a definição de critérios de justiça social, de redistribuição e de solidariedade (SANTOS, 1999:34-36).

Por fim, o *espaço-tempo privilegiado* (igualmente o tempo social linear, e não o tempo natural cíclico!) serve para assegurar o desenvolvimento da economia, permitindo ao Estado Nacional estabelecer a agregação de seus interesses aos dos assuntos locais. É por referência a esse sistema se organizam as vidas das famílias e das obrigações com o Estado

e desse para com os cidadãos. Daqui saem as deliberações políticas, o ritmo da ação burocrática e do processo judicial. Saem também os indicadores de identidade cultural, que vem a formar um regime de pertença, legitimando as referências às relações sociais que se travam no território nacional. Isso envolve o sistema educativo e os procedimentos de legitimação das histórias oficiais, cerimônias e feriados nacionais (SANTOS, 1999:36-37).

Tudo isso entra em total colapso com o advento da chamada globalização. A partir do início da década de 90, torna-se problemático sustentar qualquer fundamento ideológico e político de contratualidade real, uma vez que as chamadas três grandes constelações institucionais, desenhadas por Boaventura, a saber, a *socialização da economia*, a *politização de Estado* e a *nacionalização da identidade cultural*, formadas dentro dos limites do Estado-Nação, vieram a vaziar (SANTOS, 1999:40-51).

Até mesmo anteriormente ao fenômeno da globalização, vazavam essas constelações institucionais em decorrência de sua frágil e controvertida estrutura. Em linhas gerais, a *socialização da economia* vazou no espaço-tempo nacional estatal porque ela deu-se apenas como reconhecimento progressivo da luta de classes, não de superação do capitalismo, mas de transformação do capitalismo. Como assevera Boaventura, a *socialização da economia* serviu para regular as condições de trabalho e do salário, as condições de seguros sociais obrigatórios e de segurança social, e para o reconhecimento da greve, dos sindicatos e da negociação coletiva, tornando assim a economia capitalista não apenas constituída por capital, mercado e lucros, mas também por trabalhadores, pessoas e classes com necessidades básicas (SANTOS, 1999:38).

Esse percurso que seguiu o Estado, regulando a economia, mediando os conflitos e reprimindo trabalhadores, proporcionou-lhe erguer a outra constelação institucional já mencionada acima – a da *politização do Estado*, a qual ocorreu pela própria expansão da capacidade reguladora do Estado (SANTOS, 1999:38).

Na interpretação de Boaventura, à medida que estatizou a regulação, o Estado fez dela um campo de luta política, e, assim, ele próprio teve que se politizar. Por fim, a *nacionalização da identidade cultural* é mais um mecanismo de inclusão/exclusão por meio da qual diferentes grupos sociais são territorializados dentro das fronteiras do Estado-Nação, servindo esse procedimento para reforçar os outros dois seus complementares, a *socialização da economia* e *politização do Estado*. O longo processo histórico de *nacionalização da identidade cultural* foi responsável pelo que Boaventura chama de *etnocídio* e *epistemicídio*. Esse processo suprimiu, marginalizou e descaracterizou todo o conhecimento e tradições daqueles que não foram eleitos como incluídos e convertidos em nacionais (SANTOS, 1999: 38-40).

Assim, a *socialização da economia*, como o próprio Boaventura complementa, foi obtida à custa de uma dupla dessocialização, a da natureza e a dos grupos sociais aos quais o trabalho não deu acesso à cidadania. O pacto entre os trabalhadores, sendo formado entre iguais, não teve que se aplicar ao que extravasava do círculo da igualdade. O local do trabalho até hoje é ainda o local de crimes ecológicos, para não falar das discriminações sexuais e raciais. A *politização do Estado* formou um campo excludente também, na medida em que a democracia que o Estado promoveu se restringiu a sua esfera de atuação e capacidade de regulação. Assim também, a *nacionalização da identidade cultural* excluiu conhecimentos, memória, universos simbólicos e tradições diferentes daqueles que foram eleitos para ser incluídos e convertidos em nacionais (SANTOS, 1999:40-44).

Vale lembrar todavia que a lógica operativa do contrato social só se legitima, como colocado na descrição acima, pela *não-existência de excluídos*, de modo que a sua dinâmica operativa apresenta uma tensão latente com sua lógica de legitimação. Desse modo, na luta incansável dos movimentos sociais por inclusão no contrato social, a natureza passou a ter *interesses exprimíveis*, assim como também cidadãos do mundo inteiro – no sonho de uma *cidadania planetária*.

A política que os ecologistas executam na atualidade e em grande medida à margem do processo de globalização econômica<sup>6</sup>, antes de constituir-se como simples aplicação de técnicas de minimização e controle de impactos ambientais, figura aparentemente como uma política inovadora quando persegue a inclusão de homens e natureza no contrato social, mas é também e, principalmente, uma política cuja lógica própria de legitimação desafia os três consensos subentendidos desse contrato, trabalhados acima – *regime geral de valores, sistema comum de medidas e espaço-tempo privilegiado* – bem como as lógicas das constelações institucionais padrões do Estado Nacional, também vistas acima.

Em outras palavras, se os tantos projetos ecológicos merecem destaque realmente – como citado por Lúcia da Costa Ferreira, projetos de diagnóstico participativo dos recursos naturais e dos usos a que se destinam, de popularização de técnicas de agroecologia ou de manejo de espécies e sistemas, de alternativas de geração de emprego e renda para moradores de Unidades de Conservação e seu entorno, de técnicas sustentáveis de abastecimento de água para zonas semi-áridas, de mutirões para reposição florestal, de co-gestão de áreas protegidas em parceria com órgãos governamentais, atendendo populações de índios, seringueiros, ribeirinhos, sertanejos, pescadores, pequenos agricultores familiares, artesãos, ex-sem terra assentados, grupos de jovens moradores de Unidades de Conservação de uso indireto, sem alternativas de emprego e renda, dentre outros (FERREIRA, 1999: 46) – é porque esses projetos inscrevem-se em contextos de transformação política. Ora, segundo Boaventura, essas transformações políticas têm a ver com o processo de miniaturização do Estado, frequente em



países impactados pela globalização econômica neoliberal, como o Brasil. Sem chegar a ser um processo de total ausência da soberania do Estado Nacional e das suas capacidades regulatórias, para o sociólogo português, esse fenômeno pode ser concebido como característico de um *novíssimo movimento social*. Nele Boaventura coloca o Estado ainda como centro articulador de decisões e comandos. Esse novo desenho político ou nova constelação institucional organiza-se através de permanentes negociações visando o controle da regularização política nos vários níveis territoriais e que o Estado apenas coordena através de instrumentos de super-ordenação (leis, comissões decisórias, delegações, representações, parcerias interinstitucionais, etc.).

Assim, repetindo, os três grandes consensos existentes por detrás da lógica operatória e de legitimação do contrato social – o *regime geral de valores*, o *sistema comum de medidas e espaço-tempo privilegiado* – passam a sofrer os danos da competição contra as lógicas das políticas ecológicas em curso. Assim também acontece com as três grandes constelações institucionais – a *socialização da economia*, a *política do Estado* e a *nacionalização da identidade cultural*.

Em primeiro lugar, as políticas ecológicas mexem com o *regime geral de valores* porque estabelecem uma nova lógica operatória para o contrato social. Essa lógica, por sua vez, recebe a legitimidade tardia e muito necessária da vontade de inserção política que os grupos anteriormente excluídos do contrato social – citamos aqui somente populações de índios, seringueiros, ribeirinhos, sertanejos, pescadores, pequenos agricultores familiares, artesãos, ex-sem terra assentados, grupos de jovens moradores de Unidades de Conservação de uso indireto, sem alternativas de emprego e renda, dentre outros – haviam armazenado durante o longo período de incubação na marginalidade. As políticas públicas decorrentes desse movimento social do qual o Estado apenas é o coordenador geral e os ativistas verdes, muitas vezes, os executores diretos, ganham novos pressupostos de validade. São os direitos à diversidade cultural, fundados paradoxalmente entre os iguais do contrato social. Essa nova estrutura segue o seguinte princípio, pérola da interpretação teórica a respeito de uma concepção multicultural de direitos humanos, formulada pelo mesmo Boaventura de Souza Santos:

Um vez que todas as culturas tendem a distribuir pessoas e grupos de acordo com dois princípios concorrentes de pertença hierárquica, e, portanto, com concepções concorrentes de igualdade e diferença, as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza (SANTOS, 1997:122).

Muito embora a idéia do *regime geral de valores* não sirva mais para simbolizar facilmente interesses preferenciais, com os quais os Estados ergueram no passado suas políticas de interesses nacionais e internacionais – por isso é que vêm

simplesmente assumindo a função de simples coordenadores do processo político – passa a ocorrer também, inesperadamente, que os principais valores da modernidade – liberdade, igualdade, autonomia, subjetividade, justiça e solidariedade – perderam sentido devido à sobrecarga simbólica a que foram sujeitos, embora também a tese de maior coerência seja a tese formulada por John Rawls. Contrariamente às posições mais destacadas suas rivais – a de Jürgen Habermas, segundo a qual, com o adensamento dos processos de ação comunicativa, ocorre uma orientação convergente dos atores sociais segundo princípios metafísicos que seriam capazes de estabelecer uma idéia de bem; a de Antony Giddens, segundo a qual os atores sociais apenas refletem sobre as práticas da própria modernidade, o que explicaria então a incessante reflexividade das práticas sociais impulsionadas pela crise epistemológica atual de todos os estatutos científicos – Rawls entende que a concepção pública de justiça estabelece-se segundo critérios políticos de consulta, independente das controvérsias doutrinárias, filosóficas e religiosas, ou seja, os atores sociais orientam-se segundo meios políticos e não metafísicos, quer dizer, segundo idéias básicas intuitivas que estão inscritas nas instituições de um regime constitucional democrático e nas tradições públicas da sua interpretação, optando por reconhecer implicitamente uma pluralidade de concepções incomensuráveis do bem. A justiça como eq. idade, segundo esse filósofo político, abarcaria a tradição do liberalismo político cuja origem remonta ao desenvolvimento de várias doutrinas conclamando a tolerância religiosa e a cooperação mútua contra as guerras de religião dos séculos XV, XVI e XVII (RAWLS, 1992: 56).

Na esteira dessa discussão sobre *regime geral de valores*, os chamados *sistema comum de medidas e espaço-tempo privilegiado* sofrem naturalmente choques, porque a lógica que começa a operar nos contratos sociais estabelece outras simbologias e noções de tempo e espaço alargadas com o mundo da globalização sem fronteiras. No Brasil, passam a ocorrer então, por exemplo, as intervenções de atores sociais trans-fronteiriços em cenários municipais dominados pela tradição do mandonismo e do patrimonialismo.

Por sua vez, as três grandes constelações institucionais – *a socialização da economia, a politização do Estado e a nacionalização da identidade cultural* – não deixam também de sofrer sacudidas. É interessante observar através da análise de Boaventura que a *socialização da economia* sai da condição setorial e localizada da rivalidade entre operários e Estado para ter que lidar com interesses mais conflitantes. Os antagonismos sociais estendem-se incluindo discussões não só de relações *de* produção, mas também de relações *na* produção. As políticas ecológicas que surgem – muitas delas a partir de uma nova espécie de sindicalismo, com reivindicações muito mais de cunho solidário, com mensagens integradoras e alternativas, antes que setoriais e locais – são políticas onde tudo liga com tudo:

Trabalho e meio ambiente; trabalho e necessidades sociais e culturais de ordem coletiva; trabalho e Estado-providência; trabalho e terceira idade etc (SANTOS, 1999:66).

Em segundo lugar, como já destacado acima, as características do papel político do Estado na contratualização da nova ordem também se alteram . A luta democrática que antes havia para democratizar o monopólio regulador do Estado, na atualidade deu uma cambalhota. Como esclarece Boaventura, luta-se pela democratização da perda desse monopólio, de modo que a terceira grande constelação institucional – *a nacionalização da identidade cultural* - é atingida também de cheio. As políticas a serem priorizadas nesse novo contexto histórico não têm mais a chancela do interesse patriótico ou da nação, mas a de interesses plurais de localidades, comunidades, regiões e tradições esquecidas, as quais rivalizam aparentemente muito bem com estrangeirismos e identidades forjadas pelo mercado mundial ( McDonalds, Nike, etc.).

## **CULTURAS E NATUREZAS**

A longa tradição do pensamento filosófico ocidental, um percurso que vem desde o humanismo da Ilustração até a contemporaneidade, assomada pela influência de Heidegger e do existencialismo de Kierkegaard e Sartre, é responsável pela investigação sobre o *ser* como temática central e inexorável. Heidegger é o responsável mesmo, embora tão influenciado por Heráclito, pelo fortalecimento dessa tradição. Suas considerações sobre o *ser* no tempo parecem não divisarem que o todo seja anterior, superior e irreduzível à soma das partes (como já dissera Aristóteles). Embora colocando toda a filosofia política de pernas para o ar na crítica que constrói ao Humanismo, ele fica preso a essa mesma filosofia, negando abstratamente o destino do ser que enxerga problematicamente (HABERMAS, 1998).

Como reação teórica não-espontânea a essa questão, o relativismo antropológico parece ascender a um lugar deixado vago pela filosofia política ocidental, negando a existência de valores morais dotados de racionalidade e universalidade. A marca dessa situação que se quer destacar é uma reação às regras do contratualismo da filosofia política ocidental. Como já dito anteriormente, não faz mais sentido a regra de exclusão de identidades culturais e da natureza do contrato social. No primeiro caso, a exclusão justificava-se simplesmente pela ausência de uma adequação da parte dos excluídos aos princípios universalistas do Estado e porque o Estado sempre foi – e parece ser ainda – irresponsável e incompetente para oferecer proteção aos grupos minoritários. No segundo caso, o que era anteriormente considerado como ameaça ou recurso tem que rivalizar agora com concepções de outras culturas com percepções diferentes de natureza, as quais, ao menos formalmente, já merecem o estatuto de proteção dos seus direitos<sup>7</sup>, o que inclui dizer as cosmologias que sustentam.

Como é próprio do relativismo, as interpretações são diferenciadas, chegando a ser dilemático sustentar posições coerentes. Três interpretações são referidas aqui. Para Ingold<sup>8</sup>, por exemplo, há, desde o começo no pensamento relativista, um dilema na assertiva de que somos diferentes culturalmente. Quando os antropólogos afirmam que uma condição cultural deve ser observada segundo seus valores específicos, subentende-se que exista uma condição etnocêntrica ali, da mesma maneira que criticam o etnocentrismo. A propósito, a mesma lógica induz ao raciocínio de que como há diferenças culturais, há diferentes noções de natureza. A natureza que percebem, entretanto, está invariavelmente associada à idéia de naturezas diferentes, nas quais os seres humanos estão sempre situados à distância. Em outras palavras, permanece nos dois casos um dualismo indestrincável (INGOLD, 1995: 40-53).

Nas palavras de Viveiro de Castro<sup>9</sup>, Ingold chamou a atenção também para o dado de que o estatuto do humano no pensamento ocidental é essencialmente ambíguo. Por um lado, consideramos que a humanidade é uma espécie animal entre outras, sendo a animalidade um domínio que inclui os humanos. Em outras palavras, descendemos do macaco segundo a tradição darwinista. Por outro lado, aplicamos a noção de humanidade como uma condição de moralidade que exclui os animais e o reino vegetal. Não comemos mato como os ruminantes e, mesmo quando quer-se ofender alguém, compara-se esse alguém com animais: porco, galinha, vaca, cavalo, enfim, todos seres animais para os quais não se confere uma capacidade de raciocínio e conduta moral. Como assinala Viveiro de Castro, nossa cosmologia evolucionista postula uma continuidade física com eles (os porcos e as galinhas), mas uma descontinuidade metafísica também entre os humanos e os animais. Essa continuidade física faz de nós e deles objeto das Ciências Naturais, ao passo que a descontinuidade elege apenas o *homo sapiens* objeto das Ciências Humanas (VIVEIRO DE CASTRO, 1996: 129).

Ainda complementa Viveiro de Castro:

O espírito é o grande diferenciador ocidental: é o que nos sobrepõe aos animais e à matéria em geral, o que nos singulariza diante de nossos semelhantes, o que distingue as culturas. O corpo, ao contrário, é o grande integrador: ele nos conecta ao resto dos viventes, unidos todos por um substrato universal (o DNA, a química do Carbono etc.) que, por sua vez, remete à natureza última de todos os corpos materiais (VIVEIRO DE CASTRO, 1996: 129).

Mas essa continuidade física e descontinuidade metafísica é comum senão apenas aos Ocidentais. Para citarmos apenas estudos do Museu Nacional, várias etnografias sul-americanas (em especial as do noroeste amazônico), apresentam cosmologias transformistas, que redundam em manifestações de uma economia simbólica da alteridade ligadas aos pontos de vista não-humano e da natureza posicional das categorias cosmológicas. Neste caso, os ameríndios postulam uma

continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos. O espírito, para eles, que não é substância imaterial, mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não significa substância material, mas afecção ativa, o que diferencia (VIVEIRO DE CASTRO, 1996:116).

Em outros termos, a Antropologia está a afirmar não apenas dilemas culturais, mas interpretações incomunicáveis. Eis o que se percebe da comparação entre *naturalismo*, *totemismo*, *animismo* e *perspectivismo*.

*Naturalismo* e *totemismo* postulam que nossa comunicação com o mundo dos seres e das coisas estabelece-se a partir da natureza. Os modelos culturais tem a natureza como espelho. Neles o sujeito tende a se anular naturalmente a partir do dado construído. Para Lévi-Strauss, a partir da natureza se vai construindo a cultura, havendo pois uma *pensée sauvage*, uma racionalidade originária, natural, responsável pela formação das categorias sensíveis de nossa espécie. *Animismo* e *perspectivismo*, por sua vez, não estabelecem propriamente essa diferença, mas aquela em que a marca é a existência verossímil de seres e espíritos em toda parte, sendo que, para a cosmologia perpectivista, a cultura é una, e as naturezas são variadas. Como caçadores, as culturas ameríndias são corolários etno-epistemológicos do *animismo*. Essas culturas vêem os sujeitos como um conjunto de seres com pontos de vista que fazem sentido. Já os povos mais marcados pela agricultura não vêem os sujeitos, quer dizer, eles não aparecem, com centralidade, na economia das trocas simbólicas e, por isso, não são perpectivistas.

Numa leitura marxista, a condição naturalista está associada ao capitalismo, posto que se pensa a partir da construção das coisas. Na interpretação animista, pensa-se a partir de associações. A cultura ocidental está ligada ao *naturalismo*, de onde saem as expressões bíblicas metonímicas referentes à criação do homem moldado a partir do barro. Ora, o barro tem importância para a cerâmica, descoberta da revolução neolítica (cerca de 10.000 anos atrás) indispensável para a acumulação dos excedentes da produção. Nesse sentido, pode-se também interpretar que a descrição do Gênesis é tão evolucionista quanto a descrição antropológica associada ao *naturalismo*, que procura a precedência natural do mundo construído. Entre os povos anímicos parece haver então uma cultura de trocas; entre os povos naturalistas, uma cultura de produção. Em ambos há mitos da criação, mas entre os indígenas a criação não surge do nada; entre nós, há esse nada.

Em outros termos, pode-se dizer também que o *naturalismo* bem como o *totemismo*, aduzem a culturas preocupadas com as relações de predação e preservação da natureza. Entre as culturas anímicas e perpectivistas existe muito mais uma relação de reciprocidade com a natureza.

Viveiro de Castro sublinha ademais que, no pensamento ameríndio, há uma noção virtualmente universal de um estado

original de indiferenciação entre os humanos e os animais, descrito pela mitologia. Se para Lévi-Strauss a diferenciação entre cultura e natureza mostrou ser o tema maior da mitologia ameríndia, não é, neste caso, um processo de diferenciação do humano a partir do animal, como em nossa cosmologia ocidental evolucionista. Para Viveiro de Castro, a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. O grande marco divisório mítico aponta menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam os atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Os humanos são aqueles que continuaram iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais. Citando Descola, Viveiro de Castro sintetiza isso: o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição (VIVEIRO DE CASTRO, 1996:118-119).

Deve-se concluir, a partir disso, que os ameríndios são etnocentricamente avaros no conceito de humanidade, superando nossa cosmologia evolucionista? Não se trata de uma opção única, pois pode-se considerar igualmente sua tolerância relativista, postulando uma multiplicidade de pontos de vista sobre o mundo. Vale destacar de mais importante, entretanto, que, para os ameríndios, a transposição da humanidade aos animais reflete sua atual espiritualidade oculta por forma visível para produzir um difuso complexo de restrições ou precauções alimentares, que funcionam para declarar certos animais comestíveis quando não míticamente consubstanciais aos humanos. Aos xamãs cabe a des-subjetivação dos animais antes que se consuma-o, sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal (VIVEIRO DE CASTRO, 1996:119).

Cabe uma advertência também aqui. O *perspectivismo* não está a postular um exotismo qualquer do tipo: olhem!, para os ameríndios, os animais são gente. Trata-se de mostrar antes que, assim como o *animismo*, ele diferencia-se do *naturalismo*. Nas palavras de Viveiro de Castro, o *animismo* existe onde as categorias elementares da vida social organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais, definindo dessa maneira uma continuidade de tipo socio-mórfico entre natureza e cultura, fundada na atribuição de disposições humanas e características sociais aos seres naturais. Já o *naturalismo* supõe, ao seu modo, uma dualidade ontológica entre natureza – domínio da necessidade – e cultura – domínio da espontaneidade, regiões separadas por uma descontinuidade metonímica (VIVEIRO DE CASTRO, 1996: 120).

Na cosmologia evolucionista, a cultura, por exemplo, recebe o nome moderno do Espírito. Do lado do *animismo* e do *perspectivismo* há o problema de se administrar a mistura de referenciais variáveis de humanidade e animalidade dos animais. Viveiro de Castro sublinha que, em nossa ontologia

naturalista, a interface sociedade/natureza é *natural*. Os humanos são idênticos, enquanto corpos/objetos, aos animais, em interação ecológica com outros corpos e forças, todos regulados pelas leis necessárias da biologia e da física. Quão importante é isso para o critério das chamadas forças produtivas, que se valem das forças naturais e que estabelecem as relações sociais como relações contratuais, instituídas entre sujeitos, e que só podem existir no interior da sociedade humana. Lembrando Ingold, pode-se lamentar o quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e animais de um modo que os ameríndios nunca fizeram. Nas palavras de Viveiro de Castro, os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos antecipa as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar. Além disso, o *perspectivismo* subtrai a noção do *totemismo* que cogita uma distinção entre o homem e a natureza; como um neo-animismo, ele estende os predicados da humanidade muito além das fronteiras da espécie (VIVEIRO DE CASTRO: 1996: 124-125).

Como se vê, isso é um complicador para a filosofia política, acostumada em traçar as distinções entre o reino das necessidades, estado de natureza, e reino da liberdade, estado social. Aqui não há interpenetrações. Seria apenas coerente afirmar, numa terceira e última interpretação antropológica<sup>10</sup>, a existência de pelo menos três referenciais de natureza, comuns às culturas em geral, isto é, às interpretações tanto míticas quanto científicas. Na esteira dos trabalhos de Descola, Ellen percebe em definitivo a natureza enquanto *coisa, espaço e essência*, mesmo que para algumas culturas as fronteiras não sejam identificadas, objetivamente nomeadas e distinguidas as percepções em termos de importância para o grupo. Assim, os conceitos de natureza advêm de contingências históricas, imposições linguísticas e metafóricas e proibições ritualísticas, muito mais do que elaborações cognitivas (ELLEN: 1992: 118).

Isso, no entanto, não remete a possibilidades de interpenetrações negadas pela filosofia política. Na tradição de pensamento ocidental, para estabelecer o conceito de liberdade, Kant tivera que romper com o mundo contingente e determininista da natureza. O conjunto de máximas derivadas de um imperativo categórico (age tendo a humanidade como fim e jamais como meio, não tratar os sujeitos como coisas, age como se a máxima de tua ação pudesse ser realizada por todos os homens e por qualquer homem) parece apenas fazer sentido num mundo em que o comportamento ético é justamente a negação das pluralidades cosmológicas. O eu transcendental kantiano subentende a racionalidade de uma ética universal incomunicável com as afecções imanentes. Note-se ademais que essa tradição do pensamento é comum à cosmologia cristã, para a qual a salvação está fora do campo político e de qualquer outro campo extra-natural das demais cosmologias. Articulando liberdade e vontade como livre-arbítrio, o cristianismo – assim como o criticismo kantiano – não permite ao agente humano transpor a fronteira da igualdade constitutiva dos seres

assemelhados a Deus. Já a politização do conceito de liberdade proposta por Hegel e, mais tarde, por Marx, interfere no campo da experiência transcendental de cada indivíduo de modo a poder livrá-lo das forças alienantes do mercado. A proposta de libertação que oferecem vem em nome de um sujeito histórico que transcende ao exotismo da diversidade das cosmovisões indígenas. O verdadeiro sujeito autônomo só emerge depois da compreensão dialética a respeito dos elementos da formação social em mutação, da superação de carências universais e da aceitação da ditadura do proletariado.

No sentido do que se apresenta a seguir, essas duas visões, antropocêntrica e etnocêntrica, perdem em amplitude para uma visão ecocêntrica, que muito embora não é pluralista `a maneira deleuziana de Viveiro de Castro (FOUCAULT, 1999).

## **UMA TEORIA PARA AS POLÍTICAS ECOLÓGICAS**

Em grande medida, políticas ecológicas em curso, originárias das décadas de 60 e 70, derivam da aplicabilidade de enfoques analíticos dos filósofos do ambientalismo. A tipologia empregada neste artigo, com vista à definição e classificação de uma teoria para as políticas ecológicas, está baseada sobretudo no trabalho de Robyn Eckersley, *Environmentalism and Political Theory: toward and ecocentric approach*<sup>11</sup>.

Basicamente, como sublinha Eckersley, a preocupação que tem orientado os filósofos do ambientalismo tem sido a seguinte: face ao acelerado processo de degradação ambiental e extinção de espécies, qual a legitimidade do ponto de vista humanista para afirmar que os seres humanos são os únicos seres com valor no mundo? O mundo existe apenas para o nosso benefício? A crítica é intrínseca ao pensamento social e político moderno, erigido em defesa da dignidade humana e respeito a todos os seres humanos (ECKERSLEY, 1992:2-4 ).

Por implicação, atinge o amplo espectro da cultura ocidental judaico-cristã encapsulada na herança grego-romana da Renascença e do Iluminismo, as quais, por sua vez, eclodiram em revoluções libertárias nos Continentes Europeus e Americanos a partir do século XIII, transformando seus países em sociedades industriais democráticas baseadas na produção ilimitada da riqueza material e na distribuição desigual da renda. Esse modelo de sociedade liberal recebeu sua crítica na resposta marxista revolucionária, a qual todavia não pressupôs a derrocada da base igualitária de acesso ilimitado ao consumo material.

Eckersley propõe, então, que pensemos a coerência e a aplicabilidade das variadas propostas ecológicas de cunho emancipatório surgidas para se enfrentar os problemas referentes ao volume de impactos ambientais da ação humana no seio das sociedades capitalistas e socialistas<sup>12</sup> . Nesse



sentido, a classificação que propõe parte de uma larga divisão entre posições-chave consideradas, de um lado, *antropocêntricas* e, de outro lado, *ecocêntricas* (ECKERSLEY, 1992:10 ).

Ao passo que a posição *antropocêntrica* defende interesses humanos particulares tendo em vista o alcance do desenvolvimento sustentável e preocupando-se basicamente em assegurar a manutenção do estoque dos recursos disponíveis no planeta, tendo estes somente um valor instrumental para fins humanos, a posição *ecocêntrica* designa o domínio sobre as variadas correntes do pensamento protoliberal de esquerda. Em termos de diferenças fundantes, *antropocêntricos* e *ecocêntricos* divergem radicalmente quanto ao crescimento da população humana no planeta e à preservação da vida selvagem. Enquanto os primeiros preocupam-se em discutir as causas sociais do aumento populacional e argumentar em prol da distribuição mais equitativa da riqueza entre ricos e pobres, os segundos importam-se não somente com a diminuição da população humana mas também com a redução, a longo prazo, dos números populacionais absolutos. Os *ecocêntricos* também preocupam-se fortemente em advogar a defesa da vida selvagem em grande número, independentemente se a preservação pode ser vista como útil em algum caso para nós. A posição *antropocêntrica*, contudo, tende a ser mais preocupada em defender o ambiente urbano e a agricultura. A preservação da vida selvagem não se configura relevante, a menos que uma justificação central para os interesses humanos seja demonstrada (ECKERSLEY, 1992:29 ).

Para fins de classificação, essas duas posições representam pontos equidistantes entre representações culturais e de diagnóstico geral dos problemas ambientais, muito mais do que posições díspares referentes aos problemas de ausência de participação política. Em outras palavras, *antropocêntricos* e *ecocêntricos* apresentam divergências de percepção dos amplos problemas ambientais, enquanto as posições políticas de ambos confluem para o mesmo ponto quando a crítica refere-se ao indiscriminado crescimento econômico, ao desperdício energético e ao emprego nocivo de tecnologias para o meio ambiente. As duas posições têm contudo justificativas ecológicas diferentes para o emprego de tecnologias consideradas não-poluentes, ou "limpas" (ECKERSLEY, 1992: 49-60)<sup>13</sup>.

Por outro lado, a argumentação central do nosso autor aqui eleito tende a demonstrar que a crise do meio ambiente constitui um reflexo de uma crise de participação, de sobrevivência e de cultura ou de compromisso civilizatório. Para Eckersley, existe ampla aceitação de que as políticas ecológicas em curso pretendem solucionar esses três aspectos inter-relacionados da crise ambiental, oferecendo novas oportunidades de participação política, renovação cultural e melhoria da qualidade de vida. No entanto, existem várias terapias para o mesmo problema. Na opinião do autor, a

perspectiva *ecocêntrica* representa a alternativa mais consistente e o desafio que se coloca é o seguinte:

- i. a perspectiva *emancipatória ecocêntrica* apresenta aliados ideológicos dentro da tradição do pensamento político moderno ?
- ii. a perspectiva *emancipatória ecocêntrica* pode ser assimilada por quais das tradições do pensamento político moderno ? (ECKERSLEY, 1992:22)

Respondendo na ordem inversa as questões, a tradição liberal, a tradição do marxismo ortodoxo e a tradição conservadora são eliminadas da associação com a perspectiva *emancipatória ecocêntrica*. Tanto a rejeição à filosofia liberal quanto a rejeição à filosofia marxista ortodoxa deve-se ao fato de que ambas não consideram senão interesses humanos. Como frisa Eckersley, a crise do meio ambiente decorre exatamente da expansão do regime de mercado e socialista. Lê-se na declaração do Programa do Partido Comunista Soviético, aprovada em 1961 por ocasião do 22º Congresso do Partido, a crítica ao marxismo ortodoxo segundo a qual o Comunismo elevou o homem a uma condição de enorme supremacia sobre a natureza e tornou possível o uso total e completo de suas forças. Quanto à crítica ao conservadorismo, ela existe na medida em que a perspectiva *emancipatória ecocêntrica* reprova a posição de endosso dos conservadores quanto à manutenção de autoridades hierárquicas e de qualquer ordem pré-estabelecida das coisas. Embora haja uma certa receptividade ao pensamento conservador quanto à rejeição da adoção de inovações tecnológicas sem precauções e o desejo de conservação de prédios e paisagens ameaçados de extinção, o pensamento *emancipatório ecocêntrico* responde afirmativamente à idéia de transformação das relações de poder existentes baseadas em classe, gênero, raça e nacionalidade quando o fim consiste em assegurar uma transição para uma sociedade sustentável. Quanto às políticas neocconservadoras ou neoliberais, como as políticas de Ronald Reagan, nos EUA, e Margaret Thatcher, na Inglaterra, e suas sucessoras, elas não condizem com a posição *emancipatória ecocêntrica* pelas mesmas razões do que foi acima exposto (ECKERSLEY, 1992: 22).

Outras perspectivas políticas são mais resilientes às críticas dos filósofos do ambientalismo. O liberalismo, aliás, não se exclui por inteiro da primeira questão colocada acima, pois a perspectiva *emancipatória ecocêntrica* rejeita o regime liberal de mercado, mas absorve vivamente os valores liberais da tolerância, do respeito aos direitos humanos, da liberdade de expressão, de reunião e de associação, de modo que a classificação mais pertinente para essas preferências seja muito mais considerada como *pós-liberal* do que como *anti-liberal* (ECKERSLEY, 1992:30).

Da mesma forma, a penetração da crítica marxista ao capitalismo e sua promessa de realização humana universal endossa os argumentos antropocêntricos em favor de políticas inovadoras. A seguir, nosso propósito consiste em explorar com

Eckersley o amplo espectro do pensamento ambientalista, dividindo nele tendências antropocêntricas e ecocêntricas de maior impacto nas políticas ecológicas em curso.

As políticas de conservação de recursos ou de uso sustentado dos recursos naturais renováveis têm sua origem no chamado conservacionismo ambiental. Segundo Eckersley, a noção central desta espécie de ambientalismo consiste em defender o ethos da era progressista associado ao pensamento utilitarista. Seu teórico mais influente Gifford Pinchot, o primeiro chefe do Serviço Florestal dos EUA no século XX, defendia, como princípio, uma espécie ainda hoje influente de desenvolvimento com eficiência alocativa, prevenção do desperdício e desenvolvimento para o benefício de muitos, não somente para o lucro de poucos. Consequentemente, essa matriz de pensamento induziu o ethos do profissionalismo da administração dos recursos e a centralização de poder burocrático nos setores públicos em nome da tecnologia e do saber científico. Todavia, os conservacionistas foram os primeiros críticos dos limites do crescimento. A legitimidade da proposta conservacionista consiste na idéia utilitarista de perseguição do maior bem para o maior número, incluindo as futuras gerações, através da redução dos resíduos e ineficiência alocativa na exploração e consumo dos recursos não-renováveis, e em assegurar a máxima sustentabilidade na exploração dos recursos naturais renováveis. Esta corrente, no entanto, deve ser considerada puramente antropocêntrica, em decorrência da denominação de recurso para a natureza e o exclusivo critério de seu uso para fins de desenvolvimento (ECKERSLEY, 1992:35-36).

Em oposição ao conservacionismo, o movimento preservacionista da América do Norte tem origem com John Muir. Ao passo que Pinchot preocupava-se em *conservar* a natureza *para* o desenvolvimento, o propósito de Muir era de *preservar* a natureza *do* desenvolvimento. Esse propósito estava associado primeiramente à preservação de paisagens e à oferta de facilidades de recreação pública. No entanto, na atualidade, o ecocentrismo tem defendido fortemente a defesa da vida num sentido diferente daquele referente às preocupações de proteção de sublimes cenários naturais intocados, motivados por sentimentos estéticos e espirituais. Os partidários de movimentos que podem ser classificados como ecocêntricos estão hoje defendendo incondicionalmente a proteção de populações, espécies, habitats e ecossistemas independentemente de onde eles estejam situados, sem se preocuparem também com seu valor de uso e importância para a espécie humana. Greenpeace internacionalmente, Earth First! nos EUA, entre outras associações, são exemplos deste ecocentrismo (ECKERSLEY, 1992:35-42).

Por outro lado, diferentemente dos conservacionistas que estão preocupados com a produtividade econômica buscando a alocação mais rentável e inteligente no uso dos recursos da natureza, e diferentemente também dos preservacionistas absorvidos na reverência à natureza, os movimentos pró-

qualidade de vida estão interessados na defesa da qualidade e bem-estar das populações urbano-industriais. Ademais, conservacionistas estão interessados mais em temas ligados ao desperdício e ao esgotamento dos recursos naturais, enquanto os movimentos de defesa da qualidade de vida dos centros urbanos questionam mais a degeneração total do ambiente, como consequência da produção do desenvolvimento. Cientes disso, esses últimos também são duros críticos do desenvolvimento econômico, da ciência e da tecnologia. Em termos práticos, estão associados a movimentos pró-criação de políticas ecológicas como áreas verdes de recreação, uso de tecnologias apropriadas, agricultura orgânica, medicina alternativa, reciclagem, transporte público, uma total reorientação das necessidades humanas e procura de um maior proveito dos estilos de vida ecológicos. Nesse sentido, podem ser classificados tanto como antropocêntricos quanto como ecocêntricos (ECKERSLEY, 1992: 38).

Dentro do quadro em que se situam os ecocêntricos, podemos divisar ainda duas grandes posições com fortes pontos de vista: a ecologia profunda e o ecofeminismo. A ecologia profunda defende a integração cosmológica do ser humano como uma forma de integração com os outros, que serve para superar o egoísmo e reverenciar a vida das futuras gerações. Já o pensamento ecofeminista está identificado com uma simbologia das mulheres ocupando um espaço de contato e familiaridade com a reprodução e desenvolvimento natural da vida (ovulação, menstruação, gravidez ou fertilidade, amamentação e cuidado de recém-nascidos), embora certas ecofeministas argumentem também que os problemas do meio ambiente decorrem de uma visão predominantemente patriarcal, que separa Deus e Homem de Mulher e Natureza, e que diferenciar papéis simplesmente como separados (mulheres, reprodução; homens, produção) acaba reforçando a opressão que vêm sofrendo as mulheres (Eckersley, 1992: 66).

Os ecomarxistas ou ecossocialistas, por sua vez, representam uma vertente do marxismo ocidental que desde as décadas de 60 e 70, segundo a interpretação acurada de Merquior, partiu para uma inesgotável revisão do marxismo em reação às suas tendências deterministas da Segunda Internacional Socialista onde as leis econômicas eram a força motriz da história e a consciência não passava de um reflexo da realidade física e social<sup>14</sup>. Com apurada análise científica dialética, esse marxismo é um marxismo da super-estrutura, de busca interpretativa de significados e de enorme hostilidade à civilização moderna, em especial à cultura de massa e ao totalitarismo. Desprovido da luta de classe, de Gramsci Habermas, o que resta de otimismo histórico dessa espécie de marxismo é um misto da análise de possibilidades de mudança de poder pela via da interpretação das estruturas (Gramsci) e da macro-história da ação comunicativa (Habermas), neste último caso numa aposta na democracia discursiva antes que simplesmente participativa.

Como antropocêntricos, os ecomarxistas ou também ecossocialistas classificam-se como dependentes de subjugar a

natureza para o alcance de sua liberdade. Por implicação, para eles a natureza resta sempre como um empecilho externo.

Vale destacar, ademais, que a contribuição da Escola de Frankfurt, através dos representantes da chamada Teoria Crítica, a saber Adorno, Horkheimer e Marcuse, representa ainda hoje um importante arrimo teórico por suas críticas ao industrialismo, à moderna sociedade tecnológica e à burocracia. Como salienta Eckersley, esses teóricos sustentaram uma tremenda crítica ao marxismo, alardeando que a verdadeira liberdade vai além daquela conquistada através do trabalho social. Perceberam que quanto mais nos libertamos das necessidades, menos livres nos tornamos. Como uma importante ruptura com o marxismo ortodoxo, a escola crítica abandonou a análise econômica, erguendo crítica à razão instrumental. Mostraram assim que existem diferentes níveis e dimensões de dominação e exploração além da econômica e que elas não são menos importantes que essa (ECKERSLEY, 1992:97-116).

Quanto à contribuição de Habermas, como último expoente da Escola Crítica, vale perceber que sua aproximação com os temas culturais e psicológicos dos seus mestres apenas enfatiza a necessidade de recuperação das virtudes cívicas da participação política. Não pessimista, como seus colegas, ele não chega a estar associado às virtudes do ecocentrismo. Como destaca Eckersley, é importante perceber que a crise do meio ambiente não é simplesmente uma crise de participação, mas também uma crise de cultura e de formação. Qualquer mudança radical visando reorientar nosso lugar junto à natureza não resolverá os problemas planetários, essa mudança precisa oferecer uma estrutura para o desenvolvimento psicológico de cada ser humano. É nesse contexto que as necessidades humanas, o emprego de tecnologias e os estilos de vida precisam ser debatidos, em especial devido ao ritmo frenético imposto pelas novas tecnologias (computadores e internet) que parecem repetir as crises de desemprego e alienação comuns ao capitalismo do século XIX !! (ECKERSLEY, 1992:117).

Em termos analíticos, os desafios ecológicos dos ecossocialistas podem ser listados da seguinte forma:

- i. superar o histórico legado de burocratização, centralização e autoritarismo da experiência socialista;
- ii. superar o papel da classe trabalhadora como a principal e mais importante agenciadora da história;
- iii. superar o consenso em torno do crescimento econômico incondicional (ECKERSLEY, 1992:119-184).

Neste sentido, conforme Eckersley, os ecossocialistas aceitam que existem tanto limites sociais quanto limites ecológicos em torno do desafio do crescimento econômico. Reconhecem a necessidade do papel das instituições democráticas de caráter descentralizado (segundo Norberto Bobbio, o importante não é quantos votam – voto universal – mas onde votam) que sejam, essas instituições, capazes de trabalhar idéias como as da auto-

gestão democrática com a participação do Estado exercendo o controle e a regulação dos interesses sociais, e a da democratização no processo de produção de bens. Além disso, os ecosocialistas defendem fortemente a promoção de novas atitudes no relacionamento de trabalho, como divisão de tarefas e redução da jornada de trabalho que permitam trabalhos sem riscos à saúde, mais conforto e horas de lazer. Defendem também a abolição de quaisquer discriminações, sejam elas sexuais ou de raça e de cor dos trabalhadores. A idéia do pluralismo democrático também vem sendo aceita pelos ecologistas socialistas. Diferentemente dos ecocêntricos, no entanto, os ecosocialistas encontram-se bastante afastados da defesa de assuntos relacionados à promoção da espiritualidade. Em termos de diferenciação, ecosocialistas vêem os ecocêntricos como uma espécie *naïve* de representação do autoritário determinismo ecológico, permanecendo abertamente defensores da idéia de que a humanidade exerce uma presença ativa na construção e definição da realidade ambiente (ECKERSLEY, 1992:119-128).

Sintetizando, Eckersley enumera cinco propostas claras na agenda dos ecosocialistas:

- i. prover bens e serviços das necessidades humanas mais do que buscar a conquista do poder;
- ii. evitar ou ao menos minimizar negativas externalidades das atividades de mercado;
- iii. eliminar excessivas injustiças sociais;
- iv. assegurar que o planejamento da macroeconomia seja concebido respeitando a capacidade dos ecossistemas (via incentivo à produção de energia limpa e via planejamento da economia que não necessariamente precisa crescer a igual termo das economias de mercado );
- v. conceber o desenvolvimento assegurando o futuro das próximas gerações (ECKERSLEY, 1992:137-138).

Embora as propostas ecosocialistas apresentem visível assimilação dos interesses próprios das economias de mercado, diferindo apenas quando se trata de dizer que cabe ao Estado impor controles e restrições, vale destacar que certas ações acabam sendo dependentes da consciência dos cidadãos, de modo que parece ingênuo acreditar na racionalidade do mercado controlado por burocratas socialistas simpáticos à causa ecológica. Isso não desmerece as iniciativas dos chamados economistas ecológicos ou economistas verdes que vêm desenvolvendo idéias de fortalecimento de cooperativas de trabalhadores, reformas institucionais próprias de um chamado capitalismo social preocupado em oferecer oportunidades de melhoria da renda e melhoria da qualidade da produção (acesso ao crédito facilitado para produção e comercialização de produtos ecológicos). Assim, iniciativas de coibição ao trabalho de crianças, ao lado de programas de orientação para os consumidores e concessão de selos de qualidade para produtores, demonstram que esse tipo de ecosocialismo importa-se mais com o controle e disciplina do mercado do que

em suplantar mecanismos de preço e lucros privados (ECKERSLEY, 1992:143-144).

Os ecoanarquistas representam uma categoria muito particular de ecologistas, contrários aos ecomarxistas ou ecosocialistas. Eles defendem a abolição do estado moderno e lutam para conferir o máximo de autonomia política e econômica às comunidades locais. Conforme define Eckersley, o ecoanarquismo não constitui somente uma filosofia política, mas também um modo de vida inspirado na ecologia. Ainda como característica contrastante, suas práticas transcendem a ecologia conservacionista, os movimentos urbanos pró-qualidade de vida e os ecomarxistas, que se consideram presos ao ideário utilitarista. Ecoanarquistas diferem enquanto ecoanarquistas comunitaristas e ecoanarquistas espiritualistas. Nestes dois casos, encontram-se tendências libertárias e tendências de rígidas restrições (comuns para eles), assim como também práticas antropocêntricas e ecocêntricas (ECKERSLEY, 1992:170-177).

Toda espécie de ecoanarquismo é contrária às hierarquias de dominação social. Os ecoanarquistas nos falam de harmonia com a natureza e de respeito da ordem natural das coisas, assim como os ecologistas profundos quando nos falam de modos de vida sem egoísmo. Em contraste com os ecomarxistas, os ecoanarquistas consideram que a dominação da natureza não significa o preço que se tem que pagar pela liberdade. Segundo Murray Bookchin, ademais, a dominação da natureza advém da dominação que um homem passa a exercer sobre outro homem. Segundo esse teórico, o estágio de desenvolvimento que atingiram as sociedades modernas resulta originariamente da passagem das sociedades orgânicas para as sociedades de dominação, quando, então, formas hierárquicas de controle social (idade, sexo, clãs políticos e religiosos) ganharam o status de regras repressivas de comando, servindo ainda para impor uma linha limite entre sociedade e natureza. O hábito, então, do controle de alguns seres humanos sobre outros impôs o controle extensivo sobre a natureza (ECKERSLEY, 1992:148-150).

Cinco características marcam o tipo de ecocomunitaristas (ECKERSLEY, 1992:160-170):

- i. a natureza sendo representada como a senhora das coisas;
- ii. um profundo respeito por todos os tipos de vida existentes;
- iii. cooperação e ajuda mútua;
- iv. a idéia de livre associação entre os indivíduos do grupo;
- v. enorme simplicidade no modo de viver .

Ademais, pode-se afirmar que o ecocomunitarismo expressa uma capacidade ímpar de satisfação sócio-econômica, psicológica, intelectual e de integração espiritual adaptada aos valores do local em que determinado grupo vive. Deve-se aqui, no entanto, fazer uma distinção entre o ecocomunitarismo, cuja preocupação de seus adeptos coincide fortemente com a preocupação dos filósofos anarquistas, e ecoespiritualismo, cuja

preocupação de seus adeptos está centrada antes na renovação cultural do que na cultura política independente. Assim, é comum notar-se os ecoespiritualistas convivendo não totalmente isolados do nosso meio. No entanto, tanto um quanto outro apresentam fortes características ecocêntricas (ECKERSLEY, 1992:145-178).

As críticas aos ecoanarquistas são densas. Eckersley faz notar a confusão que eles estabelecem entre a idéia de que a natureza humana *seja* cooperativa e a idéia de que ela *apresente* essa potencialidade. Por implicação, observa também que a simples abolição das hierarquias e regras de comando e obediência podem não tornar a sociedade emancipada. Ele também critica o caráter ilusório da idéia de que a democracia direta possa ser vista como essencial para se alcançar os objetivos do ecoanarquismo, não o sendo as condições que apresentam as democracias representativas. No entanto, faz ver que as principais leis de emancipação (direitos humanos, as políticas afirmativas que beneficiaram negros nos EUA, leis em benefícios de outras minorias e de proteção às áreas verdes e aos animais ameaçados de extinção) não provêm de comunidades isoladas – espaços rurais onde impera o clientelismo, o mandonismo, etc. – ao contrário, como o autor destaca, elas emergem de movimentos sociais de grandes centros urbanos que depois são aplicadas e copiadas alhures, mas ainda somente com sucesso se fiscalizada a responsabilidade por parte do poder estatal central, um princípio de ação condenado pelas filosofias anarquistas (ECKERSLEY, 1992:173).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

À guisa de conclusão, pode-se subsumir o artigo como tendo destacado os aspectos filosóficos, históricos e sociais de uma época recente para a qual os verdes vêm tentando oferecer respostas aos problemas referentes a uma crise de participação política, de cultura e de sobrevivência. O eixo principal de toda a argumentação esteve assente na problemática referente à perda de prestígio epistemológico do ponto de vista humanista, responsável por afirmar que os seres humanos são os únicos seres com valor no mundo. Em termos históricos e sociais, enfatizou-se, na primeira parte do artigo, que as políticas ecológicas em curso espelham três aspectos da vida contemporânea:

- i. ausência de uma centralidade econômica e política definida pelo esvaziamento de um sentido legítimo de exclusividade das fronteiras do estado-nação e de identidades coletivas nacionais;
- ii. emergência de um campo conflitante indefinível a longo prazo de negociações políticas, onde os imperativos do mercado ou a ausência dele são confrontados pela capacidade ímpar de agentes do ambientalismo em negociar e implementar políticas de alteridade social, ambiental e cultural;



- iii. as políticas ecológicas aparecem esvaziadas de conteúdos políticos, mas apenas em decorrência de uma turbulência institucional cujo centro, que anteriormente era representado nitidamente pelo Estado, hoje é apenas imaginação de centro.

Na segunda parte do artigo, três posições interpretativas do pensamento relativista antropológico foram referidas, na tentativa de se sublinhar os aspectos problemáticos de qualquer inclusão dos elementos humanos, míticos, afetivos e naturais das cosmologias não-evolucionistas nas regras do contrato social moderno. Assim, a caducidade do pensamento filosófico ocidental, seja ele protoliberal ou marxista, ficou evidente, exatamente por não considerar as variadas dimensões cognitivas, simbólicas e contingentes da ação antrópica.

Na terceira e última parte do artigo, a tarefa consistiu em elencar diversas posições ecológicas, resultantes de releituras das principais correntes filosóficas do pensamento ocidental. A marca importante do ambientalismo de destaque parece constituir-se numa divisão entre as várias posições antropocêntricas e ecocêntricas. Como parece ter ficado claro, esta última apresenta uma maior coerência interna com respeito aos conteúdos valorativos que quer ver preservar, como a participação democrática e descentralizada, um respeito profundo por todas as formas de vida existentes, a cooperação, a ajuda mútua e uma enorme simplicidade no modo de viver.

Enfim, por políticas ecológicas parece ter ficado claro também que pretendeu-se designar o amplo espectro de formas de intervenção política promovidas por ambientalistas nos contextos sociais marcados por crise de participação política, cultural e de sobrevivência. Em guardando sintonia com as principais propostas filosóficas do liberalismo político, do conservadorismo, do marxismo e do anarquismo, as políticas ecológicas vêm fazendo das incoerências internas dessas correntes de pensamento uma preocupação centrada nos ganhos que podem advir da promoção do diálogo aberto, da regulação econômica, das trocas espiritualistas e intergeracionais.

Por fim, deve-se pontuar que o artigo não procurou oferecer exemplos concretos das políticas ecológicas que procurou classificar. Este aspecto será objeto de um futuro trabalho. Pelo que foi colocado por Lúcia da Costa Ferreira, no entanto, pode ser exato pensar que os ecologistas sabem fazer política. Mas com muito cuidado deve-se levar essa afirmação para o lado dos interesses antropocêntricos e etnocêntricos. Imaginar um mundo despido desses interesses parece ainda tão pouco claro quanto perceber posições políticas inequívocas da parte dos ecologistas, ainda mais quando estes exercem a difícil tarefa de negociadores com os interesses de mercado.

## **BIBLIOGRAFIA**

ACSELRAD, H. (Org.). **Meio ambiente e democracia**. Rio de Janeiro: IBASE, 1992. [ [Links](#) ]

ACOT, P. **História da ecologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1990. [ [Links](#) ]

AGENDA 21. **Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento**. Rio de Janeiro, 1992. [ [Links](#) ]

AGUIAR, R. **Direito ao meio ambiente e participação popular**. Brasília: IBAMA, 1994. [ [Links](#) ]

ALEXANDRE, A F. Atores e conflitos sócio-ambientais na esfera jurídico-estatal de Florianópolis, SC. In: *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, Ed. UFSC, n°.26, outubro de 1999a. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ Uma análise da concepção de risco social em Antony Giddens e Ulrich Beck, *Revista de Ciências Sociais*/ Universidade Federal do Ceará – UFC, vol. 3 ns. ½, 1999b. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ **A perda da radicalidade do movimento ambientalista brasileiro. Uma contribuição à crítica do movimento**. Florianópolis/Blumenau: Ed. UFSC, EDIFURB, 2000. [ [Links](#) ]

ALIER, J. M. **Da economia ecológica ao ecologismo popular**. Blumenau: Ed. FURB, 1998. [ [Links](#) ]

ARISTÓTELES. **Tratado da Política**. Lisboa: Europa-América, 1977. [ [Links](#) ]

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. [ [Links](#) ]

BARTEMUS, P. **Environment and Development**. London: Allen & Umwin, 1989. [ [Links](#) ]

BENJAMIN, C. **Diálogo sobre ecologia, ciência e política**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1993. [ [Links](#) ]

BOEIRA, S. Crise civilizatória e ambientalismo transsetorial. In: **Vozes e diálogo**, Univali, Itajaí, SC, 1998. [ [Links](#) ]

BOEIRA, S. et al. EIA-RIMA: Instrumento de Proteção Ambiental ou de Homologação do Desenvolvimento Predatório? *Geosul*, n°. 18, 1994, Revista do Depto. De Geociências - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, UFSC 1994. [ [Links](#) ]

CASTRO, E. V. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana, Estudos de Antropologia Social*. Vol 2, n 2, 1996. Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia do Museu Nacional. [ [Links](#) ]

CHAUÍ, M. Público, privado, despotismo. In: NOVAES, A. (org.) **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. [ [Links](#) ]

CORDANI, U. G. (Org.) **A Rio-92 cinco anos depois - avaliação das ações brasileiras em direção ao desenvolvimento sustentável cinco anos após a Rio-92**. São Paulo: Alphagaphis, 1997. [ [Links](#) ]

COSTA, S. Contextos da construção do espaço público no Brasil. São Paulo, *Novos Estudos*, nº. 47, março de 1997. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ **Entre o espetáculo e o convencimento argumentativo: movimentos sociais, democratização e a construção de esferas públicas locais**. Programa de mestrado em Sociologia Política/ UFSC, 1997) [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ A democracia e a dinâmica da esfera pública. *Lua Nova*, nº 36, São Paulo, 1995. [ [Links](#) ]

DIEGUES, C. **O mito moderno da natureza intocada: populações tradicionais em unidades de conservação**. São Paulo, NUPAUB/ USP, 1993. [ [Links](#) ]

ECKERSLEY, R. **Environmentalism and Political Theory: toward and ecocentric approach**. UCL Press, 1992. [ [Links](#) ]

ELLEN, R. F. The cognitive geometry of nature: a contextual approach. In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (ed.) **Nature and society: anthropological perspectives**. London, Routledge, 1992. [ [Links](#) ]

DOIMO, A. M. Movimento Social: a crise de um conceito. In: **A vez e a voz do popular**. São Paulo: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995. [ [Links](#) ]

FERREIRA, L. C. Conflitos sociais contemporâneos: considerações sobre o ambientalismo brasileiro. *Ambiente e sociedade*. São Paulo: ano II, no. 5, 1999. [ [Links](#) ]

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: PUC Rio/ NAU Editora, 1999. [ [Links](#) ]

FRANK, A. G. & FUENTES, M. Dez teses acerca dos movimentos sociais. In: *Lua Nova*, Revista de Cultura e Política, junho de 1989. No. 17. São Paulo, 1989. [ [Links](#) ]

GIANNOTTI, J. A. A distinção entre as esferas do indivíduo e da sociedade. *Folha de S. Paulo* 2/4/95. [ [Links](#) ]

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1990. [ [Links](#) ]

GABEIRA, F. A idéia de um partido verde no Brasil. In: PÁDUA, J. A. (Org.). **Ecologia e política no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo e IUPERJ, 1992. [ [Links](#) ]

GUHA, R. & GADGIL, M. Ecological Conflicts and Environmental Movement in India. *Development and Change*, Vol. 25 (1994), 101-136. Institute of Social Studies, Oxford, 1994. [ [Links](#) ]

HABERMAS, J. Três modelos normativos de democracia. São Paulo: *Lua Nova*, nº 36. 1995. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ Euroceticismo, Europa dos mercados ou Europa dos cidadãos ( do mundo ) In : **Jürgen Habermas : 70 anos**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, nº 138, 1999. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, nº 84, 1983. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ Soberania popular como procedimento. *Novos Estudos*. São Paulo, Cebrap, nº 26, março de 1990. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ **O discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ **Direito e democracia. Entre facticidade e validade**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, vols. I & II. 1997, 1998. [ [Links](#) ]

INGOLD, T. Humanidade e Animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.28,1995. [ [Links](#) ]

KADE, G. et alii. **O homem e seu ambiente**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1975. [ [Links](#) ]

LASH, S., SZERSZYNSKI, B., WYNNE, B. (Orgs.). **Risk, Environment and Modernity. Towards a New Ecology**. London,: SAGE Publications, 1996. [ [Links](#) ]

MARCUSE, H. **Razão e revolução. Hegel e o advento da Teoria Social**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. [ [Links](#) ]

MASLOW, A . **Introdução à Psicologia do Ser**. Rio de Janeiro : Livraria Eldorado Tijuca Ltda, 1972. [ [Links](#) ]

MARX, K. *Col. Os Pensadores* . São Paulo : Abril Cultura, 1973. [ [Links](#) ]

MOUFFE, C. **O regresso do político**. Lisboa, Gradiva, 1996. [ [Links](#) ]

MONOSOWSKI, E. Políticas ambientais e desenvolvimento no Brasil. São Paulo, *Cadernos Fundap* 9, 1989. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_. **Avaliação de impacto ambiental.** São Paulo: USP, 1993. [ [Links](#) ]

MOSCOVICI, S. **Sociedade contra natureza.** Rio de Janeiro: Vozes, 1975. [ [Links](#) ]

OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T. **Dicionário do Pensamento Social do Século XX.** Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996. [ [Links](#) ]

PÁDUA, J. A. (Org.). **Ecologia e política no Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo e IUPERJ, 1992. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_. O nascimento da política verde no Brasil: fatores exógenos e endógenos. In: LEIS, H. (Org.) **Ecologia e Política Mundial.** Rio de Janeiro: FASE, AIRI/PUC e Editora Vozes, 1991. [ [Links](#) ]

RAWLS, J. Justiça com eq. idade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova*, no.25, 1992. [ [Links](#) ]

SACHS, I. & SILK, D. **Food and Energy. Strategies for sustainable development.** Tokyo: The United Nations University, 1990. [ [Links](#) ]

SANTOS, B. S. Reinventar a democracia: entre o pré-contratualismo e o pós-contratualismo. In: **A crise dos paradigmas em Ciências Sociais e os desafios para o século XXI.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1999. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_. Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos. *Lua Nova*, no. 39, 1997. [ [Links](#) ]

SCHERER-WARREN, I. **Ongs: os novos atores do globalismo.** NPMS (*Programa de Mestrado em Sociologia Política* / UFSC, 1997). [ [Links](#) ]

SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas. Razão comunicativa e emancipação.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994. 3ª edição. [ [Links](#) ]

TOURAINÉ, A. Os novos movimentos sociais. Para evitar mal-entendidos. In: São Paulo, *Lua Nova*, Revista de Cultura e Política, nº 17, 1989. [ [Links](#) ]

VIEIRA, E. **O que é desobediência civil.** Coleção Primeiros Passos, 90. São Paulo: Brasiliense, 1983. [ [Links](#) ]

VIEIRA, L. **Cidadania e Globalização.** Rio de Janeiro; Record, 1997. [ [Links](#) ]

VIEIRA, P. F. Social Sciences and environment in Brazil: a state-of-the-art-report. *Working Papers*, nº 24, 1998. Paris: Unesco, 1998. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ Gestão patrimonial de recursos naturais: construindo o ecodesenvolvimento em regiões litorâneas. In: CAVALCANTI, C. (Org.). **Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável**. São Paulo – Recife: Cortez e Fundação Joaquim Nabuco, 1995. [ [Links](#) ]

VIOLA, E. O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica. In: PÁDUA, J. A. (Org.). **Ecologia e política no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo e IUPERJ, 1987. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ O movimento ambientalista no Brasil (1971-1991): da denúncia e conscientização pública para a institucionalização e o desenvolvimento sustentável. In: GOLDENBERG, M. (Coord.). **Ecologia, Ciência e Política**. Rio de Janeiro: Editora Revan, 1992. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ A multidimensionalidade da globalização, as novas forças sociais transnacionais e seu impacto na política ambiental no Brasil, 1989-1995. In: VIOLA, E. & FERREIRA, L. C. (Orgs.). **Incertezas de sustentabilidade na globalização**. Campinas: Unicamp, 1996. [ [Links](#) ]

\_\_\_\_\_ O GEF e o Brasil: institucionalidade e oportunidades de financiamento. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, Nepam/Unicamp, nº 1, 1997. [ [Links](#) ]

VIOLA E. & BOEIRA, S. A emergência do ambientalismo complexo-multissetorial no Brasil (particularmente na microrregião de Florianópolis) nos anos 80. *Universidade e sociedade face à política ambiental brasileira. IV Seminário Nacional sobre Universidade e Meio Ambiente*. Florianópolis, 19 a 23 de novembro de 1990. UFSC e IBAMA, 1990. [ [Links](#) ]

VIOLA, E. & MAINWARING, S. Novos movimentos sociais: cultura política e democracia: Brasil e Argentina. In: SCHERER-WARREN, I. & KRISCHKE, P. J. (Orgs.). **Uma revolução no cotidiano: os novos movimentos sociais na América do Sul**. São Paulo: Brasiliense, 1987. [ [Links](#) ]

VIOLA, E. & VIEIRA P. F., Da preservação da natureza e do controle da poluição ao desenvolvimento sustentável: um desafio ideológico e organizacional ao movimento ambientalista brasileiro. São Paulo, *Revista Administração Pública*, out/ dez. 1992. [ [Links](#) ]

VIOLA E. & LEIS, H. O ambientalismo multissetorial no Brasil para além da Rio-92: o desafio de uma estratégia globalista viável. In: VIOLA, E.; LEIS, H.; SCHERER-WARREN, I.; GUIVANT, J.; VIEIRA, P. F.; e KRISCHKE, P. J. (Orgs.). **Meio ambiente, desenvolvimento e cidadania: desafio para as Ciências Sociais**. São Paulo: Cortez, 1995. [ [Links](#) ]

VIOLA, E. & FERREIRA, L. C. (Orgs.). **Incertezas de sustentabilidade na globalização**. Campinas: Editora da Unicamp, 1996. [ [Links](#) ]

VIOLA, E.; LEIS, H.; SCHERER-WARREN, I.; GUIVANT, J. S.; VIEIRA, P. F.; e KRISCHKE, P. J. (Orgs.). **Meio Ambiente, desenvolvimento e cidadania: desafios para as Ciências Sociais**. São Paulo – Florianópolis: Cortez e Editora da UFSC, 1995. [ [Links](#) ]

## NOTAS

[1](#) Em dezembro de 1999, ecologistas - críticos da globalização - bloquearam a Conferência Ministerial da Organização Mundial do Comércio - em Seattle, nos Estados Unidos. Vêm organizando subsequentes manifestações de repúdio ao neoliberalismo, marcando presença em Praga, Washington, e agora contra o Fórum Econômico Mundial, em Davos, Suíça, realizaram, entre 25 à 30 de janeiro, em Porto Alegre, o Fórum Social Mundial, no mesmo período de realização daquele.

[2](#) Não aduzimos aqui também ao fato de que o afrouxamento das capacidades regulatórias do Estado estejam ligadas ao ambiente caótico de controvérsias científicas de um mundo definitivamente pós-foucaultiano: Segundo Boaventura, para Foucault coexistiriam de modo complexo dois grandes modos de exercício de poder : o poder disciplinar, dominante, centrado nas ciências, e o poder jurídico, em declínio, centrado no Estado e no direito. Hoje, estes poderes coexistem com muitos outros, e eles próprios estão fragmentados e desorganizados. O poder disciplinar é hoje crescentemente indisciplinar, à medida que as ciências perdem confiança epistemológica e se vêem forçadas a partilhar o campo do saber com conhecimentos rivais, eles próprios capazes de gerar formas diferentes de poder. Por outro lado, o Estado perde centralidade, e o direito oficial desorganiza-se, passando a coexistir com o direito não oficial de muitos legisladores fáticos, os quais, pelo poder econômico que comandam, transformam a facticidade em norma, disputando com o Estado o monopólio da violência do direito (SANTOS: 1999: 41) . A respeito da perda de confiança epistemológica das ciências, conferir meu artigo intitulado Uma análise da concepção de risco social em Antony Giddens e Ulrich Beck, *Revista de Ciências Sociais*/ Universidade Federal do Ceará - UFC, vol. 3 ns. ½, 1999b.

[3](#) Conferir Constituição da República Federativa do Brasil, art. 215, e legislação subsequente.

[4](#) ECKERSLEY, 1992.

[5](#) SANTOS, 1999.

6 Enfatizamos uma posição contrária ao processo de globalização econômica neoliberal. Como será percebido na exposição acerca das políticas ecológicas, a posição liberal, na sua essência, confronta-se com princípios de ética solidária e *não-excludente*, pois opera com a noção de competição, propriedade privada dos meios de produção, divisão social das classes, exploração econômica, lucro, desigualdade social e acumulação do capital. Nas palavras de Marilena Chauí, essa ética liberal não teria como criar, em termos hegelianos e marxistas, uma política do espaço público, se seus pressupostos são o direito privado, a vontade privada, a ética individual e individualista (CHAUÍ, 1990: 377)

7 Conferir art. 216 da Constituição da República Federativa do Brasil, op. cit.

8 INGOLD, 1995.

9 VIVEIRO DE CASTRO, 1996.

10 ELLEN, 1992.

11 ECKERSLEY, 1992.

12 Nas palavras do autor, " The 1960s and early 1970s were also a time of theoretical stocktaking and revision for socialist theory - a revision spearheaded by the rise of the New Left. In particular, Herbert Marcuse's *On Dimensional Man* and the essays collected in Jürgen Habermas's *Toward a Rational Society* played an influential role in tracing many of the problems of industrial society - including its environmental dislocations - to the dominance of instrumental or technocratic rationality. This contributed to the widening of the New Left's agenda to include questions of life-style, technology, and the exploitation of nature" (ECKERSLEY: 1992:10 ).

13 Sem pretensão de esgotar essa diferença, sublinhamos que o ecocentrismo está baseado fundamentalmente em uma filosofia que afirma que todos os organismos encontram-se não simplesmente interrelacionados, mas também que eles são constituídos por essas mesmas inter-relações. Por implicação, o mundo real está de forma dinâmica intrinsecamente interrelacionado por uma rede de relações na qual não existem entes separados e nenhuma linha divisória entre seres vivos e não seres vivos. Por outro lado, os teóricos ecocêntricos diferem também dos antropocêntricos em termos de ciência e tecnologia - a convicção de que o método empírico-analítico represente o único meio válido para o alcance do conhecimento. São simpáticos à conjugação de visões científicas, filosóficas e religiosas para explicar os fatos. Entretanto, daqui se estendem outras comuns divergências ou mal-entendidos. Antropocêntricos apregoam que seja impossível perceber o mundo de forma diferente da perspectiva humana, uma vez que afinal de contas trata-se de reconhecer invariavelmente nossas impressões sobre ele. Os ecocêntricos respondem com o argumento da 'falácia antropocêntrica', divisando que se trata



de uma confusão entre fato e valor. Ecocêntricos não estão dispostos a entender o mundo exatamente como ele é, mas estão interessados em explicar que ele existe. A crítica fundante contra os ecocêntricos ainda vai além para demonstrar que os não antropocêntricos demonstram insensibilidade por não se preocuparem com os pobres e oprimidos. Por sua vez, a crítica é apreciada pelos ecocêntricos que dizem que eles não são de forma alguma contrários aos interesses humanos, mas que a celebração dos interesses de nossa espécie não pode significar a única e suficiente forma de valor e inspiração para estar no mundo. Dessa forma, eles argumentam que culturas diferentes devem ser olhadas considerando-as segundo suas condições econômicas e de classe quando se trata de intentar reformas gerais da sociedade, pois não consideram também correto que pobres sejam discriminados e que se mantenham privilégios para os ricos. Por fim, não é verdade que eles apenas se preocupem ou sejam passivos diante de ameaças naturais e doenças. Eles consideram importante defender-se contra perigos e epidemias, mas deixando que a vida também em sentido amplo seja defendida ( alguns defendem no entanto a liberalização de animais em cativeiro ). De forma alguma, conseqüentemente, ecocêntricos pintam um quadro harmônico da natureza, pois vêm a defender que a vida seja protegida e mantida uma defesa da espécie humana. (ECKERSLEY, 1992:49-60).

[14](#) Conferir Verbete *Marxismo Ocidental* em OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T. (1996).