

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS NATURAIS E HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**PRISCILA ROCHA MILANEZ**

**REAPROPRIAÇÃO SUSTENTÁVEL DA NATUREZA COMO VIA  
POSSÍVEL DE REENCANTAMENTO DO MUNDO**

Vitória  
2011

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)  
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

---

Milanez, Priscila Rocha, 1982-

M637r      Reapropriação sustentável da natureza como via possível de  
reencantamento do mundo / Priscila Rocha Milanez. – 2011.

96 f.

Orientador: Aline Trigueiro Vicente.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade  
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Magia. 2. Sustentabilidade. 3. Natureza. 4. Homem - Influência  
sobre a natureza. 5. Vegetarianismo. I. Trigueiro, Aline. II. Universidade  
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III.  
Título.

CDU: 316

---

PRISCILA ROCHA MILANEZ

**REAPROPRIAÇÃO SUSTENTÁVEL DA NATUREZA COMO VIA  
POSSÍVEL DE REENCANTAMENTO DO MUNDO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Aline Trigueiro Vicente.

Vitória  
2011

PRISCILA ROCHA MILANEZ

**REAPROPRIAÇÃO SUSTENTÁVEL DA NATUREZA VIA POSSÍVEL DE  
REENCANTAMENTO DO MUNDO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre  
Ciências Sociais.

Aprovada em        de        de 2011.

**Comissão Examinadora**

---

Prof. Dr<sup>o</sup> Aline Trigueiro Vicente  
Universidade Federal do Espírito Santo  
(Orientadora – presidente)

---

Prof. Dr<sup>o</sup> Eryl Euzébio dos Anjos  
Universidade Federal do Espírito Santo  
(Membro / UFES)

---

Prof. Dr Tereza Cristina da Silva Rosa  
Centro Universitário de Vila Velha -ES  
(Membro / Outras IES)

---

Prof. Dr. Eliana Santos Junqueira Creado  
Universidade Federal do Espírito Santo  
(Membro / suplente)

*Aos meus pais, Aurise e Lourival, por confiarem, respeitarem e me possibilitarem a fazer minhas próprias escolhas.*

## AGRADECIMENTOS

Minha imensa gratidão aos meus pais, *Aurise e Lourival*, pelo amor, cuidado e apoio incondicionais que me possibilitaram galgar cada um dos passos que me trouxeram até aqui.

Agradeço também a todos aqueles que foram imprescindíveis para a realização desse trabalho:

À minha orientadora, *Aline Trigueiro Vicente*, pela compreensão e paciência muitas vezes a mim dispensadas em momentos de dúvida e hesitação ao longo desses dois anos e meio.

Aos meus amigos, que imprimiram graça, leveza, sensibilidade, riso e afeto aos meus dias ao longo desse trajeto e me propiciaram aprendizados que academia não oferece.

À professora Celeste Ciccarone pelas palavras a mim dirigidas no momento em que faltou gana e se fizeram molas propulsoras para seguir adiante.

A Rutiléia e Adel pela solicitude com que atendem as demandas de ordem burocrática necessárias para tornar o curso possível ao longo desses anos.

Aos professores Ery dos Anjos, Tereza C. da Silva Rosa e Eliana Creado que, gentilmente, aceitaram o convite pra compor a banca examinadora.

À FAPES – Fundação de Amparo a Pesquisa do Espírito Santo - pela bolsa que possibilitou dedicação exclusiva aos estudos durante esse período.

*Cego é aquele que vê somente o que enxergam seus olhos,  
Passa por isso a viver com vendas, bitolas, antolhos.  
Cego é quem olha pro mundo **e no mundo se põe como  
centro**  
Sem enxergar um segundo o mundo do mundo de dentro.  
Cego só vê a medida do que alcança a visão,  
Não olha nunca pra vida com o olho do coração.*

*(Mundo de dentro – Dori Caymmi e Paulo César Pinheiro)*

## RESUMO

A crise ambiental que assola a contemporaneidade é analisada no presente trabalho como uma emblemática e contundente expressão da crise da modernidade. A trajetória teórica que empreendemos no intuito de compreender a emergência dessa crise parte da noção weberiana de *desencantamento do mundo*, e se apóia na consideração de que ela é fruto de um modelo específico de racionalidade constituído na modernidade que, como bem aponta Leff (2005), foi fundamentada numa lógica econômica e instrumental que desestruturou o ordenamento ecológico do Planeta. A partir disso, nos propusemos a problematizar reflexivamente novas formas de ressignificação e reapropriação sustentável da natureza que se expressam através práticas contra-hegemônicas de apropriação da mesma e perceber em que medida elas são capazes de constituir como um caminho para o *reencantamento do mundo*. A noção de *reencantamento do mundo*, aqui evocada, se define como atribuição de outros sentidos à existência através da ressignificação da relação estabelecida entre seres humanos e a natureza e que se materializam através formas sustentáveis de apropriação da mesma e se fundamentam em novos postulados éticos. Buscamos nos movimentos vegetarianos/veganos o aporte empírico dessa reflexão.

**Palavras-chave:** desencantamento do mundo; reencantamento; sustentabilidade; ressignificação; reapropriação sustentável; vegetarianismo/veganismo.

## ABSTRACT

The environmental crisis that plagues the contemporary world is analyzed in this work as an emblematic and convincing expression of the crisis of modernity. The theoretical path we undertake in order to understand this crisis comes from the Weberian notion of disenchantment of the world, and relies on the consideration that it is the result of a particular model of rationality formed in modernity, as pointed by Leff (2005). From this point of view we are able to question reflexively new ways of reframing and sustainable reappropriation of nature that are expressed in non-hegemonic practices of appropriating and realizing just how far they are (or not) as a way to re-enchantment of the world. The notion of re-enchantment of the world, here referred to, is defined as granting the existence of other senses through the redefinition of the relationship between human beings and nature, which are expressed in non-hegemonic forms of appropriation of this resource and are based on new ethical principles . We hope to find in vegetarian/ vegan movements empirical contribution to this reflection.

**Keys words:** disenchantment of the world; re-enchantment; sustainability; reframing; sustainable reappropriation; vegetarian/ vegan.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	11
<b>CAPÍTULO 1</b> <b>A INSUSTENTABILIDADE SOCIOAMBIENTAL DO PROJETO DA (ALTA) MODERNIDADE</b>	16
1.1. Modernidade e o desencantamento do mundo	16
1.2. Max Weber: a perda de sentido promovida pela razão instrumental moderna	26
1.3. A Insustentabilidade na Esteira do Progresso	34
<b>CAPÍTULO 2</b> <b>A CRISE AMBIENTAL, A EMERGÊNCIA DO AMBIENTALISMO E A NOÇÃO DE SUSTENTABILIDADE: ENLACES, ENTRAVES E POSSIBILIDADES.</b>	40
2.1. A crise ambiental como emblema da crise da modernidade	40
2.2. As diferentes nuances do ambientalismo e a controversa noção de Sustentabilidade: entre limites e possibilidades	45
2.3. Uma nova racionalidade como saída da crise ambiental	55
<b>CAPÍTULO 3</b> <b>REAPROPRIAÇÃO SUSTENTÁVEL DA NATUREZA E REENCANTAMENTO DO MUNDO: UM CAMINHO POSSÍVEL?</b>	59
3.1. Práticas contra-hegemônicas de apropriação da natureza como estratégia de reencantamento/ressignificação da relação homem-natureza	59
3.1.1. Apropriação da natureza e Veganismo: um postulado ético como fundamento para o consumo político e reflexivo	63
3.1.2. Vegetarianismo, ambientalismo e o 'saber cuidar'	78
3.2. Uma Nova Ética: um caminho para o reencantamento	83
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	86
<b>5. REFERÊNCIAS</b>	90

---

## INTRODUÇÃO

*“Tudo que é sólido desmancha no ar”*, frase extraída do manifesto comunista e já tão gasta nas tramas discursivas contemporâneas, foi tomada por Berman (1982) como a representação emblemática do sentido da modernidade. Para esse autor, a modernidade seria um universo de desintegração contínua, onde a mudança, a contradição, a fragmentação e a angústia geradas por estados de turbulência constantes se estabelecem como condição para existência dos indivíduos que nela vivenciam suas experiências afetivas, estéticas, sociais, cognitivas e cotidianas. A vida moderna seria, como também aponta Harvey (2005), fundamentada no fugidio, no efêmero e fragmentário.

Diante desse quadro, a permanência, a solidez e a estabilidade não encontram lugar no escopo da sociedade moderna. Nela não há porto seguro onde fincarem suas proas. Como pensar, então, a possibilidade de constituição de uma sociedade ambientalmente sustentável num mundo em que o ritmo de vida é condicionado pelo fluxo acelerado e contínuo de mudança rumo ao tão almejado progresso? Como pensar em condições de sustentabilidade numa sociedade marcada pela *“obsolescência instantânea”* (HARVEY, 2005) dos bens materiais e simbólicos, das relações sociais, e dos afetos? Através de que meios se tornaria possível a constituição de uma cultura ambientalmente sustentável no mundo contemporâneo, ainda fincado na necessidade de constante expansão do capital, que por sua vez, se baseia no domínio técnico-científico da natureza?

Para avançar qualquer debate que pretenda a problematizar as questões colocadas acima é importante reconhecer que *“a questão ambiental é uma problemática eminentemente social, gerada por um conjunto de processos, econômicos, políticos, jurídicos, sociais e culturais* (LEFF, 2006, p. 241). Por isso, se faz necessário uma revisão dos pressupostos fundamentais que constituíram a modernidade. Optamos por iniciar o percurso teórico que faremos aqui, a partir da noção de *“desencantamento do mundo”*, tal como elaborado por Max Weber, para compreendermos a gênese da sociedade moderna e seu posterior desenvolvimento

até desembocar em sua crise. Optamos por este conceito como ponto de partida porque reconhecemos que ele nos é útil para a problematização da crise ambiental, tal como ela é proposta por Leff (2006) como uma crise civilizacional, fruto de um específico modelo de racionalidade constituído na modernidade. Aproximamos teoricamente dois autores tão distantes no tempo e na localização geográfica, por encontrarmos em suas abordagens pontos de conexão: o primeiro nos permite compreender e problematizar a constituição e consolidação de um tipo específico de racionalidade que amalgamou as bases da sociedade moderna; o segundo nos possibilita a compreensão de como essa racionalidade, alvo da crítica weberiana, contribuiu para estabelecer formas degradantes de apropriação material e simbólica da natureza pelos seres humanos, cindindo de forma hierárquica e dominadora a relação homem x natureza, contribuindo, assim, para a emergência de uma sociedade ambientalmente insustentável. Ressaltamos que quando nos referimos a uma *sociedade ambientalmente insustentável*, levamos em consideração as várias dimensões da existência humana e não apenas aquela que se refere às dimensões naturais impactadas pelos processos de apropriação material da natureza. Pois consideramos que tais processos se efetivam através de práticas sociais, políticas e econômicas que são moldados culturalmente e, como tal, articulam as instâncias do real e do simbólico.

Para empreender neste debate, pretendemos alargar as fronteiras do conceito de sustentabilidade para além do domínio dos discursos economicistas e políticos ou mesmo aqueles estritamente ambientalistas, mostrando que a construção de uma sociedade sustentável depende da construção e solidificação de princípios éticos e de reformulações subjetivas que considerem a sustentabilidade como um “modo de existência” possível. Implica a criação de práticas específicas capazes de transformar e reinventar as maneiras pelas quais os indivíduos se relacionam entre si, com o mundo em que se inserem e consigo mesmos.

Nossa reflexão parte, portanto, da argumentação de que a possibilidade de construção de uma sociedade ambientalmente sustentável<sup>1</sup> deve ser entendida

---

<sup>1</sup> Ao longo de todo o texto – principalmente no capítulo 2 – será claramente definido e densamente trabalhado o uso que fazemos do termo *sustentável* nesse trabalho, mas vale ressaltar, desde já, que quando falamos de possibilidade e limites para efetivação do projeto de uma *sociedade ambientalmente sustentável* nos remetemos a uma discussão ampla que incorpora dimensões éticas e que não se confunde com a noção recorrente do chamado ‘*desenvolvimento sustentável*’ e,

como parte de um projeto que leve em consideração as dimensões não só políticas e econômicas, mas também as subjetivas e éticas da existência humana. Ou seja, a construção de uma sociedade sustentável deve ser parte de uma proposta ampla de ressignificação do mundo que se expressam nas formas não hegemônicas de reapropriação da natureza e não como um mero discurso político e econômico de reconciliação dos interesses do mercado perante os limites naturais que a crise ambiental impõe à expansão da produção que alicerça a dinâmica do mundo capitalista. Como bem aponta Leff (2006), os processos de degradação socioambientais atingem não só as dimensões naturais dos territórios que os seres humanos ocupam, mas afetam também o próprio sentido da existência humana. Portanto, pensar a possibilidade de construção de formas de vida sustentáveis implica problematizar não só as formas de apropriação material da natureza efetivadas pela indústria, mas implica pensar a maneira como os sujeitos se relacionam e se apropriam simbolicamente desse ambiente, atribuindo sentidos a ele. Assim, a efetivação da sustentabilidade não se reduz a realização de arranjos meramente minimizadores dos impactos que determinado modo de produção realiza sobre a natureza, mas atravessa diferentes instâncias da vida: da política, da economia, das relações sociais e a da subjetividade.

Pensar a constituição de uma cultura ambientalmente sustentável é pensar na possibilidade de um reencantamento do mundo, entendendo esse reencantamento como uma proposta de ressignificação da vida em diferentes instâncias da existência humana. A começar pela ressignificação da relação homem-natureza (tal como foi instaurada na modernidade e vem se estendendo até a contemporaneidade) num horizonte temporal que admita condições de sustentabilidade<sup>2</sup>. Assim, entender a forma como os indivíduos experienciam suas relações com o tempo e o espaço em que se inserem e como atribuem sentido a essa relação nos possibilita a compreensão de como se apropriam material e simbolicamente da natureza. Para Leff (2006, p. 445):

---

tampouco, se reduz a perspectiva política e economicista, a qual a noção de sustentabilidade é comumente é aproximada.

<sup>2</sup> Só é possível efetivar condições de sustentabilidade levando em consideração a forma como os sujeitos experienciam sua relação com o tempo/espaço em que se inserem, pois tais condições estão diretamente atreladas a um horizonte temporal que atravessa o presente levando em consideração que as formas de apropriação simbólica e material da existência humana produzirão efeitos nas gerações futuras.

A reapropriação da natureza é uma ressignificação da natureza nas sendas da vida abertas pela existência. Implica um pensamento, mas também tomar a palavra para renomear, ressignificar e dar novos sentidos a vida cultural em sua conexão com a ordem natural (...).

Assim, considerando que toda forma de apropriação material é também uma forma de apropriação simbólica, o argumento central sobre o qual se fundamenta esse trabalho é o de que reapropriar-se sustentavelmente da natureza através de práticas e de maneiras de pensar não hegemônicas é uma forma de reencantar o mundo, ou seja, uma forma de ressignificá-lo, de atribuir à existência outros sentidos possíveis, que a racionalidade instrumental moderna lhe usurpou ao cindir a relação entre o homem e seu ambiente natural.

A proposta aqui apresentada de “reencantamento do mundo” como ressignificação da vida via a reapropriação sustentável da natureza passa pela dimensão ética da existência. Pois, se o processo de desencantamento do mundo, tal como aponta Max Weber<sup>3</sup>, se deu via a constituição e consolidação de uma ética específica que contribuiu para a racionalização da cultura, consideramos que o processo de reencantamento deverá passar também pela constituição de outros princípios éticos, princípios estes que incorporem a dimensão da sustentabilidade socioambiental como norteadora das práticas materiais e simbólicas dos sujeitos.

Por isso, no presente trabalho, procuramos através de um olhar analítico, buscar as fontes desse reencantamento, ou seja, buscamos refletir sobre possíveis práticas materiais e simbólicas de apropriação da natureza capazes de se constituírem como maneiras ressignificadas de se relacionar com a mesma e em que medida tais práticas se expressam como formas não hegemônicas e sustentáveis de apropriação. Elegemos práticas de indivíduos ligados ao vegetarianismo/veganismo como uma possibilidade empírica para a reflexão teórica a que nos propusemos nesse trabalho.

Para tanto, o trabalho foi estruturado em três partes. Num primeiro momento buscamos resgatar a discussão acerca das raízes da crise ambiental vivenciada na contemporaneidade como fruto de um modelo específico de racionalidade, usando como aporte teórico a noção de desencantamento do mundo tal como elaborada por

---

<sup>3</sup> “E não foi só o pensamento teórico que desencantou o mundo, mas foi precisamente a tentativa da ética religiosa de racionalizá-lo no aspecto prático-ético que levou a esse curso” (WEBER, 1920, p. 560, apud PIERUCCI, 2005, p. 147).

Weber; através das contribuições teóricas de Leff, procuramos também mostrar que tal crise se configura como emblema de uma crise civilizacional. Num segundo momento, através de um breve resgate histórico do surgimento de algumas correntes do ambientalismo, buscamos também mostrar que a noção de sustentabilidade – muitas vezes, aprisionada num lócus duvidoso de sentidos de caráter essencialmente ideológico e conciliador em prol do ideal de desenvolvimento e crescimento econômico – pode ser atualizada e ampliada para além do cerco da racionalidade instrumental. Ou seja, a partir das proposições de Leff (2006, p. 225) propomos uma releitura do conceito que não o reduza a um “dispositivo ideológico e uma estratégia de poder para capitalizar a natureza.”

No terceiro capítulo, com o intuito de apoiar empiricamente o debate sobre formas sustentáveis de reapropriação da natureza realizamos uma análise dos dados coletados em entrevistas qualitativas de caráter semi aberto feitas com integrantes do movimento local de luta pelos direitos dos animais. Através das quais procuramos reconhecer suas representações sobre a natureza; suas representações acerca do que é ser sustentável; em que medida suas falas comportam ou não um componente ético em sua relação com a natureza; e ainda, em que medida suas ações se constituem como práticas não hegemônicas de apropriação da natureza; e, por fim, que justificativas e motivações têm suas ações em relação às formas de apropriação do meio ambiente. A partir desses dados procuramos problematizar em que medida seus valores e práticas se constituem como fontes de reencantamento do mundo, entendido aqui como atribuição de outros sentidos a existência através da resignificação da relação estabelecida entre seres humanos e a natureza, e que estão fundamentados em novos postulados éticos.

---

## CAPÍTULO 1

# A INSUSTENTABILIDADE SOCIOAMBIENTAL DO PROJETO DA (ALTA) MODERNIDADE

### 1.1 - Modernidade e desencantamento do mundo

A questão ambiental enquanto um problema crítico e urgente a ser problematizado por diferentes instâncias do saber e fazer na contemporaneidade emerge de um contexto de crise, uma crise definida por autores como Edgar Morin (2002) e Enrique Leff (2006) como cultural/civilizacional. Trata-se, não obstante, de uma crise instaurada pelos arranjos da cultura ocidental moderna, moldada pelos princípios da razão instrumental, que norteia todo um conjunto de ações econômicas, políticas, culturais e sociais. Assim, tal crise não pode ser reduzida apenas às dimensões biofísicas, como mera resultante de processos cíclicos naturais de auto-regulação planetária, tampouco deve ser apreendida unicamente como produto de um modelo de desenvolvimento econômico e industrial degradante. A mesma deve ser ampliada para ser apreendida como resultado de múltiplos processos atrelados a emergência e consolidação da sociedade moderna.

Diante do exposto, como ponto de partida para a problematização da questão ambiental, mais precisamente no que se refere à dimensão da sustentabilidade no mundo contemporâneo, julgamos necessária a explanação dos variados processos que emolduraram o período histórico que se convencionou chamar de “modernidade” e dos pressupostos fundamentais que a fundamentaram. Assim, os primeiros passos da trajetória teórica percorrida na elaboração do presente trabalho têm como princípio norteador um retrospecto temporal e conceitual dos pilares epistemológicos, culturais e econômicos sobre os quais o projeto da modernidade foi erigido até que, através desse percurso, cheguemos à questão da crise ambiental na contemporaneidade.

Faz-se necessário esclarecer, desde então, que apreendemos o conceito de modernidade tal como o define Berman (1982, p. 24) como “uma modalidade de experiência vital – experiência do espaço e do tempo, do eu e dos outros, das

possibilidades e perigos de vida – que é partilhada por homens e mulheres de todo mundo, hoje.”<sup>4</sup> Optamos por essa conceituação de modernidade por considerarmos que, através dela, Berman alarga os limites de compreensão da modernidade enquanto condição histórica estendendo-o à forma pela qual os indivíduos experienciam o mundo e dão sentido a essa experiência através da relação que estabelecem com os outros e com o tempo e espaço em que se inserem. Esclarecemos que efetuamos um recorte histórico longitudinal que delimita a modernidade em três estágios, tal como definidos por Berman:

O primeiro estágio está compreendido temporalmente entre os séculos XVI e XVIII e se refere ao seu período de emergência. Nesse período começa a configurar a revolução burguesa e uma série de transformações políticas que viriam a se concretizar mais adiante. É nesta fase que são constituídos os alicerces intelectual e conjuntural para a ocorrência dos principais marcos da modernidade, quais sejam, as grandes revoluções ocorridas a partir de 1789. Tal fomento intelectual tem em pensadores como Hobbes, Locke, Rousseau – entre outros – os seus principais representantes, foi o fomento intelectual promovido no Iluminismo que prepararam ideologicamente as condições para um período de intensas transformações que tiveram como marco a Revolução Francesa.

A segunda fase da modernidade, que se inicia com a referida Revolução, tem inúmeras reverberações, entre elas podemos citar a Revolução Calvinista – é sobre a última Weber se debruça em seu texto *A Ética protestante e o Espírito do Capitalismo* para explicar a formação de uma nova ética que define os contornos da sociedade moderna em seu modo de ser, pensar e agir. Podemos considerar que a segunda fase da modernidade seria seu período de consolidação. A partir desse momento de intensas transformações nos planos político e econômico uma nova ordem social se anuncia, assentada no modo de produção capitalista baseado no advento do livre comércio (que até então era prerrogativa estatal). Paralelamente a isto, podemos ainda citar como importantes elementos para a configuração desse período da

---

<sup>4</sup> É importante salientar que, de fato, quando Berman escreve o livro de onde extraímos essa noção, a chamada ‘modernidade’ havia se expandido mundialmente, tal como atesta Giddens (1991, p. 11) ao definir esse período histórico como um “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. Com essa definição Giddens demarca temporalmente e geograficamente a modernidade, tal como a apreendemos aqui.

modernidade a promulgação dos direitos humanos, e, a conseqüente afirmação do indivíduo frente à coletividade (assegurado de uma série de promessas liberais acerca da liberdade individual); a criação do estado de direito, baseado no contrato social; o advento da revolução industrial, que viria a revolucionar por completo todas as formas de utilização de recursos naturais e fontes inanimadas de energia elétrica, bem como, a relação do ser humano com os bens manufaturados. Este período é marcado por aquilo que Giddens define como “descontinuidades” entre as formas tradicionais (anteriores) de sociedade e a emergente sociedade moderna. Para esse autor, tanto em ‘extensão’, quanto em ‘intenção’ “as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes” (GIDDENS, 1991). As descontinuidades apontadas por Giddens como próprias desse período se encontram no “ritmo de mudança”, que é nitidamente mais acelerado na modernidade do que em qualquer outro tempo, no “escopo da mudança”, que passou a se potencializar no espaço através da interconexão de quase toda a superfície do planeta, tornando as ondas de transformação social muito mais fluidas e amplas, e uma ainda, no que se refere à natureza intrínseca das instituições modernas, que foram completamente alteradas em sua essência e forma. Esta segunda fase da modernidade se estende até o início do século XX e é marcada pela tentativa de compreensão destas “descontinuidades”. É nesse período que vários autores, entre eles os principais teóricos das chamadas Ciências Sociais (Marx, Durkheim e Weber) começam a tecer as primeiras tentativas de compreensão, explicação e crítica do mundo moderno em suas múltiplas dimensões.

O recorte temporal que delimita a terceira fase da modernidade se inicia a partir da segunda metade do século XX e se mantém em curso até os dias atuais em que, dando novas formas e tons às configurações sociais, políticas, culturais e subjetivas da sociedade contemporânea. Esta fase é marcada pela contradição, bem representada na afirmação de Berman, segundo o qual, “ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor – mas ao mesmo tempo, ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos.” (BERMAN, 1986). É justamente a ambivalência da modernidade representada de um lado pela tônica do desenvolvimento e do progresso e, de outro, por uma série

de desigualdades sociais, conflitos políticos de várias ordens e problemas ambientais – em grande parte gerados pelos avanços da ciência, da tecnologia e a pela expansão da indústria e dos altos padrões de consumo – que colocam em cheque os pressupostos que sustentaram a modernidade. Este período é marcado a partir das décadas de 50 e 60 pela emergência da questão ambiental enquanto um problema urgente a ser problematizado em escala planetária por diferentes instâncias do saber, originando a chamada crise ambiental, sobre a qual vamos nos ater no segundo capítulo desse trabalho.

Sobre essa demarcação temporal é importante salientar que ela nos é útil apenas em termos analíticos e há uma série de outras apropriações do tema da modernidade em que o recorte temporal se estende ou se contrai em relação a este que foi adotado. Entenda-se, por hora, que quando usarmos o termo modernidade não acompanhado de nenhum outro adjetivo nos referimos ao que alguns autores chamaram de “alta modernidade” (GIDDENS, 1991), ou “modernidade sólida” (BAUMAN, 2001), demarcando uma fronteira conceitual necessária em relação ao que se convencionou chamar “modernidade tardia”, modernidade líquida (BAUMAN, 2001), ou ainda pós-modernidade (LYOTARD, 1985). Ou seja, nos referimos à modernidade configurada antes da emergência da sua crise quando se faz ecoar o questionamento sobre a validade de seu modelo de racionalidade científica e sobre a lógica de desenvolvimento econômico arraigados na noção de progresso que a fundamentou. E para nos referirmos a este terceiro estágio da modernidade optamos pelo termo ‘contemporaneidade’, afim de não nos comprometermos com a discussão moderno x pós-moderno que se faria necessária.

Muitos foram os autores que se dedicaram a tecer definições para o período conturbado e de profundas transformações institucionais, sociais e culturais que configuraram a modernidade. Segundo Sztompka (2005), a modernidade pode ser apreendida através de dois vieses distintos, mas estreitamente imbricados, os quais são: um viés histórico e outro analítico. O conceito histórico de modernidade é datado e geograficamente situado. Os estudiosos da modernidade que adotam essa perspectiva podem divergir em relação à precisão temporal de seu surgimento, mas tendem a concordar sobre alguns eventos marcantes ocorridos na história que contribuíram decisivamente para a configuração das sociedades modernas. Entre tais eventos estão as Revoluções Americana e Francesa que teriam moldado o

quadro político-institucional através da instauração da democracia constitucional, do governo legislativo e da fundamentação do princípio de soberania dos Estados-nação. Além destas, a Revolução Industrial forneceu a base econômica sobre a qual se solidificou o modelo de produção através do trabalho livre, fomentou o processo de urbanização e instaurou o capitalismo como nova forma de apropriação e distribuição (SZTOMPKA, 2005).

Sem desconsiderar a dimensão histórica, a abordagem analítica se funda na busca das características fundamentais que configuram a modernidade em suas variadas dimensões. Auguste Comte, por exemplo, considerado o fundador da Sociologia, indicou uma série de características que definiriam a sociedade moderna emergente naquele momento, entre elas estão: a concentração da força de trabalho nos centros urbanos, o trabalho guiado pela eficácia e pelo lucro, o uso da ciência e da tecnologia no sistema produtivo, a emergência de um sistema econômico com base na livre empresa e na competição aberta. Sztompka (2005) aponta para o fato de que os primeiros sociólogos que se dedicaram a compreender analiticamente a modernidade optaram por fazê-lo de forma comparativa, ou seja, criaram modelos explicativos dicotômicos que contrastavam a emergente sociedade moderna das sociedades tradicionais, denominadas pré-modernas. Ainda hoje, para muitos autores o conceito é tomado como ponto central de referência ao se pensar a contemporaneidade, tanto que “o conceito de pós-modernidade só faz sentido por oposição à modernidade” (SZTOMPKA, 2005). Muitos modelos explicativos polares foram propostos por autores evolucionistas, entre os quais podemos citar Hebert Spencer com a oposição entre sociedade militar e industrial; Tönnies com a distinção entre “Gemeinschaft” (comunidade) e “Gesellschaft” (sociedade); entre muitos outros.

Em linhas gerais, podemos elencar alguns aspectos fundamentais com base na proposição de Kumar (*apud* Sztompka 2005), os quais nos auxiliam a traçar um esboço da modernidade. O primeiro aspecto é o *individualismo*. O indivíduo passa a ocupar um lugar central na sociedade moderna ao se emancipar dos vínculos sociais, outrora rígidos, que o mantinham ligado, de forma estrita e pouco flexível, à comunidade, tribo, grupo ou nação. Sobre tal aspecto vamos nos ater de forma mais profunda posteriormente. O segundo aspecto que caracteriza as sociedades modernas é a *diferenciação*, ou seja, há uma gama maior de ocupações

profissionais, que demandam habilidades e competências diversas. Outro aspecto de extrema importância é a ênfase na *racionalidade*, o que leva ao estabelecimento da ciência como forma privilegiada e superior de promover conhecimento *no e sobre* o mundo. O que também figura entre os pilares modernos é uma *visão economicista* que passa a permear as mais diferentes esferas da vida social. E, por último, é sua capacidade de *expansão* contínua não apenas a outras dimensões do espaço, mas também, às “mais recônditas esferas da vida cotidiana”, como bem aponta Giddens ao afirmar que “em extensão e em intensidade, as transformações da modernidade são mais profundas do que a maioria das mudanças características de períodos precedentes” (GIDDENS, 1990, p. 4).

Os principais cânones da sociologia – Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber – tornaram possível, através de suas obras, a compreensão da modernidade como um processo de ruptura com as formas anteriores de organização social, gerando novas formas de organizar a produção, de distribuir o poder e compreender a existência. Cada um desses autores formulou um conjunto de conceitos para explicar a mudança histórica que estava em curso naquele momento. Para eles os fenômenos que caracterizavam a sociedade do século XIX não poderiam mais ser interpretados apenas à luz de uma visão filosófica do mundo. Ou seja, segundo cada qual, uma nova forma de olhar os fatos e fenômenos sociais – seja por intermédio de uma análise crítica, objetiva ou mesmo compreensiva – era necessária para entender o momento histórico em questão.

Entretanto, a questão ambiental nos quadros da modernidade não se constituiu em um foco de análise de relevância sociológica. Isso pode ser entendido pelo fato de que a Sociologia emerge como um campo do conhecimento pretensamente científico em meados do século XIX como resultante de uma série de mudanças ocorridas desde o século XVI nas dimensões econômicas, políticas e sociais, e sob influência de novas correntes de pensamento que lançaram as bases da chamada modernidade na Europa. Ela emerge como uma nova via de compreensão e possibilidade de explicação da realidade, e seu surgimento está atrelado a um duplo processo que envolve fatores históricos de um lado, que dizem respeito às mudanças na estrutura da sociedade e, de outro lado, fatores de ordem epistemológica, que dizem respeito às transformações na forma de pensar e abordar os fenômenos sociais, ou seja, ao surgimento de novos métodos de interpretação da

sociedade. A reboque do processo de desenvolvimento desencadeado pela Revolução Industrial, ganha força nesse período a idéia de que a lei do progresso é inevitável e influencia diretamente todo pensamento social produzido nesse momento na Europa (QUINTANEIRO, *et al*, 2002).

Assim, a Sociologia nasce marcada por um pensamento alicerçado na ‘fé’ na ciência, na tecnologia e no progresso, num contexto em que não caberia nenhuma dúvida sobre a capacidade humana de controlar a natureza. Segundo Buttel (*apud* ALONSO e COSTA, 2001), a Sociologia clássica tendeu a criar teorias que consideram a sociedade como uma entidade isolada e independente dos processos biofísicos. Ele alega que houvera uma preocupação exacerbada por parte dos primeiros sociólogos em livrarem-se de possíveis reducionismos e explicações que fugissem do social, o que gerou uma rígida cisão entre os processos sociais e os de ordem natural. Como afirma esse autor (*apud* ALONSO e COSTA, 2001, p. 01), as questões ecológicas e sociais eram tratadas, até então, de forma isolada umas das outras:

A teoria clássica teria separado sociedade e natureza para demarcar com maior facilidade seu próprio campo de estudos em relação à biologia. Assim, teria autonomizado os fenômenos culturais e sociais em relação ao mundo natural, negligenciando questões ambientais.

Outros autores, como Catton e Dunlap (1994, *apud* LIMA e PORTILHO, 2001, p.248) argumentam de maneira enfática que o “descaso” da Sociologia em relação às questões ambientais poderia ser explicado pelo fato de que, desde sua emergência, ela foi marcada por uma cultura ocidental antropocêntrica e, como bem apontam:

Essa visão de mundo, por sua vez, foi historicamente acentuada por processos convergentes de desenvolvimento técnico-científico e acumulação de riquezas, propiciada pela expansão colonial, que resultou na revolução industrial, no fortalecimento de idéia de progresso e no processo de ocidentalização do resto mundo.

Esse projeto modernizador abraçado pelos pensadores iluministas marcou consideravelmente a sociologia emergente naquele momento. Para Buttel (1992), uma ambivalência marca a constituição da Sociologia em relação às Ciências Naturais. Essa ambivalência está centrada em dois eixos que, no nosso entender, podem ser divididos em dois: um metodológico de um lado, e epistemológico de outro. Metodologicamente, os primeiros representantes da sociologia foram buscar

nas ciências naturais a objetividade, neutralidade empregada em seus métodos, o que lhe garantiria o status almejado de ciência. Entretanto, a própria necessidade de demarcar com veemência as fronteiras da sociologia em relação às outras ciências exigiu que, epistemologicamente, ao formularem suas teorias, os autores dessa nova disciplina fossem reativos aos possíveis reducionismos das explicações dos determinismos biológicos e geográficos que caracterizavam as demais ciências. Essa preocupação em delimitar fronteiras se explica pelo fato de que, em muitos momentos, essas ciências chamadas naturais estavam marcadas pelos:

(...) excessos das ideologias deterministas de origem biológica, teológica e geográfica à época, representavam problemas sociais relevantes, desde que justificavam teorias e políticas com conteúdos racistas, etnocêntricas e colonialistas (PORTILHO, 2001, p.14).

Entre os clássicos da sociologia, Weber é o autor que se mostra menos otimista em relação à acelerada dinâmica e os rumos da mudança promovida pela modernidade. Sobre isso nos afirma Ferreira (2001, p. 1):

Tanto Marx como Durkheim viam a era moderna como turbulenta, mas ambos acreditavam que as condições sociais benéficas criadas superavam as suas características negativas. Weber era o mais pessimista entre os três, vendo o mundo moderno como paradoxal, onde o progresso material era obtido apenas às custas de expansões da burocracia que esmagava a criatividade e a autonomia.

Segundo Bernstein (*apud* Harvey, 2006, p. 25), “Weber alegava que a esperança e a expectativa dos pensadores iluministas era uma amarga e irônica ilusão”, já que, baseada numa lógica racional instrumental que afetaria todos os planos da vida social e cultural, desde as estruturas econômicas até as artes, o ser humano estaria condicionado a habitar um mundo desencantado, restringido pelos limites da “jaula de ferro” da burocracia.

Nas obras de cada um desses autores a relação do homem com o meio ambiente em que se insere não figurou como uma questão central e foi abordada apenas de forma tangencial (BUTTEL, LENZI, 2007). Giddens (1991) nos afirma que, embora cada um deles tenha previsto e problematizado em seus escritos as conseqüências humanas degradantes do processo de industrialização empreendido na modernidade, nenhum deles previu a amplitude do potencial destrutivo causado por

este processo sobre a natureza; preocupações ecológicas, segundo esse autor, não tiveram lugar nas tradições do pensamento sociológico (GIDDENS, 1991, p.17).

Diante do exposto, porque recorrer a um autor clássico para discutir a questão ambiental nos quadros da modernidade? Além da riqueza analítica de sua abordagem, consideramos que ao tentar elucidar a modernidade através do processo de racionalização e assumir uma postura crítica em relação à ciência positivista moderna Max Weber é, entre os clássicos, o autor que mais se aproxima do pressuposto em que nos apoiamos, segundo o qual a crise ambiental pode ser encarada como o fruto amargo de um tipo específico de racionalidade, tal como aponta Enrique Leff (2006), qual seja: a racionalidade instrumental moderna. Encontramos no conceito de desencantamento do mundo as fontes que explicam como tal racionalidade contribuiu para constituição de uma sociedade em que a relação entre o humano e o natural é cindida de forma hierarquizada e degradante.

Nossa argumentação central é a de que a modernidade, tal como 'projetada' por seus entusiastas, não configurou um escopo no qual a sustentabilidade pudesse ser abarcada. Ou seja, as bases constitutivas da modernidade não possibilitariam a construção de uma sociedade ambientalmente sustentável. Pois a racionalidade econômica e instrumental que presidiu a modernidade se baseou num modo de produção destrutivo no processo de apropriação dos recursos naturais; configurou uma relação hierarquicamente cindida entre o homem e a natureza na esfera do conhecimento científico; e originou uma sociedade consumista, cujos ritmos acelerados de produção e consumo não comportam as condições de sustentabilidade. Só a partir do questionamento das bases de sustentação dessa modernidade é que emerge necessidade de se pensar a construção de modos de existência sustentáveis.

É importante salientar que o conceito de sustentabilidade é um conceito polifônico, passível de apropriações diversas por diferentes atores. Logo, reconhecemos que é uma categoria de aguda fragilidade e maleabilidade discursiva e, por isso, suscetível à defesa de interesses diversos – que em muitos casos, podem até se opor. Reconhecendo as implicações de se trabalhar com uma categoria tão amplamente difundida nas tramas discursivas da contemporaneidade, mas tão frouxamente definida em termos conceituais, proponho uma apreensão da noção de

sustentabilidade que, primeiro, a descole da noção de desenvolvimento e que, segundo, a amplie para além das fronteiras políticas e econômicas na qual ela é gerida. Ou seja, a noção de sustentabilidade apresentada aqui não se refere à noção de ‘desenvolvimento sustentável’ tal como ela é posta nas esferas políticas e econômicas reduzindo-a a mera proposta de rearranjos minimizadores dos impactos ambientais gerados pelo modo de produção industrial e tecnológico vigentes – sem que se problematize as condições de sustentabilidade possíveis sob as bases produtivas da atual sociedade capitalista. A disjunção da noção de sustentabilidade em relação à de desenvolvimento que propomos aqui vai na direção da perspectiva crítica de Leff ao condenar as tentativas de apreensão da natureza numa lógica meramente econômica e mercantil. Para ele:

“o conceito de sustentabilidade se desprende dos códigos da racionalidade econômica (...) para fundar-se nos potenciais ecológicos e da diversidade cultural, o que implica a desconstrução do pensamento metafísico e científico fundante da modernidade (...)” (LEFF, 2009, p. 11).

É importante frisar com veemência e cautela que o que chamamos de princípio de sustentabilidade aqui não se confunde com o uso corrente e controverso do que se convencionou chamar de desenvolvimento sustentável.<sup>5</sup> Para Leff (2006), o discurso que sustenta a idéia do desenvolvimento dito sustentável pode ser considerado como uma estratégia que legitima a apropriação dos recursos naturais pelo sistema econômico e mascara as causas da crise ambiental.

Embora ambos os termos (sustentabilidade e desenvolvimento sustentável) sejam usados em discursos diversos de forma sinonímia, no presente trabalho demarcamos as fronteiras que os separam semanticamente. O *princípio de sustentabilidade* que propomos aqui não se refere à capacidade de tornar temporalmente sustentável o crescimento econômico nas tramas produtivas do desenvolvimento capitalista, através da gestão tecnológica eficaz dos recursos naturais; não se refere à criação e aplicação de mecanismos de capitalização da natureza que lhe atribui valores monetários e direitos de propriedade como um bem de consumo qualquer; não se define pela incorporação das externalidades ambientais nos processos de produção e distribuição de bens que fomentam o

---

<sup>5</sup> O contexto histórico de emergência da noção de desenvolvimento sustentável, seus desdobramentos teóricos e implicações políticas e econômicas serão trabalhados no capítulo 2, a partir da discussão da crise da modernidade.

mercado. Como bem aponta Leff (2006, p. 140), o discurso do desenvolvimento sustentável pode ser entendido como “*um simulacro que nega os limites do crescimento*” e que reduz a natureza a um meio de produção e reprodução da racionalidade econômica que sustenta as engrenagens do sistema capitalista.

Como bem aponta o autor mexicano, o termo sustentabilidade “entranha significações e valores que transcendem a possível manipulação do mundo como objeto.” É nesse sentido que o apreendemos, aproximando a noção de sustentabilidade a uma dimensão ética, em contraponto ao economicismo em que é comumente reduzida a noção de desenvolvimento sustentável.

## **1.2. Max Weber: a perda de sentido da racionalidade instrumental moderna**

Foi em *Consideração Intermediária*, texto escrito por volta de 1913 que o termo “desencantamento do mundo” apareceu pela primeira vez na obra de Weber (PIERUCCI, 2003). Segundo consta, Weber, afeito a “tomar empréstimos vocabulares da alta literatura alemã”, teria se inspirado na obra do poeta Shiller<sup>6</sup> para cunhar o termo nos quadros da sua sociologia, chamada compreensiva (PIERUCCI, 2003, p. 28). Pierucci ao analisar as possíveis acepções do termo “desencantamento” nos mostra que ele é um significante de “fraseado lírico” e, como tal, possui uma elasticidade semântica tamanha que o torna passível de apropriações metafóricas, alusivas e fluidas (PIERUCCI, 2003, p. 32). Assim, pode-se incorrer numa certa dificuldade de apreensão precisa ou até mesmo a interpretações equívocas.

Pierucci (2003) procura nos mostrar com acuidade que o sintagma em foco não é unívoco na obra de Weber, ele tem dois sentidos semânticos definidos, os quais por vezes se alternam, em outras aparecem imbricados. Entretanto, essa duplicidade de sentidos não denota que houve uma ‘evolução’ do conteúdo semântico na trajetória weberiana – como alegam alguns autores – tampouco, haveria qualquer contradição em seu uso. Os dois conteúdos semânticos do sintagma “desencantamento” que emergem nas elaborações textuais de Weber são: desencantamento como “desmagificação”, que se dá pela via religiosa e desencantamento como “perda de

---

<sup>6</sup> Johann Christoph Friedrich von Schiller ([1759 - 1805](#)).

sentido”, que se efetua pela via da ciência. É importante salientar que ambos os sentidos se referem a um processo histórico, especificamente ocidental, qual seja: o processo de racionalização experimentado na modernidade, e sob os quais se edificaram seus pilares. Embora, trataremos dos dois sentidos semânticos de “desencantamento do mundo” expostos aqui – tendo em vista o fato de que ambos estão intrinsecamente ligados – nosso foco se voltará com maior precisão para o segundo sentido do termo, pois julgamos que ele vai mais diretamente em direção ao pressuposto defendido por Leff (2006), no qual nos apoiamos, de que a crise ambiental experimentada na contemporaneidade é reflexo de um modo específico de operar o conhecimento sobre o mundo, produzido pelos pressupostos fundamentais da racionalidade instrumental moderna.

O desencantamento do mundo em seu sentido *stricto*, que se dá via religião, tem início com os profetas do judaísmo antigo ao efetuarem uma ‘desmagificação’ das práticas religiosas, extraíndo as superstições e os sacrilégios como vias de acesso à salvação (WEBER, 1991). Na busca pela efetivação do princípio de ‘desmagificação’ religiosa, foram se arregimentando uma série de práticas ascéticas intramundanas que objetivavam uma conduta ética consoante a chamada ‘vontade de Deus’, que por sua vez, eram manifestas nas condutas práticas da vida cotidiana, e não somente em práticas ritualísticas em templos. Assim, o desencantamento do mundo, *stricto sensu*, refere-se, portanto, à ascese intramundana que se define pelo domínio metódico e desperto da conduta de vida, consolidando-se como via de salvação do indivíduo (WEBER, 1991).

É em sua obra a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* que Weber procura mostrar que o ascetismo cristão orientava-se por métodos sistemáticos de comportamento racional, pelos quais visava subjugar o *status naturae*, isto é, buscava livrar o homem dos domínios da natureza e de seus impulsos irracionais. Como nos esclarece Weber, o asceta intramundano era:

(...) um racionalista, tanto no sentido de uma sistematização racional de sua própria conduta de vida pessoal, quanto no sentido da rejeição de tudo o que é esteticamente irracional, seja artístico, seja pessoal-sentimental, dentro do mundo e de suas ordens. Fica, porém, antes de tudo, a meta específica: o domínio metódico ‘vigilante’ da própria conduta de vida (WEBER, 1991, p. 366).

A doutrina que fundamenta as práticas dos adeptos da igreja Batista, por exemplo, como nos mostra Weber, atribuiu grande significado ao auto-controle por meio da consciência e, com isso, arregimentou uma postura ética e profissional consoante ao desenvolvimento de aspectos básicos que alavancariam o capitalismo. Os *quakers* consideravam que o trabalho como vocação possibilitaria ao indivíduo o exercício da moral, que deveria ser expressa na dedicação, no método, na conduta racional e consciente com que se realiza o seu trabalho. Assim, a ascese promulgada pelas religiões protestantes aprofundou e valorizou a noção de trabalho consciente e racional, amparando-a na idéia de dever, de vocação, como vias de acesso à graça divina. A racionalidade da ética própria do protestantismo, alicerçada no trabalho intenso, ordenado, disciplinado e na privação constante do pecado e dos seus impulsos hedonistas serviu de força motriz para o desenvolvimento inicial do espírito do capitalismo, pois a execução de princípios de racionalidade provocaria uma força dinâmica necessária ao seu desenvolvimento econômico. Sobre o desencantamento do mundo como desmagificação e sua relação com o desenvolvimento do capitalismo, nos diz Pierucci (2003, p. 206-207):

O desencantamento/desmagificação, eticização/moralização: dois lados de uma mesma moeda, duas faces de um mesmo processo histórico-religioso que marca definitivamente a direção seguida pela racionalização social e cultural, que conforma seu caráter específico de racionalização vivida como trabalho racional, isto é, como dominação sistemática do mundo natural (...). Para Weber, pois, tanto o desenvolvimento econômico-capitalista quanto o progresso científico tecnológico precisaram da apresentação e disseminação de uma conduta de vida racional (*eine rationale Lebensführung*) na medida em que sendo ela uma expressão viva de uma racionalização ética via trabalho objetificante, foi vetor de uma tomada de posição desencantada e dominadora ante o mundo natural.

Weber nos mostra através da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* que a conduta de vida racionalizada decorrente da moral ascética protestante foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo, bem como do progresso técnico-científico empreendido na modernidade (ARON, 2003, p. 792).

Em *Ciência como Vocação*, Weber aprofunda o segundo sentido do termo desencantamento do mundo, que se refere a “perda de sentido” promovida por um processo de “racionalização intelectualista através da ciência e da técnica cientificamente orientada” (WEBER, 1972, p. 30). Por um lado a religião efetuou um processo de desencantamento do mundo expurgando a magia, o mítico e o mistério

das práticas cotidianas que passaram, assim, a serem racionalizadas de acordo com preceitos ascéticos. A ciência, por outro lado, tornou o mundo desencantando ao tornar a dimensão natural da vida e tudo o que ela abriga alvos passíveis de dominação pelo cálculo, pela técnica, pelo saber instrumental. Sobre isso, afirma Pierucci:

Primeiro a religião (monoteísta ocidental), *desalojou* a magia e nos entregou o mundo natural ‘desdivinizado’, ou seja, devidamente fechado em sua ‘naturalidade’, dando-lhe, no lugar do encanto mágico que foi exorcizado, um sentido metafísico unificado, total, maiúsculo; mas depois, nos tempos modernos, chega a ciência empírico-matemática e por sua vez desaloja essa metafísica religiosa, entregando-nos um mundo ainda mais ‘naturalizado’, um universo reduzido a ‘mecanismo causal’, totalmente analisável e explicável, incapaz de qualquer sentido objetivo, menos ainda se for uno e total, e capaz apenas de se oferecer aos nossos microscópios e aos nossos cálculos matemáticos em nexos causais inteiramente objetivos mas desconexos entre si, avessos à totalização, um mundo desdivinizado que apenas eventualmente é capaz de suportar nossa inestancável necessidade de nele encontrar nexos de sentido, nem que sejam apenas subjetivos e provisórios, de alcance breve e curto prazo (PIERUCCI, 2005, p. 145).

Assim, Weber faz, através da noção de desencantamento do mundo, um triste diagnóstico da modernidade. A ciência, para ele, não tem por intuito atribuir nenhum sentido às coisas, antes lhe interessa mensurá-las, fragmentá-las, conhecê-las para, assim, exercer seu controle sobre elas. Para ele:

A intelectualização e a racionalização geral não significam, pois, um maior conhecimento geral das condutas de vida, mas algo de muito diverso: a saber, a crença em que, se alguém simplesmente quisesse, poderia, em qualquer momento, experimentar que, em princípio, não há poderes ocultos e imprevisíveis que nela interfiram; que pelo conhecimento, todas as coisas podem – em princípio – ser dominadas mediante o cálculo. Quer isso dizer: o desencantamento do mundo (WEBER, 1993, p.13).

Embora a questão ambiental não tenha sido objeto direto de análise de Weber, consideramos possível estabelecer uma relação entre a noção de desencantamento do mundo via ciência, promulgada por esse autor, e o pressuposto elaborado por Leff (2006) de que a crise ambiental é fruto de um tipo de racionalidade específico empreendido pela ciência moderna. Ou seja, é com base no pressuposto desse último que encaramos a crise ambiental como emblema de um processo de “reificação do ser” e produto de uma forma específica de operar o conhecimento sobre o mundo, conduzida pelos pressupostos fundamentais do pensamento moderno. Assim, ela é produto de um modelo de racionalidade instrumental, totalitária e universalista que elegeu a ciência e a economia como “valores supremos

do projeto civilizatório da humanidade” (LEFF, 2006, p. 223) e estabeleceu uma relação de subjugação da natureza através de uma cisão profunda entre o ‘humano’ e o ‘natural’, de forma que a capacidade de domínio do homem sobre a natureza foi considerada uma das principais conquistas das sociedades modernas.

Que modelo de racionalidade é esse que fundamenta a ciência moderna, alvo da crítica de Weber? Este modelo de racionalidade instituiu-se a partir da Revolução Científica do século XVII, sobretudo, no seio das ciências naturais e só no século XIX se estende as ciências sociais. Há dois postulados fundamentais que alicerçam essa nova forma de compreensão do mundo, que se expressam na cisão dicotômica e hierárquica entre *conhecimento científico* e o *senso comum*, por um lado, e entre *natureza* e *humanidade*, de outro (SANTOS, 1985). O primeiro postulado parte de uma postura arrogante e totalitária que desqualifica e nega qualquer outra forma de compreensão do mundo não pautada por critérios epistemológicos e metodológicos pretensamente científicos. O segundo cinde a relação homem-natureza colocando esta como o objeto passivo, cognoscível, a ser apropriado, controlado e dominado por àquele, o sujeito ativo e cognoscente. Nesse processo de conhecimento ocorre que:

“A natureza é tão só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes ativo, que já visa conhecer a natureza para dominar e controlar. Como diz Bacon, a ciência fará da pessoa humana “o senhor e o possuidor da natureza” (SANTOS, 1985, p. 4).

A ‘fé’ na ciência e os avanços tecnológicos dela decorrentes cria um contexto em que não caberia nenhuma dúvida sobre a capacidade humana de controlar a natureza. Essa concepção de uma sociedade independente do domínio das forças da natureza foi, como aponta Giuliani (1998), uma ‘conquista’ própria da modernidade. Ela se assenta na exaltação de numa relação de subjugação da natureza pelo homem. Como podemos confirmar através do que nos diz Harvey sobre o projeto da modernidade:

“o domínio científico da natureza prometia liberdade da escassez, da necessidade e da arbitrariedade das calamidades naturais. O desenvolvimento de formas racionais de organização social e de modos racionais de pensamento prometia a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição, libertação do homem de sua própria natureza

humana. Somente por meio de tal projeto poderiam as qualidades universais, eternas e imutáveis de toda humanidade ser reveladas” (HARVEY, 2006, p. 23).

É essa forma desencantada de conhecer o mundo – de apreendê-lo através do olhar científico – o alvo das críticas de Leff, ao apontar a crise ambiental como produto do “efeito do conhecimento sobre o mundo” operado pela ciência moderna. É essa mesma forma de ‘conhecer’ o mundo, fundada no projeto científico da modernidade que ainda vigora na contemporaneidade; o que é inédito, segundo Leff, é “a forma e o grau em que a racionalidade moderna vem intervindo no mundo, socavando as bases de sustentabilidade da vida e invadindo mundos de vida de diversas culturas em escala planetária” (LEFF, 2006, p. 17).

Merece destaque o fato de que a investigação científica moderna tem na *matemática* um importante instrumento de análise, através do qual se busca afirmar e legitimar seus pressupostos de rigor e objetividade. E é justamente da centralidade da matemática na ciência moderna que derivam dois importantes pressupostos que solidificam tal ciência: 1. “conhecer significa quantificar”, assim, o que não é passível de mensuração quantitativa não tem relevância para o olhar científico moderno. 2. “Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou”, o que é uma postura essencialmente cartesiana, fragmentária, metodologicamente assentada na redução da complexidade que visa conhecer o mundo através de operações lógicas que o decompõe em partes redutíveis passíveis de domínio e controle pelo o sujeito do conhecimento (SANTOS, 1985).

Percebemos, então, que o conhecer empreendido na modernidade está ligado à pretensão de ordenar, fragmentar, controlar, de dominar o mundo. E é através desse processo que ele passa a ser desencantado na concepção weberiana do termo. Para Santos, a ciência moderna tem um caráter utilitário e funcional, por isso, sua capacidade de controlar e dominar é mais relevante do que a capacidade de compreender profundamente os fenômenos do real. Esse modelo de racionalidade foi apropriado pelas ciências humanas e condensado no início do século XIX no positivismo, que cria as possibilidades de emergência das chamadas Ciências Sociais, as quais reafirmam a distinção natureza/cultura, humano/animal. Para esse autor, a ciência moderna é:

“conhecimento desencantado e triste que transforma a natureza num autômato, ou, como diz Prigogine, num interlocutor terrivelmente estúpido. Este aviltamento da natureza acaba por aviltar o próprio cientista na medida em que reduz o suposto diálogo experimental ao exercício de uma prepotência sobre a natureza” (SANTOS, 1982, p. 22).

É desse conhecimento desencantando que nos fala Weber, o qual se constitui e desenvolve em consonância com as esferas econômicas e sociais da época. É através da emergência e consolidação de três instituições básicas que a modernidade se instaura, as quais são: o mercado capitalista – com sua típica divisão de classe; o Estado – fundamentalmente burocrático, o que o torna diferente daquele patrimonial da Idade Média; e a família patriarcal, nuclear. A constituição dinâmica do capital requer constantes inovações tecnológicas e organizacionais no âmbito do processo de produção capitalista, assegurando a reprodução de mercadorias e das relações sociais que nele estão inseridas. A palavra transitoriedade é pedra angular neste processo que, desde meados do século XIX, transitou da manufatura ao fordismo, deste à acumulação flexível. A lógica dinâmica que sustenta o capitalismo se assenta na necessidade de conquistar novos mercados, lançar novos produtos e apresentar novas soluções para as questões que emergem trazendo algum tipo de ameaça à manutenção do sistema. Assim, o processo de industrialização e de inovação tecnológica gerados pelos avanços da ciência contribuiu de forma decisiva para configuração da modernidade. A industrialização da produção, ao transformar o conhecimento científico em tecnologia, recriou novos espaços, aniquilou outros, acelerou o ritmo da vida, gerou novas formas de poder corporativos e de luta de classes. Não obstante, todo esse movimento do sistema econômico se reflete drasticamente em outros domínios, gerando um catastrófico crescimento urbano, decorrente de um intenso processo de êxodo rural, a necessidade de desenvolvimento dos novos e mais eficientes sistemas de comunicação de massa; emergência de movimentos sociais e de nações desafiando governantes políticos. Concomitantemente os Estados Nacionais se tornam cada vez mais burocraticamente estruturados e geridos.

Todo esse processo acima descrito está imbricado em uma série de transformações que alteraram de forma intensa nossa forma de perceber e se relacionar com o tempo e o espaço (HARVEY, 2005). O tempo social, antes regulado pelos fenômenos da natureza – marés, estações, noite, dia, alterações climáticas – agora se vê atrelado a condicionantes tecnológicas de tempo. A forma pela qual os

indivíduos experienciam a relação tempo x espaço é atravessadas pela dinâmica do desenvolvimento do capitalismo, do industrialismo, e todos os seus subseqüentes desdobramentos. Harvey considera que Marx oferece uma das mais completas interpretações do processo de modernização capitalista, mostrando que a fragmentação das tarefas e responsabilidades no âmbito do trabalho alterou de forma profunda as relações sociais, a ponto dessas relações se estabelecerem em termos meramente instrumentais. É justamente essa divisão e técnica altamente organizadas um dos principais fundamentos da modernização capitalista.

O fluxo de mudança é inerente ao capitalismo. Ele é tecnologicamente dinâmico e inovador. Por isso, Harvey considera a imagem da “destruição criativa” importante para compreensão da modernidade, justamente porque ela é moldada no enfrentamento de problemas práticos que surgem na implementação do projeto da modernidade, “afinal, como um mundo novo poderia ser criado sem a destruição de boa parte do que viera antes?” (HARVEY, 1992, p. 25). A destruição criativa se colocou como uma condição necessária para a garantia dos fluxos de mudança exigidos pelo ideal de progresso promulgado pelos entusiastas da modernização. Ela está arraigada na lógica de circulação do capital. Por isso, os capitalistas têm que concentrar seus esforços na criação e recriação constante de novas necessidades, ou como nos diz Harvey, devem investir criativamente no “cultivo de apetites imaginários e no papel da fantasia, do capricho e do impulso”, para assim garantirem o movimento e ritmo – cada vez mais acelerado – das engrenagens que mantêm o sistema econômico do capitalismo em funcionamento. Assim, “abrem-se novos espaços quando os capitalistas procuram novos mercados, novas fontes de matérias-primas, uma nova forma de trabalho e locais novos e mais lucrativos para as operações de produção”, ou seja, as necessidades do mercado capitalista reordenam continuamente as bases materiais da vida em prol da sua manutenção. Para Shumpeter, por exemplo, o empreendedor capitalista deveria vestir o papel do destruidor criativo e levar às últimas conseqüências as exigências da inovação técnica e social. O ideal de progresso torna-se a pedra angular do desenvolvimento moderno. E é sobre ele que iremos nos ater no próximo tópico ao discutirmos “as vicissitudes da idéia de progresso” (SZOMPCKTA, 2005).

### 1.3 A Insustentabilidade na Esteira do Progresso

Segundo Fourez (1995), a ciência moderna foi um instrumento intelectual que permitiu o domínio econômico, político, colonial e militar do planeta e “seus sucessos serviram de base às ideologias do progresso” (p. 164). A idéia de progresso tornou-se então palavra de ordem no mundo moderno, e vigora ainda na contemporaneidade como um princípio norteador de projetos políticos e econômicos, mesmo que não se tenha clareza e precisa definição sobre seu significado.

De acordo com Sztompka (2005), a idéia de progresso vem sofrendo alterações ao longo dos séculos e suas origens remontam a um passado remoto, anterior a ascensão do mundo moderno, no qual ela atinge seu auge. Segundo esse autor, a noção de progresso tem três origens possíveis: a primeira delas pode ser encontrada na Grécia antiga. A segunda é encontrada na tradição religiosa judaica. E a terceira raiz da noção estaria na Idade Média, quando Chartres e Roger Bacon aplicaram-na ao mundo das idéias, afirmando o crescimento cumulativo do conhecimento humano ocorrido através do tempo (SZTOMPKA, 2005).

É também no medievo que são difundidas as primeiras imagens idealizadas de sociedades perfeitas, possíveis de serem alcançadas num futuro idealizado no imaginário social, ou seja, é nesse período que se constroem as primeiras ‘utopias’. Estas definiriam não só a trajetória a ser percorrida, como também quais os passos com os quais a humanidade deveria caminhar para alcançá-las. Segundo Sztompka (2005), tais utopias serviriam de instrumento para a crítica da sociedade presente através do contraste com ideais a serem alcançados em um futuro idealizado. Com isso, a idéia de utopia serviu também para criar os primeiros critérios de medida do progresso.

Com as grandes descobertas geográficas, essa noção vai se delineando de forma mais consistente, em virtude da constatação da existência de outras formas humanas de vida, em muitos aspectos, completamente diferentes daquelas dos descobridores. A necessidade de se explicar a diversidade e de, ao mesmo tempo, reafirmar a existência de uma ‘unidade’ da espécie humana, fez com que se criasse o pressuposto de uma trajetória comum a ser trilhada por todas as sociedades, assim, as diferenças poderiam ser interpretadas como reflexo de diferentes estágios

alcançados nessa linha de progressão contínua (SZTOMPKA, 2005). Nessa dinâmica progressiva, os povos europeus, ocidentais, estariam em 'estágios' mais avançados (ou 'civilizados') em relação aos outros povos que estariam em 'estágios' ainda rudimentares (ou, 'primitivos'). É fundamentado nesse olhar etnocêntrico e ocidental, que a idéia de progresso vai se constituindo e se reafirmando até chegar as suas diferentes versões contemporâneas.

No Iluminismo a noção estrutura-se a partir da idéia de uma 'história universal', elaborada por Jaques Bossuet (1627-1704, apud SZTOMPKA, 2005). Esta história universal seria uma trajetória comum subjacente as diversas e singulares trajetórias percorridas por todos os continentes, regiões ou países. Foi Bossuet quem produziu a primeira periodização da história universal, dividindo-a em 12 estágios diferentes. Além dele, outros pensadores da época, tais como Condorcet (1743 – 1794), Vico (1668 -1744) e Kant (1724 – 1804), contribuíram para a incorporação de novos elementos à idéia de progresso. Entretanto, não é nossa intenção aprofundar historicamente as contribuições de cada um desses autores para a constituição e solidificação dessa noção ao longo do tempo. Esse quadro geral e sucinto do desenvolvimento e consolidação da idéia de progresso nos é útil apenas para mostrar, pontualmente, que essa noção – assim como tantas outras que são apreendidas de forma generalizada como evidentes em si mesmas – tem uma história que a delinea, a constitui e explica sua adesão e generalização que faz com que no século XIX ela seja incorporada em diferentes ramos do saber, não só o científico, mas também filosófico, literário, artístico e impregna até o senso comum. Não foi à toa que o século XIX foi considerado como a “Era do progresso”, uma era baseada na fé irrevogável da razão expressa nos avanços da ciência e da tecnologia.

A idéia de progresso em seu sentido original, segundo Sztompka (2005), está firmemente ancorada numa perspectiva de mudança direcional, ou seja, de transformação, e se liga a noção de desenvolvimento. Intrínseco a esse sentido original da noção de progresso existem algumas outras idéias fundamentais que lhe conferem consistência, as quais são: a de tempo irreversível; de movimento direcional; de processo cumulativo; distinção entre estágios; inevitabilidade do processo; aperfeiçoamento contínuo. Essa decomposição analítica que Sztompka realiza pode ser sintetizada da seguinte forma: a noção de progresso fundamenta a idéia de que o tempo desliza numa esteira linear em que presente, passado e futuro

se ligam de forma contínua e ininterrupta, sem rupturas e retrocessos; e, assim, cada estágio pelo qual uma determinada sociedade passa, dirige-se – através do aperfeiçoamento e do conhecimento acumulado – a um estágio ‘superior’ ao que o antecederia.

É importante salientar que esse conceito não pode ser considerado como objetivo, descritivo e independente, ele é, na verdade, uma categoria de valor, de forma que o mesmo processo pode ser encarado como progressivo ou retroativo dependendo dos pressupostos de valor das pessoas, grupos, classes ou nações que o utilizam. Como nos afirma Sztompka (2005) “não existe progresso absoluto” (p. 63), logo, os critérios de ‘avaliação’ e sua capacidade de adesão estão sempre atrelados a um conjunto de valores subjetivos, simbólicos que lhe conferem legitimidade. Por isso, há de ser sempre considerado – para além de evidências materiais – para quem e sob que aspectos o progresso é alcançado.

No século XIX e, sobretudo no século XX, os imperativos de industrialização, urbanização e modernização tornaram-se referências supremas do progresso e, por conseguinte, do desenvolvimento – noção esta, herdeira direta da noção de progresso. Segundo Morin (1995), a noção de desenvolvimento, alicerçada no ideal do progresso do Iluminismo serviu de fundamento tanto para a ideologia democrático-capitalista ocidental quanto à ideologia comunista. Ambos os sistemas apostaram no poder da razão, da ciência e da técnica na implementação de seus projetos político-ideológicos rumo ao desenvolvimento. Embora divergentes ideologicamente, ambos buscavam alcançar o desenvolvimento através do avanço do setor industrial. A diferença, segundo Ribeiro (1991), está no fato de que o discurso capitalista sobre o desenvolvimento está alicerçado na lógica do mérito, ou seja, irão progredir aquelas nações que forem mais capazes para tanto. Nesse caso, as diferentes possibilidades de acesso a recursos naturais e humanos e a desigual distribuição de poder não é considerada. Já o discurso socialista se pauta na consideração das diferentes possibilidades de apropriação e uso dos recursos naturais e humanos e de poder dos povos e, nesse caso, o desenvolvimento só seria possível através de um arranjo efetivado entre os poderes político e econômico que levasse em consideração um objetivo redistributivo. Entretanto, nem o projeto socialista de desenvolvimento nem o capitalista questionavam os parâmetros que

deveriam nortear o progresso levando em consideração possíveis danos ecológicos provocados pelos avanços do industrialismo.

Diretamente atrelada à noção de progresso está, portanto, a de desenvolvimento. Esta, por sua vez, alicerçada no ideal do progresso promulgado a partir do iluminismo, constituiu-se uma idéia chave para a cultura moderna ocidental (Ribeiro, 1991). Para este autor, a noção de desenvolvimento não pode ser petrificada enquanto uma categoria fixa, pois ela está atrelada a dinâmica de produção e reprodução da própria vida humana e está inserida dentro de um contexto político e ideológico complexo. Para ele, tal noção é alvo de constantes reformulações resultantes do quadro de mudanças ocorridas nos âmbitos político, econômico, social e cultural na contemporaneidade (RIBEIRO, 1991).

O autor nos aponta dois aspectos da noção de desenvolvimento que cabe aqui mencionar. O primeiro deles se refere ao caráter ideológico, hierárquico e funcional que tal noção desempenha. Ou seja, com o alto grau de integração que o sistema mundial sofreu, sobretudo a partir do século XIX, fez-se necessária a fundamentação de uma ideologia que fosse capaz de dar sentido e justificar as posições desiguais que as nações ocupavam no quadro do capitalismo global e, assim, convencer aos que ocupavam posições mais desfavorecidas que eles poderiam, mediante determinados esforços, ascender, ou seja, avançar rumo a lugares mais favorecidos, tornando-se países aptos a ingressarem na corrida rumo ao desenvolvimento. O segundo aspecto da noção de desenvolvimento se refere ao caráter, supostamente, universal e neutro a ele atribuído. Segundo Ribeiro, o termo desenvolvimento é utilizado hoje para se referir ao processo de acumulação em escala global; assim, atribuir universalidade e neutralidade a ele é uma maneira eficaz de tornar menos perceptíveis ou mais aceitáveis as diferenças entre países no que concerne ao poder econômico, político e militar de cada um deles. Pois, considerar o desenvolvimento como uma categoria universal e neutra, é afirmar que ele pode ser alcançado por qualquer país, independente do lugar que cada um ocupa na escala global de distribuição de poder. Assim, podemos concluir que a noção de desenvolvimento está carregada de forte cunho ideológico e encontra-se a serviço de projetos políticos e econômicos específicos, no caso, aqueles que convêm ao capitalismo global no mundo contemporâneo.

Os modelos clássicos de desenvolvimento, segundo Diegues (1992), apregoam a fé no conhecimento técnico científico como instrumento útil no processo de manipulação da natureza em prol dos empreendimentos humanos e, ainda, segundo esses modelos, a industrialização se constitui como a força motriz dos processos de desenvolvimento. Haveria, segundo Sunkel e Paz (apud DIEGUES, 1992) três perspectivas de desenvolvimento em voga na atualidade: desenvolvimento como crescimento; desenvolvimento como etapas; desenvolvimento enquanto processos de mudanças estruturais. O desenvolvimento enquanto crescimento está vinculado aos níveis de produção e consumo material medidos por indicadores tais como PIB ou renda per capita, por exemplo. Nesse caso, fatores como equidade social e a distribuição de renda não são considerados. Já o desenvolvimento visto como etapas, se refere a um processo histórico de etapas sucessivas que teria como elemento desencadeador a industrialização. Nesse sentido, países agrários, não industrializados, são considerados atrasados e deveriam passar pelas etapas necessárias para alcançarem o desenvolvimento. A última perspectiva, a de desenvolvimento enquanto processo de mudanças estruturais, elaborado por sociólogos e economistas latino-americanos, baseia-se no reconhecimento de que desenvolvimento e subdesenvolvimento são frutos de um mesmo processo, através do qual países centrais são beneficiado em termos de níveis de produção e qualidade de vida em detrimento dos países periféricos. O que é comum nessas três perspectivas ou modelos de desenvolvimento é que ambos se alicerçam na crença de que a industrialização se constitui como a mola propulsora da possibilidade de melhoria das condições de vida, através dela seria possível que países periféricos alcançassem o mesmo grau de bem-estar dos países centrais (DIEGUES, 1992).

Entretanto, como aponta Morin (1995), há na contemporaneidade uma crise mundial do desenvolvimento. Segundo o autor, a economia está em constante oscilação entre períodos de crise e não-crise. Um dos momentos de crise está relacionado às conseqüências das duas grandes guerras, que fragilizaram profundamente a fé positivista no progresso, o qual servia de fundamento ao modelo de desenvolvimento adotado pelo sistema capitalista ocidental. Contudo, os mesmos processos que fragilizaram tal crença serviram de justificativa para se acelerar os níveis de produção sob a alegação de que através do fomento da industrialização e

do consumo poderia se reestruturar os países devastados pela guerra. Como afirma Morin (1995, p. 75): “a religião do progresso encontrou o antídoto que exaltou sua fé exatamente onde deveria ter desmoronado.” Mas, posteriormente, as conseqüências desse fomento industrial implementado no pós-guerra trouxe novos questionamentos no que concerne a tríade ciência-técnica-indústria.

A grande ironia da razão instrumental moderna que se alicerçou nos ideais de progresso e balizou as práticas políticas e econômicas de desenvolvimento é que os “avanços” produzidos pelos setores técnico-científicos – que, supostamente visavam à emancipação do homem em relação aos ditames da natureza – ocasionaram uma série de problemas sociais, econômicos e ambientais, que tornaram o conceito de progresso e, por conseguinte, o de desenvolvimento alvos de profundo questionamento. Catástrofes ambientais, guerras, pobreza, epidemias, e uma série de outros problemas vivenciados a partir da revolução industrial até a contemporaneidade mostraram que o “avanço” num aspecto da realidade pode significar retrocesso em muitos outros. Daí, as mensurações ou critérios de progresso se tornarem alvos de muitos questionamentos. Um retrospecto na história recente bastaria para mostrar que o pressuposto fundamental da idéia de progresso segundo o qual as sociedades avançariam numa escala evolutiva em que um estágio supera o anterior, sob muitos aspectos pode ser posto em xeque.

Destes novos questionamentos emerge a crise ambiental, que “veio questionar os fundamentos ideológicos e teóricos que impulsionaram e legitimaram o crescimento econômico, negando a natureza e a cultura, deslocando a relação entre o real e o simbólico” (LEFF, 2006, p. 133). É sobre a emergência da crise ambiental como reflexo da crise da racionalidade moderna que vamos nos ater no próximo capítulo, mostrando que a emergência do ambientalismo em suas diferentes vertentes e a busca por modelos alternativos de desenvolvimento surgem como vias de escape possíveis para essa crise.

---

## CAPÍTULO 2

### A CRISE AMBIENTAL E O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

#### 2.1. A Crise Ambiental como Emblema da Crise da Modernidade

Entre tantas noções que, frequentemente, habitam as narrativas e as reflexões sobre os processos sociais na contemporaneidade, encontramos a noção de *crise*. Crise econômica, crise partidária, crise do capitalismo, crise do direito, crise ministerial, crise de valores, e por fim, e além de muitas outras, crise ambiental. Estas são expressões com as quais nos deparamos cotidianamente, seja nos círculos acadêmicos, seja nos veículos midiáticos a que temos acesso ou, até mesmo, numa conversa despreziosa entre amigos. A noção de crise assume no cotidiano significados abertos ou, até mesmo, ambíguos, tendendo normalmente a designar processos de ruptura, de desequilíbrio e instabilidade que se instauram gerando incerteza quanto ao seu desfecho.

Giddens (1991) nos traz uma interessante imagem para pensarmos a crise da modernidade como uma condição de instabilidade, incerteza e insegurança permanentes, em que o ritmo das mudanças são acelerados, os riscos são altos e o fim do trajeto não é passível de previsão: é a imagem do *carro de Jagrená*. Este carro seria, nas palavras do próprio autor (1991, p. 133-140),

“uma máquina em movimento de enorme potência que, coletivamente como seres humanos, podemos guiar até certo ponto, mas que também ameaça escapar de nosso controle e poderia se espatifar. O carro de Jagrená esmaga os que lhe resistem, e embora ele às vezes pareça ter um rumo determinado, há momentos em que ele guina erráticamente para direções que não podemos prever. A viagem no Carro de Jagrená não é de modo algum inteiramente desagradável ou sem recompensas; ela pode com frequência ser estimulante e dotada de esperançosa antecipação. (...) nunca seremos capazes de nos sentir inteiramente seguros, porque o terreno por onde viajamos está repleto de riscos de alta-consequência (como uma guerra nuclear, por exemplo).

Não se trata, o Carro de Jagrená, metaforicamente, de uma maquinária integrada, mas de uma máquina onde há um puxa-e-empurra tenso e contraditório, e de diferentes influências.”

A imagem do carro de Jagrená nos faz pensar que viver na sociedade contemporânea é como tentar controlar um carro desgovernado num trajeto em que os perigos lhe são inerentes e traduz bem os estados de desorientação, ansiedade, impotência que tal condição implica. Ela expressa metaforicamente aquilo que o autor definiu como '*as conseqüências da modernidade*', as quais não condizem com os pressupostos de controle racional e absoluto que o Iluminismo presumiu alcançar através da ciência e da técnica. Nela se expressa também aquilo que Giddens aponta como uma das principais características da modernidade que é a aceleração do *ritmo de mudança* que ela imprime em todas as esferas da sociedade.

A história do capitalismo se caracteriza, segundo Harvey, pela aceleração do ritmo da vida e paralelamente a esse movimento de aceleração – e como conseqüência dele – temos a percepção de que ocorre uma contração do espaço. Tal experiência de compressão do tempo-espaço constituiu-se um “desafio, um estímulo, uma tensão e, às vezes, uma profunda perturbação, capaz de provocar, por isso mesmo, uma diversidade de reações sociais, culturais e políticas (HARVEY, 2005, p. 219).

A partir dessa reflexão, podemos considerar que o ritmo intenso de transformação ao qual somos expostos na contemporaneidade nos permite estabelecer uma relação entre a condição de crise e a forma como o homem se relaciona e representa o tempo e espaço no qual se insere, por conseguinte, como se relaciona e representa o meio ambiente. Entender essa relação nos interessa aqui, pois partimos do pressuposto de que toda apropriação material do espaço é também uma apropriação simbólica (LEFF, 2006), ou seja, se liga a maneira como ele é representado. A conquista do espaço através do domínio da natureza enquanto condição necessária para emancipação humana foi parte integrante do projeto modernizador implementado na modernidade, que o concebia de maneira utilitária, passível de ser moldado pela ação humana.

Harvey (2005) nos fala sobre a ocorrência de uma compressão do tempo e do espaço como parte do projeto da modernidade. Segundo o autor (2005, p. 219), tal compressão diz respeito a “processos que revolucionaram as qualidades objetivas do tempo e do espaço a ponto de nos forçarem alterar, às vezes radicalmente, o modo como representamos o mundo para nós mesmos.” Bourdieu (apud Harvey, 2005) entende que as experiências estabelecidas com tempo e o espaço são

veículos primários através dos quais codificamos e reproduzimos as relações sociais e qualquer modificação na forma como representamos as experiências temporais e espaciais incidem de alguma maneira sobre estas relações. Em que ponto esse pressuposto se liga a crise ambiental expressa na crise da modernidade? Se a saída para os impasses que a crise ambiental nos coloca se encontra na ressignificação da relação homem-natureza, essa ressignificação deve passar também pela forma como o homem representa o tempo e o espaço em que se insere. A dimensão de sustentabilidade requer a aderência a um horizonte temporal que ultrapasse o imediatismo do presente, considerando que a forma como nele nos apropriamos da natureza repercutirá no futuro. Assim, o carro de Jangrená seria uma perfeita imagem da crise da modernidade.

Embora os sinais da crise já despontassem desde a primeira metade do século XX – no bojo de duas guerras mundiais, e no colapso econômico de 1929 – e tenham se acentuado drasticamente a partir das décadas de 60 e 70, para Latour (1994) dois eventos podem ser considerados como expressões emblemáticas da falência do projeto da modernidade, ambos ocorridos em 1989: o primeiro deles foi a queda do Muro de Berlim, o qual marca o fim do socialismo e, com ele, o fim do ideal de emancipação humana através do fim de qualquer forma de exploração social. E o segundo seria a ocorrência de uma série de Conferências das Nações Unidas sobre o meio ambiente, realizadas em Paris, Londres e Amsterdã que, ao alertarem sobre o alto grau de destruição ambiental, colocaram em xeque o ideal de progresso que havia se como a constituído a pedra angular da modernidade. O projeto modernizador não conseguiu emancipar os indivíduos de vínculos de exploração social e econômica e, tampouco, foram capazes de realizar o domínio absoluto da natureza através das ciências e das técnicas, sem que sua própria possibilidade de sobrevivência fosse posta em risco.

É importante ressaltar que a noção de crise é importada das ciências médicas, e na sua acepção clínica ela se refere a um momento crítico e decisivo, seja para a recuperação ou para o agravamento do quadro de uma determinada doença num paciente. Segundo Mattei, o termo médico passa a adquirir um sentido filosófico na modernidade. Esse autor nos afirma que *“a noção de crise implica uma estrutura de descontinuidade que eleva um acontecimento ao nível de momento inquietante e que afeta o desenvolvimento de um processo humano ao ponto de alterar o sentido,*

*isto é, sua direção e significação.* O que diferenciaria a crise sob a qual estamos imersos na contemporaneidade dos momentos de ruptura, instabilidade, conflitos e guerras já vivenciados em outros momentos da história da humanidade antes do período moderno seria assim, segundo Mattei, o fato de que agora vivenciamos uma crise de sentido, outrora encontrados na fé cristã ou nas representações mitológicas da existência. Corroboram também com esse argumento as reflexões de Leff, segundo o qual a crise ambiental seria reflexo de uma forma específica de operar o conhecimento sobre o mundo, uma forma de conhecer o mundo baseada na razão instrumental moderna que – usando a expressão weberiana – opera o ‘desencantamento do mundo’, ou seja, extrai o sentido de tudo que o habita. Como nos afirma Leff:

“a crise ambiental não é apenas a falta de significação das palavras, a perda de referentes e a dissolução dos sentidos que o pensamento da pós-modernidade denuncia: é a crise do *efeito do conhecimento sobre o mundo.*” (LEFF, 2006, p. 16)

Para Leff, antes de ser produto de um modelo de produção e consumo degradantes ou da conseqüente escassez de recursos naturais, ela é fruto de uma forma específica de empreender conhecimento sobre o mundo, uma forma de conhecer baseada na racionalidade instrumental moderna que reifica o mundo, que cinde a relação sujeito/objeto, homem/natureza.

A partir disso, julgamos importante perceber que entender como o conceito de razão foi construído no Ocidente é o primeiro passo para compreendermos a crise da modernidade, da qual emerge a crise ambiental e através dela se constituiu o solo sobre o qual emerge a questão ambiental e suas diversas apropriações. Segundo Menegat (2000), o conceito de razão está alicerçado em três formas de conhecimento, as quais são: o conhecimento científico, o estético e o ético. O conhecimento científico teve prevalência sobre os outros e é sobre ele que iremos nos ater aqui. É através dele que as sociedades ocidentais, sobretudo as do hemisfério norte, passam a pautar suas condutas, substituindo as explicações de ordem transcendente; a ciência se constituiu como o maior, senão único, critério de racionalidade possível e plausível na modernidade. Entretanto a partir do século XIX um ceticismo em relação ao projeto da modernidade começa a se evidenciar diante dos seus fracassos. Os maiores impasses desse projeto revelaram sua impotência naquilo que ele pressupunha ter de mais emancipatório: o domínio da natureza pela

ação humana através dos avanços da ciência e do subsequente desenvolvimento de novas tecnologias. Aí consiste uma das maiores contradições da modernidade: os avanços obtidos através desses mecanismos objetivando emancipar o homem dos ditames imprevisíveis da natureza são os mesmos que o têm tornado vulnerável a ela. Como nos afirma Leff (2001, p.60):

Uma das principais causas da problemática ambiental foi atribuída ao processo histórico do qual emerge a ciência moderna e a Revolução Industrial. Este processo deu lugar à distinção das ciências, ao fracionamento do conhecimento e à compartimentalização da realidade em campos disciplinares confinados, com o propósito de incrementar a eficácia do saber científico e a eficiência da cadeia tecnológica de produção.

E como resultado da apropriação científica e tecnológica da natureza, baseada numa perspectiva instrumental e de controle sobre seus fenômenos, vivenciamos nas últimas décadas do século XX e início do século XXI, a intensificação de uma série de problemas socioambientais, em diferentes partes do mundo tais como: a urbanização acelerada, o crescimento demográfico, o consumo excessivo de recursos não-renováveis, os fenômenos de desertificação do solo, a contaminação tóxica dos recursos naturais, o desflorestamento, a redução da biodiversidade, o efeito estufa e a redução da camada de ozônio e suas implicações sobre o equilíbrio climático, e uma série de catástrofes ambientais de proporções gigantescas das quais temos sido espectadores através dos meios de comunicação. Tais problemas trouxeram à tona o questionamento do modelo de desenvolvimento econômico vigente baseado numa perspectiva de expansão ilimitada do mercado capitalista a partir de uma base de recursos naturais que é finita e, também colocaram em xeque os pressupostos éticos que sustentam a sociedade contemporânea. Assim, fatores não só objetivos e práticos da vida social, mas também subjetivos, configuram aquilo que se convencionou chamar de crise ecológica que emerge questionando fundamentos ideológicos e teóricos que alavancaram e conferiram legitimidade ao ideal de crescimento econômico em detrimento a capacidade de manutenção da natureza. Ao se configurar como sinalizadora dos limites do ideal moderno de progresso e da racionalidade instrumental totalizadora que gerou o desencantamento do mundo, tal crise propiciou a emergência de movimentos ecológicos transversais e híbridos e trouxe a questão ambiental para o centro da agenda política dos países desenvolvidos, mobilizando inúmeros setores da sociedade com perspectivas e

interesses diferentes em relação ao meio ambiente. Consideramos, assim, que crise da modernidade tem na crise ambiental uma grande e contundente expressão.

## **2.2 As diferentes facetas do Ambientalismo e a controversa noção de Sustentabilidade: entre limites e possibilidades**

É no mesmo período em que se assiste a queda das grandes narrativas da modernidade, entre estas, a do o socialismo, é que emergem as primeiras preocupações com o ritmo acelerado de degradação imposto à natureza, e que, posteriormente vão dando corpo ao ambientalismo em suas mais variadas expressões. Ressaltamos que antecedentes das idéias ecológicas podem ser encontrados em períodos anteriores ao século XIX, entretanto o ambientalismo, como resultante de uma crise que questiona os pressupostos que fundamentam a sociedade capitalista e industrial, só se constitui de forma significativa no pós-II Guerra Mundial, por volta das décadas de 50 e 60 (MCCORMICK,1992). É nesse período que ocorre a expansão de um *ethos ecológico* (LEIS & D' AMATO, 1994). Aqui ressaltamos que não podemos falar de ambientalismo, como um modelo unívoco de organização, mas de *ambientalismos* em suas variadas vertentes. Assim, consideramos que se enquadra dentro do ambientalismo:

(...) todas as formas de comportamento coletivo, que tanto em seus discursos como em sua prática, visam corrigir formas destrutivas de relacionamento entre o homem e seu ambiente natural, contrariando a lógica estrutural e institucional atualmente predominante. (CASTELLS, 2000, p. 143).

Segundo Viola (1992, apud LEIS & D' AMATO, 1994), as abordagens tradicionais das Ciências Sociais e Políticas sobre o ambientalismo tendem a considerá-lo sobre três perspectivas: a primeira delas é o ambientalismo enquanto um *grupo organizado de pressão ou interesse* – nesse sentido, ele se configura como um grupo interno ao sistema político que demanda resoluções práticas para problemas ambientais específicos, nesse caso, os aspectos de teor mais normativos e éticos em que se alicerçam a sociedade não são alvos de questionamento e revisão reflexiva (LEIS & D' AMATO, 1994). A segunda acepção do ambientalismo o define como um *novo movimento social*, e sob esse viés a questão ambiental é contextualizada e tratada com uma perspectiva crítica, alternativa e normativa. A terceira perspectiva o trata como um *movimento histórico* e, como tal, o concebe

dentro de uma perspectiva temporal, admitindo que a médio ou longo prazo o atual modelo de desenvolvimento não se sustentará e, por isso, são necessárias transformações em escala planetária que promovam mudanças nos “principais eixos civilizatórios da sociedade contemporânea (LEIS & D’ AMATO, 1994, p. 78). Não é nossa intenção explorar aqui essas três abordagens analíticas do ambientalismo. Queremos apenas pontuar que diferentes perspectivas e leituras são possíveis em relação ao tema.

Nesse período de crise as fraturas de um tipo de racionalidade científica, tecnológica e econômica incapaz de lidar com possibilidade de morte entrópica do planeta ficam expostas, colocando em xeque as bases que até então solidificavam o ideal moderno. A partir da década de 60 do século XX a questão ambiental começa a despontar. Entretanto, é só a partir da década de 1970 é que ela emerge como um problema crítico e urgente a ser problematizado e equacionado política e economicamente em um nível planetário, culminando na Conferência de Estocolmo ocorrida em 1972 – que foi o primeiro grande debate em nível internacional sobre o tema do meio ambiente -, e na publicação do estudo “*Limites do crescimento*” elaborado por um por uma equipe do *Massachusetts Institute of Technology*. Com base num prognóstico catastrófico, o referido estudo lançava pesadas críticas ao ideal de crescimento econômico sobre o qual se alicerçava a dinâmica da sociedade industrial e defendia o pressuposto de *crescimento zero*. (BRÜSEKE, 2003). A perspectiva desse estudo, embora passível de muitas críticas, foi fundamental para o despertar de uma consciência ecológica. Para entendermos sua contribuição para com o campo do ambientalismo é necessária uma análise das duas abordagens teóricas em que se divide: a *biocêntrica* (1) e a *ecológica* (2). Vejamos a seguir.

(1) A *perspectiva biocêntrica* da Ecologia Radical pode ser encontrada em duas principais tendências do ambientalismo, as quais são: (a) o preservacionismo e (b) o conservacionismo. A primeira vertente, (a) o preservacionismo, surgiu na Inglaterra no mesmo período em que a ecologia se constituía enquanto um campo como ramo científico (MCCORMICK, 1992), propondo a proteção integral da natureza em áreas ainda não exploradas. Foi a partir das demandas dos preservacionistas que os primeiros parques nacionais foram criados<sup>7</sup>. Sob essa perspectiva reconhece-se que

---

<sup>7</sup> É em 1872 que surge o primeiro Parque Nacional do mundo, em Yellowstone, nos EUA.

proteção integral de áreas naturais é absolutamente necessária para a proteção de atributos bióticos. É nesse ponto que encontramos o nó problemático dessa questão, pois muitas vezes, a criação desse tipo de unidade de conservação não admite a possibilidade de conciliação entre preservação ambiental e a presença humana. Já, a segunda vertente do biocentrismo, o *conservacionismo*, ganha maior significância a partir do século XX, como resultante dos problemas ambientais oriundos do acelerado processo de industrialização. Além das preocupações com a preservação de áreas naturais intocadas, a atenção dos conservacionistas se voltava também para a realidade urbana. A crítica desse grupo no que concerne à relação homem-natureza se ampliava em direção as condições de precariedade social e habitacional do proletariado urbano, agravadas pela poluição e uma série de degradações efetivadas pela Revolução Industrial.

Embora portadoras de características particulares que as diferem sutilmente, o traço comum que atravessa tanto o preservacionismo e o conservacionismo é a atribuição de um “*valor intrínseco à natureza, independentemente da função que ela cumpra para a satisfação das necessidades humanas*” (FOLADORI 2001, p. 1, apud JATOBÁ, et al., 2009).

(2) A segunda vertente da Ecologia Radical, é a *perspectiva ecológica*, que ganha destaque a partir da segunda metade do século XX, no contexto de consolidação do fordismo como regime de acumulação e tem um teor mais científico do que a perspectiva biocêntrica. Nesse período o mundo vivenciava o *boom* econômico do período pós-guerra e o fordismo e o taylorismo demandavam uma aceleração contínua e intensa da produção industrial. Os altos níveis de produção e de consumo atingidos através do uso intensivo de petróleo e de eletricidade geraram mudanças radicais nas formas de apropriação dos recursos naturais. Além disso, o uso militar da energia atômica e os desastres ambientais sinalizaram para a condição de risco em que os seres humanos estavam submetidos através das atividades potencialmente poluidoras e degradantes para o meio ambiente em que se inserem. A perspectiva da Ecologia Radical estava atenta a esse conjunto de transformações da época. Além da preocupação com esse contexto conturbado que estabelecia novas formas de apropriação da natureza pelo ser humano, tal visão difere da perspectiva biocêntrica por dar um caráter mais científico às questões ligadas à relação homem-natureza, afastando-se da postura mais romantizada dos

preservacionistas e conservacionistas. Como desdobramento disso, a partir da década de 70, a visão ecológica começa a se traduzir em ações políticas mais efetivas. (JATOBÁ, et al., 2009).

Existem diferenças conceituais entre as diversas políticas e estratégias colocadas pela Ecologia Radical, que estão expressas tanto no romantismo dos primeiros conservacionistas, quanto em propostas cientificamente mais estruturadas como as da Hipótese Gaia – elaborada por James Lovelock, que se baseia na idéia de que a terra é um sistema vivo, complexo e autopoietico, – e as da Economia Ecológica – que tem como desafio “integrar os princípios ecológicos e limites físicos no formalismo dos modelos econômicos prevalentes” (CAVALCANTI, 1998, p. 21). Mas, todas elas dão maior ênfase aos aspectos ecológicos, sobrepondo-os aos aspectos econômicos. A postura preservacionista e/ou conservacionista inibia as possibilidades de desenvolvimento econômico. Assim, a Ecologia Radical foi vista no âmbito da arena política como um entrave a promoção do desenvolvimento. (JATOBÁ, et al., 2009)

É no vão do radicalismo dessas perspectivas que emerge espaço para o surgimento das propostas do *ambientalismo moderado*. As correntes que fazem parte desse ambientalismo procuram um caminho possível de conciliação entre alguns dos pressupostos defendidos pela Ecologia Radical e as propostas desenvolvimentistas (JATOBÁ, et al., 2009). Dentro dessa perspectiva ambiental definida como moderada está o chamado Ecodesenvolvimento, que adubou o terreno de onde, posteriormente, nasceu o desenvolvimento sustentável. O mérito do ambientalismo moderado está na sua capacidade de reconhecer a pertinência e urgência dos alertas dos ecologistas radicais e, também de problematizar as conseqüências que a proposta de crescimento zero poderia trazer para diferentes nações. Entretanto, seus limites ficam expostos quando a racionalidade econômica que sustenta o atual modelo de desenvolvimento entra em choque com a racionalidade ecológica (JATOBÁ, et al., 2009).

O *Ecodesenvolvimento* surgiu em 1973, designando uma noção alternativa de política de desenvolvimento formulado por um canadense chamado Maurice Strong. Os princípios básicos dessa política alternativa de desenvolvimento foram formulados por Ignacy Sachs, os quais podem ser sucintamente resumidos em

pressupostos de solidariedade com as gerações futuras, participação, preservação dos recursos naturais e do meio ambiente como um todo, elaboração de sistema social capaz de gerar emprego, segurança e diversidade cultural e educação. Os pressupostos do ecodesenvolvimento, segundo Brüseke (2003) têm clara relação com a teoria *self-reliance* promulgada anos anteriores por Gandhi e Julius Nyerere, que preconizava uma espécie de ‘desenvolvimento ético’, no qual o fator econômico não se constitui uma baliza para as escolhas sociais, e deveria ser orientado para auto-suficiência e autonomia dos países periféricos em relação aos países centrais.

O Ecodesenvolvimento pode ser considerado como parte do ambientalismo moderado que surge com a crise do petróleo nos anos 1970. Nessa abordagem do ambientalismo, a escassez dos recursos naturais, antes de ser um problema ecológico, significava uma ameaça às bases da produção material, assim, propunham pensar alternativas que garantissem a preservação ambiental que não demandassem alterações radicais no modelo econômico vigente. Segundo Sachs (1993), o ecodesenvolvimento seria uma proposta de conciliação entre crescimento quantitativo com o desenvolvimento qualitativo, que deveria considerar os seguintes pressupostos: crescimento econômico com maior produtividade dos recursos, redução do volume de materiais processados, conservação do meio ambiente e redistribuição de renda. Sachs define o ecodesenvolvimento como um caminho intermediário entre o “ecologismo intransigente” e o “economicismo de visão estreita”. Esse lugar intermediário entre interesses econômicos e proteção ambiental fez do ecodesenvolvimento um conceito precursor do desenvolvimento sustentável.

A trajetória histórica e institucional do conceito de desenvolvimento sustentável tem início em 1980, quando o termo aparece pela primeira vez na publicação “Estratégia Mundial para Conservação”, formulada por uma equipe da “União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos”. Essa publicação visava conferir legitimidade a busca de desenvolvimento econômico e social atrelado a preservação ambiental. Entretanto, a popularização da expressão ‘desenvolvimento sustentável’ só veio a ocorrer a partir do ano de 1987, por meio da publicação do Relatório

“Nosso Futuro Comum”, também conhecido como “Relatório Brundland<sup>8</sup>”. Tal relatório, segundo Brüseke (2003, p. 33):

Sublinha a interligação entre economia, tecnologia, sociedade e política e chama também atenção para uma nova postura ética, caracterizada pela responsabilidade tanto entre as gerações quanto entre os membros contemporâneos da sociedade atual.

Para Brüseke (2003) o Relatório Brundtland é mais realista em termos dos limites e possibilidades intrínsecos a relação entre desenvolvimento econômico e meio ambiente do que se mostravam os relatórios anteriormente elaborados (e supracitados). Ele não se aproxima da estratégia da *self-reliance*, tampouco considera como necessário obstruir os caminhos para o crescimento econômico. Ele defende uma série de medidas práticas a serem realizadas tanto no âmbito dos Estados Nacionais, quanto no nível Internacional. No âmbito dos Estados Nacionais estão as seguintes medidas: a limitação do crescimento populacional; garantia de alimentação a longo prazo; aumento da produção industrial nos países não industrializados à base de tecnologias ecologicamente adaptadas; preservação da biodiversidade e dos ecossistemas; redução do consumo de energia e desenvolvimento de tecnologias que se utilizem de fontes energéticas renováveis; controle da urbanização e integração entre zonas rurais e pequenas cidades; satisfação das necessidades básicas. E em escala internacional ele define que as organizações ligadas ao desenvolvimento devem substituir os mecanismos destrutivos de crescimento por estratégias sustentáveis de desenvolvimento; os ecossistemas supranacionais (oceanos, a Antártida, etc.) devem se tornar alvo de proteção de organismos internacionais; as guerras devem ser suplantadas e, por fim, a ONU deve implementar um programa de desenvolvimento sustentável (Brüseke, 2003, p. 33).

Brüseke chama atenção para um teor excessivamente diplomático do relatório, o que pode explicar em grande medida o alto grau de aderência que este teve por parte da comunidade internacional. Segundo este mesmo autor, as críticas à dinâmica da sociedade industrial foram minimizadas drasticamente no Relatório Brundtland em relação àquelas encontradas nos relatórios anteriormente publicados.

---

<sup>8</sup> O relatório de Brundtland foi elaborado pela Comissão Mundial da ONU sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento (UNCED), presidida por Gro Harlem Brundtland e Mansour Khalid, intitulado Our Common Future.

As ambivalências e lacunas contidas no relatório são muitas. A começar pelo próprio conteúdo do conceito. A definição que consta no relatório de Brundtland afirma que “desenvolvimento sustentável é o que responde às necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de responder às suas próprias necessidades.” Entretanto, o caráter lacunar e aberto da definição permite que suas interpretações tomem configurações variadas, de forma que, a concepção torna-se passível de diferentes e, até mesmo, divergentes apropriações, tanto no campo teórico, quanto no domínio de sua aplicabilidade prática. Isto se deve ao fato de que, como nos afirma Godard (1997, p. 109): “conceitos e doutrinas, regras e procedimentos práticos vão ser elaborados de acordo com a conveniência das decisões econômicas, das regras jurídicas e das inovações institucionais”. Assim, podemos perceber que um modelo de *desenvolvimento sustentável* se constrói num campo de forças onde se articulam interesses políticos e econômicos diversos (GUERRA; RAMALHO; SILVA, 2007); sendo tais campos sempre marcados por um caráter conflitivo (LEFF, 2006). Além disso, a própria terminologia “desenvolvimento sustentável” padece de uma ambigüidade intrínseca, como nos afirma Lima (1997, p. 15):

“Apesar de sua forte penetração social, sobressaem seu caráter polêmico e ambíguo, marcado por múltiplas interpretações e consensos apenas pontuais. A literatura que avalia seu significado e impacto social destaca suas positivamente, suas contradições e os dilemas de sua incompletude, de seu caráter inacabado e dos obstáculos existentes à sua evolução e consolidação como real alternativa de desenvolvimento social. (...) Sequenciando a crítica ao conceito de sustentabilidade, veiculado pelo relatório Brundtland, condena-se sua natureza polissêmica, que ao deixar obscuro seu significado, permite múltiplas leituras, que podem oscilar, desde um significado avançado de desenvolvimento, associado à justiça social, participação política e preservação ecológica, até uma leitura conservadora que o torna semelhante ao conceito de crescimento econômico, ao qual se acrescentou uma variável ecológica”

Para além das diferentes e divergentes formas de apropriação e interpretação do termo ‘desenvolvimento sustentável’ poderíamos explicitar, em linhas gerais, pelo menos duas correntes de pensamento que se destacam na luta pela aplicação dessa nova possibilidade de gerir o uso dos recursos naturais, as quais são: a dos ambientalistas e a dos defensores do desenvolvimentismo. Nesse campo de forças que se estabelece sobre a questão da sustentabilidade, de um lado, estão os ambientalistas que interpretam o desenvolvimento sustentável como uma proposta necessária e urgente de limitação do ritmo de crescimento econômico às condições

que o ecossistema pode suportar, e que tem como objetivo a sua manutenção ao longo prazo. De acordo com essa interpretação, o volume da produção deveria estar subordinado às condições de manutenção dos recursos naturais. Do outro lado, estão os apologistas do atual modelo de desenvolvimento econômico, para os quais o desenvolvimento sustentável se reduz a uma estratégia de manutenção ao longo prazo do elevado ritmo de crescimento econômico iniciado com a Revolução Industrial. Ou seja, aqui a utilização dos recursos naturais continua sob o domínio das exigências da indústria e do mercado, entretanto há de se reconhecer que tal uso deve ser condizente com a necessidade de se prolongar a sobrevivência do modelo de desenvolvimento econômico vigente (CHAVES; RODRIGUES, 2007). Aqui a noção de sustentabilidade está atrelada ao reconhecimento de que o esgotamento dos recursos naturais pode significar o esgotamento do crescimento econômico que propicia a manutenção da sociedade capitalista. Como afirma Ribeiro (1991, p. 79):

A matriz da noção de desenvolvimento sustentável é o projeto desenvolvimentista liberal, que procura manter um modelo de acumulação que tem a natureza como fonte de recursos. Logo, a necessidade de preservação da natureza é uma contingência da qual depende o grau de produtividade que sustenta o sistema.

Assim, o próprio conceito de desenvolvimento sustentável se atrela basicamente a uma perspectiva pragmática de possibilidade de promoção e manutenção dos níveis de crescimento necessários ao sistema capitalista. Daí, alguns autores como O'Connor (2003) refutam qualquer possibilidade de constituição de uma sustentabilidade no seio do capitalismo global. A insustentabilidade do nosso sistema nos quadros do atual modelo de desenvolvimento está explícita no fato de que “a lógica da acumulação capitalista depende da maximização dos retornos econômicos à custa de todas as outras coisas, levando a espoliação da natureza”, tal qual afirma Giddens (1997).

A postura conciliatória entre crescimento econômico e proteção ambiental assumida no Relatório Brundtland fez com que ele fosse considerado uma “declaração paradigmática da modernização ecológica” (HAJER, 1995, p. 26 apud LENZI, 2005, p.56). Entretanto, há de se cuidar para que um não seja plasmado no outro, apesar das semelhanças que carregam entre si, ou seja, modernização ecológica e desenvolvimento sustentável não são sinônimos.

A teoria da modernização ecológica foi formulada pelo sociólogo alemão Josef Huber, na década de 80, através da qual propunha corrigir as falhas estruturais do sistema industrial através de “uma reestruturação eco-social” do sistema industrial e do mercado (OLIVIERI, 2009, p. 58). Para o sociólogo, o principal problema das sociedades industrializadas naquele período consistia numa espécie de “colonização da socie-esfera (mundo da vida) e da eco-esfera (natureza) pela tecno-esfera (o sistema industrial e o mercado) (HUBER, 1986 apud OLIVIERI, 2009, p.58). Para os teóricos da modernização ecológica, a ciência moderna e os avanços tecnológicos por ela propiciados são as peças chave para a reforma ecológica necessária na sociedade industrial. O pressuposto central que a sustenta é o de que a adoção de perspectivas ecológicas não é, necessariamente, incompatível com o desenvolvimento econômico. Nessa perspectiva, a crise ambiental seria resultante de deficiências das instituições modernas, que podem ser corrigidas através da ciência e da tecnologia.

Embora coadunem em relação as perspectivas conciliatórias entre desenvolvimento econômico e proteção ambiental, pode-se apontar algumas diferenças básicas entre as propostas de Desenvolvimento Sustentável e as da Modernização Ecológica, a começar pela concepção do conceito: no que diz respeito ao escopo de abrangência, o desenvolvimento sustentável seria de alcance global, já a modernização ecológica seria de alcance nacional (regional). O desenvolvimento sustentável traz no seu bojo uma preocupação com a justiça social; já a modernização ecológica dirige suas preocupações para a promoção da eficiência. O desenvolvimento sustentável problematiza a questão da sustentabilidade nos países pobres, já a modernização ecológica concentra seus esforços nos países ricos. O desenvolvimento sustentável tem um caráter governamental, ou seja, considera o papel das políticas governamentais para sua efetivação; já a modernização ecológica adere uma perspectiva política de teor neoliberal (LENZI, 2005) .

Reconhecemos que tais distinções se estabelecem efetivamente no campo discursivo e recorreremos a elas, sobretudo, para fins analíticos. O que Lenzi (2005) salienta é que, tanto um quanto o outro se contituem como discursos ecológicos distintos, ambos carregam o mesmo cunho ideológico que se expressa, sobretudo, na “preocupação em ecologizar o crescimento econômico” (LENZI, 2005, p.121).

Todo esse percurso histórico e institucional que traçamos aqui sobre a emergência do ambientalismo e das propostas apresentadas por diferentes correntes do ambientalismo para a equação da crise ambiental, se fez necessário para problematizarmos os limites e possibilidades da noção de sustentabilidade entendida como uma categoria que pode ser ampliada e não limitada a um “discurso ideológico e uma estratégia de poder para capitalizar a natureza” (LEFF, 2006, p. 225). E é sob uma nova perspectiva que nos propusemos a pensar tal noção em interface com novas formas de apropriação da natureza, as quais denominamos como contra-hegemônicas, e, por conseguinte sustentáveis.

Muitos autores que se dedicaram a entender a trajetória de emergência e consolidação do conceito de ‘desenvolvimento sustentável’ apontam a maleabilidade semântica a qual o termo está exposto – que é, na maioria das vezes, utilizado de forma sinonímia a noção de sustentabilidade. Leff (2001) afirma que o termo padece de uma dificuldade em sua apreensão e operacionalização devido ao caráter polissêmico que possui:

A noção de sustentabilidade foi sendo divulgada e vulgarizada até fazer parte do discurso oficial. Porém, além, do mimetismo discursivo que o uso retórico do conceito gerou, não definiu um sentido teórico e prático capaz de unificar as vias de transição para a sustentabilidade.(p.21)

Não é raro por parte da comunidade acadêmica que se dedica a tecer considerações sobre o tema não reconhecer a noção de sustentabilidade enquanto um conceito analítico passível de legitimação, pois, devido o suas apropriações lacunares, lhe é conferido um caráter obscurantista. Entretanto, como aponta Herculano (1992, p. 25):

“as idéias são forças vivas, são capturadas, naturalmente reinterpretadas ou propositalmente adulteradas. Os conceitos que as condensam tornam-se ora campo de lutas no qual todos entram, parecendo dizer a mesma coisa, mas na verdade se referindo do a algo bem diferente (nesse caso os conceitos se tornam buracos negros sem significado), ora são instrumentalizados como armas, tornando-se etiquetas e emblemas de posicionamentos políticos, marcos de espaços específicos de atuação (...)”

A noção de sustentabilidade se configura, entre outras, como um ‘buraco negro de sentidos’, e ao invés de enxergarmos nesse buraco um limite conceitual e analítico, extrairemos sua potencialidade. Porque não encaramos a maleabilidade do conceito como uma brecha para atribuir a ele outros sentidos? Sentidos que o aproximam de uma idéia de ressignificação da relação entre o ser humano e natureza, que inclu

valores éticos, que redimensione a relação tempo-espço e que se expresse através de práticas não hegemônicas de apropriação do mundo natural do qual fazemos parte? Ou seja, porque não extrair a possibilidade de pensá-lo para além dos códigos da racionalidade econômica?

Por isso, no intuito de desfazer o nó conceitual que se refere a noção em voga, podemos pensar em dois sentidos que ela pode conter: sustentabilidade em seu ‘sentido estrito’ e sustentabilidade em ‘sentido amplo’. Quando me refiro ao sentido estrito desta noção, me refiro ao que se convencionou chamar de desenvolvimento sustentável; diz respeito a uma apropriação economicista e mercadológica do termo, ou seja, uma noção de sustentabilidade ainda arraigada na perspectiva de crescimento econômico – embora parcialmente limitado pelas contingências geradas pela ameaça de escassez dos recursos naturais – de domínio da natureza como recurso instrumental para atendimento das demandas da indústria e do comércio. Essa é a idéia de sustentabilidade imbutida no ambientalismo moderado que foi exposto anteriormente.

Outro sentido que pode ser extraído do “buraco negro” da noção, a que chamo de “sentido amplo”, se refere a perspectiva que – como a própria palavra sugere – a expande para outros domínios e se aproxima da abordagem de Leff em que o “conceito de sustentabilidade se desprende dos códigos da racionalidade econômica”, dando lugar a uma *nova racionalidade*, definida por Leff como uma *racionalidade ambiental*. E é nesse sentido que utilizarei o termo *sustentabilidade*. Julgamos importante essa diferenciação, pois se refere uma “disputa de sentidos que se joga no campo estratégico da sustentabilidade” (Leff, 2009, p.11). Para entender de onde emerge e como se configura esse jogo em torno da noção de sustentabilidade nos exige pensar nos contornos da crise ambiental como resultado dos arranjos da racionalidade instrumental moderna.

### **2.3 Uma Nova Racionalidade Como Saída da Crise Ambiental**

A construção de uma sociedade ambientalmente sustentável exige o confronto direto com um modelo específico de racionalidade que fundamentou a civilização moderna – um tipo de racionalidade que fundamentou a proeminência da razão econômica e tecnológica e se refletiu numa hipereconomização e hiperobjetivação do mundo. Os

processos de racionalização e as formas de racionalidade – os quais, por sua vez, contribuíram para o *desencantamento do mundo* moderno – se constituíram em peças-chave na teoria weberiana para a compreensão da realidade do seu tempo. Reconhecendo que “a vitalidade de um pensador reside especialmente na sua contínua capacidade de dialogar com o nosso tempo” (BOBBIO, 2000, p.131) consideramos que o conceito de racionalidade elaborado por Weber nos auxilia a problematizar as questões contemporâneas relacionadas às formas de apropriação material e simbólica da natureza por parte dos agentes. Como bem aponta Leff, a noção weberiana de racionalidade:

“abre importantes perspectivas para a análise da problemática ambiental (...) porque torna possível refletir de maneira integrada sobre os diferentes processos- ideológicos, técnicos, institucionais, econômicos e jurídicos – que permitem pensar, legitimar e sancionar ações sociais que determinam as transformações da natureza e dão coerência e eficácia aos princípios materiais e aos valores éticos do ambientalismo” (LEFF, 2006, p. 245).

É nesse ponto que Leff aponta residir a importância e capacidade das elaborações teóricas de Weber para a problematização da questão ambiental. Pensar na racionalidade como um sistema de regras que orientam processos, práticas e ações sociais para determinados fins, através de meios socialmente construídos (LEFF, 2006, p. 243), nos permite entender a forma como os indivíduos orientam suas ações na relação que estabelecem com/na natureza, tendo como motivações diferentes valores, crenças e sentidos subjetivos. Nesse aspecto, o conceito weberiano em questão abre espaço para análise da agência humana em suas dimensões subjetivas, ou seja, ele nos possibilita encarar analiticamente a problemática ambiental na contemporaneidade dando espaço para a agência humana não só nos seus aspectos práticos que dizem respeito aos modos de produção, mas na dimensão subjetiva que orienta as formas de apropriação material e simbólica da natureza.

O conceito de racionalidade em Weber não é unívoco e está imbricado com diferentes tipos de ação social. Não é nosso intuito aqui aprofundar cada um dos tipos de racionalidade por ele formulados. Importa-nos, sobretudo, reconhecer que a análise de Weber possibilita perceber que as ações sociais se orientam por diferentes motivações, crenças, valores. E os valores, normas, motivações, sentimentos e interesses que definem as ações dos indivíduos em seu meio

ambiente dizem respeito ao que chamamos de reapropriação sustentável da natureza.

Através de uma leitura weberiana do conceito de racionalidade, Leff (2006) problematiza diferentes formas de racionalidade presentes na atualidade, e aponta para um tipo emergente de racionalidade. Para este autor, a crise ambiental suscita a necessidade de formulação de uma *racionalidade nova*, uma racionalidade que, dotada de afetos, sentidos, etc., confronte a racionalidade moderna que a engendrou. Uma racionalidade que, segundo o próprio, “parte da crítica à racionalidade tecnológica e do cálculo econômico que conformam o instrumental da civilização moderna orientada pelos princípios de lucratividade, de eficiência e da produtividade imediatas” (p 263). Esta nova racionalidade é definida por Leff como racionalidade ambiental. O autor (2005, p. 250), enfatiza que o conceito de racionalidade ambiental “não é expressão de uma lógica, mas sim de um nó complexo de processos materiais e simbólicos, de raciocínios e significados construídos por um conjunto de práticas sociais e culturais heterogêneas e diversas”. Por isso, tal racionalidade não exclui a esfera das sensibilidades, da subjetividade, dos afetos e dos valores éticos em nome de uma razão petrificada no cálculo, na previsão e no domínio rígidos do mundo e seus processos de ordem natural e material. A racionalidade ambiental capaz de orientar a construção de uma sociedade ambientalmente sustentável demanda, segundo o próprio autor (2006, p. 249) “um encontro de racionalidades expressas em diferentes formas de pensar, de imaginar, de sentir, de significar e de dar valor as coisas do mundo”. Nesse ponto reside a diferença entre essa nova racionalidade proposta por Leff e a racionalidade hegemônica que define os contornos da civilização moderna capitalista. Pois a racionalidade ambiental não se constitui como uma reafirmação de critérios de validade baseados na razão instrumental.

Para ele, o ambientalismo deve ser pautado nessa nova racionalidade, capaz de orientar a construção de uma sociedade ambientalmente sustentável, comprometida com ritmos e ciclos ecológicos que se contrapõem a lógica do mercado e, também capaz de promover uma reapropriação social da natureza a partir de formas de democracia participativa direta. Daí, Leff (2006, p. XX) define a racionalidade ambiental como “uma categoria que aborda as relações entre instituições, organizações, práticas e movimentos sociais, que atravessam o campo conflitivo do

*ambiental* e afetam as formas de percepção, acesso e usufruto dos recursos naturais, assim como a qualidade de vida e os estilos de desenvolvimento das populações.”

Tal percepção da problemática ambiental enquanto um campo conflitivo o aproxima da vertente da ecologia política. Entretanto, não é nosso intuito aprofundar o debate sobre esse ramo do ambientalismo. Embora ele não rompa com a perspectiva ecomarxista ele afirma que a questão ambiental não pode ser entendida apenas com base nos modos e relações de produção material da existência, mas deve considerar também os valores, desejos, crenças, e motivações que definem as formas de significação da natureza e, por conseguinte, conduzem a ação humana nos processos de apropriação da natureza. Isso pode ser observado quando o autor afirma que:

(...) nos termos de formas de racionalidade e de processos de racionalização – *mais do que os meios de produção* – é possível compreender o complexo de processos sociais que determinam a constituição de relações de produção depredadoras da natureza (LEFF, 2006, p. 245, *grifo nosso*).

A idéia de uma nova racionalidade, qual seja, uma racionalidade ambiental como propõe Leff, se apresenta como uma racionalidade contra-hegemônica à medida que confronta os arranjos políticos e econômicos que delineiam o modelo de desenvolvimento vigente. Além disso, a construção desta nova racionalidade implica, segundo o autor, a necessidade de desconstrução não só de paradigmas e métodos convencionalmente estabelecidos pelas diversas ciências e campos disciplinares do saber, como também exige a reformulação de uma série de valores e crenças que estão assentadas na racionalidade econômica e instrumental que engendra uma ordem social e produtiva insustentável do ponto de vista ambiental. Nesse sentido, a racionalidade ambiental proposta por Leff também tange a dimensão ética da existência, ligada a um conjunto de significações, valores e crenças forjados culturalmente. Assim, pensar nas práticas cotidianas que envolvem a apropriação da natureza de forma direta ou indireta é pensar também a forma pela qual os indivíduos significam racional, afetiva e simbolicamente a natureza. Por isso a racionalidade ambiental não se restringe aos códigos rígidos da razão científica, instrumental. Para Leff (2006, p. 227), a racionalidade ambiental deve ser “capaz de integrar os valores da diversidade cultural, os potenciais da natureza, a equidade e a

democracia como valores que sustentam a convivência social (...).” Assim, consideramos que ela também diz respeito a formas de significação (ressignificação) dos modos de uso da natureza e de uma nova ética na relação estabelecida entre seres humanos e natureza.

---

## CAPÍTULO 3

### REAPROPRIAÇÃO SUSTENTÁVEL DA NATUREZA E REENCANTAMENTO DO MUNDO

#### **3.1 Práticas não hegemônicas de apropriação da natureza como estratégia de reencantamento/ressignificação da relação homem-natureza**

Definimos como reapropriação sustentável as significações e práticas não hegemônicas de apropriação da natureza que expressam outros modos de se relacionar com a mesma. Tais práticas e significações não hegemônicas de apropriação colocam em questionamento a racionalidade instrumental moderna, a cisão cartesiana entre ser-humano e natureza, e lançam uma crítica ao tempo mecânico – propondo formas de redimensionamento da relação tempo/espaço em consideração de um tempo cíclico –, confrontando-se às perspectivas antropocêntricas, ao mesmo tempo em que buscam promover o uso sustentável dos recursos e práticas de consumo consciente, constituindo-se, assim, como *modos de vida* fundamentados em *valores éticos*. Tal reapropriação só se tornaria possível por meio da ressignificação da relação do ser humano com/na natureza; uma ressignificação que entende a noção de sustentabilidade vinculada as dimensões éticas e subjetivas da existência humana. Tal ressignificação abriria assim um canal para o reencantamento do mundo, entendido aqui como uma proposta de atribuição de outros sentidos possíveis a existência humana no que concerne a sua relação com a natureza.

Para não incorrerem em possíveis equívocos teóricos é importante afirmar com veemência aqui que nossa proposição de ‘reencantamento do mundo’, embora inspirada nas reflexões de Weber, não encontra ressonância direta na acepção weberiana do termo. Ou seja, não a tomamos de empréstimo tal como foi proposta por Weber, mas lhe propomos algumas transmutações. Weber mesmo não definiu rigidamente em seus escritos tal noção, não apontou com clareza quais seriam as fontes desse reencantamento. No entanto, deixou claro que o ‘reencantamento do mundo’ não passaria pela via religiosa (como muitas vezes é, equivocadamente,

afirmado por teóricos da religião), mas estaria contido na dimensão do irracional, na esfera erótica: o amor sexual (PIERUCCI, 2003, p. 221).

A idéia de reencantamento do mundo que propomos se estabelece numa relação inversa com uma das acepções do termo desencantamento do mundo, discutido por Weber, que diz respeito a de *'perda de sentido' operada pela* racionalidade instrumental da modernidade. Deixamos à parte a acepção de desencantamento do mundo como *'desmagificação'*, pois com esse conteúdo semântico a idéia de reencantamento pressuporia um *'retorno ao sagrado'* na esfera religiosa, tal como costumam defender alguns teóricos ao se referirem ao crescimento contínuo dos movimentos neopentecostais e carismáticos e de outras vertentes religiosas no Ocidente<sup>9</sup>. Para Weber o *desencantamento do mundo* (em uma das duas acepções) expressa à perda de sentido operada pela racionalidade científica moderna. Assim, tomamos mão dessa lógica para pensarmos a idéia de *reencantamento* como uma atribuição de outros sentidos possíveis ao mundo através da ressignificação da relação humanidade-natureza. Ressignificação que dê lugar a um pensamento reflexivo capaz de promover práticas não hegemônicas de apropriação da natureza.

Para falarmos sobre formas de ressignificação da natureza, é importante entender que o conceito de natureza é um construto de ordem social, histórica e geográfica. Como bem aponta Gonçalves (2000, p.23), *"toda sociedade, toda cultura cria, inventa, institui uma determinada idéia do que seja natureza"*. Por isso, para cada indivíduo ou grupo suas significações e as formas de apropriação decorrentes delas estão diretamente ligadas ao contexto em que estes se inserem. As sociedades modernas, por intermédio da racionalidade científica e instrumental fundamentaram uma noção de natureza fraturada em sua relação com a humanidade, ou seja, natureza e seres humanos são entes distintos, cujo elo de ligação se dá através da instrumentalização daquela para o atendimento das necessidades destes. Neste sentido, a natureza é externa ao indivíduo e objeto passível de controle e apropriação como mero recurso.

---

<sup>9</sup> Quando falamos aqui que essa idéia de reencantamento do mundo não diz respeito a uma idéia de *'retorno ao sagrado'*, queremos dizer que ela não está diretamente ligada a um conjunto organizado de crenças e práticas religiosas instituídas, como será demonstrado mais adiante.

Esta visão compartimentada, utilitarista, fraturada e hierárquica entre ‘mundo natural’ e ‘mundo social’, embora possa ser encontrada em antigas tradições (tais como a grega e a judaico cristã), se configurou de forma sistematizada dentro de moldes científicos, a partir das idéias de Descartes e seus seguidores. A filosofia cartesiana, enquanto modo de se compreender o mundo baseado em uma visão mecanicista da natureza contribuiu para a construção de uma visão dessacralizada de natureza. Deste modo, despida de uma dimensão sagrada através do conhecimento científico, tornou-se possível explorar a natureza sem preocupações de cunho metafísico, pois uma moralidade baseada no temor a um deus que poderia lançar sua ira com certos tipos de agressão à sua criação não era mais um possível entrave. A natureza tornou-se matéria-prima, os animais viraram máquinas. A visão cartesiana constituiu uma base sólida para o avanço do capitalismo, através do qual se radicalizou processos de dominação do homem sobre a natureza de forma mais degradante. No século XIX, com o nascimento das ciências sociais e a cisão entre estas e as ciências naturais se assistiu a uma reafirmação da visão cartesiana sobre a natureza. O “natural” e “social” são postos e apreendidos analiticamente sob as lentes da ciência em esferas diametralmente diferentes da realidade. Como bem aponta Morin (1997) nossa tradição ocidental se fundamentou cientificamente através da disjunção entre o ser humano e o mundo físico e natural, donde aquele deveria ocupar na natureza um lugar insular.

Por isso, é importante reconhecer que as formas de apropriação da natureza estão intrinsecamente ligadas às maneiras pelas quais ela é representada por parte daqueles que dela se apropriam. Por isso, quando falamos em ressignificação da natureza neste trabalho, o fazemos numa perspectiva relacional de apropriação da mesma pelo ser humano. Não nos referimos a imagem de uma natureza intocada – como algo do qual o indivíduo não faz parte -, tampouco a reduzimos a categoria de mero recurso natural para atender as demandas da indústria, do comércio e do consumo. E falar em ressignificação da relação homem-natureza é falar da possibilidade de se conferir outros sentidos a própria noção de natureza. E entendê-la de maneira integrada com o ser humano e não como objeto externo passível de dominação. Como bem aponta Morin (1997), o ser humano é parte intrínseca dos ecossistemas, da biosfera, do cosmo, assim como a biosfera está em nós. Em suma,

o que Morin (1997, p. 65) afirma é que “o homem está na natureza; a natureza está no homem.”

Considerando que “a natureza é incorporada por diferentes linguagens e culturas, através de relações simbólicas que contêm visões, razões, sentimentos, sentidos e interesses que se confrontam na arena política pela (re)apropriação material e simbólica da natureza” (LEFF, 2006, p.318), tal ressignificação abriria assim um canal para o reencantamento do mundo que reconfigura a dimensão ética da existência e se traduz em práticas não hegemônicas de apropriação do *meio ambiente*.

A pergunta que nos colocamos diante dessas reflexões é: onde tais formas de ressignificação estariam expressas? Partimos da tese de que tais modos de apropriação e significação se expressam num conjunto de valores e práticas contra-hegemônicas que se contrapõem a racionalidade instrumental moderna, abrindo lugar, assim, para a reapropriação sustentável da natureza.

Pensando nisso, elegemos como base da análise empírica desse trabalho indivíduos que moldam seus valores, crenças e práticas baseados em postulados éticos que se confrontam com a perspectiva disjuntiva da relação homem-natureza, e que, em certa medida, se expressem como críticas a racionalidade instrumental que engendra formas hegemônicas, degradantes e insustentáveis de apropriação da natureza. Através de entrevistas semi-estruturadas e de caráter qualitativo fomos buscar em suas trajetórias de vida formas de apropriação e significação da natureza que indicassem possíveis fontes de reencantamento do mundo. Ou seja, em que medida suas ações, valores, visões de mundo e concepções éticas estariam se constituindo enquanto práticas contra-hegemônicas de apropriação da natureza, capazes de redimensionar sua relação com a mesma. Para tanto observamos em suas falas:

- a. Suas representações sobre a natureza;
- b. Suas representações acerca do que é ser sustentável;
- c. Em que medida suas falas comportam ou não um componente ético em sua relação com a natureza;

- d. Em que medida suas ações se constituem como práticas não hegemônicas de apropriação da natureza;
- e. Quais justificativas e motivações têm suas ações em relação às formas de apropriação do meio ambiente.

### **3.1.1. Apropriação da natureza e *Veganismo*: um postulado ético como fundamento para o *consumo político e reflexivo***

O primeiro grupo alvo da nossa reflexão nesse trabalho é composto por adeptos do *vegetarianismo estrito*, mais conhecidos como *veganos*. Resumidamente, o veganismo pode ser definido como um *modo de vida* baseado em postulados éticos que visam à libertação dos animais não-humanos por meio da abolição de todas as formas de exploração que lhes são impostas pelos seres humanos. Por isso, os *veganos* mantêm uma dieta isenta de qualquer ingrediente de origem animal, tais como carnes de qualquer espécie, ovos, mel, leite e seus derivados. E, além de não incluírem nenhum tipo de alimento de origem animal em suas refeições, também não consomem nenhum produto manufaturado que seja proveniente de qualquer forma de exploração animal: não utilizam couro ou qualquer outro tipo de pele, lã, seda ou penas no vestuário, nos móveis ou em artefatos decorativos; não utilizam cosméticos, material de limpeza e qualquer outro produto cujo processo de fabricação tenha sido precedido de testes com animais; também não são favoráveis a comercialização de animais de estimação; repudiam o uso de animais com o fim esportivo ou de entretenimento, como acontece nas touradas, nos rodeios, nas rixas, etc; e, por fim, condenam a vivissecção, que é a realização de intervenções cirúrgicas em animais vivos para a observação de determinados fenômenos (BRÜGGER, 2009).

Dito isso, podemos observar que as condutas dos adeptos do veganismo ultrapassam os limites que as reduziriam a uma dieta alimentar<sup>10</sup>, colocando em questão as conexões existentes entre a produção, a distribuição e o consumo não

---

<sup>10</sup> Aqui é importante salientar que existe uma diferença importante entre *veganos* e *vegetarianos* que ultrapassa o campo semântico dos termos e se constitui um debate denso dentro do movimento e dos estudos sobre o veganismo – os quais, como bem aponta Trigueiro (2011), ainda são escassos no meio acadêmico. Não é nosso interesse aprofundar esse debate aqui, mas em linhas gerais, os textos disponíveis sobre o assunto apontam que tal diferença reside no fato de que a adesão a um tipo específico de dieta no caso dos vegetarianos está reduzida a aspectos, sobretudo, alimentares, já no caso dos *veganos* a justificativa de suas condutas está diretamente relacionada a pressupostos de ordem moral e ética. O veganismo seria uma vertente dissidente do vegetarianismo, de cunho mais ético e político. Em algumas literaturas o termo *vegetariano estrito* é utilizado de forma sinônima a 'vegano'.

só de alimentos, mas também de qualquer produto de origem animal. Assim, suas práticas se revelam como uma crítica aos postulados éticos e morais que sustentam a sociedade contemporânea e determinam as formas de apropriação da natureza<sup>11</sup>. Sonia Felipe (2009), filósofa, ativista e um dos principais nomes do movimento de defesa dos direitos dos animais, demonstra de que modo os aspectos de ordem moral e ética estão diretamente relacionados às formas pelas quais nos apropriamos da natureza para suprimir nossas demandas alimentares:

Os padrões morais ou práticas e costumes consagrados por determinada sociedade, que, via de regra, pensamos influenciar apenas nossas práticas sexuais e sociais, estão profundamente ligados à forma pela qual os humanos inventam e preservam estratégias para obter e garantir seu alimento. Pode-se dizer que a escolha da matéria que será transformada em comida e servida à mesa, em balcões de lanchonetes, cafés, embalagens para viagem, supermercados e feiras, revela a moral de determinada sociedade e a ética que rege as escolhas individuais (FELIPE, 2009, p.01)

Nesse ponto, aferimos que o veganismo se constitui um movimento crítico à racionalidade moderna, cientificista e tecnicista, que subjuga os animais não-humanos com fins instrumentais e que advoga uma condição de superioridade do ser humano sobre o mundo natural. É um movimento que carrega embutido a sua crítica à racionalidade hegemônica um “anseio quanto à construção de um postulado ético que reconheça o direito dos animais e a inclusão dos mesmos à comunidade moral” (TRIGUEIRO, 2011, p. 2). Nesse sentido, ele nos possibilita pensar nas novas formas de significação da natureza que se configuram na contemporaneidade, constituindo-se como formas não hegemônicas de apropriação da mesma. Não hegemônicas porque elas confrontam um conjunto de relações estabelecidas no processo de apropriação da natureza que dizem respeito à indústria de alimentos (da pecuária aos *fast-foods*), de medicamentos e cosméticos, de vestuário e de entretenimento que sustentam economicamente as engrenagens do sistema vigente.

Os imbricamentos teóricos e práticos do movimento que foram expostos acima se encontram expressos nas falas de duas representantes do GALA – Grupo Abolicionista pela Libertação Animal – que entrevistamos para a realização deste trabalho. O grupo a que representam se auto define como *auto-gestionário*, não-

---

<sup>11</sup> Entenda-se que aqui utilizamos o termo natureza para nos referirmos à dimensão ambiental que comporta a fauna e a flora de maneira interligada e da qual o homem faz parte.

*hierárquico, de caráter abolicionista*<sup>12</sup>, surgiu através de redes sociais virtuais em 2008 com o objetivo de: (a) contribuir para o reconhecimento dos animais como sujeitos de direitos, (b) combater o especismo e, por fim, (c) divulgar o veganismo. Ele é, atualmente, o único grupo vegano do Estado de Espírito Santo; e é formado por estudantes e profissionais de diferentes áreas, residentes na região da Grande Vitória. Munidos dos mecanismos das redes sociais virtuais, os indivíduos participantes desse grupo articulam ações independentes, sem vínculos com organizações institucionalizadas e com recursos financeiros próprios, entre as quais, podemos citar: distribuição de panfletos informativos sobre o veganismo, colagem de *outdoors*, manifestações em feiras, rodeios, circos, empresas de *fast foods*, promoção de debates, encontros e exibição de filmes sobre a temática, estas são algumas das ações do grupo. O GALA promove, através dessas ações, um tipo de ativismo político que não está implicado com a adoção de bandeiras partidárias; contudo, expressa um “radicalismo político renovado” (GIDDENS, 1996) e se estabelece como expressão de um fenômeno contemporâneo que alguns autores das ciências sociais têm caracterizado como:

(...) mudanças nas formas de participação na esfera pública e no repertório de ação política das sociedades contemporâneas. Nesse sentido, apontam para uma mudança das formas convencionais de participação política via instituições e ação coletiva das formas convencionais de participação política via instituições e ação coletiva – como sindicatos, partidos políticos e movimentos sociais institucionalizados – para formas consideradas mais autônomas, menos hierárquicas e não institucionalizadas de participação (...) (PORTILHO, 2011, p.101).

Além das ações públicas, que não se restringem mais ao campo político tradicional, os adeptos do veganismo têm suas condutas individuais na esfera privada um lócus de crítica às formas exploratórias de apropriação dos animais. Assim, suas condutas na esfera privada do cotidiano que dizem respeito às escolhas de alimento, vestuário, e uma gama variada de objetos, os aproximam por um lado, do chamado “*consumo político*”, entendido como “*a percepção e o uso das práticas e escolhas de consumo como uma forma de participação na esfera pública*” (PORTILHO, 2011) e, por outro, do que Trigueiro (2011) entende por como “*consumo reflexivo*”. O *consumo reflexivo* se daria na esfera da política-vida, conceito elaborado por Giddens (2002) para dar conta dos novos imbricamentos que se estabelecem na alta

---

<sup>12</sup> Em contraposição a vertente “bem-estarista” do movimento

modernidade entre esfera pública e privada. Para Giddens, a política-vida está diretamente ligada às possibilidades de escolha com as quais os indivíduos se deparam ao longo de um processo auto-reflexivo de construção identitária. Ela diz respeito à adoção de determinados estilos de vida e carrega consigo o questionamento normativo sobre “como devemos viver”. Nas palavras do próprio autor:

A política-vida é a política de uma ordem reflexivamente mobilizada — o sistema da modernidade tardia — que, num nível individual e coletivo, alterou radicalmente os parâmetros existenciais da atividade social. É uma política de auto-realização num ambiente reflexivamente organizado, onde a

reflexividade liga o eu e o corpo a sistemas de alcance global. Nessa arena de atividade, o poder é gerador e não hierárquico. A política-vida é a política do **estilo de vida** (...). (...) refere-se a questões políticas que fluem a partir dos processos de auto-realização em contextos pós-tradicionais, onde influências globalizantes penetram profundamente no projeto reflexivo do eu e, inversamente, onde os processos de auto-realização influenciam as estratégias globais. (GIDDENS, 2002, p.197).

As narrativas de vida de F.A, 35 anos e de A.L, 32, que integram o GALA desde sua fundação, refletem bem essas novas configurações que emergem da articulação entre a esfera da intimidade, das escolhas individuais na esfera do consumo e aderência a movimentos não institucionalizado, como o é o movimento de luta pelos direitos dos animais. E, ainda, mostram como a adesão a um determinado estilo de vida está densamente imbricado a questões de ordem moral. Tal como expressa a seguinte fala de F.A:

*“um modo de vida que busca **eliminar todas as formas de exploração animal**. Não se estende somente a dieta, mas ao vestuário, entretenimento, cosméticos, né, o boicote a produtos que fazem testes em animais, boicote a empresas que testam. O veganismo já é um modo de vida, **é uma concepção ética**. É a base moral do movimento pelo direito dos animais. Não é só mera questão de dieta. É um modo de vida.”*

Como bem aponta Trigueiro, a partir de uma análise de Giddens:

“esse tipo de atuação política abre espaço para os processos de subjetivação, não necessariamente atrelados às identidades coletivas tradicionais (partidos, sindicatos, etc.), mas voltados para as formas atuais de individuação, preocupações com o corpo, a saúde e a ética. Isto é, uma forma de ação que amplia seu escopo para as questões morais, estéticas, filosóficas, constituindo-se em um tipo de *política da vida cotidiana* (da intimidade), contexto em que o que é pessoal se torna político (TRIGUEIRO, 2011, p. 9).

Especificamente, em relação às escolhas de consumo feitas pelos veganos na esfera da alimentação, abre-se espaço para pensar sobre um “novo aspecto político

e politizador da alimentação”, tal como afirma Portilho (2011, p. 100). Esse novo aspecto que se verifica remete a uma mudança do ato de comer enquanto mera atividade corriqueira, privada e familiar para se tornar uma conduta altamente consciente, regulada, crítica e politizada. Barbosa (apud PORTILHO, 2011) aponta que tal transição na esfera da alimentação está imbricada e é impulsionada por diversos fatores, entre os quais podemos citar: (a) um maior acesso a informações de cunho científico sobre as descobertas da nutrição e da medicina; (b) os levantes dos movimentos ecológicos que denunciam as implicações ambientalmente danosas geradas pelas opções alimentares típicas de um estilo de vida ocidental e capitalista; (c) as reivindicações dos movimentos sociais em prol das comunidades tradicionais que se utilizam de métodos menos degradantes de produção agrícola; e, por fim, (d) os movimentos em defesa dos direitos dos animais.

Esse fenômeno se relaciona com um novo aspecto político da alimentação que se imbrica diretamente com o que Portilho (2010) define como um processo de *“ambientalização e politização do consumo, ou seja, a percepção e o uso do consumo como uma forma de ação política, materializando e tornando públicos valores e comprometimentos ambientais e sociais”*.

Tradicionalmente, as reflexões concernentes a alimentação como campo político, a abordavam dentro dos limites de atuação do Estado, problematizando questões como segurança alimentar e nutricional, direitos humanos, desigualdades sociais nas condições de acessibilidade à comida, políticas nutricionais e agrícolas, regulamentação da publicidade de alimentos, entre outros aspectos ligados a processos econômicos de produção e distribuição de alimentos etc. Mas a partir da década de 1990, esse escopo de abordagem analítica da questão alimentar se ampliou. Nesse contexto, emergem novas perspectivas analíticas para problematizar o tema, através do reconhecimento de que a alimentação encontra-se radicada em práticas sociais, discursos, contradições e convenções que nem sempre são classificadas como “políticas”, no sentido clássico (PORTILHO, 2010). Como é o caso das práticas cotidianas e privadas que se dão através do consumo.

Com as mudanças ocorridas nas formas de engajamento político, com diminuição da participação, do interesse e da confiança nas instituições políticas tradicionais, o consumo – que foi por muito tempo analisado no âmbito das ciências sociais apenas

como um fenômeno de massa responsável pela reprodução das estruturas sociais vigentes – começou a ganhar outras nuances, se configurando como um mecanismo de ação política que incorpora uma dimensão crítica da realidade e que, também, pode se fundamentar em valores éticos e mais responsáveis do ponto de vista social e ambiental. Tal fenômeno de politização da esfera da alimentação diz respeito a uma ampliação das possibilidades de uso político das escolhas de consumo por parte dos indivíduos nas sociedades contemporâneas. Ocorre, assim, um estreitamento do vínculo entre política e consumo, através do qual a dimensão da esfera privada se funde a dimensão política através das escolhas do que consumir. Segundo Portilho (2010, p.10):

A relação entre consumo e política pode ser observada ao prestarmos atenção nas novas ideologias, discursos e movimentos sociais que propõem, como solução para o enfrentamento de problemas sociais e ambientais, práticas de consumo responsável, consciente, ético ou sustentável.

No caso específico dos adeptos de uma dieta vegana, a politização e ambientalização do consumo relaciona-se a uma postura reflexiva sobre o que será posto a mesa, do que servirá de vestimenta e até mesmo daquilo lançam mão para o cuidado do corpo (tanto da saúde, quanto da estética) e para o lazer. Assim, questionar os hábitos alimentares e o uso de produtos de origem animal que se baseiam em formas exploratórias de apropriação da natureza é questionar também as relações de poder que as sustentam ao longo de todo processo de produção, distribuição e consumo.

F.A., integrante do GALA, ao relatar sua trajetória de vida, conta que quando decidiu se tornar vegana, ela já não incluía a *“carne vermelha”* em sua dieta há mais de 10 anos, motivada por uma preocupação excessiva com sua imagem corporal: *“não queria engordar”*. Sua decisão em abolir completamente qualquer tipo de carne e outros derivados de origem animal se deu posteriormente, quando através das redes sociais e *sites* ela teve contato com grupos nacionais e internacionais de luta pela libertação animal:

*“Graças às **redes sociais** que eu comecei a me inteirar mais sobre o direito dos animais. (...) Uma pessoa me passou um site muito bom chamado Pensata Animal que tem artigos sobre ética e direitos dos animais. Aí eu comecei a ler artigos nesse site. (...) Eu comecei a me questionar porque não era errado matar um animal não humano e porque era errado matar uma pessoa. Então, eu vi que **não existe justificativa moral e ética** para o*

*que a gente faz com animais, para essa **exploração** a que submetemos os animais.(...) Comecei a estudar o por quê do vegetarianismo... Se aquilo era um frescura, se era mera questão de dieta, se era coisa de 'modernete'. Aí eu vi que não era nada daquilo. Vi que era uma coisa seria mesmo... Porque a idéia que eu tinha antes é que era coisa de hippie, esse povo moderninho, zen, sabe? Imaginava que as meninas não depilavam a axila... (...) Eu achava isso. Então eu comecei a estudar e daí eu vi que era **um movimento seriíssimo**.*

Podemos observar pelo conteúdo da sua fala que antes do postulado moral e ético que serviu de justificativa para a sua aderência à bandeira de luta do movimento, suas motivações para deixar de comer carne eram justificadas por uma preocupação de ordem estética. O corpo, na contemporaneidade, não pode mais ser percebido como mero ente fisiológico, mas deve ser encarado como elemento importante no projeto reflexivo de constituição do eu, tal como aponta Giddens (2002). O corpo se tornou um lócus de ação reflexiva e as escolhas de como alimentá-lo e vesti-lo fazem parte desse projeto identitário. Ele vai referenciar o estilo de vida que adota pelo indivíduo num contexto amplo de possibilidades de escolha que o mundo da alta modernidade oferece. Assim, optar pelo veganismo diz respeito às formas pelas quais o indivíduo reflexivamente constitui a si mesmo em relação ao mundo que habita através do seu corpo.

No relato descrito acima, percebemos que se num primeiro momento a decisão da entrevistada de parar de comer carne se deu por uma preocupação com sua imagem corporal, sua adesão ao veganismo lhe conferiu uma justificativa moral ligada a um postulado ético; um postulado que tem por base a crítica das formas exploratórias, violentas e hierárquicas de apropriação dos animais por parte dos seres humanos. Ela afirma que são os critérios de ordem moral e ética as balizas fundamentais e supremas que justificam moralmente sua conduta e de todos os adeptos do movimento em defesa dos direitos dos animais. Para ela, os pressupostos morais são irrefutáveis e estão acima de qualquer outra justificativa. O que fica bem expresso na seguinte argumentação:

*“O que influenciou isso [optar pelo veganismo] foi a **questão da ética**. A compaixão [pelos animais] eu também tenho sim, bastante, mas eu costumo dizer que **a compaixão, a questão do meio ambiente e a questão de saúde** – invariavelmente o veganismo acaba perpassando essas questões – mas eu costumo dizer que essas coisas **são secundárias** no movimento pelos direitos dos animais. O pessoal envolvido com isso, o pessoal mais estudado que costuma escrever artigos sobre isso, eles dizem que quando as pessoas falam sobre veganismo as pessoas tem que abordar por essa*

*questão da ética, pois é um argumento que não tem como derrubar: porque você pode derrubar o argumento da saúde, porque existem pessoas que comem carne e tem plena saúde. Você pode derrubar o **argumento do meio ambiente** porque pode-se inventar uma forma de explorar os animais agredindo menos o meio ambiente, – entre aspas, né? Assim, agredindo menos do que se agride. (...) E a **compaixão**... inclusive, erroneamente, o pessoal do movimento costuma apelar muito para o lado da compaixão e do amor, costumam dizer que o movimento pelo direito dos animais é uma questão de amor. Tem uma frase muito famosa do movimento (...) que é: ‘o movimento pelos direitos dos animais não é uma questão de amor, mas de ética, direitos deveres e justiça’. (...) Porque aí a pessoa poderia se eximir de fazer o bem pros animais. Porque ela poderia alegar o seguinte: ah, eu vou continuar comendo animais porque eu detesto animais mesmo, não gosto. Então, quer dizer, não é uma questão de amor. Os direitos humanos não são uma questão de amor. Eu tenho que respeitar meu semelhante independentemente de quem ele seja e do que ele faz. O direitos dos animais não são baseados nisso. Isso é questão secundária, **o principal no direito dos animais é a ética**. O meio ambiente, a compaixão e a **saúde** acabam abarcando aquilo tudo, com certeza. Mas são **motivações secundárias**. A minha motivação foi essa, foi ética.”*

Na passagem acima, F.A. expõe quatro diferentes argumentos geralmente os mais utilizados pelos adeptos do veganismo para justificarem sua adesão ao novo estilo de vida proposto pelo grupo e às condutas necessárias a conformação de suas vidas cotidianas. O primeiro deles é o *postulado ético* que serve de fundamento central das proposições do movimento; o segundo é a *preocupação ambiental* que dimensiona os impactos ambientais das práticas individuais e cotidianas, que dizem respeito, principalmente, a esfera do consumo; o terceiro seria o sentimento de *compaixão pelos animais* ligado ao reconhecimento de que, como seres, sencientes, eles estão sujeitos a dor e sofrimento; o último é a *saúde*, que se fundamenta na pressuposição dos benefícios físicos provenientes de uma dieta vegana. Todos os princípios aí listados estão intimamente ligados um ao outro. Os indivíduos que fazem opção pelo estilo de vida vegano, o fazem por motivações de ordem diversas que nem sempre podem ser apreendidas com absoluta clareza. O que se observa é que esses argumentos se imbricam de forma permanente, mas cada indivíduo vai conferir uma intensidade maior ou menor a cada um deles para justificar a sua conduta, como no caso da entrevistada acima que afirma com veemência que a preocupação com o meio ambiente, a compaixão e a saúde são questões secundárias dentro do movimento, dando ênfase ao postulado ético como argumento central e irrefutável.

Na fala da A.L., outra integrante do GALA, ao relatar a sua trajetória, enfatiza que seu interesse ao participar do grupo não deve-se tanto às justificativas de ordem moral e ética para aderência ao veganismo. Para ela, o aspecto determinante de sua conduta em relação aos animais está no plano dos afetos, que diz respeito à *compaixão* que sempre nutriu pelos mesmos:

“(...) acessando a internet eu comecei a ver campanhas sobre o vegetarianismo. E uma das campanhas era a foto de um cachorro em cima de um prato e a pergunta era: ‘se você **ama** uns, porque come outros?’ E como eu **sempre fui ligada aos animais**, desde que eu me entendo por gente, sempre catei gato, cachorro...**não gosto** de ver vídeo de rodeios, sempre torci pro touro, não gosto de ver **matança**, aquela coisarada toda...Quando eu vi aquela foto eu me choquei e disse ‘nossa, não tem lógica mesmo, como é que eu to consumindo uns e ter pena de outros?’(...) e aí eu comecei a ver os vídeos, quando você começa ver os vídeos<sup>13</sup> não tem jeito...”

Aqueles que se apóiam no argumento da *compaixão*, geralmente, trazem como substrato justificador desse sentimento a capacidade de *senciência*, ou seja, o reconhecimento de que os animais não humanos são seres sencientes e como tal são fisiologicamente vulneráveis ao sofrimento físico e psíquico (medo, ansiedade, depressão, *stress*). Tal reconhecimento é gerador de um debate profícuo dentro do movimento pelos direitos dos animais. Entre os estudiosos que se dedicam a problematizar o tema, destaca-se Tom Regan, filósofo norte americano, considerado como um dos maiores expoentes nos estudos sobre os direitos dos animais. O dilema posto por Regan é o de que a defesa dos direitos dos animais deve passar pela aplicação do princípio moral da igualdade, da mesma forma que se sustenta a justificativa moral dos direitos humanos. Inteligência, autonomia ou capacidade cognitiva não podem ser critérios de inserção a comunidade moral, pois esse mesmo critério aplicado aos humanos excluiria muitos deles que não tem essas capacidades formadas desta comunidade. Para ele “é no mesmo tecido moral que se costuram os direitos de ambos” (OLIVEIRA, 2005, p. 284). Regan tem, assim, contribuído para a construção de uma teoria moral que visa assegurar direitos morais também para animais não-humanos.

<sup>13</sup> Aqui ela se refere a vídeos que servem de referência ao movimento vegano, tais como “A carne é fraca”, vídeo realizado pelo Instituto Nina Rosa que mostra os bastidores da indústria bovina e da granja, problematizando os impactos que o consumo de carne acarreta a saúde e ao meio ambiente; e “Terráqueos”, um vídeo-documentário que visa denunciar as formas de apropriação dos animais pelos humanos através da captação de imagens em pet-shops, criatórios de filhotes e abrigos de animais, fazendas industriais, no comércio de couro e peles, indústria de esporte e entretenimento, e finalmente na carreira médica e científica.

Este mesmo autor aponta duas vertentes dentro do movimento de luta pelos direitos dos animais: a *abolicionista* e a *reformista*, também conhecida como “*bem-estarista*”. Os partidários da primeira vertente, que é a defendida pelos integrantes do GALA, exigem a eliminação radical de toda e qualquer forma de exploração e violência praticada contra os animais. A segunda vertente, a *bem-estarista*, advoga um aprimoramento das técnicas de manipulação e tratamento que minimize o sofrimento animal (BRÜGGER, 2009). Entretanto, ambas entrevistadas se colocaram veementemente contra essa segunda vertente, como fica exposto na próxima fala, de F.A:

*“O animal não humano é um ser sensiente **também como o ser humano**. Ele tem interesse também em não sofrer, ele tem interesse em continuar vivo, se você for fazer uma visita num abatedouro e for naquele corredor de abate você vê que quando os bois vêm os da frente sendo mortos eles recuam. Quer dizer o animal tem direito de viver, assim como o ser humano tem, ele tem interesse em não sofrer. Então, a questão é esse reconhecimento, o reconhecimento que ele é sensiente também. Sensiente, né, que é consciência e sensibilidade. Uma **característica de todos os animais, humanos ou não**; é uma característica minha, sua, do cachorro, do gato, do porco, da vaca, é uma característica de todos os nós. **O que a gente usa como justificativa pra explorar os animais? A justificativa é que nós seríamos superiores a eles**. E o que é ser superior? É saber matemática, é ler, é escrever... aí a gente não pra pensar que tem indivíduos humanos que não conseguem fazer nada disso. **Essa justificativa de superioridade é a mesma que os homens usaram pra subjugar as mulheres, a mesma que o branco usou pra subjugar o negro...** Até 200 anos atrás o negro estava levando chibatada. Com qual justificativa? De que o branco seria superior. É até um preconceito chamado de **especismo**, já ouviu falar? (...) o especismo é o preconceito entre espécies.”*

A fala que transcrevemos acima, expressa o postulado ético que é considerado como fundamental na luta abolicionista pelos direitos dos animais que é a proposta de integrar o animal à comunidade moral. Tal postulado baseia-se também no reconhecimento do *princípio de senciência* e é acrescido da atribuição e reconhecimento de *valor inerente* que cada ser (humano ou não) é detentor. A tentativa de atribuir um estatuto moral aos animais exige aos adeptos do movimento o confronto às práticas arraigadas no especismo – mencionado na fala da integrante do GALA – e está diretamente ligado a um postulado ético. O termo “*especismo*” foi proposto pelo psicólogo britânico Richard Ryder, na década de 1970, mas só ganhou popularidade anos mais tarde através do filósofo Peter Singer (1998), um dos nomes de referência em prol da luta pelos direitos dos animais que se coloca

diretamente contra uma apropriação exploratória e violenta dos mesmos. Dele extraímos a definição de especismo, segundo a qual:

“o especismo pode ser definido como qualquer forma de **discriminação** praticada pelos seres humanos contra outras espécies. Como o **racismo** ou o **sexismo**, o especismo é uma forma de preconceito que se baseia em aparências externas, físicas etc. A simples constatação de uma diferença é usada como um pretexto ou motivo para a não aplicação do princípio **ético da igualdade**, entendida como igual consideração de interesses. Mas os pretextos que supostamente justificariam essa discriminação não procedem. Na ética utilitarista, ser passível de sofrimento é a característica que diferencia os seres que têm interesses – os quais deveríamos considerar – dos que não os têm. A condição de “senciente” (capacidade de sofrer ou experimentar prazer ou felicidade) é, portanto, suficiente para que um ser vivo seja considerado dentro da esfera da igual consideração de interesses. A crítica ao especismo é especialmente elucidativa para repensarmos atitudes nossas tão arraigadas como saborear a carne de um animal, um interesse muito pequeno quando comparado à vontade de viver daquele animal (SINGER, 1998, p. 25).

Ao comparar as formas de exploração dos animais a práticas de dominação sexistas e racistas baseadas no pressuposto de superioridade de uns sobre os outros, podemos reconhecer nas práticas dos adeptos do veganismo uma nova proposta de apropriação não hegemônica da natureza. O reconhecimento e atribuição de um estatuto moral não hierarquizado entre animais não humanos e humanos, baseados em princípios éticos de igualdade, expressam uma perspectiva ressignificada da relação humanos-natureza. Diferente daquela perspectiva cindida e hierárquica que foi estabelecida pela racionalidade instrumental e científica da sociedade moderna e serviu de fundamento para formas violentas e degradantes de apropriação da natureza.

Quando questionada sobre as implicações existentes entre o veganismo e a questão ambiental, ou, em outras palavras, em que medida as práticas veganas que poderiam ou não contribuir com a redução de impactos ambientais em diferentes escalas, F.A afirma com veemência que a questão ambiental está relacionada apenas de forma tangencial e secundária ao movimento de defesa dos direitos dos animais e não deve servir de justificativa primordial. Entretanto, em sua fala, transcrita a seguir, na qual ela versa sobre seu entendimento do que seja sustentabilidade, há o reconhecimento de que o veganismo poderia contribuir para minimização dos impactos ambientais gerados pela dinâmica das sociedades modernas, entretanto, mais uma vez, ela reafirma a condição secundária que a questão ambiental ocupa no movimento:

*Quando eu penso em **sustentabilidade** – eu não tenho assim um estudo muito aprofundado, mas assim a gente ouve muito dizer, é um assunto que está muito em voga na mídia e empresas falam muito sobre isso – a primeira palavra que me vem a cabeça é **preservação**. E eu penso que (...) essa questão de cada um procurar até **individualmente cada uma fazer a sua parte**... como eu disse, [a sustentabilidade] seria uma **questão secundária** no movimento que a gente está inserido pelos direitos dos animais, mas eu vejo o vegetarianismo **muito ligado a essa questão da preservação ambiental**. Eu penso que o **ser humano seja o maior vírus sobre o planeta**. Porque me parece que não existe um modo da gente sobreviver sem atingir a natureza, a gente sempre acaba fazendo mal onde quer que a gente se instale. Tem até uma pesquisa que mostra quantos animais o vegetariano poupa por dia, tem essa questão dos gases emitidos também (...). Tem que ter uma educação sobre o veganismo. Eu penso que o veganismo poderia fazer muito pelo ambiente. Seria muito positivo se mais e mais pessoas deixassem de consumir cadáveres de animais. Mas enquanto tiver gente lucrando com a exploração dos animais...”*

Ressaltamos aqui que o fato de F.A não estabelecer a preocupação com a questão ambiental enquanto um elemento central na condução de suas práticas não invalida o pressuposto de que elas se constituam como formas de reapropriação sustentável da natureza à medida que as implicações concretas de suas ações produzem direta ou indiretamente efeitos sobre o meio ambiente. Nesse caso, não é exatamente a sua motivação em aderir ao veganismo, mas sim as implicações práticas que essa aderência produz que se revelam como uma proposta contra hegemônica de apropriação da natureza.

A.L. ao se referir as suas práticas cotidianas em relação ao meio ambiente não estabelece uma relação direta com suas condutas veganas, mas expressa sua preocupação da seguinte maneira:

*“Eu vejo de primeira mão essa questão de você poupar a natureza economizar o que você puder economizar... não explorar o máximo, coisas básicas... O que eu puder explorar menos água, luz, reciclar, ter essa consciência de não jogar o óleo dentro da pia...O que eu puder poupar e economizar a natureza, eu vejo como forma de sustentabilidade.*

Nas falas acima percebemos que há, para a primeira, um certo reconhecimento de que a questão ambiental se atrela a luta pela defesa dos animais, embora enfatize que esse atrelamento seja tangencial e passível de refutamento. Já na segunda fala, relaciona a noção de sustentabilidade com práticas cotidianas de uso dos recursos de forma racional e consciente, sem fazer um paralelo direto com a causa que abraça. Percebemos então que não há uma coerência e clareza sobre o quanto e como suas condutas em defesa da bandeira direitos dos animais se inserem na dimensão de busca pela construção de sociedades ambientalmente sustentáveis.

Entretanto, embora, não enfatizem a questão ambiental como justificativa para sua adesão ao grupo e nem a considerem como pilar fundamental do movimento ao qual representam, é possível aferir as implicações de um modo de vida vegano em relação ao meio ambiente. Os dados apresentados a seguir corroboram com tal afirmação. Foram extraídos de um relatório publicado por organizações internacionais. O relatório “*Livestock's Long Shadow*”<sup>14</sup> elaborado pela Agência para a Alimentação e Agricultura das Nações Unidas em 2010 e traduzido para o português como “*A longa sombra da Pecuária*”, nos traz um panorama sobre as implicações ambientais geradas por toda cadeia produtiva da pecuária até chegar ao consumo humano de carne e derivados animais. Entre as quais, podemos citar: o aquecimento global, a degradação do solo, a poluição do ar e da água e a perda da biodiversidade.

O Relatório aponta um crescimento acelerado do setor da pecuária, sobretudo, no setor de produção intensiva. Devido a esse crescimento, o relatório alerta para o fato de que a produção pecuária entra numa disputa direta por solo, água e outros recursos naturais, constituindo-se, segundo o relatório, como o maior agente transformador da terra. A ocupação territorial de pastos é equivalente a 26% da superfície terrestre, sem contar com as áreas ocupadas pelas geleiras. Além disso, a área total destinada à safra de alimentos utilizados para fazer ração para estes animais totaliza uma porção de 33% do total das áreas cultiváveis do planeta. Como uma das principais causas de desflorestamento na América Latina, por exemplo, está a expansão do terreno de pasto para a pecuária. Estima-se que cerca de 70% da área florestal da Amazônia foi desmatada para pasto e para plantio de monoculturas para alimentação do gado. Em consequência desse tipo de apropriação degradante do solo pela atividade pecuária, ela também se constitui uma ameaça à biodiversidade terrestre. De 825 eco-regiões identificadas pelo Fundo Mundial para a Natureza (*Worldwide Fund for Nature*), 306 são diretamente afetadas de forma intensa pela pecuária, sendo identificada como a principal ameaça a biodiversidade destas regiões.

---

<sup>14</sup> Traduzido para o português por Silvia Ferreira: <http://www.avp.org.pt/node/193>. A versão original e completa do relatório pode ser acessada aqui: <http://www.fao.org/docrep/010/a0701e/a0701e00.HTM>

Ainda segundo o mesmo relatório, a produção pecuária é responsável por 18% das emissões dos gases de efeito estufa na atmosfera, o que se constituiria uma porcentagem maior do que a emitida pelo setor dos transportes.<sup>15</sup> Além disso, o setor gasta mais de 8% da água doce do mundo no processo de irrigação dos plantios destinados a alimentação do gado. Aponta para evidências de que a pecuária é o setor que gera mais poluentes da água, tais como os dejetos dos animais, os antibióticos utilizados, os químicos resultantes do curtume, fertilizantes, pesticidas e sedimentos erodidos provenientes do pasto. É estimado que só nos EUA o pasto e a agricultura são responsáveis por cerca de 37% do uso de pesticidas, 50% do uso de antibióticos e 1/3 das descargas de nitrogênio e de fósforo na água. O setor também gera quase 2/3 da amônia que contribui significativamente para a ocorrência de chuvas ácidas e para a acidificação dos ecossistemas. O que tais dados demonstram é que a produção e o consumo da carne e seus derivados têm um alto custo ambiental.

Além de questionar todo sistema produtivo vinculado a pecuária, os veganos lançam duras críticas ao mercado da experimentação animal é responsável pelo fomento de cadeias produtivas altamente lucrativas que envolvem a construção e instalação de estruturas laboratoriais, fabricantes de gaiolas, fornecedores de animais, aparelhos de contenção, fundações de pesquisa que captam e gerenciam fundos, além de remuneração dos cientistas, dos que trabalham nos biotérios, etc. E, ainda, impulsiona as engrenagens da indústria farmacêutica que se utilizam dessas experimentações para colocar no mercado uma gama contínua de novos produtos da medicina alopática e, também, estética. O boicote a tais produtos se constitui em mais um artifício de caráter político empreendido pelos adeptos ao veganismo.

Além dessas implicações em escala global, é observado que nos sites veganos (inclusive culinários) existe uma ênfase na substituição dos alimentos industrializados, que geram uma maior quantidade de resíduos, impulsionam a monocultura e fomentam o agronegócio, pelos alimentos orgânicos. Ressaltamos que não se trata de afirmar aqui que os movimentos por direitos dos animais tenham isso como uma premissa fundamental. Ou seja, o consumo de alimentos

---

<sup>15</sup> Estima-se que mais de 37% de metano é resultante da fermentação entérica dos ruminantes, e 65% de óxido nitroso é proveniente dos dejetos dos animais.

provenientes de sistemas agroecológicos de produção não se constitui enquanto uma regra de conduta adotada por todos os adeptos aos veganismo, afirmar isso não seria verdade. Entretanto, pudemos verificar em análise ao material disponível sobre o assunto na internet e também através das entrevistas que existe uma tendência das pessoas que aderem a uma dieta vegana de consumirem alimentos provenientes da agricultura orgânica. Nisso, identificamos – além do teor reflexivo – mais um elemento de caráter contra-hegemônico de apropriação da natureza em suas práticas. Pois consideramos que a opção de consumo de alimentos orgânicos coloca em xeque os mecanismos e padrões de produção da agricultura moderna postos em funcionamento a partir da revolução verde na atividade agrícola.

O sistema agrícola orgânico, que só veio a ocorrer no Brasil no fim da década de 1990, considera as variáveis ecológicas no processo de produção, se opõe ao uso abusivo de insumos agrícolas industrializados, reconhece o valor do conhecimento tradicional e problematiza a deterioração da base social de produção de alimentos, propõe o rompimento com a monocultura, e a tecnologia empregada na agricultura orgânica vem desenvolvendo um padrão produtivo bastante distinto à agricultura convencional. O agronegócio que fomenta a produção de alimentos através da agricultura não leva em conta as externalidades ambientais (contaminação de águas, solo e ar, perda de biodiversidade), sociais (exclusão de agricultores) e sobre a saúde humana (contaminações químicas). A produção de orgânicos através da agroecologia e seu consumo confrontam esses padrões degradantes e insustentáveis de apropriação da natureza e, assim, podem ser identificados como práticas contra hegemônicas que ressignificam a relação entre ser humano e natureza.

Diante de todos esses dados expostos podemos perceber que, embora, as representantes do GALA tenham colocado as questões ecológicas numa dimensão secundária na luta pela defesa dos direitos dos animais, não se pode refutar os imbricamentos existentes entre a questão ambiental e o consumo de carne e derivados animais. Não foi nosso intuito aqui aprofundar o debate sobre os direitos dos animais enquanto seres sencientes e problematizar os limites e possibilidades de sua incorporação à comunidade moral. O importante aqui enfatizar que, mais do que um movimento que sustenta um discurso em prol da defesa dos animais enquanto seres vulneráveis a dor e portadores de direitos básicos como à vida, os

veganos colocam em questionamento, através de condutas reflexivas e políticas, toda uma cadeia produtiva e de consumo que é insustentável do ponto de vista ambiental e é, sobretudo, nesse sentido que consideramos que a prática vegana pode ser encarada como parte de possíveis renovações nas formas de significar a relação estabelecida entre humanidade e natureza. E para além de se constituir como um movimento emblemático das novas formas de participação política através do consumo político (PORTILHO) e reflexivo (TRIGUEIRO, 2011), ele se configura como um movimento que funda um postulado ético que coloca em xeque o modelo de racionalidade moderno que cindiu a relação entre humanidade e natureza. A partir desse questionamento ele ressignifica essa relação e promove formas contra-hegemônicas de conviver, de participar e se inserir no mundo. Ao conferirem outro estatuto moral aos animais (aqui entendidos como parte intrínseca da natureza e não ente distinto), os veganos ressignificam a relação estabelecida entre ser humano e natureza. Assim, conclui-se que os pressupostos éticos que normatizam suas condutas práticas e cotidianas se constituem como uma proposta de reapropriação sustentável da natureza.

### **3.1.2 Vegetarianismo, ambientalismo e o ‘saber cuidar’**

Considerando o consumo de alimentos como uma das principais práticas de caráter contra hegemônico do movimento vegano, fomos até os estabelecimentos que oferecem alternativas viáveis de alimentação para esses consumidores. O estabelecimento em questão não tem uma ligação direta com o movimento de luta e defesa dos direitos dos animais, tampouco, seu público alvo é apenas composto por adeptos deste. Mas ele é encontrado em guias que os representantes do movimento disponibilizam em sites, visando facilitar o acesso a determinados serviços e produtos isentos de derivados animais aos seus adeptos. Mas que se pode afirmar sobre este estabelecimento é que é um restaurante vegetariano e orgânico. Numa perspectiva restrita, é possível até considerá-lo ‘vegano’, já que não oferece nenhum tipo de alimento de origem animal. Entretanto, se ampliamos a perspectiva, levando em consideração a carga política e ética que possui o termo, não seria possível rotulá-lo como vegano.

O entrevistado M.O., dono de um estabelecimento localizado no centro de Vitória, é médico naturalista. Ele se diz adepto de *“uma visão espiritualista universalista”* que

ele mesmo define através da máxima “*deus acima de todas as coisas e amar ao próximo como a si mesmo*”. Ao longo de toda a sua fala ele enfatiza a necessidade de cuidado em relação ao outro, seja esse outro a natureza, sejam os outros indivíduos. Isso pode ser observado na fala “*desde que comecei a estudar [medicina] eu já tinha uma visão espiritualista, daí eu tratava de animais que iam ser sacrificados*”. Sua adesão ao vegetarianismo se deu nesse período, e ele a justifica da seguinte maneira:

*“primeiro foi o lance de matar outro ser que tá num processo evolutivo. Da mesma forma que nós, todos os outros reinos, o reino vegetal, o reino animal, o reino mineral e o reino humano **estamos todos num processo evolutivo**, nós viemos aqui para nos aperfeiçoarmos. Da mesma forma que o diamante partiu do carvão, a gente também pode ter o brilho das estrelas a partir do nosso aperfeiçoamento. E aqui nessa encarnação é o processo mais rápido e mais eficaz que a gente tem em mãos pra executar isso (...)”*  
(grifo nosso)

A visão espiritualista<sup>16</sup> da relação homem-natureza não é algo recente na história. Mas ganha os contornos de cunho ecológico tal como hoje conhecemos através dos trabalhos de Arne Naess, fundador da chamada Ecologia Profunda. A Ecologia Profunda surge como uma contra resposta ao que Naess definiu como Ecologia Superficial, que se expressa num tipo de ambientalismo moderado que visa tão somente adequar os interesses econômicos aos imperativos da crise ambiental, sem questionar as bases estruturais e éticas da sociedade capitalista em nome de um novo modelo de existência sustentável. Da fala transcrita acima podemos deduzir a forma como o entrevistado encara a relação entre o ser humano e a natureza de forma integrada, intrínseca e mutuamente dependente das relações que estabelece com seu meio e os outros seres vivos que com ele coexistem. Essa visão holística da relação estabelecida entre o ser humano e a natureza está profundamente ligada aos pressupostos centrais que balizam a Ecologia Profunda. Naess, afirma que todos os seres vivos são “*nós na rede ou no campo biosférico de relações intrínsecas*” (apud PEPPER, 1996, p. 40). Tal ramo do ambientalismo tem como um de seus princípios básicos a consideração de que todos os seres, humanos ou não humanos, são dotados de valor intrínseco, o qual não pode ser medido por critérios de utilidade aos propósitos humanos.

---

<sup>16</sup> Lembrando que essa “visão espiritualista” não tem, necessariamente, uma ligação direta com nenhuma forma institucionalizada religião.

Desse modo, a ecologia profunda pode ser encarada como uma proposta de rompimento com o paradigma antropocêntrico que fundamenta a racionalidade moderna e as formas hegemônicas de apropriação da natureza. É importante salientar que ela não se arroga o pressuposto de ciência. Muito pelo contrário, seus pressupostos são carregados de um teor místico, espiritualista, por um lado e por outro, carregam influências da física contemporânea (PEPPER, 1996). Naess (1982) amplia as fronteiras da ecologia até então reduzida a seu caráter científico e confere a ele um teor filosófico e também espiritualista. Para esse autor (apud UNGER, 1998, p. 49):

A essência da ecologia profunda é fazer indagações. O adjetivo *profundo* realça o fato de que perguntamos *por que e como*, enquanto os outros não o fazem. (...) a ecologia como ciência não pergunta que tipo de sociedade seria a mais adequada para manter um ecossistema específico – essa é considerada uma pergunta para a ciência política, ou para ética, ou a teoria de valores. Enquanto a ecologia se mantiver estritamente nos limites de sua ciência, ela não faz essas indagações. Na ecologia profunda perguntamos se a presente sociedade preenche as necessidades básicas como o amor, a segurança, o acesso a natureza, e, ao fazer isso, questionamos os pressupostos básicos de nossa sociedade.

A Ecologia Profunda pressupõe a construção de outra ética, baseada em uma perspectiva *holística* (organicista) que se coloca em confronto direto com o *mecanicismo* inaugurado na modernidade. A *ética mecanicista* estaria baseada numa disjunção entre seres humanos e o meio em que habitam; natureza e sociedade nessa perspectiva são passíveis de descrição, controle e ajustes tal como poderiam ser descritas, controladas e ajustadas às partes de uma máquina. Já a *ética organicista* se baseia na perspectiva de que humanos e o não humanos fazem parte de uma mesma trama intrincada de relações de interdependência e o todo é muito mais do que a soma das partes. Essa idéia de coexistência, de correlação, de interdependência era recorrente na fala de M.O.

À visão de mundo holística soma-se a idéia de que a relação entre ser humano e natureza passa por uma ética do cuidado que fica bem expressa quando perguntado sobre o que ele consideraria necessário pra construção de uma sociedade ambientalmente sustentável, ele então responde que:

*“Cada um amar a sua vida e amar ao próximo e amar todos os reinos os animais os vegetais os minerais e entende que a gente tá nesse processo evolutivo e que existe vida após a morte e a morte é uma continuidade e estamos a mercê dos acontecimentos só nossa fé que nos mantém inatingíveis.(...)”*

Podemos perceber que a fala transcrita acima carrega um componente ético muito próximo a noção de cuidado tal como proposta por Boff em Saber Cuidar. O modelo ético apresentado por Boff (2004), nesta obra, se apresenta como um novo paradigma, como uma proposta de re-ligação entre a dimensão humana e o mundo natural. A noção de cuidado, tal como proposta por Boff (2004), enquanto uma ética humanística, introduz uma nova perspectiva à significação a relação homem-natureza. Nesse sentido, podemos entendê-la como uma proposta de ressignificar a relação estabelecida entre ambos, pois, confronta, através de um postulado ético, a disjunção cartesiana que se instaurou entre o ser humano e o mundo natural. De um ponto de vista normativo, tendo em vista o caráter filosófico e espiritualista da obra de Boff, ele propõe uma nova ética que redimensiona, assim como a ecologia profunda o faz, a perspectiva antropocêntrica de mundo e propõe sua superação em direção a constituição de uma visão de mundo biocêntrica, comprometida com toda a vida na terra. Em um pequeno artigo publicado no seu site<sup>17</sup>, Boff define a idéia de sustentabilidade enquanto uma categoria e valor axial para a superação da crise civilizacional vivida na contemporaneidade. Assim como o cuidado para com o outro e o mundo natural, para ele, desempenha importante papel nesse processo. Segundo o autor (2011),

Sustentabilidade e cuidado devem ser assumidos conjuntamente para impedir que a crise se transforme em tragédia e para conferir eficácia às práticas que visam fundar um novo paradigma de convivência ser-humano-vida-Terra. (...) se recorre ao cuidado como uma possível definição operativa e essencial do ser humano. Ele inclui certo modo de estar-no-mundo-com-os-outros e uma determinada práxis, preservadora da natureza.

A ética do cuidado, embora carregada de um teor normativo,<sup>18</sup> se materializaria em novas condutas humanas nas relações dos indivíduos entre si e com seu meio ambiente. A idéia do que é ser sustentável, para nosso entrevistado M.O, passa por uma idéia de reformulação das práticas individuais e se relacionam diretamente a dimensão subjetiva dos indivíduos, que se manifesta nos desejos (de consumo) e na forma como eles atribuem sentido a suas vidas:

---

<sup>17</sup> Disponível em <http://leonardoboff.wordpress.com/2011/06/16/sustentabilidade-e-cuidado-um-caminho-a-seguir/> Acesso em julho de 2011.

<sup>18</sup> Como toda discussão ética tende conduzir.

*“Primeiro a pessoa deve fazer uma **mudança nela mesma**, porque quando você muda, tudo muda com a gente, então a gente foi condicionado a fazer várias coisas que não tem nada a ver com a gente; então, a gente tem que ser **auto-sustentável**: a gente **não ser dependente do consumo**, dos artifícios da aparência, da moda, de trocar o carro novo, de trocar os móveis novos, de trocar a televisão nova, a gente tem que ter a utilização desses artefatos no nível de utilidade, não no nível de mostrar. Algumas pessoas acham que por ter carro novo vão conquistar mais garotas... o sistema é isso, acredito que aconteça isso mesmo (...)*

Na sua fala M.O. estabelece uma relação direta entre sustentabilidade e consumo, um consumo que se constitui como reflexivo a medida que reflete uma preocupação em tornar o uso dos bens durável numa dimensão temporal, questionando os imperativos da indústria da beleza, da moda, da mídia que fomentam a ‘*obsolescência instantânea*’ (HARVEY, 2005) desses bens. Tornar os bens de consumo úteis e duráveis numa escala temporal também se constitui uma forma sustentável de apropriação da natureza, já que todos os objetos que possuímos são resultado de um processo de transformação da natureza enquanto recurso. Assim, confrontar os elevados padrões de consumo (por conseguinte, os de produção que os nutrem) responsáveis pela manutenção das engrenagens do sistema em contínua expansão é colocar em xeque um complexo conjunto de formas exploratórias de apropriação da natureza. Dando continuidade a transcrição da fala de M.O., já enunciada acima, tem-se:

*(...) Mas isso não deve mover o **sentido da vida**, o **sentido** da vida é outro, as pessoas se afastaram do verdadeiro **sentido** da vida, então primeiro essa auto-sustentabilidade, você comer os alimentos **sem agredir os outros seres que também estão nesse processo** (...) é uma mudança interna, porque daí você vai ter consciência de que o ambiente faz parte da nossa vida. A terra, o sol, as estrelas, o mar são o macro cosmo onde nós somos o microcosmo, então a **terra é integrada a nossa vida**, se a terra está sofrendo nós também vamos sofrer.”*

Nessa fala ele expressa a idéia de que se deve atribuir outro *sentido* às maneiras pelos quais os indivíduos experienciam sua vivência. Tal sentido está, como demonstra a sua fala, diretamente ligado a uma noção de respeito e cuidado para com os ‘outros’ que estão mutuamente ligados a ele e ao meio em que vivem. Essa se constitui uma maneira ressignificada de encarar a relação entre ser humano e natureza à medida que se contrapõe a forma como a ciência moderna fundamentou essa relação desenraizando simbólica e materialmente o homem do cosmos a que pertence. Como aponta Unger (1998, p. 21), “na medida em que não mais se experencia como parte integrante do cosmos, mas como seu mestre e senhor, o

homem contemporâneo vive um desenraizamento fundamental, uma espécie de auto-exílio”. O caminho para sair desse auto-exílio, conforme a fala de M.O. parece ser justamente aquele que interliga o ser humano com o seu meio e com os outros seres através do postulado ético que se expressa no cuidado e respeito a vida. Aqui retomamos um importante pressuposto elaborado por Leff (2006) de que devemos considerar a crise ambiental como fruto de uma forma específica de racionalidade que nega a outridade<sup>19</sup>. Daí a sua afirmação de que ela não é *“alheia ao enigmático lugar do eu diante do outro que Rimbaud questiona ao afirmar ‘Je est un autre’*.

Para Leff, a questão ambiental atrela-se a proposta de uma ética da vida. Dessa maneira ressignificar a relação estabelecida entre ser humano e natureza está diretamente ligada ao postulado ético que problematiza os efeitos das minhas ações não só sobre o meio ambiente, mas também sobre os outros seres, humanos e não humanos. É sobre a dimensão ética – entendida aqui como um conjunto de princípios e disposições voltados para a ação, historicamente produzidos, cujo objetivo é balizar as ações humanas – que envolve os debates sobre a crise ambiental e a construção de uma sociedade ambientalmente sustentável é que vamos nos ater no próximo tópico como desdobramento do que foi discutido até agora.

### **3.2 Uma Nova Ética: um caminho para o reencantamento**

Após termos tomado aspectos do mundo empírico como referências para pensar os processos atuais de reencantamento do mundo e de ressignificação da relação humanidade-natureza, resta-nos agora discutir os caminhos que possam levar a consolidação de uma sociedade ambientalmente sustentável. Autores como Leff e Morin, têm apontado que o caminho para essa sociedade passa pela construção de outras formas de racionalidade, baseadas em postulados éticos que confrontem com a dinâmica de insustentabilidade que a racionalidade instrumental moderna engendrou. Como bem afirma Leff (2006, p. 262):

A construção de uma racionalidade ambiental é a realização de uma utopia, de um projeto social que surge como resposta a outra racionalidade que teve seu período histórico de construção, de legitimação, de institucionalização e de tecnologização. A racionalidade ambiental emerge

---

<sup>19</sup> O sentido de “outridade” em Leff é extraído da obra de Emmanuel Levinas e se refere a ‘alteridade’, ao encontro com o ‘outro’.

debatendo-se e avançando através da racionalidade capitalista que se plasma na esfera econômica, tecnológica, política e cultural do regime civilizatório hegemônico e dominante.

É importante mencionar que o caráter utópico do qual fala Leff nessa passagem se configura, como ele mesmo afirma, como um projeto passível de realização – e não como uma quimera – através de estratégias de poder e saber que visam superar os obstáculos impostos pela racionalidade hegemônica. Acrescentamos aqui que a constituição de uma nova racionalidade capaz de conduzir um projeto de construção de uma sociedade ambientalmente sustentável baseada em novas concepções éticas se torna possível através das práticas não hegemônicas de apropriação da natureza. E é nesse ponto em que reside a necessidade de se pensar em formas ressignificadas de se relacionar com a natureza. Para tanto, se faz necessária uma nova configuração do conceito de ambiente que não o reduza unicamente a uma categoria biológica, mas que articule novos saberes, valores e práticas materiais e simbólicas, desta maneira, assim, propõe uma ética da vida que condiga com a construção de uma sociedade ambientalmente sustentável. Para o autor (2001, p. 446), "a ética é o caminho para recriar sentidos existenciais; para que o sentido volte a fazer sentido, para que a razão se reconecte com a paixão e o pensamento com o sentimento". Assim, a ética para esse autor "deve ser uma ética criativa, capaz de reconstruir pensamentos e sentimentos para a vida e a boa vida" (LEFF, 2001, p. 448).

A ética que é proposta por Leff é uma ética que integra diferentes dimensões da existência, muitas delas que não encontram lugar no primado da razão e, talvez por isso, possa ser confundida por muitos como uma perspectiva romântica e carente de sustentação teórica e prática<sup>20</sup>. No entanto, consideramos que sua perspectiva e o alcance dela é muito mais profundo e premente:

A ética ambiental expressa e se funda em novos valores: o ser humano solidário com o planeta; o bem comum fundado na gestão coletiva dos bens comuns da humanidade; os direitos coletivos antes dos direitos privados; o

---

<sup>20</sup> Quando trata da proposta de construção de uma racionalidade ambiental em contraponto a racionalidade instrumental moderna, o próprio autor se defende de possíveis acusações: "Não faltará quem questione a relação que estabeleço entre o conceito de racionalidade ambiental e as esferas das sensibilidades, da ética, e do saber, até agora externas à ordem da racionalidade formal e instrumental, da racionalidade econômica, jurídica e tecnológica que constituíram a coluna vertebral do projeto da modernidade. (...) No entanto, a ordem da cultura, os processos de significação e a produção de sentido se amalgamam com a razão enquanto são razoáveis; as diversas culturas em sua relação com a natureza, ao construir suas formas de significação entre linguagem e realidade – entre o real e o simbólico -, constroem diferentes matrizes de racionalidade." (LEFF, 2006, p. 25)

sentido do ser antes que o valor de ter; a construção do futuro além do encerramento da história (LEFF, 2001, p. 457).

Ele expressa aqui a necessidade de construção de uma ética com base em valores diferentes daqueles que consolidaram a modernidade e sustentam o mundo contemporâneo. O que ele define como ética ambiental diz respeito a “uma ética da vida e não da sobrevivência dos seres vivos, mas da recriação da vida humana” (LEFF, 2001, p. 458). Ainda buscando elementos para a compreensão da ética da vida proposta pelo autor, recorreremos a sua afirmação de que “a ética nasce do pensamento criativo e da reflexão do ser para gerar uma nova racionalidade onde se irmanam o pensamento e o sentimento; a razão, a paixão, a criação e a ação” (LEFF, 2001, p.463). Nessa proposta ética se manifesta uma possibilidade de reencantamento do mundo à medida que para recriar outras formas de vida que condigam com a construção de uma sociedade ambientalmente sustentável, se faz necessário recriar eticamente maneiras de significar e, por conseguinte, de se relacionar com o mundo natural e os outros seres que nele habitam.

Falar em ética no mundo contemporâneo é tocar num ponto de aguda fragilidade, pois quase sempre é confundido com um discurso moralista e, é frequentemente, apontado como um debate de caráter essencialmente normativo, pois tange o questionamento sobre “*como devemos viver*”. Mas dele não se pode fugir ao reconhecer que a falta de referenciais éticos balizadores têm se manifestado não só nas relações interpessoais estabelecidas em diferentes dimensões da existência, como também dizem respeito as formas como o ser humano significa e se apropria da natureza.

A proposta de estabelecer um postulado ético de convivência não violenta e menos degradante entre os seres – humanos e não humanos – que está no bojo do veganismo, fundamente nossa argumentação de que tal movimento efetiva através do consumo político e reflexivo uma apropriação sustentável da natureza baseado numa forma ressignificada de encarar a relação entre ser humano e natureza.

---

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhecemos que as *'considerações finais'* proferidas num trabalho acadêmico sobre qualquer tema – seja qual for o viés analítico adotado para sua problematização – nunca dá conta de esgotá-lo por completo. Há sempre uma nova perspectiva de onde mirar, uma nova nuance a ser capturada, uma nova descoberta a germinar sob um olhar atento, irrequieto e perspicaz. O que buscamos através desse trabalho foi pensar propostas de *reencantamento do mundo*, entendido aqui como atribuição de outros sentidos (ressignificação) à relação homem-natureza, sentidos estes que se expressam em formas não hegemônicas e éticas de apropriação da mesma, e aqui denominamos como formas sustentáveis de reapropriação.

Optamos por começar o percurso teórico aqui realizado pela problematização da crise ambiental gerada pelos arranjos da racionalidade instrumental moderna e desembocamos na discussão sobre a dimensão ética que envolve a relação do ser humano com a natureza – da qual ele é parte constituinte – pelo reconhecimento de que: assim como as práticas materiais postas em funcionamento pela racionalidade instrumental moderna se apoiaram e forjaram postulados éticos que conduziram ações e valores, não se pode pensar na proposta de construção de uma nova racionalidade, denominada ambiental (LEFF, 2006), sem pensar a dimensão ética que a envolve.

Através de uma aproximação analítica com o movimento de luta e defesa dos direitos dos animais, denominado como veganismo, pudemos perceber que tal proposta de reencantamento/ressignificação passa por uma dimensão ética e tem nas práticas de consumo reflexivo e político sua expressão. À medida que têm seus modos de pensar e agir pautados num postulado ético que considera o ser humano como parte integrante da natureza, essa relação é ressignificada, rompendo, assim, com a perspectiva disjuntiva forjada pela ciência moderna. Pudemos perceber que as práticas veganas e vegetarianas dos representantes do movimento pesquisado

têm um caráter crítico e contra-hegemônico à medida que se contrapõem a uma dinâmica de produção e de consumo ambientalmente degradante e insustentável.

Através da análise das entrevistas coletadas encontramos subsídios para afirmar que a proposta de reencantamento do mundo, entendido como a atribuição de novos sentidos a relação estabelecida entre o ser humano e natureza, pode ser expressa através de práticas de consumo reflexivo e político postos em prática pelos adeptos do veganismo à medida que elas confrontam um modelo de apropriação hegemônico da natureza. Além disso, pudemos constatar através dos relatórios mencionados ao longo do texto que o conjunto de suas práticas – se aderidas por um número cada vez maior de pessoas – poderia gerar uma série de efeitos positivos em prol da preservação e redução dos danos ambientais gerados pelo modelo de desenvolvimento capitalista. Desta forma, observamos que através do consumo reflexivo e político pautado num postulado ético que ressignifica a relação ser humano com seu meio ambiente, as práticas dos adeptos do veganismo se configuram como formas sustentáveis de apropriação sustentável da natureza.

Num contexto de crise ambiental se faz necessário destacar, portanto, a importância das práticas que são reflexivamente balizadas por postulados éticos em relação à natureza e aos indivíduos que dela fazem parte, pois se constituem como mecanismos de crítica contrários à racionalidade instrumental moderna que forjou formas ambientalmente degradantes e violentas de apropriação da natureza. Por isso, objetivou-se com o presente trabalho contribuir para que movimentos de crítica aos modos vigentes de apropriação da natureza – como o que aqui foi analisado – se tornem minimamente visíveis e ganhem reconhecimento como fontes possíveis de reencantamento do mundo na atualidade.

Por fim, o que nos propusemos foi realizar uma leitura reflexiva sobre a possibilidade de reencantar a existência a partir de um modo específico de significar, se apropriar e se relacionar com natureza num mundo que, desencantado pela rigidez e frieza dos postulados científicos forjados na modernidade, é, hoje, assolado pela crise ambiental. Uma crise que aponta para um cenário futuro que se mostra através de contornos turvos, obscurecido pela incerteza quanto a nossa capacidade de reproduzirmos a própria existência num horizonte temporal duradouro. Ela sinaliza a necessidade de repensar nossos modos de ser, pensar, agir e sentir em relação ao

meio em que vivemos e aos outros seres que dele são parte intrínseca para que, através de uma postura reflexiva e ética, sejamos capazes de criar um novo e amplo repertório de práticas que nos possibilite trilhar um novo caminho, um caminho rumo a construção de um “*outro mundo possível*”, sustentável e ético do ponto de vista ambiental e humano.

---

**REFERÊNCIAS**

ADORNO; HORKHEIMER. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1985.

ALONSO, Angela e, COSTA, Valeriano. (2002), “Ciências Sociais e Meio Ambiente no Brasil: um balanço bibliográfico”. **BIB – Revista Brasileira de Informações Bibliográficas em Ciências Sociais**, ANPOCS. N° 53, 2002, pp.35-78.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BAUMAN, Zigmund. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BECK, Ulrich. **La Sociedad Del Riesgo Global**. Madrid: Siglo Veintiuno, 2002.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar. Ética do Humano: compaixão pela terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BRÜGGER, Paula. Nós e os Outros Animais: Especismo, Veganismo e Educação Ambiental. **Linhas Críticas**, Brasília, 2009, p. 197-214.

BRÜSEKE, Franz Josef. O Problema do Desenvolvimento Sustentável. CAVALCANTI, C. (org.). **Desenvolvimento e Natureza: Estudos para uma Sociedade Sustentável**. São Paulo: Cortez, 1995.

BUTTEL, Frederick. **A Sociologia e o Meio Ambiente: Um Caminho Tortuoso Rumo à Ecologia Humana**. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CARVALHO, Marcos de. **O que é Natureza**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

CASTELLS, M. O “verdejar” do ser: o movimento ambientalista. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000, pp. 141-168.

CAVALCANTI, Clóvis. Breve Introdução à Economia da Sustentabilidade. CAVALCANTI, Clóvis et al. **Desenvolvimento e Natureza**: Estudos para uma sociedade sustentável. Recife: INPSO/FUNDAJ, out. 1994a., p. 17-28.

CHAVES, Maria do Pérpetuo Socorro Rodrigues; RODRIGUES, Débora Cristina B: **Desenvolvimento Sustentável: limites e perspectivas no debate contemporâneo**. Campo Grande: Interações, v. 8, p. 99-106, 2006.

COGGIOLA, O. **Crise ecológica, biotecnologia e imperialismo**. Disponível em: [www.insrolux.org/textos2006/coggiola.pdf](http://www.insrolux.org/textos2006/coggiola.pdf). Acesso em 20/10/2009.

DENARDIN, Valdir Frigo; SUTZBACH, Mayra Taiza. **Capital natural na perspectiva da economia**. Anais do I encontro da associação nacional de pós-graduação e pesquisa em meio ambiente e sociedade. Indaiatuba, São Paulo: 2002.

DIEGUES, Antonio Carlos. S. Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas. DIEGUES, A. C. S. **Ecologia humana e planejamento em áreas costeiras**. São Paulo: NUUPAUB, 1996, p. 39 – 58.

FERREIRA, Lucia Costa. Sociologia Ambiental, Teoria Social e a Produção Intelectual no Brasil. **Idéias**. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp. Ano 8 (2). 2001

[GUERRA, Lemuel Dourado](#); [RAMALHO, Deolinda de Sousa](#); [SILVA, Jairo Bezerra](#) et al. “Ecologia política da construção da crise ambiental global e do modelo do desenvolvimento sustentável”. **Interações**. Campo Grande, mar. 2007, vol.8, nº. 1, p.9-25.

GIDDENS, Anthony. **As Conseqüências da Modernidade**. São Paulo: Ed Unesp, 1991, 2ª ed.

\_\_\_\_\_. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. **Para além da Esquerda e da Direita: O futuro da Política Radical.** São Paulo: Editora da USP, 1996.

\_\_\_\_\_. **O Estado- Nação e a Violência.** São Paulo: EDUSP, 2001.

GODARD, Olivier. O desenvolvimento sustentável: paisagem intelectual. CASTRO, Edna; PINTON, Florence (Orgs.). **Faces do trópico úmido** – conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1997.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. **Os (Des)caminhos do Meio Ambiente.** São Paulo: Contexto, 2000.

GUIVANT, Julia. **Trajetórias das análises de risco:** da periferia ao centro da teoria social. In: BIB/ANPOCS, n<sup>o</sup> .46, 1998.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna:** Uma pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural. Edições Loyola, São Paulo, 14<sup>o</sup> edição, 2005.

[JATOBA, Sérgio Ulisses Silva](#); [CIDADE, Lúcia Cony Faria](#); [VARGAS, Glória Maria](#). Ecologismo, ambientalismo e ecologia política: diferentes visões da sustentabilidade e do território. **Sociedade e estado**. 2009, vol. 24, n. 1, pp. 47-87.

LEFF, Enrique. **Ecologia, Capital e Cultura:** a territorialização da racionalidade ambiental. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Epistemologia Ambiental.** Tradução: Sandra Venezuela. 3 ed. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. **Racionalidade Ambiental e Reapropriação Social da Natureza.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. **Saber Ambiental:** sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis: Vozes, 2001.

LEONARDI, Maria Lucia Azevedo. A sociedade global e a questão ambiental. CAVALCANTI, C. (org.). **Desenvolvimento e natureza**: estudos para uma sociedade sustentável. São Paulo: Cortez, 1995.

LIMA, F. C. Gustavo. O debate da sustentabilidade na sociedade insustentável. **Política & Trabalho**, nº 13, p. 201-222, João Pessoa, 1997.

LIMA, F. C. Gustavo e PORTILHO, Fátima. Sociologia Ambiental: formação, dilemas e perspectivas. **Revista Teoria & Sociedade**, n.7, Belo Horizonte, 2001, pp.241-276.

LOPES, José Sérgio Leite; ANTONAZ, Diana; PRADO, Rosane; SOLVA, Gláucia (Org.). **A ambientalização dos conflitos sociais**: participação e controle público da poluição industrial. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Lisboa: Gradiva, 1985.

MATTOZO, Vânia; CAMARGO, Cornélio Celso de Brasil; LAGE, Nilson Lemos. Jornalismo científico aplicado à área de energia no contexto do desenvolvimento sustentável. **Ciência da Informação**, v. 33, n. 1, pp. 101-107, jan.-abr./2004.

MARX, Karl. Manuscritos Econômicos-Filosóficos. FROMM, Erich. **Conceito Marxista do Homem**. 8 ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

MCCORMICK, J. **Rumo ao paraíso**: a história do movimento ambientalista. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992, pp. 21-41.

MORIN, Edgar; KERN, Anne B. A agonia planetária. **Terra Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2002, p. 65 – 98.

MORIN, Edgar. Por um pensamento ecologizado. CASTRO, Edna; PINTON, Florence (Orgs.). **Faces do trópico úmido** – conceitos e questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1997.

O' CONNOR, James. Is sustainable capitalism possible? 1994. Traduzido a partir da versão em castelán em H. Alimonda (comp.). **Ecología política**: Naturaleza, sociedad y utopía. Bs. As., Clacso, 2003, p. 29.

OLIVEIRA, G. D. de, **A teoria dos direitos animais humanos e não-humanos, de Tom Regan**. Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 283-299, dez 2004.

OLIVIERI, Alejandro Gabrieli. **A Teoria da Modernização Ecológica: Uma Avaliação Crítica do Fundamentos Teóricos**. Brasília, 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. 2003. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34.

PORTILHO, Fátima; LIMA, Gustavo F. da Costa; Sociologia Ambiental: Formação, Dilemas e Perspectivas. **Revista Teoria & Sociedade**. UFMG, Belo Horizonte, n. 7, 2001, pp.241-276.

QUINTANEIRO, T.; BARBOSA, M. L. de O.; OLIVEIRA, M. G. M. de. **Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber**. 2 ed. Belo Horizonte, Ed.UFMG, 2002.

ROHDE, Geraldo Mario. Mudanças de paradigma e desenvolvimento sustentado. CAVALCANTI, C. (org.). **Desenvolvimento e natureza: estudos para uma sociedade sustentável**. São Paulo: Cortez, 1995.

SHINN, Terry. **Desencantamento da modernidade e da pós-modernidade: diferenciação, fragmentação e a matriz de entrelaçamento**. Scientiæ Studia, São Paulo, v. 6, n. 1, 2008, p. 43-81.

SZTOMPKA, Piotr. **A Sociologia da Mudança Social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

TAVOLARO, Sérgio Barreira de Faria. Movimento ambientalista e modernidade: sociabilidade, risco e moral. Fapesp. São Paulo: Annablume, 2001.

TRIGUEIRO, Aline. Consumo, ética e natureza: o veganismo e as interfaces de uma *política de vida*. XV Congresso Brasileiro de Sociologia, 26 a 29 de julho de 2011, Curitiba (PR). Anais, ISSN 2236-6636.

UNGER, Nancy Mangabeira. **Os Fundamentos Filosóficos para o pensamento Ecológico**. São Paulo: Ed Loyola, 1992.

WEBER, Max. "A ciência como vocação". **Ensaio de sociologia**. Ed. Guanabara, Rio de Janeiro, 1982.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 6. ed. São Paulo: Pioneira, 1989.