
OS DIREITOS DA NATUREZA NUMA SOCIEDADE RELACIONAL: reflexões sobre uma nova ética ambiental

*Livia Neves de Holanda Barbosa
José Augusto Drummond*

1. Introdução: a Idéia de direitos da natureza

Poucos anos atrás a “questão ecológica” não permeava o cotidiano dos cidadãos dos grandes centros urbanos. Desde meados da década de 1970, no entanto, debates sobre o tema tornaram-se comuns e até obrigatórios nos meios políticos e intelectuais da maioria dos países. A preocupação ambiental atingiu, de forma diferenciada, quase todos os segmentos sociais. Forjou novos atores e afetou o poder e a legitimidade de alguns já

existentes. O que torna realmente especial essa visibilidade cultural e essa mobilização política é o seu alcance planetário. Independentemente do nível de desenvolvimento econômico e social e de influência política e cultural, todas as nações modernas são agora instadas a levar em conta esse novo *paradigma social*.

Esse novo fato cultural e movimento político gerou uma variedade de linhas de pensamento e ação, todas contendo propostas de um novo tipo de relação entre os seres humanos e o mundo natural. Uma delas é o *ecologismo* e, especialmente, a sua vertente biocêntrica, responsável, mais do que qualquer outra, pela difusão da idéia de

Nota: Este artigo foi escrito por ocasião da Eco 92, a propósito de algumas discussões acerca da Amazônia e do Pantanal Mato-Grossense e de sua classificação como santuários ecológicos.

direitos da natureza. Ao longo deste artigo nos ocuparemos mais especificamente desses dois conjuntos de idéias e das suas implicações para a sociedade brasileira.¹

O ecologismo apresenta-se hoje como arauto de uma revolucionária ética ambiental e arquiteto de uma novo tipo de organização social, nas quais os lugares ocupados previamente pela humanidade e pela natureza estão radicalmente modificados.² Nesta ordem a natureza passa de objeto a ser dominado a sujeito de uma modalidade inédita de relação. Para os ecologistas mais radicais, ou seja, os biocêntricos, não existem elementos englobadores nem hierarquias, mas apenas a valorização de todo e qualquer ciclo vital, independentemente do seu valor estético, utilitário ou estratégico para os seres humanos. Em suma, nos termos de Martin Buber (1979), o mundo natural, para o ecologismo, deixou de ser um *it* para ser um outro.

O ecologismo biocêntrico se afasta de conceitos defendidos por outras correntes ambientalistas, como “prevenção da crueldade contra animais”, “uso racional dos recursos naturais”, “preservação de espécies” ou ecossistemas, “combate à poluição” e “recuperação” de ambientes degradados.

Mesmo quando consideram esses conceitos inovadores ou positivos, os biocêntricos tomam a posição extrema de negar à espécie humana qualquer centralidade ou superioridade no mundo da natureza.

O que é revolucionário na visão biocêntrica, em termos de teoria moral e prática política, é a idéia de que as relações entre a humanidade e a natureza devem ser guiadas pela ética. O universo do comportamento moral não deve se esgotar nos seres humanos, mas se estender, também, a outras formas de vida e até ao elemento abiótico,

ou seja, ao que os cientistas naturais chamam, respectivamente, de “comunidade biótica” e “ambiente abiótico”.³

O impacto real dessa proposta é ainda limitado e o seu potencial é difícil de avaliar. Primeiro porque ela é polêmica dentro do próprio movimento ecologista, que comporta segmentos importantes opostos ao biocentrismo. Há divergências sérias entre os ambientalistas quanto à escala adequada de pensamento e ação, aos procedimentos políticos mais corretos e mais eficazes e ao próprio estatuto dos seres humanos nos modelos propostos para um mundo ambientalmente mais equilibrado. O biocentrismo, como veremos, assume posições de “esquerda radical” nessas três frentes.

Um segundo motivo que torna difícil avaliar o impacto potencial do *biocentrismo* é a sua emergência ainda recente, mesmo dentro do jovem movimento ambientalista. Ele surgiu há menos de 15 anos, na Europa e nos Estados Unidos, e apenas há cerca de dez anos conseguiu alguma visibilidade nos movimentos ecológicos de países desenvolvidos, como Canadá, EUA, Noruega, Alemanha e Austrália.

Embora amplamente minoritário, ele não está isolado nem estagnado. Na verdade, vários fatores o ajudam a prosperar. Por exemplo, há a recente tendência de encarar os problemas ambientais em escala planetária. Isso propicia críticas ao conjunto de experiências humanas em países de tradições, culturas e estilos de vida muito distintos. A percepção da “inviabilidade” da aventura humana no planeta – até por setores conservadores do movimento ambientalista – leva água ao moinho anti-humanista ou antiantropocêntrico do *ecologismo*.⁴

A emergência de propostas supranacionais para evitar e superar problemas ambientais tem tido o mesmo efei-

to, pois a discussão se dá no contexto de novas concepções de soberania política e de segurança nacional. Particularidades culturais e nacionais se tornam secundárias. Os seres humanos podem, nesse nível, ser focalizados como espécie, independentemente de fronteiras geográficas, políticas, religiosas e culturais.

Além disso, os países do primeiro mundo estão tomando – muitas vezes por motivos do seu estrito interesse – posições críticas a processos tais como o desflorestamento, a desertificação, a destinação de resíduos tóxicos, a destruição da camada de ozônio etc. Independentemente de motivos eventualmente escusos, eles passam a mensagem de que muitos problemas ambientais hoje assumem contornos que não respeitam as prerrogativas de governos nacionais. Esses problemas se distribuem através de correntes marinhas ou atmosféricas, bacias hidrográficas, zonas climáticas, ecossistemas, e não de acordo com fronteiras políticas. Nenhuma nação ou grupo tem autonomia para enfrentar – ou ignorar – isoladamente certos problemas ambientais graves, nem para se proteger das iniciativas ou faltas de iniciativa de outros grupos ou nações (Mathews, 1990). Em outras palavras, os atuais problemas e soluções ambientais atingiram proporções que não respeitam as seculares prerrogativas dos Estados nacionais e as antigas distinções culturais. Isso também se ajusta à perspectiva do biocentrismo.

2. Raízes liberais do biocentrismo

Se as causas objetivas das atuais preocupações ambientais podem ser consideradas planetárias, não se pode afirmar o mesmo sobre o invólucro simbólico do *biocentrismo*. O sistema

representacional em que se baseia a ética do *biocentrismo* tem linhagem claramente identificável: o liberalismo e, mais particularmente, a sua vertente anglo-saxã.⁶

Na interpretação de Roderick Nash (1989), podemos na verdade encarar o ecologismo como o ponto máximo de expansão da ética liberal e da sua doutrina de “direitos naturais”. Originalmente esses direitos foram atribuídos a um grupo limitado de seres humanos – os homens proprietários de bens e de riquezas. Mas o liberalismo foi forçado a ampliar esse círculo. De forma progressiva, atravessando séculos, ele incluiu na lista dos detentores de direitos grupos “minoritários” antes excluídos, tácita ou explicitamente: trabalhadores urbanos e rurais, analfabetos, grupos étnicos (negros, indígenas), mulheres e jovens. A proposta do ecologismo, segundo a análise aguda de Nash, é estender os direitos naturais do liberalismo clássico aos elementos do mundo natural.

Do ponto de vista histórico, no mundo anglo-saxão, talvez o momento mais dramático da expansão dos direitos naturais tenha sido a abolição da escravidão nos Estados Unidos, efetivada em 1863, em meio às violências da chamada Guerra Civil. A partir desta data, um país emergente e de tradição liberal decidiu – mesmo à custa de grave conflito interno – que seres humanos não mais podiam ser propriedade de outros seres humanos. O comportamento ético superava as fronteiras de raça e etnia. Posteriormente, nos mesmos EUA, as fronteiras sexuais foram abaladas, de forma menos traumática, pelos movimentos das sufragistas, no início do século XX, e das feministas, na década de 1970. Em vários países europeus o fim do século XIX foi marcado por amplos movimentos que buscaram e alcançaram direitos políticos plenos para os trabalhado-

res. Os movimentos de afirmação dos direitos civis de negros e indígenas nos EUA, ainda correntes, representam outras etapas do mesmo processo.

Mais recentemente, os biocêntricos começaram a defender a idéia de que a vida não-humana (e o próprio elemento abiótico) possui um *status* moral que também a torna elegível aos mesmos direitos de qualquer grupo humano. Chegou talvez, pois, o momento da demolição das fronteiras entre as espécies. Trata-se ao mesmo tempo de uma ruptura profunda na tradição ocidental de relacionamento entre humanos e natureza e de uma continuidade do processo de expansão dos direitos liberais. Não custa adiantar que no caso da tradição política ibérica e, mais especificamente, portuguesa e brasileira – enraizadamente antiliberal – trata-se de um corte inédito e radical.

Na tradição liberal anglo-saxã há até antecedentes específicos que prepararam o caminho para os biocêntricos. No século XVIII proliferaram na Inglaterra leis e regulamentos que procuravam proteger alguns animais dos abusos e das crueldades cometidas por humanos. Na Inglaterra, leis dessa natureza remontam a 1596 e se tornaram comuns no século XIX. Essas leis estão na origem das muitas “sociedades protetoras dos animais” existentes hoje em dia em muitos países, as quais lutam pelo tratamento “humanitário” das outras espécies.⁶ Mas é preciso notar que essas leis se referiam quase exclusivamente a animais domésticos – e nem a todos eles. Os animais domésticos – é bom lembrar – são umas poucas espécies selecionadas pelas sociedades humanas para fins utilitários ou estéticos. É fácil perceber a grande distância entre essas leis e o biocentrismo, que advoga direitos para animais selvagens, ou para seres francamente “inúteis”, “feios”, “perigosos” ou

inteiramente “desconhecidos”, quando não para paisagens e ecossistemas.⁷

Nos Estados Unidos há uma tradição importante – e mais diretamente relevante para o biocentrismo – de diluir a diferença entre os humanos e a natureza: a celebração da *wilderness*, ou seja, da condição “selvagem”, “inculta” ou “intocada” das paisagens. Já na década de 1840 Henry David Thoreau rejeitava o critério exclusivamente utilitarista de avaliação dos elementos não-humanos e afirmava enfaticamente que a saúde do mundo civilizado dependia da existência contínua da *wilderness*. No início deste século Liberty Hyde Bailey (1915) advogava uma atitude ética em relação a tudo e a todos na terra. John Muir (1917) e principalmente Aldo Leopold (1949) foram dois outros pensadores e ativistas norte-americanos que no início e meados do século XX defenderam o valor das paisagens intocadas. Muir propunha uma comunidade quase mítica entre os humanos e o mundo natural intocado. Leopold advogava explicitamente a extensão da ética para as relações com os elementos não-humanos da natureza. Esses quatro nomes são antecedentes diretos do biocentrismo, citados por quase todos os ecologistas desta vertente.⁸

O enorme desenvolvimento da ciência da ecologia nos países liberais, nas últimas décadas, forneceu argumentos suplementares que fundamentaram a postura moral desses pensadores e dos biocêntricos. Ela estuda o mundo natural vendo os seres humanos como apenas uma forma a mais de vida, entre muitas outras, todas dotadas da mesma legitimidade. Além disso, ela postula a interdependência de todos os seres e dos ecossistemas. Embora os ecólogos propriamente ditos muito raramente dêem o “salto filosófico” dos ecologistas, estes não hesitam em em-

pregar argumentos científicos da ecologia para propor uma comunidade ética que englobe todos os seres vivos e todas as matérias inertes, sem qualquer superioridade ou centralidade para a espécie humana.

É quase impossível discordar da leitura de Nash sobre o biocentrismo como evolução extrema do liberalismo clássico. A afirmação de que os animais, plantas e elementos abióticos têm direitos intrínsecos, independentemente de sua utilidade ou do seu significado para os seres humanos, é lógica e substantivamente igual à afirmação dos direitos naturais comuns a todos os grupos humanos. O abolicionismo, por exemplo, teve uma radicalidade tão grande quanto o biocentrismo de hoje. Ambos identificaram “minorias” oprimidas e defenderam a sua libertação. Ambos enfrentaram argumentos de que a opressão identificada era ou é fundamental para a sobrevivência do sistema econômico. Ambos sofreram o estigma e a perseguição e tiveram correntes que advogavam e ainda advogam a violência como meio de luta. Em vários países do mundo não faltam hoje grupos que propõem ou praticam atos de autêntica “ecossabotagem”.⁹ Assim os dois movimentos – abolicionista e ecologista – são estruturalmente semelhantes, de vários ângulos que queiramos considerar.

Vale a pena ressaltar que o próprio Nash considera o biocentrismo simultaneamente subversivo e conservador. Afinal de contas, a teoria moral e política em que ele se fundamenta é o liberalismo clássico. É precisamente sobre essa ligação entre a teoria moral do ecologismo biocêntrico e a tradição intelectual e política liberal norte-americana que desenvolveremos diversas reflexões no restante deste texto. Além de discutir essa ligação em si mesma, pretendemos discutir o potencial de atualização do

biocentrismo na sociedade brasileira. Afinal de contas a sociedade brasileira, sociologicamente definida como relacional, tem incompatibilidade substantiva com a tradição política liberal. Para nós, ibéricos e brasileiros, mais importantes do que o indivíduo e os seus direitos naturais são as relações entre pessoas particulares que se conhecem e que compartilham valores em comum. Nesse sentido, vale a pena indagar como a sociedade brasileira, em face do avanço do movimento ecológico, e mais particularmente do biocentrismo, lidará com a idéia de direitos da natureza, que representam a extensão da cidadania jurídica aos elementos do mundo natural.

3. As raízes históricas da crise ambiental contemporânea

Para entendermos a emergência e a radicalidade do biocentrismo precisamos discorrer sobre as origens da crise ambiental atual, reconhecida até por setores conservadores das diversas nações. Focalizaremos o lado aparentemente trivial das categorias básicas construídas para organizar a experiência humana. O movimento ecológico, mesmo em suas facções mais moderadas, tem colocado em dúvida a validade das categorias “cultura” e “natureza” conforme desenvolvidas nas sociedades ocidentais modernas. Elas representam para nós universos descontínuos e sujeitos ontologicamente distintos. Por mais que sejam questionadas, no entanto, essas categorias continuam centrais no pensamento ocidental. Parece mesmo impossível pensar na experiência humana sem elas.

Mas um superficial levantamento etnográfico nos levaria justamente à conclusão oposta. Existem sociedades em que categorias semelhantes delimi-

tam fronteiras muito frouxas; outras pensam no universo como uma ordem moral, submetido a costumes e ritos; para outras a própria idéia de uma ordem ou uma lei natural pareceria absurda. Assim como varia a simples distinção entre natureza e cultura, varia também o significado dessas categorias e as relações que diferentes sociedades estabelecem entre elas. Algumas enfatizam o antagonismo, outras a solidariedade.

A lógica totêmica, comum a algumas das chamadas sociedades primitivas, oferece um exemplo de solidariedade. Nela grupos humanos distintos são simbolicamente associados a determinados animais, plantas ou fenômenos da natureza. Esse movimento simbólico de identificação seletiva com a natureza funciona como uma forma substantiva de diferenciar os grupos humanos. Constrói-se, portanto, um *continuum* entre o mundo da natureza e o mundo da cultura. Existe aqui uma continuidade, onde na tradição ocidental existe antagonismo e ruptura (Lévi-Strauss, 1970; Turner, 1990).

A origem histórica dessas fronteiras tão bem demarcadas entre as nossas categorias de natureza e cultura de há muito se perdeu. No entanto, é bastante sugestivo o registro de como as sociedades primitivas organizam o seu “estar no mundo”. Os estudiosos do assunto têm sido levados a supor uma relação íntima entre certas formas de organização social e o grau de descontinuidade entre os conceitos respectivos de natureza e cultura (Nash, 1982).

É relevante notar ainda que os estudos etnográficos identificaram muitas línguas carentes de palavras que designam o conceito de “natureza controlada” por oposição a uma natureza “não-controlada”. O malaio é um exemplo. Para a tradição ocidental, por outro lado, como se trata de uma distin-

ção fundamental, as línguas têm várias palavras para designar espaços não controlados pela sociedade humana, ou estados a eles associados. Enfim, a separação rígida entre natureza e cultura está longe de ser um requisito universal da experiência humana. Ela é culturalmente condicionada.

Historicamente, as relações entre cultura e natureza nas sociedades ocidentais se caracterizaram pela idéia de que a primeira deve dominar e englobar a segunda. Conhecer a natureza serve apenas ao objetivo final de controlá-la. As tônicas da nossa forma de “estar no mundo” são (1) uma ideologia de dominação da natureza, (2) uma fé nos recursos infinitos da tecnologia como provedora de bem-estar e (3) uma leitura “produtivista” dos elementos não-humanos do ambiente. Os interesses humanos são a medida única de todas as coisas. A superioridade humana sobre o ambiente se manifesta pela imposição de um ritmo cultural no manejo do mundo físico, ignorando os ritmos naturais. Na verdade, para nós o predomínio do ritmo cultural é um requisito civilizatório. Desprezamos profundamente os povos que se deixam “dominar” pela natureza. Com a sua incomparável capacidade de controlar ou ignorar os ritmos naturais, as modernas sociedades ocidentais assumiram uma espécie de “chauvinismo” tecnológico.

Nesse modelo antropocêntrico a natureza é fonte inesgotável de representações negativas. A natureza “selvagem” ou “inculta”, por exemplo, é um autêntico desafio para os seres humanos. Ela é uma antagonista que precisa ser dominada. Grande parte do imaginário ocidental reflete essa necessidade de subordinar a natureza. Ele está cheio de heróis associados às cidades e de vilões ocultos no âmago da natureza inculta e indomada, numa metáfora da

eterna luta dos seres humanos civilizados contra as “forças irracionais” da natureza.

É evidente que a nossa representação da natureza não é monoliticamente negativa. A ordem natural é alternativamente vista como uma mãe nutriente e generosa, um paraíso, ou uma cornucópia de bens. Acionamos, conforme a ênfase desejada, representações negativas ou positivas. Um exemplo relevante para quase todo o moderno movimento ambientalista – mas não para o biocentrismo – é a natureza ruralista. No contexto de críticas às mazelas da vida urbano-industrial, muitas vezes erigimos o campo idílico em oposição à cidade corrompida. Na melhor tradição arcadiana, lançamos mão de imagens em que alguns seres humanos – geralmente camponeses – cooperam com a natureza e produzem bens úteis dentro de uma paisagem dotada de variedade ecológica. O fato de que as áreas rurais sejam por definição áreas sob “controle” humano fica esquecido pelo maior conteúdo “natural” que elas parecem ter, quando comparadas às modernas metrópoles de cimento, aço e asfalto (Marx, 1976). Em suma, mesmo a maioria dos ambientalistas ocidentais ama a natureza controlada ou alterada pela cultura.¹⁰

Quando, ao contrário, queremos destacar a capacidade intelectual do ser humano em confronto com o seu lado instintivo, pintamos a natureza como uma antagonista dotada de forças terríveis e irracionais. Contudo, nas duas representações encontramos uma natureza humanizada, feita à imagem e semelhança do ser humano, daquele que deve ser o dominador. Tanto na imagem arcadiana quanto na das “forças cegas”, o que está em jogo é o controle da natureza pelos humanos.

Alguns autores encontram nas próprias fontes da tradição judaico-cristã

os indícios da força com que se manifesta essa idéia de controle. No final da década de 1960, quando emergia a moderna consciência ambientalista, Lynn White, historiador norte-americano, escreveu um artigo polêmico e famoso intitulado “The historical roots of our ecological crisis” (1967). White concluiu que as religiões judaicas e cristãs são em si mesmas partes fundamentais da crise ambiental contemporânea. Essas religiões estabelecem uma oposição radical entre os seres humanos e a natureza. De acordo com os seus textos sagrados e os seus mitos de criação – como no *Gênesis* – os homens são senhores do mundo natural, e não apenas membros. Criados à imagem de um deus único, masculino e celestial, e como únicos seres possuidores de alma e passíveis de salvação eterna, os seres humanos originais dos antigos israelitas e dos cristãos surgem como inapelavelmente superiores ao restante da criação divina.

Além das dicotomias entre homem e natureza e entre céu sagrado e terra profana, a tradição judaico-cristã é explicitamente antianimista. Nenhum ser vivo e nenhum elemento abiótico pode ter consciência ou espírito. Com isso se retirou qualquer “sopro divino” das demais formas de vida e se abriu o caminho para o ser humano, portador único de espiritualidade, dominar os demais seres e não-seres, ou seja, o restante da criação.

Nesse particular, Campbell (1972) desenvolve outros argumentos interessantes. Por exemplo, ele mostra como a adoção do monoteísmo e de um deus masculino, habitante do céu, prepara uma relação imperial entre os seres humanos e a natureza. O deus masculino apagou as representações femininas anteriores da terra como uma portadora dos segredos da vida e da reprodução. A habitação celeste do deus masculino acaba por “dessacralizar” a

paisagem e abre caminho à sua exploração desimpedida.

Em *The rights of nature*, Nash acrescenta alguns pontos à tese de White. O cristianismo rejeita a metempsicose, isto é, a crença em que o espírito humano possa se reincorporar a um elemento não-humano. Isso também ajudou a liberar o mundo natural para a “escravidão” sem limites espirituais ou simbólicos. Outra observação importante de Nash diz respeito às representações extremamente hostis da natureza “inculta”, a *wilderness*, nos textos sagrados judaico-cristãos. O “deserto” do Velho Testamento é uma terra amaldiçoada, habitada pelo demônio, oposta às terras cultivadas e ao próprio jardim do paraíso (um recanto aparentemente selvagem mas fundamentalmente ruralista, seguro, controlado e, acima de tudo, sagrado). Um último ponto levantado por Nash, nessa mesma linha, é que a representação judaico-cristã de um “céu” como um lugar melhor do que a terra deu à cultura ocidental um sentimento da transitoriedade física, de desapego aos valores naturais da paisagem, contribuindo para uma atitude de exploração.¹¹

Nessa mesma linha interpretativa está Frederick Turner, historiador norte-americano, autor de *O espírito ocidental contra a natureza* (1990). Ele argumenta que os chamados povos míticos fizeram do mito, da lógica totêmica e do concreto, formas de conhecimento do mundo baseadas nas características sensorialmente perceptíveis de cada objeto natural. Eles conceberam uma natureza encantada, animada por espíritos que habitavam plantas, animais, montanhas, pedras e rios. A sociedade humana e o mundo natural são percebidos como partes de um mesmo todo. Há distinção, mas as leis que regem um e outro são as mesmas.

Continuidade e complementaridade de seres humanos e natureza são, portanto, a tônica dos sistemas míticos. O mundo natural é encantado, vivo, animado, embora não seja sagrado no sentido de possuir uma natureza diferente ou superior em relação aos humanos. Sagrados são os espíritos que o habitam, sagradas são as relações entre os elementos deste mundo holístico. Por isso, as intervenções humanas na natureza precisam ser recompostas e permanentemente regeneradas pelo rito, que é uma forma de reconhecer e ensinar a interdependência de todos os componentes do mundo (Turner, 1990; Lévi-Strauss, 1970).

Em contraste com as relações judaico-cristãs, não existe entre os povos míticos uma natureza em si, um domínio descontínuo e diferenciado do mundo da cultura. Essa separação se cristaliza (1) quando o mito e o seu tempo cíclico cedem lugar à história – inclusive às religiões históricas – com seus eventos datados e únicos, com o seu tempo linear, e (2) quando a ideologia individualista fragmenta a vida social em esferas autônomas (Dumont, 1965; Turner, 1990).

É evidentemente polêmico atribuir às religiões judaico-cristãs a responsabilidade pelas nossas relações predatórias com a natureza. Talvez elas sejam apenas uma expressão notavelmente clara dos valores e representações mais “imperiais” que estamos examinando. É, aliás, possível encontrar no Velho e Novo Testamentos passagens menos duras sobre as relações entre os seres humanos e a natureza. Alguns argumentam, com razão, que a simples criação divina do mundo já seria motivo suficiente para se exigir do homem um comportamento respeitoso em relação ao restante da criação. Ele estaria obrigado a um papel de guardião (*steward*) da natureza. Numa argu-

mentação bem menos plausível, há quem diga que as doutrinas de um são Francisco de Assis ou de um são Benedito de Nursia são precursoras da moderna sensibilidade ambiental. Mas as idéias deles, além de pontuais, ficaram completamente isoladas na prática e na teologia cristã, e mais especificamente, católica.

Independentemente dos argumentos alinhados por um e outro lado, o fato é que o advento do movimento ambientalista contemporâneo provocou no Ocidente um significativo surto de interesse por outras formas de espiritualidade, inclusive as religiões míticas e as do Oriente (Turner, 1990). Elas foram valorizadas por serem percebidas como proponentes de relações harmônicas entre humanos e natureza.

Os ecologistas modernos valorizam também as sociedades indígenas e os grupamentos humanos praticantes de estilos de vida menos imperiais em relação à natureza. A defesa dos indígenas e seringueiros do Brasil, e das suas técnicas de extrativismo vegetal, de caça, de pesca e de agricultura de baixo impacto, é o exemplo atual mais claro disso. Implícito, ou explícito, é o entendimento de que a simplicidade tecnológica permite aos homens uma interação mais "suave" com a natureza. Fica postulada simbolicamente, portanto, a proximidade entre as sociedades indígenas e a preservação ambiental, contraposta à identificação das sociedades urbano-industriais com a destruição ambiental.

De toda forma é importante reter que os argumentos do *biocentrismo* não dependem da crítica às religiões históricas, nem do elogio às religiões orientais e outras formas de espiritualidade. O *biocentrismo* pode até exibir uma afinidade eletiva com essas espiritualidades alternativas, mas no seu todo ele é um conjunto de idéias rigo-

rosamente leigas.¹² Suas raízes estão na filosofia política liberal e na ciência da ecologia. Na próxima seção, dedicada a detalhar o modelo biocêntrico, isso ficará evidente.

4. O modelo biocêntrico

Quaisquer que sejam as raízes da nossa rígida separação entre cultura e natureza, ela é sem dúvida fundamental para o modelo antropocêntrico de exploração do mundo natural. Ambientalistas de todas as tendências concordam que a espécie humana como um todo hoje ameaça as bases de sua própria sobrevivência. O esgotamento de recursos naturais, o desbaratamento de ecossistemas, a contaminação ambiental, a liquidação da biodiversidade e problemas correlatos convivem com e em alguns casos contribuem para aprofundar as desigualdades sociais entre as nações e dentro das nações.

No que toca à mera disponibilidade física de recursos ambientais e energéticos, é patente a impossibilidade de estender a todos os pobres do mundo de hoje o nível médio de vida dos povos ricos. Ao mesmo tempo, os países ricos temem a destruição das bases naturais do seu próprio bem-estar. Os seus cientistas, ecologistas, técnicos governamentais, e até banqueiros e empresários, tentam convencer os países pobres de que a secular forma ocidental de exploração indiscriminada dos recursos naturais é danosa para todos e de que desenvolvimento não significa necessariamente "mais", e sim "melhor" (Hardin, 1974; Drummond, 1990).¹³

As elites dos países pobres têm uma compreensível suspeita diante de argumentos desse tipo, que podem de fato servir para congelar o *status quo* político e econômico. Assim, a discus-

são sobre a superioridade do homem sobre a natureza pode conduzir também a debates sobre as relações de desigualdade entre os humanos. Aliás, os ecologistas propriamente ditos se afastam dos *biocêntricos* exatamente nessa questão. Os ecologistas não subtraem as desigualdades sociais do foco do movimento ambientalista, argumentando que o modo como os humanos se tratam uns aos outros reflete o modo como todos os humanos tratam a natureza (Bookchin, 1980 e 1982). Se o ecologismo critica o modelo de exploração indiscriminada da natureza pelos humanos, o biocentrismo leva a crítica ao antropocentrismo ao seu ponto extremo, questionando a própria posição ontológica central dos humanos.

O modelo *biocêntrico* de relações entre humanos e natureza contém uma nova teoria moral, que tem dois aspectos principais. Primeiro, ele muda as posições das categorias natureza e cultura e desloca da cultura o foco irradiador de sentido para o todo. Segundo, ele valoriza positivamente a natureza na sua forma "intocada", "inculta" ou "selvagem", fato historicamente revolucionário na tradição ocidental.¹⁴

No paradigma antropocêntrico os humanos, a cultura e a sociedade aparecem numa posição englobadora e irradiadora de sentido. A natureza é periférica, mera hospedeira do homem-parasita. O modelo *biocêntrico* inverte essa distribuição. Todos os ciclos vitais, no contexto de uma natureza despida de hierarquias de valor, ficam no centro, como valor absoluto. O homem é um elemento a mais dentro de uma natureza englobante. A relação entre homem e natureza passa a ser de simbiose, como diz Michel Serres (1991). O comportamento humano destrutivo passa a ser ilegítimo, ganhando o *status* de câncer da natureza.

O modelo *biocêntrico* adota uma perspectiva holística, na qual inexistem posse e domínio. A natureza é dotada de uma subjetividade que a intitula a ser ouvida, entendida e respeitada. Ela reage às ações humanas, mesmo localizadas. O mundo natural é rico, dinâmico, dotado de ritmos próprios que não podem ser legitimamente suprimidos nem alterados pela cultura. O objetivo do novo paradigma é fazer com que os humanos reconheçam todo o planeta como uma *biocomunidade*. Isso significa valorizar todo ciclo vital, por mais obscuro, perigoso ou irrelevante que possa ser ou parecer para qualquer um de nós. Nessa *biocomunidade* estão incluídos, em igualdade de condições, humanos, animais, plantas, fungos, vírus, ecossistemas e o próprio elemento abiótico. A única hierarquia de valor admitida é aquela baseada na ameaça de extinção de algum membro da comunidade (Hargrove, 1988; Taylor, 1935; White, 1978).¹⁵

A *biocomunidade* é uma comunidade moral, mas humanos e não-humanos não ocupam uma posição equivalente. De elementos englobadores no modelo anterior, os humanos passam a englobados. Eles não têm prioridade sobre as demais espécies. O mais radical nessa proposta é a motivação subjacente. Não é a continuidade da vida humana que exige alterações no seu comportamento humano. O que realmente importa é todo e qualquer ciclo vital, pois cada um tem um *telos*. Esse *telos* é um fim em si mesmo que não cabe à cultura discutir. Ele intitula todos os membros dessa *biocomunidade* ao direito a um tratamento moral. Qualquer animal, planta ou elemento abiótico tem um *valor intrínseco* e dele se derivam direitos. Por isso é que devemos estender à natureza os direitos naturais. O pacto social tem que ser ampliado num *pacto natural* (Serres, 1990).

A segunda característica do *biocentrismo* é o valor positivo atribuído à natureza na sua forma “inculta”. Essa valorização dilui ainda mais a preeminência simbólica do homem na banalidade do *continuum* do mundo natural. Para os *biocêntricos*, não é só a natureza ruralista ou domesticada pela cultura humana que merece direitos e respeito, mas fundamentalmente a natureza que a cultura humana não conseguiu dominar.

Já nos referimos às concepções negativas que a cultura ocidental, até em seus textos sagrados, atribui aos lugares incultos. No Velho Testamento há 254 referências pejorativas a “deserto”, “desperdício”, “selvagem” etc. No Novo Testamento termos equivalentes aparecem 35 vezes. Na mitologia grega clássica, também, as florestas e os lugares ermos eram habitados por deuses secundários ou entidades malignas. Na cultura popular do norte da Europa, na Idade Média, esses mesmos lugares eram identificados com densas florestas povoadas por elementos sobrenaturais temíveis. Nos países escandinavos julgava-se que Lúcifer e seus seguidores, expulsos do paraíso, habitavam as florestas inóspitas (Nash, 1982).

Para a cultura ocidental, portanto, o mundo natural “inculto” carece de valor, é um “vazio” cuja redenção depende exclusivamente da civilização — leia-se controle — e cujo significado moral é o de colocar à prova a capacidade civilizatória dos seres humanos. É um vácuo moral, além de físico. Foi essa a ótica que guiou as epopéias dos exploradores europeus que depararam com as “terras novas” no início da era moderna e se imbuíram da missão “bíblica” de resgatá-las da selvageria blasfema.¹⁶

Curiosamente, as culturas orientais desenvolveram representações inver-

sas. A natureza agreste era venerada e considerada símbolo da essência da divindade. Os chineses do período imperial não evitavam as terras agrestes. Procuravam-nas com o objetivo de sentir mais plenamente a unidade e o ritmo do universo. O xintoísmo, religião japonesa, reverencia montanhas, florestas, tempestades e correntes caudalosas. Prefere-as esteticamente e filosoficamente às paisagens agrícolas e pastoris. Para o xintoísmo a presença divina se manifesta com mais força nas terras incultas.

Na cultura ocidental, uma atitude radicalmente nova em relação à natureza inculta começou a se esboçar apenas a partir da década de 1960, apesar dos antecedentes mencionados, como Bailey, Leopold, Muir e Thoreau. A partir dessa data, com a emergência do movimento ecológico e o surgimento de grupos cada vez mais intransigentes dentro dele, as idéias desses antecessores começaram a ganhar um público maior.

Os *biocêntricos* estão nessa linha-gem. Consideram que o desgaste da natureza selvagem, além de configurar uma agressão a um conjunto de formas legítimas de vida, não é do melhor interesse dos seres humanos e da civilização por vários motivos. O primeiro deles indica que é apenas na natureza selvagem que os humanos encontram os desafios e as dificuldades que formaram as suas próprias bases psicológicas. A civilização complexa, urbana, se revelou um “paraíso”, mas lhe faltam alguns atributos fundamentais, os quais só podem ser encontrados fora dela. Para os *biocêntricos* é apenas nos lugares inóspitos, onde há forças naturais incontroladas, que os humanos podem sentir e lidar com os mais antigos e básicos desafios da própria condição humana. Nesses lugares dependemos de nós mesmos, precisamos

de *self-reliance*. A sociedade e a cultura em nada nos ajudam. Nesses ambientes ficamos frente a frente conosco mesmos e isso nos permite perceber que somos parte de um grande *continuum* que, apesar de sua diversidade, exhibe uma unidade fundamental, a unidade de todos os seres nas cadeias da vida, da reprodução e da morte, de uma vida à margem da cultura.

O segundo motivo pelo qual os *biocêntricos* defendem a natureza intocada se baseia em princípios da ciência ecológica.

Os desgastes ambientais atingiram tal proporção que, para eles, a preocupação com a *qualidade de vida* foi deslocada pela questão da *continuidade da própria vida*. Os *biocêntricos* consideram os humanos extremamente vulneráveis às mudanças que eles provocam no ambiente.¹⁷ Os lugares inóspitos são assim importantes como reservas de processos biológicos "normais", como grandes estoques de "matéria-prima" biológica e genética.

Muitos ecólogos pensam que esses "módulos" de natureza original oferecem à ciência parâmetros insubstituíveis para avaliar as transformações causadas pela civilização. São verdadeiros santuários de processos, espécies e genes até agora desconhecidos ou irrelevantes para a cultura humana.

Um argumento derivado, de caráter histórico, postula que a vida começou e se desenvolveu, durante a maior parte da sua longa história, em ecossistemas não-controlados pela cultura humana. Todo o essencial da vida foi moldado no seio de uma natureza carente de cultura. Portanto, os lugares intocados de hoje são como que "documentos" sobre o nosso próprio passado e, principalmente, o passado da vida em geral. Preservar esses lugares significa salvar elementos que ligam a vida de hoje às formas primordiais da vida.

5. Os direitos da natureza numa sociedade liberal

A teoria sociológica contemporânea caracteriza a sociedade ocidental moderna como individualista, por oposição às chamadas sociedades tradicionais, holistas ou hierárquicas. Na sociedade individualista o indivíduo é o sujeito normativo das instituições. Seu universo é composto de leis e decretos universalizantes, e os seus atributos básicos são a igualdade de direitos e a liberdade. A sociedade é um meio, e a vida de cada indivíduo o fim. A sua participação na vida social se faz sem a intermediação de quaisquer grupos permanentes, através de contratos, associações e interações voluntárias. Neste universo social, a parte é mais importante do que o todo. As relações dos homens com os homens são menos importantes do que as relações dos homens com as coisas. Nessa perspectiva a humanidade é composta pela soma de todos os indivíduos. Cada homem, apesar das suas particularidades, é representante pleno da essência da humanidade. O indivíduo é absoluto. Os seus direitos são limitados apenas pelos direitos idênticos de outros indivíduos. O liberalismo é a expressão política, filosófica e econômica dessa sociedade. O indivíduo exercita os seus direitos políticos como cidadão autônomo, e a cidadania é a única forma legítima de pertencimento à totalidade social, uma totalidade fragmentada em muitos domínios. É evidente que não existe empiricamente uma sociedade que na sua prática seja a expressão concreta desses princípios, mas os EUA são considerados o país que mais levou à frente o individualismo e a cidadania (Dumont, 1966). Mas quais as relações de continuidade e afastamento do biocentrismo com esse contexto ideológico e social?

Vimos que o *biocentrismo* tem uma concepção de direitos homóloga à do liberalismo. Vimos também como ele metaforicamente pretende estender a cidadania ao mundo natural. Concluímos, como Nash (1989), que, num contexto onde as relações dos homens com as coisas suplantam as relações entre os homens, o *biocentrismo* não é radical, nem revolucionário. Mas pensamos, ao contrário desse autor, que o *biocentrismo* vai além disso e é de fato inovador na tradição liberal norte-americana. Ele na verdade inverte as posições da igualdade e da liberdade, acabando por anular o fulcro irradiador de sentido para o todo – o indivíduo.

A liberdade defendida pelo *biocentrismo* vem da matriz liberal anglo-saxã. Trata-se da defesa do usufruto de direitos perante os abusos da autoridade, da autonomia de expressar crenças em oposição à censura, da possibilidade de satisfazer vontades e de procurar objetivos particulares, à revelia de padrões impostos. Alguns teóricos chamam essa liberdade de “negativa”. É uma “liberdade de”, ao invés de uma “liberdade para”, que seria positiva (Bobbio, 1992; Merquior, 1990).¹⁸ Essa concepção de liberdade vem de Hobbes e Locke.

Na definição de Hobbes, a liberdade é a ausência de controles externos, pela valorização das liberdades civis, e não das liberdades políticas. Privilegia-se a independência pessoal, portanto. Uma vez instituído um Estado pelo pacto social, Hobbes espera que a liberdade seja fruída no silêncio das leis. A liberdade se fundamenta, portanto, na própria natureza dos seres humanos, e não no direito civil ou na convivência social. Os seres humanos são moralmente iguais, e todos estão intitulados aos mesmos direitos. O nome dado a esses direitos é previsível e significativo: direitos naturais.

E aí temos um primeiro afastamento do *biocentrismo* no contexto do liberalismo. Se a idéia de direitos se baseia na existência de uma comunidade de seres semelhantes e racionais, como fundamentar a extensão desses direitos a seres e a elementos (1) intrinsecamente diferentes dos humanos e diferentes entre si e (2) inconscientes/irracionais? Que tipos de seres ou de coisas podem nesse caso ser considerados possuidores de direitos? Como podem ser esses direitos eficazmente exercidos por sujeitos inconscientes/irracionais?

A resposta do *biocentrismo* para essa dificuldade lógica – um autêntico xeque – é que a natureza tem direitos naturais não por escolha ou consciência, mas sim pelo seu simples “estar no mundo”. Para os *biocêntricos*, seres vegetais e animais e elementos abióticos possuem direitos inatos, e a violação desses direitos pode ser comprovada pelo estado de deterioração que eles eventualmente exibam. Na esfera jurídica a solução desse impasse pode ser encontrada no conceito de *trustee* (tutor), adotado nos casos de defesa dos direitos de crianças ou de pessoas mentalmente incapacitadas. Ou seja, indivíduos ou grupos podem interceder legalmente em defesa dos direitos da natureza se considerarem que ela recebe tratamento despótico. É claro que nessa circunstância a natureza continua a depender do filtro dos valores humanos e que os *biocêntricos* não se sentem inteiramente à vontade ao propor essa saída do xeque.

Mas é relevante notar que, do ponto de vista operacional, o conceito de *trustee* ganhou ampla jurisprudência nos EUA, antes e independentemente do *biocentrismo*. Vários grupos ambientalistas não-*biocêntricos* dos Estados Unidos se dedicam a esse que é um dos esportes favoritos dos norte-america-

nos: a resolução de conflitos de interesse através dos tribunais. O biocentrismo está, nesse particular, batendo em tecla já tocada.

No que diz respeito ao conceito de igualdade, no entanto, o biocentrismo inova. A tradição liberal anglo-saxã aloca pesos diferentes para a liberdade e a igualdade. A liberdade, entendida seja como for, é que dá sentido e orientação a todo o sistema político. A igualdade é mais um valor-meio do que um valor-fim. Ela garante a todos os indivíduos, independentemente de sua posição na sociedade e das desigualdades (também naturais em termos de sexo, idade, talento, força física, cor etc.), *um tratamento igual perante a lei*. A igualdade é postulada pelo liberalismo a fim de garantir que ninguém tenha privilégios na livre busca de seus objetivos sociais.¹⁹

As diferenças sociais e econômicas criadas entre indivíduos no fluxo da vida social são vistas como os produtos legítimos dos *talentos e desempenhos* particulares de cada um. Se as diferenças forem provocadas por privilégios herdados — como numa sociedade tradicional — aí sim elas serão denunciadas como ilegítimas. Na verdade, as diferenças são positivamente valorizadas no universo liberal, pois funcionam como mapeamento das trajetórias distintas dos elementos básicos do sistema — os indivíduos. Do ponto de vista liberal, a diferença só é perniciosa quando se baseia em ou é usada para marcar distinções *perante a lei*. A sociedade norte-americana admite que a igualdade jurídica conviva com desigualdades sociais e econômicas nascidas de desigualdades naturais e talentos distintos. O quadro legal-institucional não tem legitimidade para intervir e tentar “sanear” as desigualdades de fato.

Ora, a ideologia biocêntrica inverte a relação entre os atributos básicos — liberdade e igualdade — do indivíduo e

os princípios nos quais se baseiam os seus direitos. Para ela, a extensão de direitos naturais dos humanos para a natureza não se baseia numa semelhança moral entre os humanos e os restantes da criação. Para ter direitos basta existir. Todos os seres são iguais no seio de uma natureza indiferenciada. Neste contexto, a única causa para uma diferença legítima entre seres é a ameaça de extinção de um ciclo vital. Só nesse caso uma espécie terá preferência sobre as outras. O individualismo liberal e o critério universal de desempenho desaparecem nessa perspectiva igualitária radical.

A própria oposição entre cultura e natureza se esvazia, pois o ser humano se torna um ponto a mais num *continuum dos ciclos vitais da natureza*. O indivíduo político vira um espécime biológico. A igualdade radical engloba a liberdade e se transforma no fulcro irradiador de sentido para o todo. Assim, o biocentrismo assume nesse particular uma posição profundamente antiliberal, fato não discutido por Nash.

6. Os direitos da natureza numa sociedade relacional

Considerando-se a descrição sociológica anterior de uma sociedade individualista, moderna e liberal, e as implicações geradas pelo biocentrismo no universo norte-americano, como interpretar sociologicamente a sociedade brasileira nesse contexto e em relação ao biocentrismo?

O Brasil, por ser uma nação dentro da área geográfica e cultural do que se convencionou chamar de “tradição ocidental”, tem sido interpretado como “sociologicamente” idêntico às demais nações desse universo. Ou seja, como um país que, apesar das imensas dife-

renças materiais que o separam dos países do “primeiro mundo”, tornar-se-á semelhante a eles, tanto ideológica quanto institucionalmente, uma vez superadas as barreiras ao seu desenvolvimento e crescimento econômicos. Neste modelo analítico, a pujança material é equacionada a instituições individualistas, liberais e conseqüentemente modernas. Este tipo de interpretação tem propiciado a visão do Brasil como um país no mínimo incongruente, com “as idéias fora do lugar”.

Na verdade, o Brasil e as demais nações latinas representam uma vertente distinta do mundo ocidental moderno, em termos dos seus valores básicos e da sua organização social. Nossos valores e nosso sistema social não passaram por uma revolução individualista, liberal e burguesa. Esses valores penetraram apenas recentemente, e de forma desigual e peculiar, algumas dimensões de nossa sociedade. Nós brasileiros construímos simbolicamente a nossa sociedade e visão de mundo a partir de valores distintos como honra, prestígio, *status*, hierarquia, parentesco, compadrio e relações pessoais.

Portugal, Brasil e alguns outros países “semitradicionais” seriam mais adequadamente chamados de *relacionais*. Eles se caracterizam por combinar traços liberais individualistas com traços tradicionais como ênfase nas relações pessoais, patriarcalismo, familismo ibérico etc. (DaMatta, 1979 e 1987). Suas instituições jurídicas, políticas e econômicas ganharam aspectos liberais, mas a sua operação prática e cotidiana privilegia *relações pessoais*. Ou seja, há domínios da vida social onde contam o indivíduo e a sua cidadania, mas em muitas outras esferas o que conta é o “capital privado” de relações pessoais de cada um. As relações pessoais na verdade extrapolam os seus domínios “natos” e interferem

marcadamente nas esferas do individualismo e da cidadania. Neste contexto, as relações dos homens entre si são muito mais importantes do que as relações entre os humanos e as instituições e as coisas impessoais.

Temos domínios onde impera o indivíduo, vigoram a cidadania e o liberalismo: nosso sistema jurídico, nosso sistema eleitoral-partidário-parlamentar, partes do nosso sistema sindical-trabalhista-previdenciário, partes do nosso sistema econômico. Nessas esferas há leis universais que consagram os princípios de liberdade e igualdade. Nelas a cidadania é a única forma legítima de pertencimento ao todo. Mas em outros domínios, ou mesmo no interior dos domínios liberais, o cidadão-indivíduo cede lugar a outro personagem: *a pessoa*. A pessoa não invoca a liberdade e a igualdade para exercitar direitos universais e para alcançar posições de acordo com o seu desempenho. Muito pelo contrário: a pessoa aciona relações pessoais para conseguir favores que lhe garantam um benefício independentemente do seu desempenho. Nesse processo, a pessoa obviamente aciona outras formas de pertencimento à totalidade que não a cidadania, e age através de redes sociais marcadas pela intimidade e pela afetividade (família, grupos de amigos etc.).

Num universo social como esse, marcado por éticas conflitantes, julgamos que a eficácia simbólica do *biocentrismo* tende a ser mínima. As suas raízes são liberais, e o pouco de liberalismo existente na nossa sociedade relacional está concentrado na vida institucional. O liberalismo fica longe do cotidiano de homens e mulheres brasileiros mergulhados em relações com os elementos não-humanos da natureza, relações essas que o *biocentrismo* quer reformar radicalmente. Em outras palavras, o *biocentrismo* não se transmi-

tirá facilmente através das nossas restritas instituições liberais, e muito menos pelas esferas afetivas do cotidiano relacional.

Vejam os alguns pontos específicos das dificuldades simbólicas que o *biocentrismo* enfrenta na sociedade brasileira. Primeiro, qual o lugar que o mundo natural ocupa na nossa divisão simbólica dos espaços e qual o valor que lhe conferimos? Roberto DaMatta (1987) nos ensina que a sociedade brasileira valoriza alguns espaços que expressam modelarmente os seus valores e os seus personagens paradigmáticos. *Casa* e *rua*, por exemplo, constituem uma oposição básica na gramática social brasileira. São "acima de tudo entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados" unidos por um sistema ritual (DaMatta, 1987:57).

Entendidos dessa maneira, vemos que os espaços permitem leituras ou construções diferenciadas, mas complementares. Mas o quadro geral é muito claro. Na *casa* reinam as *pessoas* e as suas relações pessoais e afetivas, num universo conciliatório onde os processos e situações são resolvidos de acordo com regras particulares (oriundas do parentesco, do compadrio, da amizade, da solidariedade regional, da identificação religiosa etc.). A *rua* é o reino dos *indivíduos ou cidadãos*, dos discursos e processos via de regra competitivos e conflitivos, calcados em leis impessoais, universais (DaMatta, 1987).

Ora, a *natureza* é uma categoria que a sociedade brasileira emprega para designar um espaço externo tanto à *casa* como à *rua*, por contê-las fisicamente. Noutro sentido, pela sua definição ontologicamente distinta, a natureza se contrapõe a elas. Para os brasileiros, a *natureza* é simbolicamente identificada com o *reino das coisas*, um espaço onde

se encontram as bases materiais da vida humana. Uma representação gráfica dessa nossa argumentação significaria colocar *casa*, *rua* e *natureza* como círculos concêntricos, de raios crescentes. A *casa* estaria no centro, a *rua* em posição intermediária e a *natureza*, como o círculo maior, na periferia, expressando um *continuum* representacional do mais pessoal – *casa* – ao mais instrumental – *natureza*.

No centro temos, pois, a *casa*, o domínio específico da pessoa, regido pela ética relacional, que tende a transbordar para outros domínios. No círculo seguinte fica a *rua*, território do *indivíduo* ou *cidadão*, regido pela ética liberal individualista, mas sujeito a invasões constantes da ética relacional. A *natureza* fica no círculo externo, reino das coisas, regido por uma ética utilitária. Vimos que o *biocentrismo* quer que os humanos passem a olhar a natureza como indivíduo dotado de direitos. No caso brasileiro, o *biocentrismo* exige que o discurso da rua se torne hegemônico. Parece-nos que essa exigência se configura numa tradução simbólica difícil de ser feita. No caso anglo-saxão, o *biocentrismo* requer a expansão do raio da incidência da ética predominante em todos os espaços sociais. No Brasil, ao contrário, as relações pessoais prevalecem sobre ou condicionam fortemente as relações impessoais entre os cidadãos. O *biocentrismo* entra em terreno minado no Brasil pelo fato de sermos uma sociedade onde existem múltiplas formas de se pertencer à totalidade, e não apenas uma, a cidadania. Ele terá de enfrentar a eficácia dessas outras formas.

As dificuldades do *biocentrismo* no Brasil vão mais além. A defesa de uma natureza com direitos pode ter efeitos sensíveis no sistema jurídico dos EUA, mas no Brasil pode criar situações inócuas. O sistema jurídico brasileiro, em-

bora liberal no seu perfil geral, não é a instância privilegiada pela sociedade para a resolução de conflitos. Usamos múltiplos canais, que vão desde as leis (inclusive as que “não pegam”) ao *jeitinho*, chegando até o *you know who is talking?* (DaMatta, 1979; Barbosa, 1992). Mais especificamente, todos os brasileiros sabem que entre nós a aplicação de leis universais gera tratamentos diferenciados baseados não apenas em relações pessoais mas numa série imprevisível e aparentemente interminável de idiosincrasias e arbitrariedades dos aplicadores das leis. No Brasil alguns indivíduos são efetivamente “mais iguais” do que outros (Barbosa, 1992).

Neste contexto, como seriam resolvidos no Brasil conflitos oriundos da aplicação de direitos naturais à *natureza*? Sera factível esperar um tratamento equânime para a natureza quando os indivíduos humanos não são tratados equanimemente? Não serão mais prováveis *jeitinhos* e *leis que não pegam* para resolver problemas oriundos da outorga de direitos naturais à natureza? Queremos sugerir com essas perguntas que colocar a proteção ambiental exclusivamente no campo da ética liberal no Brasil é entregar a questão a um domínio no qual ela pode ser escamoteada com grande eficácia, tal como ocorreu e continua a ocorrer com muitas questões envolvendo direitos políticos elementares dos humanos.

Isso nos leva ao segundo aspecto principal das dificuldades do *biocentrismo* de criar raízes na sociedade brasileira. Trata-se da questão da *igualdade*. Vimos que na tradição liberal anglo-saxã a ênfase simbólica recai na liberdade, sendo a igualdade um valor instrumental. Na tradição liberal do Brasil, ao contrário, a ênfase recai na igualdade, que é conceituada simulta-

neamente como um *direito* e uma promessa de *fato*.

Isso se explica em parte pelas origens do nosso liberalismo, originário do paradigma francês de Rousseau e seus herdeiros, e não do paradigma anglo-saxão. Rousseau defendeu uma liberdade positiva, que enfatiza a dimensão política, e não a dimensão cívica tão cara aos anglo-saxões. Trata-se essencialmente de um desejo de autogoverno que não vacila em coagir a independência pessoal. Como mostra Merquior (1990), a exaltação da liberdade política pelo liberalismo francês não pretendia agredir a liberdade individual. Ela se explica pela situação de extrema desigualdade jurídica existente na França ainda em fins do século XVIII.

Rousseau queria quebrar os privilégios e os particularismos entranhados na velha ordem francesa e pensava que os direitos políticos igualitários seriam a arma para isso. Ele não percebeu as implicações disso para as liberdades individuais. Quem percebeu o perigo iminente que isso representava, décadas depois, foi Benjamin Constant. Ele notou que o contrato social rousseauiano, ao consagrar a importância suprema da soberania popular, poderia ser usado como arma contra a liberdade concebida como independência, como individualidade, como a busca da felicidade sem submissão a padrões impostos.

A Revolução Francesa subtraiu violentamente a legitimidade das hierarquias e privilégios. O novo Estado foi necessário para libertar o indivíduo e para lhe garantir direitos. Isso fortaleceu a autoridade estatal, que passou a ser considerada a garantia da igualdade de todos perante a lei. A soberania popular e um Estado representativo da maioria dos cidadãos tiveram, na herança rousseauiana, um peso maior do que as liberdades individuais de cada cidadão.

Sabemos que no Brasil não tivemos uma revolução que suprimisse a legitimidade política dos grupos investidos de privilégios. Os direitos civis não foram conquistados por iniciativa popular militante. Eles foram outorgados por setores ascendentes das elites governantes e traduzidos em linguagem liberal universalizante na forma de leis e de um sistema político democrático. A velha ordem nunca foi derrubada. Sobre as calças velhas da hierarquia colocamos o paletó novo do individualismo. Assim, por vias diversas mas através de mecanismos simbólicos semelhantes ao caso francês, o Estado brasileiro se tornou o fiador da igualdade de todos perante a lei. Não é de admirar, pois, a ênfase simbólica que damos à igualdade. Na sua expressão legal, ela nos parece ser a garantia contra o retorno do privilégio e contra as mazelas dos particularismos da vida cotidiana.

Além da ênfase maior, damos à igualdade um significado bem distinto do que vige no liberalismo clássico anglo-saxão. Nos EUA, por exemplo, a igualdade é dada pela lei e a ela circunscrita. Traduz-se como direito de acesso igual ao sistema legal, e não como garantia de sucesso. No Brasil, a igualdade extrapola o sistema legal e funciona dentro de um sistema moral mais abrangente. Nesse sistema a equivalência moral das pessoas é mais importante e mais abrangente do que a equivalência legal dos indivíduos. Somos todos iguais não porque um particular sistema legal afirma isso, mas sim porque todos os membros da espécie humana têm uma equivalência moral.

Como o liberalismo anglo-saxão também afirma a igualdade moral, a distinção que estamos discutindo não é evidente. Mas ela existe e tem efeitos sensíveis. Na tradição liberal anglo-saxã, os seres humanos têm uma semelhança moral dada pela natureza, e

essa semelhança é tomada como base de um sistema de direitos a que todos têm acesso igual. Nesse sentido, trata-se de uma igualdade formal. Mas semelhança moral não garante igualdade de conteúdos. Existem desigualdades naturais e diferenças de desempenho que resultam em produtos finais distintos. O mais importante para perceber a distinção é que essas diferenças são consideradas legítimas.

Na mistura brasileira de liberalismo francês com familismo ibérico, a igualdade moral é vista como substantiva e irredutível ao mero acesso igualitário aos direitos (Barbosa, 1992). Não existem para nós desigualdades naturais nem diferenças de desempenho legítimas, que produzam resultados distintos reconhecidos. As desigualdades entre os indivíduos – melhor dizendo, entre as pessoas – no mundo da rua têm origem exclusivamente social. Por isso elas são sempre passíveis de reforma e crítica na esfera política. Por isso, também, elas são escassamente legítimas. Essa noção de igualdade moral substantiva dá a esse tipo de individualismo um caráter radical e absoluto. Ao não admitirmos graduações baseadas em desigualdades e desempenhos individuais, forjamos um individualismo capenga que anula o seu elemento central – o indivíduo e as suas manifestações imprevisíveis e diversas.

A igualdade deixa de ser um valor-meio e passa a ser um valor-fim. De atributo do individualismo ela é convertida em objetivo do sistema, e se equipara, do ponto de vista simbólico, à justiça social. No Brasil não desejamos o desenvolvimento de cada indivíduo de acordo com conquistas e circunstâncias imprevisíveis. Queremos exatamente o contrário: atingir um estado igualitário em que o que é concedido a um tem que ser estendido a todos, independentemente de fatores imponderáveis, idiosincrasias, desi-

gualdades de talento ou desigualdades de desempenho. Estabelecer graduações ou distinções vai contra o objetivo do sistema. Em outras palavras, o nosso ideal é um sistema que garanta resultados bons e iguais para todos. Isso se contrapõe ao ideal do liberalismo clássico: garantir as melhores condições para que cada um obtenha os resultados de que for capaz.

É relevante destacar que o único valor que vaza essa nossa perspectiva de igualdade radical é a *antiguidade*. Isso faz sentido. Em primeiro lugar, a antiguidade é um dos critérios mais importantes para estabelecer graduações – estas inteiramente legítimas – entre as pessoas no mundo da casa brasileira. Os mais velhos e mais experientes são quase sempre os líderes da casa. Em segundo lugar, a antiguidade é um atributo que todos podem ter. Está como que inscrita nos genes e na biografia de todos. Todos tem acesso a ela. Todos envelhecem, todos contam tempo de serviço. A antiguidade estabelece diferenças, sim, mas diferenças transitórias e que acabam premiando igualmente os componentes de cada grupo diferenciado.

Numa primeira leitura, o *biocentrismo* não parece desafiar o nosso conceito de igualdade radical. A sua noção de igualdade é também radical, tanto que engloba a liberdade e anula quaisquer hierarquias entre seres. Mas o fundamento da igualdade *biocêntrica* é o simples existir. É patente que o mundo natural comporta uma multiplicidade de ciclos vitais intrinsecamente diferentes. Assim, o denominador comum *biocêntrico* da igualdade – todos os ciclos vitais têm validade – é meramente formal. Mas nós brasileiros optamos pela igualdade substantiva. Poderá então o *biocentrismo* convencer parcelas da sociedade brasileira a encarar o mundo natural igualitaria-

mente, quando a base dessa igualdade é estritamente formal? Alternativamente, poderá o *biocentrismo* se ajustar e afirmar que existe uma igualdade moral substantiva entre todos os ciclos vitais? Como convencer, numa sociedade relacional, que uma pedra, um rato e um ser humano têm a mesma substância moral? Além do mais o nosso apreço pela antiguidade, como forma mais justa de estabelecer distinções, também não se coaduna com os valores do *biocentrismo*. Ele faz *tabula rasa* da antiguidade das formas de vida. Nenhum ciclo vital merece prioridade por ser mais antigo.

Enfim, o nosso amálgama de familismo ibérico e liberalismo francês nos parece ter criado obstáculos profundos à penetração do *biocentrismo*. O nosso universo simbólico não é congruente com o do *biocentrismo*. Por mais que a questão ambiental continue a ser discutida e enfrentada, cremos que a sociedade brasileira lhe dará outros tipos de respostas.

Epílogo: os humanos novamente fora da natureza?

As muitas perguntas que deixamos assinaladas nas seções anteriores não permitem respostas absolutas e definidas. Mesmo assim não nos parece viável que no Brasil o *biocentrismo* se torne uma corrente importante da preocupação ou dos movimentos ecologistas e muito menos uma diretriz para práticas sociais ou políticas para o meio ambiente. Primeiro, porque a sua postura ética fundamenta-se em valores e representações simbólicas contrastantes com as vigentes no imaginário brasileiro acerca do lugar ocupado pela natureza nas suas relações com a sociedade e a cultura, com os homens e destes entre

si. Carecemos de uma tradição liberal que permita, como em outros países, que o biocentrismo ocupe uma posição legítima, mesmo que extrema, na nossa nascente ecologia política. A extensão dos direitos liberais e dos instrumentos da cidadania política moderna para animais, plantas e matéria inerte é, como procuramos demonstrar, profundamente estranha à nossa ética política relacional, que sequer enfatiza a importância desses direitos e instrumentos para os seres humanos. Essa ética privilegia, ao contrário, o primado das relações pessoais como forma de cada um se posicionar e realizar intercâmbios com os demais, desprezando o valor das regras impessoais e universalizantes válidas para todos os "indivíduos", independentemente de seus vínculos e lealdades pessoais.

Numa sociedade relacional, mais importante do que os direitos políticos inatos e universais é o capital de relações pessoais e afetivas que cada um consegue herdar, manter, acumular e transmitir ao longo da vida. Animais, plantas e elementos abióticos podem até suscitar iniciativas no sentido de sua preservação ou de seu uso racional, mas são incapazes do fundamental: devolver favores, pedir e "dar jeitinhos", "saber com quem está falando", em suma, estabelecer redes de relações personalizadas. São atores destituídos de afetividade ativa que lhes garanta alguma de nossas formas de cidadania relacional, quanto mais a ambiciosa cidadania liberal que muitos de nós humanos brasileiros não temos e, em alguns casos, nem sequer desejamos.

Segundo, embora hoje em dia o Brasil possua um movimento ecológico bastante diversificado em seus conceitos básicos, nas suas formas de ação e nas suas finalidades, as suas preocupações centrais não são, obviamente, biocêntricas. Pelo contrário, o biocen-

trismo recebe mais crítica e descrédito do que adesões de nossos ecologistas. Além disso, existe uma outra postura política perante a natureza, que por razões de estratégia política e ganhos simbólicos dela se ocupa e defende, que é ainda mais hostil ou sequer considera o biocentrismo.²⁰

Se nos ativermos apenas às organizações e movimentos ecológicos vamos verificar que as três tendências predominantes no Brasil não poderiam ser consideradas facilitadoras do biocentrismo. Predominam entre nós (1) os conservacionistas, preocupados pelo uso racional "dos recursos naturais", (2) os preservacionistas, os mais próximos dos biocêntricos, mobilizados pela preservação de espécies, paisagens e ecossistemas e (3) os ambientalistas, que lutam pelo controle de variadas formas de poluição e riscos ambientais. Essas três correntes são antropocêntricas, mesmo que não se dêem conta disso e se expressem contra essa modalidade de relação com a natureza. Particularmente no caso de ecossocialistas e verdes, tanto no Brasil como em outros lugares, a prioridade é resolver problemas sociais em harmonia com o mundo natural, e não salvar a natureza à custa dos homens.²¹ Assim, o biocentrismo não tem trânsito fácil entre os setores ambientalmente preocupados e mobilizados da nossa sociedade.

Entretanto, transitando em sentido contrário, como demonstrou a Eco 92, o debate sobre o futuro da Amazônia tem popularizado entre nós a posição e os principais argumentos do biocentrismo. A circunstância de o Brasil ter soberania sobre cerca de 70% dos ecossistemas amazônicos tem facilitado o influxo de informação e análises de origem estrangeira, principalmente norte-americana, sobre essa região, predominando as dos biocêntricos. O caráter "selvagem" ou "inculto" e a presença humana rarefeita

em grandes extensões da natureza amazônica a tornam um objeto privilegiado para esse tipo de argumento. Neste contexto a “submersão” dos humanos na miríade de seres animais e vegetais, na imensidão das águas e solos, é um fato secundário. E o debate sobre a Amazônia, é bom frisar, veio para ficar. Portanto, os argumentos biocêntricos encontram na discussão sobre essa região sua porta de entrada na sociedade brasileira, justificando uma reflexão sobre suas implicações simbólicas, éticas e políticas.

Contudo, essa mesma questão da natureza inculta, que como dissemos acima poderia ser o grande trunfo do biocentrismo entre nós, suscita uma crítica filosófica à proposta central desse movimento. Na nossa visão não existe mais uma natureza em estado primitivo e inalterado. É evidente que o mundo natural apresenta distintos graus de alteração pelos humanos e que existem processos naturais além do controle da cultura humana. Mas a história natural nos apresenta uma narrativa da vida do planeta em que as mudanças são muito mais comuns e extensas do que as continuidades: colisões com asteróides, extinção de grande número de formas de vida, flutuação dos continentes, mudanças climáticas, alterações nos níveis dos mares, mudanças na composição da atmosfera e outros processos são, no nosso ponto de vista, tão naturais quanto as alterações produzidas pelos humanos, pois os homens e a sua cultura são partes integrantes e legítimas da natureza e da história do planeta.

Ao definir a natureza autenticamente agreste como aquela em que os homens estão ausentes, o *biocentrismo* acaba reforçando a descontinuidade ontológica entre natureza e humanos. É precisamente essa descontinuidade que ele se propõe superar. É logicamente inconsistente propor uma bioco-

munidade e, ao mesmo tempo, negar aos humanos o *status* de seres naturais. O resultado é que o *biocentrismo*, dedicado a colocar os humanos de volta na natureza, acaba colocando-os mais do lado de fora do que as outras correntes do movimento ecológico.

O *biocentrismo* diluiu simbolicamente os humanos num *continuum* de ciclos vitais igualmente importantes, mas não reconstruiu com a sua imagem de biocomunidade um universo holista. Na prática, humanos e natureza continuam separados, formando domínios distintos. Apenas se alteraram as relações entre eles. De objeto, a natureza passou a sujeito que encompassa os próprios humanos. Até certo ponto, a natureza retomou a sua forma encantada, própria do mito, mas o biocentrismo parou no portal da mitologia.

A natureza *biocêntrica* é composta de elementos animados, dotados de vida própria, mas estes não são abrigos ou nichos para entidades espirituais. A justificativa da existência de cada ser se esgota em si mesma. No *biocentrismo*, as relações entre a cultura humana e o mundo natural não celebram a interdependência nem a indivisibilidade da vida, como no mito, mas a dissociação e o congelamento de cada um nos seus respectivos nichos ecológicos. O direito humano de dispor dos elementos da natureza é anulado pelos direitos dos elementos não-humanos à vida. Os humanos são reduzidos a um mínimo vital e qualquer ação além desse mínimo é profanadora e deve ser restrita.

No Velho Testamento os humanos foram expulsos por um deus irado do seguro jardim do paraíso e condenados a ganhar o seu sustento com o trabalho num mundo agreste, carente de civilização. No *biocentrismo*, os humanos se condenam a viver num mundo agreste, despido de significados, sem poder se apropriar dos recursos da natureza pa-

ra construir e regenerar a sua cultura. Em termos ontológicos, o *paraíso biocêntrico* consegue ser quase tão desalentador quanto o paradigma que tenta superar.

Notas

1. Um texto que discute as diferentes correntes do movimento ecológico no mundo relacionado-as com o Brasil é o de Eduardo Viola (1987). Note-se, entretanto, que o ecologismo biocêntrico não é focalizado especificamente por esse autor. Nos termos da classificação de Viola, os ecologistas biocêntricos estariam mais próximos dos "fundamentalistas" ou, mais modernamente, dos "preservacionistas". Em inglês o biocentrismo também é conhecido como *deep ecology* ou *ecological egalitarianism*.

2. Ecologismo, *lato sensu*, é um movimento intelectual e político que se empenha na construção de um sistema filosófico totalizante, criticando ao mesmo tempo as sociedades industriais e formulando novas alternativas.

3. Os termos "comunidade biótica" e "ambiente abiótico" usados neste texto correspondiam, tradicionalmente, aos conceitos de matéria viva e de matéria inerte. Esses, contudo, segundo muitos cientistas, não mais se sustentam à luz das novas descobertas da física quântica e da teoria do caos e da própria ecologia enquanto ciência. A matéria quando examinada em sua dimensão subatômica ou macroscópica perde o seu caráter substantivo e inerte e passa a ser um sistema complexo de partículas e ondas luminosas com comportamentos imprevisíveis, contrariando muitos dos princípios da física newtoniana. A essa altura, portanto, do conhecimento científico se torna extremamente difícil distinguir o vivo do não-vivo.

4. Para uma visão das relações entre o humanismo e a atual crise ecológica mundial ver o livro de David Ehrenfeld, *A arrogância do humanismo* (1992).

5. Para os diferentes tipos de liberalismo ver o livro de José Guilherme Merquior, *O liberalismo antigo e moderno* (1990).

6. Os capítulos 2 e 3 do livro de Roderick Nash, *The rights of nature* (1989) tratam com bastante clareza da tradição humanitária inglesa. O livro de Keith Thomas, *O homem e o mundo natural*, oferece-nos uma visão histórica bastante extensa dessa mesma tradição.

7. É importante frisar que o princípio ético por trás dessas leis humanitárias inglesas era inteiramente distinto do que hoje inspira o biocentrismo. O princípio que vigorava então era o de que era errado para os seres humanos serem cruéis com os animais, enquanto hoje, para os biocêntricos, é o de que a crueldade dos homens viola os direitos dos animais.

8. Ver D.H. Walden Thoreau, 1854; J.A. Thousand Muir, *Mile walk to the gulf* (1917); L.H. Bailey, *The holy earth* (1915); A. Leopold, *A sand county almanac* (1949).

9. A esse respeito ver as provocativas declarações de Dave Forman, co-fundador do Earth First!, grupo ambientalista radical, publicadas, por ocasião de sua participação em um simpósio sobre Homem/Natureza, na revista *Diálogo*, n 4, vol. 24, 1991. Edward Abbey, escritor ecologista norte-americano, escreveu *The Monkeywrench Gang*, uma versão ficcional de um grupo dedicado à ecossabotagem. Vários laboratórios de países do primeiro mundo que conduzem experiências usando animais como cobaias têm sido alvo das críticas e sabotagens de grupos semiclandestinos de "defensores dos direitos animais". Em fevereiro de 1992, por exemplo, um laboratório da Universidade de Winsconsin (EUA) e arquivos com dezenas de anos de materiais de pesquisa foram destruídos por um incêndio cuja autoria foi assumida por um desses grupos.

10. Um dos melhores trabalhos acerca da oposição campo/cidade e da concepção ruralista da natureza é o trabalho de Leo Marx, *A Vida no campo e a era industrial* (1976). Ver também o livro de Raymond Williams, *O campo e a cidade* (1989).

11. O trabalho clássico sobre a concepção de *wilderness* no pensamento ocidental e particularmente sobre a sua importância no interior do movimento ecológico contemporâneo é *Wilderness and the American mind* (1982), de Roderick Nash.

12. Pareça-nos importante fazer uma ressalva em relação a este aspecto. Se as raízes do biocentrismo encontram-se, indiscutivelmente, na filosofia política e na ciência da ecologia, o mesmo não pode ser dito do movimento ecológico como um todo. Este não pode ser considerado, apenas, como um desdobramento das teses do liberalismo. Fazem parte da sua construção uma crítica ao paradigma social e econômico da sociedade industrial e à filosofia ocidental e alguns de seus princípios básicos. Participam, também, do conjunto das idéias que sustentam o movimento ecológico uma valorização crescente da filosofia oriental, em parte devido aos avanços da física quântica e a uma visão mais holística do homem. Para uma visão das relações entre a física das partículas subatômicas e a filosofia e o misticismo oriental ver o livro de Fritjof Capra, *O Tao da física* (1983).

13. A respeito das desigualdades entre as nações e o acesso aos recursos naturais do planeta ver a tese do "bote salva-vida", de Garret Hardin (1974), e a estimulante resposta de Drummond (1990).

14. É bom frisar que essa valorização da natureza na sua forma inculta e intocada é comum a todo o movimento ecológico. A diferença entre o biocentrismo e o resto do movimento reside na ênfase atribuída ao valor intrínseco dessa forma de mundo natural, independentemente do sentido utilitário ou estético que possa ter para os seres humanos.

15. Esses três textos de biocentrismo abordam aspectos distintos e importantes do movimento. O primeiro o seu arcabouço teórico, o segundo a questão dos direitos dos elementos abióticos, e o terceiro os direitos dos organismos hostis ao homem como o vírus da varíola.

16. O desafio que as terras incultas da América representou para a ótica civilizatória ocidental é explorado por Frederick Tur-

ner no livro *O espírito ocidental contra a natureza* (1990).

17. O biocentrismo, como dissemos no início deste trabalho, faz parte de um movimento mais amplo que é o ecologismo. Entretanto, falar em ecologismo biocêntrico no Brasil seria redundante, como assinalou Aristides Soffiati Neto em comentário escrito a este texto. Segundo ele, "o ecologismo assume uma postura ecocêntrica, que consiste em colocar no centro de suas indagações filosóficas os ecossistemas ou o conjunto deles (...) sem nivelar os seres. Acima de tudo, a alteridade é valorizada e o ser humano não é confundido com seres unicelulares e invertebrados, mesmo porque, sendo a espécie responsável pela presente crise ambiental, confundi-la com qualquer outra forma de vida consistiria, neste momento, em favorecer a sua fuga, em isentá-la de suas responsabilidades. Neste sentido, o ecologismo não deixa de ser antropocêntrico, de um antropocentrismo às avessas, que ao invés de exaltar os grandes feitos do Homem, chama a atenção para as relações de animosidade que ele vem travando no mundo ocidental com a natureza não-humana. A expressão biocentrismo desloca o centro do homem para a vida, apenas um aspecto da natureza, poisque ela, a vida, não pode ser entendida sem o meio abiótico, abstraída de seus ecossistemas (...) Como o centro das preocupações do ecologismo no Brasil constitui-se nos ecossistemas (...) falar em ecologismo biocêntrico entre nós parece-me incorreto, e em ecologismo ecocêntrico redundante. O próprio conceito de ecologismo já trás embutido o de ecocentrismo."

18. A distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa foi proposta por Isaiah Berlin, em uma conferência intitulada "Dois conceitos de liberdade", em Oxford, em 1958. A maneira como estamos utilizando neste trabalho essa distinção não implica uma visão excludente de um ou outro tipo de liberdade. Indica, a nosso ver, como determinados universos sociais enfatizam um em detrimento do outro. Para uma discussão mais aprofundada desses dois tipos de liberdade ver Norbert Bobbio, *A era dos direitos* (1992), e José Guilherme Mer-

quior, *O liberalismo antigo e moderno* (1990).

19. Acerca da distribuição diferenciada dos pesos atribuídos aos diferentes atributos do indivíduo - liberdade e igualdade - por sistemas sociais distintos, ver o trabalho de Livia Barbosa, *O jeitinho brasileiro ou a arte de ser mais igual que os outros* (1992), onde as relações entre igualdade e liberdade são discutidas de forma comparativa entre o Brasil e os Estados Unidos.

20. Estamos nos referindo aqui ao espectro político tradicional que, acossado pelos movimentos civis de defesa do meio ambiente, tem introduzido a questão ambiental em sua agenda. Entretanto, o seu principal compromisso é com o desenvolvimento econômico. No seu interior distinguiríamos os exponencialistas, que continuam defendendo o crescimento econômico convencional a qualquer preço, e os compatibilistas, os quais, embora defendam o desenvolvimento econômico, pleiteiam a clássica compatibilização entre ele e a proteção ambiental. As duas últimas campanhas presidenciais deixaram clara essa opção pelo desenvolvimento econômico com tinturas de preocupação ambiental como nos referimos acima.

21. Alguns setores de esquerda têm feito severas críticas ao movimento ecológico como um todo e principalmente ao biocentrismo, embora no terceiro mundo latino eles tenham se combinado de forma "relativamente harmônica". Rebatendo as críticas socialistas alguns ecologistas afirmam estar o movimento ecológico à frente do socialismo, pois ao contrário do que afirmam, ele não é anti-humanista, mas estende os valores do humanismo aos demais seres, relativizando assim, paradoxalmente, o próprio humanismo.

Referências bibliográficas

- BAILEY, L. H. 1915. *The holy earth*. New York.
- BARBOSA, L. 1992. *O jeitinho brasileiro ou a arte de ser mais igual que os outros*. Rio de Janeiro, Campus.

- BOBBIO, N. 1992. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro, Campus.
- BOOKCHIN, M. 1980. *Toward an ecological society*. Montreal.
- _____. 1982. *The ecology of freedom*. Palo Alto.
- BUBER, M. 1979. *Eu e tu*. São Paulo, Cortez e Moraes.
- CAMPBELL, J. 1972. *The hero with a thousand faces*. New Jersey, Princeton University Press, Bollingen Series.
- CAPRA, F. 1983. *O Tao da física*. São Paulo, Cultrix.
- DRUMMOND, J. A. 1990. "O inseguro bote salva-vidas: uma crítica a Garret Hardin", *Contexto Internacional*, nº 12, jul.-dez. 1990.
- DUMONT, L. 1965. "The modern conception of individual", em *Contributions to Indian sociology*, vol. VIII.
- _____. 1966. *Homo hierarchicus: the caste system and its implications*. Paris, Gallimard, Ed. Tel.
- _____. 1977. *Homo aequalis: from Mandeville to Marx: the genesis and triumph of economic ideology*. Chicago/London, Chicago University Press.
- EHRENFELD, D. 1992. *A arrogância do humanismo*. Rio de Janeiro, Campus, 1992.
- FOREMAN, D. 1991. "Homem e natureza: um simpósio", *Diálogo*, nº 4, vol. 24.
- HARDIN, G. 1974. "Living on a lifeboat", *Bioscience*, nº 2, vol. 24, out.
- HARGROVE, E. 1988. *Foundations of environmental ethics*. New York.
- LEOPOLD, A. 1970 (1949). *A sand county almanac*. New York, Ballantine Books.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1970. *O pensamento selvagem*. São Paulo, Nacional/Edusp.
- _____. 1975 (1962). *Totemismo hoje*. Petrópolis, Vozes.
- MARX, L. 1976. *A vida no campo e a era industrial*. São Paulo, Melhoramentos/Edusp.
- MATHEWS, J. T. 1990. "Segurança nacional redefinida", *Diálogo*, nº 2, vol. 23.
- MATTA, R. Da. 1979. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar.
- _____. 1987. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- MERQUIOR, J. G. 1990. *O liberalismo antigo e moderno*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

MUIR, J. 1917. *A thousand-mile walk to the gulf*. Boston, William F. Bade.

NASH, R. 1982. *Wilderness and the American mind*. New Haven, Yale University Press.

_____. 1989. *The rights of nature*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press.

RAYMOND, W. *O campo e a cidade*. 1988. São Paulo, Cia. das Letras.

SERRES, M. 1991. *O contrato natural*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

TAYLOR, W. P. 1935. "Significance of the biotic community in ecological studies", *Quarterly Review of Biology*, nº 10, Sept.

TURNER, F. 1990. *O espírito ocidental contra a natureza: mito e história e as terras selvagens*. Rio de Janeiro, Campus.

VIOLA, E. 1987. "O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecopolítica", em J. A. Pádua (org.), *Ecologia e política no Brasil*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, Iuperj.

WHITE, L. 1967. "The historical roots of our ecological crisis", *Science*, nº 155, March 10.

_____. 1978. "The Future of compassion", *Ecumenical Review*, nº 30, April.

(Recebido para publicação em maio de 1994)

Livia Neves de Holanda Barbosa é professora adjunta do Departamento de Antropologia da UFF.

José Augusto Drummond é professor adjunto do Departamento de Ciência Política da UFF.

ESTUDOS HISTÓRICOS

Appropriate articles are abstracted/indexed in:

Hispanic American Periodicals Index

Índice de Ciências Sociais

Historical Abstracts

America: History and Live